

## EL SENTIDO POLÍTICO DE LOS DERECHOS HUMANOS ENTRE DISIDENCIA Y MOVIMIENTOS POPULARES: UNA COMPARACIÓN EUROPA-AMÉRICA LATINA\*

MATTHIEU DE NANTEUIL\*\*

Fecha de Recepción: 15 de mayo de 2007  
Fecha de Aceptación: 30 de mayo de 2007

### RESUMEN

Después de haber resituado el núcleo del debate sobre los derechos humanos en el marco de la post-Guerra Fría, apoyándose sobre la idea hegeliana de la "negatividad" del derecho, este artículo propone profundizar el análisis sobre el sentido político de las luchas por la defensa de los derechos humanos y ofrece elementos para una fenomenología del espacio público. Apoyada sobre los trabajos de Claude Lefort y Jan Patocka, esta fenomenología conduce a la vez a ampliar la función política de los derechos humanos y a deshacerse del juridicismo moderno fundado sobre una confusión entre derecho y subjetividad. Se hace referencia entonces a la radicalidad del sentido político de los derechos humanos que consiste en inscribir la idea de humanidad en el derecho y luchar contra la propensión de este derecho a ser autosuficiente. Esta aproximación encuentra su base empírica en un análisis comparado entre la disidencia europeo-oriental y los movimientos populares colombianos. Finalmente, hace un llamado de atención sobre la necesidad de una crítica renovada de la democracia.

**Palabras clave:** derechos humanos, movimientos sociales, subjetividad, fenomenología, democracia liberal, totalitarismo, disidencia, movimientos populares.

---

\* Traducción de Diego Hernández, investigador del Grupo de Teoría Política Contemporánea (Teopoco) de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: dmhernandezg@unal.edu.co

\*\* Profesor de la Universidad Católica de Lovaina (UCL) y miembro del *Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Amérique Latine* y del *Centre Entreprise-Environnement*; miembro asociado de la *Chaire Hoover d'Éthique Économique et Sociale*. Correo electrónico: matthieu.denanteuil@uclouvain.be. Este texto es fruto de una conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia el 5 de marzo de 2007 por invitación del profesor Leopoldo Múnera y del coloquio titulado: *Democracia y derechos humanos. ¿Cuál es el lugar de los movimientos sociales y la sociedad civil? Miradas cruzadas entre Europa y América Latina*, organizado conjuntamente entre los departamentos de ciencia política de la UCL y la Universidad Nacional de Colombia en el marco del CEISAL y realizado en la Universidad Libre de Bruselas, del 11 al 14 de abril de 2007. El autor agradece al profesor Múnera por su invitación, sus críticas y sugerencias.

## ABSTRACT

After having relocated the center of debate on human rights within the post-Cold War framework, supported by the Hegelian idea of the “negativity” of rights, this article aims to deepen analysis of the political meaning of struggles in the defense of human rights while providing elements for a phenomenology of the public space. Supported by the work of Claude Lefort and Jan Patočka, this phenomenology in turn leads to enlarging the political role of human rights and discarding modern legal thinking based on confusion between rights and subjectivity. The author therefore refers to the radical nature of the political sense of human rights, which consists in inscribing the idea of humanity within the law and struggling against the tendency of the law to become self-sufficient. This approach has its empirical basis in a comparative analysis between European-Oriental dissidence and the Colombian popular movements. Finally, the article issues a warning on the need for renewed criticism of democracy.

**Keywords:** human rights, social movements, subjectivity, phenomenology, liberal democracy, totalitarianism, dissidence, popular movements.

## INTRODUCCIÓN

A partir de lo indicado en el título, este artículo pretende retomar una cuestión en torno a la cual se cristalizaron los debates sobre la descomposición del totalitarismo en Europa del Este y sobre la importancia creciente de las reivindicaciones en términos de derechos humanos en el seno de los regímenes democráticos, reivindicaciones que han sacudido la escena intelectual occidental en los últimos decenios. Sin embargo, se intenta retomar el hilo de esta pregunta desligándola de lo que fue su nicho original, aún atado a un cierto eurocentrismo, para concebirla en un contexto de post-Guerra Fría marcado por el fin de la confrontación entre bloques, la dispersión de las formas de violencia y de pérdida del rumbo democrático en todo el globo, así como por la emergencia de una sociedad-mundo en la cual las demandas de justicia o las presiones de democratización recaen sobre Estados poco proclives a abandonar sus prerrogativas.

En esta perspectiva, este artículo propone una reflexión en tres etapas. En una primera etapa, después de haber resituado el núcleo del debate sobre los derechos humanos en el marco de la post-Guerra Fría, apoyándose sobre la idea hegeliana de la “negatividad” del derecho, sugiere profundizar el sentido político de las luchas por la defensa de los derechos humanos y ofrece elementos para una fenomenología del espacio público. En una segunda etapa, apoyada sobre los trabajos de Claude Lefort y Jan Patočka, esta fenomenología pone el énfasis en el vínculo indefectible entre la forma general de los derechos humanos y el compromiso de aquellos que luchan por su nacimiento y aplicación. Además, conduce a ampliar la función política de los derechos humanos y también a deshacerse del juridicismo moderno, fundado sobre una confusión entre derecho y subjetividad. Esta aproximación tiene sus bases empíricas en lo que será la tercera

etapa, un análisis comparado entre la disidencia europeo-oriental y los movimientos populares colombianos. Finalmente, se hace un llamando de atención sobre la necesidad de una crítica renovada de la democracia.

### 1. ¿REGRESO A HEGEL? UN MARCO ANALÍTICO PARA LA POST-GUERRA FRÍA

Es difícil, en primer lugar, no tener en cuenta la actualidad más reciente. La caída del muro de Berlín parecía haber marcado el fin de la violencia totalitaria, para erigir a las democracias liberales como cuasimodelos destinados a superar los sobresaltos y las miserias de la historia. Para muchos observadores parecía borrarse definitivamente la ilusión de una política distinta, para la cual el marxismo había dibujado los grandes trazos: una política opuesta radicalmente al liberalismo publicitado por la democracia burguesa, cuyos textos fundacionales –desde la Declaración de Independencia estadounidense de 1776 hasta la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, pasando por el texto primigenio de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789– habían definido a la vez su telón de fondo filosófico y su modo operativo. La referencia a los textos que instituyeron el régimen de la propiedad privada como derecho inalienable, y que dotaron a los individuos-sujetos de los medios para emanciparse de la razón de Estado, daba entonces para pensar que la humanidad iba por fin a acceder al estadio último de su devenir, alcanzando la posibilidad histórica de reconciliarse consigo misma. Retomando la creencia de Montesquieu en la fuerza pacífica del “comercio suave”, Francis Fukuyama creyó poder afirmar la superioridad inigualable de las democracias liberales, cuya misión general sería en adelante lograr que sus características fundacionales fueran progresivamente adoptadas por los países del Tercer Mundo<sup>1</sup>. Como manifestación de una “dominación suave”<sup>2</sup> pero ideológicamente eficaz, esta visión tuvo por efecto reciclar las antiguas tesis del “retraso de desarrollo”, para convertirlas en simples “déficits institucionales” inherentes a los países del Sur. Las democracias liberales podrían paliar esta situación organizando el tránsito forzado de sus economías hacia la economía de mercado, exigiendo la liberalización sin contrapartida de sus servicios públicos e imponiendo la evaluación de sus prácticas democráticas con base en el respeto de formas poco respetadas en Occidente mismo: transparencia de la información, pluralidad y respeto de las opiniones, libertad de voto, etc.<sup>3</sup>.

Más allá de las simplificaciones extremas a las cuales conduce este tipo de análisis –sobre las cuales regresaremos–, su éxito no puede ser comprendido sin entender que ellas comportan una concepción *ya ampliamente presente en Occidente*, según la cual la función

1 Fukuyama, Francis. *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993.

2 Le Goff, Jean-Pierre. *La Barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 2003.

3 Una aproximación a la cual hace implícitamente alusión el texto de César Tejedor de la Iglesia, publicado en el presente número de Pensamiento Jurídico.

restrictiva de los derechos fundamentales es la de proporcionar una base moral indiscutible para las democracias liberales, prohibiendo, al mismo tiempo, un análisis crítico de sus propias fallas o, para decirlo más claramente, de su falibilidad intrínseca frente a los problemas de una modernidad democrática que ellas mismas contribuyeron a definir. Desde este punto de vista, el trabajo de deconstrucción de la idea comunista en el siglo XX, realizado por François Furet, fue mucho más que la simple genealogía crítica de una ilusión política. Tal trabajo constituyó la tentativa, realizada por uno de los mejores historiadores franceses, de deshacer la estructura imaginaria de la alternativa comunista, tentativa que Furet formuló en la época en los siguientes términos:

*[esta alternativa fue] inseparable de una ilusión fundamental, cuyo curso dio la impresión por mucho tiempo de validar el planteamiento antes de disolverlo. No fue algo así como un error de juicio, que se pueda, con base en la experiencia, limitar, medir, corregir; sino más bien una inversión psicológica comparable a la de una fe religiosa, aunque el objeto fuera histórico. [...] El historiador de la idea comunista en este siglo está seguro hoy de toparse con un ciclo enteramente cerrado de la imaginación política moderna, abierto por la Revolución de Octubre, cerrado por la disolución de la Unión Soviética<sup>4</sup>.*

Debemos darle la razón a Furet sobre un punto: la caída del Muro marca efectivamente el final de un ciclo que no fue solamente el del comunismo, sino el de la experiencia totalitaria en el siglo XX. En aquel mes de noviembre de 1989 se pone en escena una forma de "caída" histórica, de la cual aún sentimos profundamente los efectos, más de dos decenios después. Con ella adviene, en efecto, el tiempo donde el trabajo de deconstrucción de la estructura imaginaria de la esperanza revolucionaria y, a través de ella, del sistema totalitario que se instaló en su nombre, puede ser llevado a cabo sin inconvenientes. Pero estos dos decenios son igualmente los que, desde Sarajevo a Kigali pasando por los territorios palestinos, ponen en evidencia la incapacidad de las democracias europeas para tratar en profundidad el problema de las poblaciones migrantes o la eternización de la situación de violencia estructural que se esconde detrás del velo de una democracia formal en Colombia. Por consiguiente, han revelado con una crueldad particularmente viva lo que por mucho tiempo permaneció como impensable para los analistas de la época: la democracia no es la solución, sino el problema. Si el trabajo de Furet se distingue del de Fukuyama por el rigor del análisis histórico y por la intención de denunciar la creencia cuasi religiosa presente en los sistemas políticos antidemocráticos, sus obras convergen en dos puntos que nos parecen particularmente problemáticos. El primero lleva a la idea de que una ilusión serviría en política exclusivamente a los intereses de los adversarios de la democracia. El segundo es que aquella (la democracia) no está –o no debe estar– en el centro de una interrogación crítica sobre su génesis y su devenir. Examinemos uno por uno estos dos puntos.

---

4 Furet, François. *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Robert Lafont/Calmann-Lévy, 1995, pp. 13-14.

El primero ha permanecido durante largo tiempo en silencio en los análisis más corrientes de la democracia, pero nos parece, sin embargo, que constituye uno de los aspectos más importantes de su estructura ideológica, especialmente en su vertiente liberal. Este punto se refiere precisamente al tipo de creencia que guía la entronización de la democracia, en el momento mismo en el cual el término parece haber quedado tan profundamente incorporado a los discursos más vulgares que terminamos por olvidar su dinámica original. El análisis de Furet es eminentemente problemático por haber dado a entender que la ilusión o la creencia son atributos exclusivos del hecho totalitario –comunista en particular– y, por el mismo camino, por haber llevado a pensar que la democracia podía identificarse con el simple regreso de un racionalismo descomplejizado, renunciando con ello definitivamente a la proyección hacia un futuro posible o probable. Este oscurecimiento del origen imaginario de la democracia nos parece aun más arriesgado en tanto que conduce a subestimar el centro del debate: no el abandono de toda creencia, sino la modificación del tipo de creencia que guía la dinámica; no la renuncia a la utopía política, sino la refundación permanente de las utopías que sostienen la experiencia política, comenzando por la experiencia democrática.

Debemos a Marcel Gauchet un importante trabajo historiográfico sobre la elaboración de 17 artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, adoptados el 26 de agosto de 1789 por parte de la joven Asamblea Nacional Francesa, por medio del cual el autor dice haber analizado “el choque de opiniones y el trabajoso crecimiento de lenguajes”<sup>5</sup>. Más allá de la verdad histórica, la apuesta de esta declaración es, como lo escribe él mismo, una “apuesta de fundación”, organizada en torno a “la batalla simbólica por la legitimidad del nuevo poder”, frente a la legitimidad heredada del poder monárquico<sup>6</sup>. Posteriormente, asistimos palpitantes a la concretización de una esperanza, completamente orientada hacia la fundación de un poder definido por el principio de la representación. Lejos de marcar la desaparición del imaginario político, la democracia naciente no se comprende sino en la medida que *restituye* el trabajo de este imaginario sobre la base de la elaboración legislativa original, sobre el texto jurídico mismo. Un punto que no ha dejado de subrayar Cornelius Castoriadis<sup>7</sup>: la actividad política se caracteriza a la vez por la mortalidad de toda significación instituida y el renacimiento de nuevas significaciones colectivas –proceso que no se concibe sino a través del primado del imaginario sobre el pensamiento racional formal–. Así, en este caso, lo esencial es que la democracia siempre parece conducida por lo que nosotros hemos querido llamar “la utopía de la forma”<sup>8</sup>, es decir por la existencia de una creencia evidentemente excesiva y en parte ilusoria en las virtudes de *la forma jurídica de la vida política*, una suerte de fe generosa en el derecho y la ley, considerados como únicos

5 Gauchet, Marcel. *La Révolution des droits de l'homme*, Paris Gallimard, 1989, p. III.

6 *Ibid.*, pp. III y VI.

7 Castoriadis, Cornelius. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

8 Nanteuil (de), Matthieu. Artículo “*Compromis et utopie. Le malentendu*”, en Nachi, Mohamed, Nanteuil (de), Matthieu (eds). *Eloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2006, pp. 45-80.

garantes del funcionamiento democrático, frente al regreso presunto de los corporativismos o de los intereses particulares. Estamos muy lejos de pensar que esta utopía no sea necesaria ni creadora. Así como lo recuerda Dick Howard, la forma tiene un contenido propio: aquel de “civilizar la materia bruta de nuestras existencias” y de “limitar en tanto que tal el poder absolutista”<sup>9</sup>. Pero al considerarla como la única susceptible de liberar a los miembros de una comunidad política de la doble lógica de la ganancia y de la jerarquía y al ocultar simultáneamente el rol de las mediaciones y de los conflictos sociales, esta visión presenta un riesgo inverso al formidable impulso que la vio nacer: el de una cuasi naturalización del hecho democrático.

De allí el segundo punto extremadamente problemático en Furet y Fukuyama. La crítica al totalitarismo se basa en una confianza irreflexiva en la democracia liberal, que escapa así a una crítica de la misma naturaleza. Para el primero, la democracia se concibe, antes que nada, como la versión desmitificada y racionalizada de los desafueros revolucionarios en los cuales toma forma el mal totalitario. La anormalidad monstruosa de los desafueros, presuntamente despeja el camino, en el vacío, para la normalidad laboriosa e indiscutible de la democracia<sup>10</sup>. Pero los posibles vínculos entre una y otra no son abordados; como si el curso de la historia pudiera en este punto aceptar paréntesis de la razón y ceder –a su turno– a la ilusión de una “doble humanidad”: una normal, la otra patológica. En sentido contrario, un trabajo ejemplar como aquel realizado por Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto*<sup>11</sup> tiende precisamente a mostrar que la planificación de crímenes en masa inherente al totalitarismo –en este caso, el totalitarismo nazi– no fue posible sino sustituyendo las preocupaciones de orden moral por la razón técnica, sustitución que se deriva ella misma del fondo liberal-utilitario de las democracias modernas. Fukuyama, por su parte, llega en uno de sus últimos libros, *El Fin del Hombre*, a las conclusiones radicales que había bosquejado en una obra precedente, *El Fin de la Historia*. Al considerar que la caída del muro de Berlín “marcó simplemente el desenvolvimiento de una [...] vasta convergencia hacia la democracia liberal a escala mundial” y que los atentados del 11 de septiembre son solamente una activación del “radicalismo islamista” y una “acción de retaguardia desesperada”<sup>12</sup>, reubica su problemática en la regulación democrática de las nuevas tecnologías, donde se juega, según él, la capacidad de hacer aparecer una nueva humanidad, luego de que la anterior –heredada de las Luces– desapareció debido a su propio perfeccionamiento. Esto no lo lleva a ocultar los logros de la democracia en tanto que tal, pero, al considerarla de ahora en adelante como una simple herencia, sí lo conduce a fundamentar la problemática de los derechos humanos en una teoría del derecho natural, a

9 Howard, Dick. *Pour une critique du jugement politique*, Paris, Cerf, 1998, p. 208.

10 Podríamos pensar que esto es una constante en la obra de F. Furet desde *Penser la Révolution Française*, publicado en 1979, donde el autor denunciaba el mito robespierista de una práctica política “químicamente pura”, hasta la publicación de *Passé d'une illusion*, casi 15 años más tarde.

11 Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1996.

12 Fukuyama, Francis. *La Fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table ronde, 2002, pp. 13-15.

entender el acto democrático únicamente en la proyección de una capacidad de regular las técnicas del futuro sin regreso sobre el pasado, y a ocultar las contradicciones internas de una democracia liberal que, no sin dificultades, asume la batalla de las ideas, siempre y cuando pueda ocultar a los otros –y en primer lugar a ella misma– sus propias lagunas.

Los dos decenios que nos separan del año 1989 nos impiden diferir indefinidamente el examen crítico de un modelo tal, en virtud de la esperanza que lo hizo surgir. El régimen de violaciones observadas estos últimos años en los casos tristemente ejemplares de la intervención militar en Irak (inobservancia del derecho internacional) o del *Patriot Act* en Estados Unidos (suspensión de libertades individuales) muestra hasta qué punto la matriz de los derechos fundamentales está lejos de constituir la base indefectible de algunas naciones privilegiadas. Pues este intervencionismo militar, que pretende pasar por encima del derecho internacional, ha estado acompañado por situaciones de *retiro permanente* en lo relacionado con el derecho internacional, de lo cual son testimonio la no-intervención en el Tíbet, Chechenia o Darfour. Más allá de las consideraciones estrictamente diplomáticas<sup>13</sup>, estas violaciones constituyen en realidad uno de los indicios más contundentes de los defectos de las democracias liberales mismas, a la vez que dan luces muy claras sobre las interpretaciones múltiples, a menudo conflictivas, que rodean la noción genérica de los derechos humanos. Por el contrario, el movimiento de superación de las dictaduras en el cual estuvo inmerso Sudamérica constituye un momento histórico decisivo: muestra la importancia que reviste la noción de los derechos humanos frente a regímenes que los han destruido, a la vez que impide reducir las diversas facetas de la democratización sudamericana a una simple excrecencia de la occidentalización<sup>14</sup>. Desde este punto de vista, la comparación entre Europa y América Latina constituye una dimensión estructurante de la reflexión propuesta en este artículo. También desde este punto de vista no es pertinente jerarquizar *a priori* las experiencias democráticas entre Occidente y el resto del mundo, no solamente porque se trata de categorías construidas a partir de estereotipos muy discutibles que ocultan realidades extraordinariamente heterogéneas, sino también, y más profundamente, porque nuestra reflexión conduce al deber de interrogarnos sobre lo que podría constituir el sentido de la experiencia democrática contemporánea, más allá de estas fronteras históricas o geográficas.

Hoy menos que nunca, la relación entre la democracia y los derechos humanos puede reducirse a la repetición sin fin de un discurso fundado en la distinción simplista entre democracia y no democracia, distinción que implica a su vez una alianza implícita e indiscutida entre democracia y derecho, la cual reduce la no democracia a un simple

---

13 Badie, Bertrand. *La Diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard, 2002.

14 Por razones atinentes tanto a la diversidad de las experiencias democráticas en el subcontinente, como a la historia cultural, política, económica y social de los diferentes países. Sobre este punto ver: Dabène, Olivier. *L'Amérique Latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.

régimen de suspensión del derecho<sup>15</sup>. Como lo indicó Claude Lefort en dos pasajes distintos de un artículo que escribió hace más de un cuarto de siglo, pero que no ha perdido actualidad:

*El Príncipe, en el estado monárquico cristiano, no disponía de un poder despótico. Él reforzó su legitimidad movilizandó la herencia del derecho romano, y atribuyéndose valores jurídicos y 'racionales' que sostenían la definición de la soberanía, la definición de pueblo e incluso la referente a la distinción entre público y privado. Sin embargo, su poder, limitado por el derecho, no tenía límites en la medida en que el derecho que él mismo reivindicaba le era consubstancial, en la medida en que estaba incorporado a él. En otros términos, el príncipe estaba a la vez sometido a las leyes y desligado de las leyes<sup>16</sup>.*

Y más lejos aún:

*Es un error creer que nosotros poseemos la democracia y que los disidentes del Este no hacen más que pelear para obtener las ventajas de las cuales nosotros ya disfrutamos. Es incluso un doble error: porque los derechos reconocidos en Occidente no pueden ser nunca definitivamente adquiridos, porque es lo mismo defenderlos, luchar contra sus múltiples violaciones y reivindicar nuevos derechos; y, de otra parte, porque la democracia tal como la conciben los disidentes o las poblaciones cada vez que se revelan, en Hungría, en Polonia, en Checoslovaquia, no coincide con nuestro estado social. Estos movimientos de oposición, en el Este, buscan libertades civiles, pero también un estilo de vida, de comunicación, de socialización, que no toleran los sistemas capitalistas burocráticos<sup>17</sup>.*

Si bien el sentido político de los derechos humanos debe ser reexaminado en el contexto de la post-Guerra Fría, esto debe hacerse menos a la luz de una forma política estable de la cual ellos serían una garantía indiscutible y más en la perspectiva ampliamente indeterminada de una democratización posible de los regímenes y de las prácticas políticas a escala global.

Por tal razón, esta cuestión no puede concebirse sin involucrar a la sociedad misma. El "cara a cara" solitario en el cual pensamos durante largo tiempo poder encontrar la esencia de la vida democrática—un "cara a cara" que articulaba la formulación de

---

15 Desde nuestro punto de vista, preferimos abordar la cuestión de la relación entre democracia y no democracia más que aquella de la relación entre democracia y totalitarismo. Como lo mostró Jean-Pierre Le Goff, Paris, La Découverte, 2002, la focalización sobre la cuestión del totalitarismo, por importante que haya sido, hipotecó por largo tiempo la posibilidad de una reflexividad crítica sobre el lugar de la democracia misma. Ver Le Goff, Jean-Pierre. *La Démocratie post-totalitaire*, Paris, La Découverte, 2002.

16 Lefort, Claude. *Le Temps présent. 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 416. Las cursivas no corresponden al texto.

17 *Ibid.*, p. 421. Las cursivas no corresponden al texto.

un ideal de vida con el registro jurídico de la afirmación de un conjunto de derechos—no podría por sí mismo resumir la amplitud de una experiencia colectiva, con relación a la cual todo conduce a pensar, también en este caso, que solo podría adquirir una legitimidad durable si escapa a una definición muy reductora de la democracia. En esta perspectiva, los análisis que no ven en los derechos humanos más que la base jurídica de un nuevo orden mundial, o los que, a la inversa, condenan la referencia a estos derechos en nombre de un realismo político sin ninguna base moral, ignoran un aspecto esencial de lo que constituye su originalidad: *la existencia de un cierto vínculo del hombre consigo mismo*, la formación de un modo de definición del ser juntos que, a falta de constituir un fundamento estable, traduce la voluntad histórica de dar a la idea de humanidad un estatuto normativo íntegro<sup>18</sup>. A propósito de lo cual la historia nos recuerda, precisamente, que esta voluntad es indisociable de las luchas que los vieron nacer.

Es necesario tomar en serio las enseñanzas de la historia—incluida la historia más reciente—: la enunciación de una *lógica* de los derechos humanos es indisociable de su contexto de emergencia, es decir, de una situación de arbitrariedad, de opresión o de sufrimiento contra la cual estos derechos se erigieron, sentando las bases de una normatividad universal. Este origen histórico traduce entonces una postura general: la referencia a los textos jurídicos no es jamás tan insistente como cuando estos son ultrajados. Como escribió brillantemente Norberto Bobbio, el problema más urgente en materia de derechos humanos no es tanto fundarlos sino protegerlos<sup>19</sup>. Ahora bien, esta exigencia—que por cierto no elude las ambigüedades que circundan la inflación de reivindicaciones en términos de derechos— remite ella misma a un presupuesto más fundamental que la simple expresión jurídica, presupuesto que podríamos resumir con el concepto hegeliano de “negatividad”. Como contracara de la formulación positiva del derecho en los diferentes textos fundadores aparece en escena lo que podríamos nombrar con Gwendoline Jarczyck “la escritura de lo negativo”<sup>20</sup> o, más radicalmente todavía, la figuración jurídica y textual de la negación de la humanidad. Esta formulación del derecho como la vertiente positiva de una negación originaria se encuentra enunciada por Hegel mismo, en un pasaje importante de *La Filosofía del Derecho* titulado “La negación del derecho o la injusticia”:

*En el contrato, el derecho en sí está como algo puesto, su universalidad interna como una comunidad del arbitrio y de la voluntad particular. Este aparecer del derecho, en que él y su existencia esencial coinciden con la voluntad particular de un modo inmediato y contingente, se transforma en la injusticia en apariencia, en contraposición del derecho en sí y de la voluntad particular que deviene un derecho particular. La verdad de esta apariencia es que ella es nula y que el derecho se restaura por la negación de esta negación suya. En este proceso de mediarse, de*

18 Legros, Robert. *L'Idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990.

19 Bobbio, Norberto. *Le Futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007, pp. 44-69.

20 Jarczyck, Gwendoline. *Le Négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, Paris, Ellipses, 1999.

*volver a sí desde su negación, se determina como efectivamente real y válido, mientras que anteriormente era solo en sí e inmediato*<sup>21</sup>.

Sin entrar en la minucia del texto hegeliano, lo importante aquí es el estatuto de lo negativo en la formulación misma de la idea del derecho: el derecho deriva su actualidad o su positividad en tanto que “negación de la negación” o “negación de la injusticia”. Esta injusticia se define a su vez por una relación de oposición frente a un derecho inmediato, que no es todavía la verdad de él mismo y sirve solamente como referente formal<sup>22</sup>. La relación con la justicia comanda entonces la lógica interna del derecho –un punto del cual la lógica trascendental kantiana no permite dar cuenta. En otros términos, el rechazo de la injusticia en tanto que parte constitutiva de la estructura enunciativa del derecho es una condición del derecho moderno mismo. Esta lectura de la concepción hegeliana del derecho no la protege enteramente de una filosofía voluntarista de la historia, pero permite separarse muy netamente de las caricaturas que han convertido a Hegel en el padre del totalitarismo. Sugiere por el contrario la idea fundamental de que lo negativo no es una etapa parcial, sino un momento esencial de la afirmación de una realidad, que comporta la identidad del concepto y la particularidad empírica que designa. “Es porque el negativo partió vinculado con el acto de negar que no solamente es capaz de ser movimiento, sino que es movimiento propiamente dicho –dicción de lo que está en movimiento de sí como sí. Hablar de lo negativo, es dotarse de lo que Hegel llamó “alma”–, aquello que el concepto tiene en sí mismo y gracias a lo cual se dirige hacia adelante”<sup>23</sup>. Un punto que el propio Lefort subrayó, recordando que “el pueblo no es una entidad positiva y la libertad no es definible en términos positivos. La libertad está vinculada a la negatividad en el sentido en que implica la negación de la opresión”<sup>24</sup>. Podemos entonces pensar que lo que los textos fundadores trataron inicialmente de enunciar, no fue la afirmación de una positividad nueva e inalienable, sino la realidad histórica de negaciones repetidas de la idea de humanidad, a las cuales opusieron el lenguaje singular del derecho. Un lenguaje cuyas facilidades evidentes no pueden servir de excusa para abandonar el proyecto originario, pues haciéndolo eludiríamos la historia, la idea de humanidad, tal como apareció factualmente a partir de una fabricación histórica que sería abandonada<sup>25</sup>.

21 Hegel, F.W. *Principes de la philosophie du droit*, § 82, Paris, Vrin, 1998 (1820). La traducción proviene de Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Sudamérica, 1975, p. 119.

22 Un comentario particularmente claro de esta dimensión negativa del derecho fue propuesto por Jean-Louis Vieillard-Baron, en el capítulo titulado “L’élément tragique du droit”. Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Hegel. Penseur du politique*, Paris, Le Félin, 2006, pp. 49-55.

23 Jarczyck, Gwendoline. *Op. cit.*, p. 7.

24 Lefort, Claude. *Op. cit.*, 2007, p. 857.

25 Esta aproximación no resuelve, lejos de eso, las incomprensiones recurrentes que envuelven la eterna pregunta de saber por qué la formulación original de estos derechos fundadores fue aquella del liberalismo abstracto, pero permite comprender la medida exacta de su importancia más allá de los límites de este liberalismo. El hecho de que Europa haya sido el teatro doble de la revolución de los derechos del hombre y del terror, de la salida del *Ancien Régime*

Este cambio de perspectiva permite también notar el rol decisivo de los movimientos sociales, en el sentido amplio del término: el aparente “éxito” de los derechos humanos está acompañado inevitablemente por insuficiencias, violaciones continuas, pero también por resistencias más o menos numerosas frente a los abusos.

## 2. DERECHOS HUMANOS Y POLÍTICA: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DEL ESPACIO PÚBLICO

Si bien la negatividad hegeliana implica una apertura hacia otro tipo de aprehensión de las relaciones entre el derecho y la sociedad, tiene como principal defecto el haberse detenido en este comienzo, con el riesgo subsiguiente de comprometerse con la figura del Estado, de un Estado idealizado que termina por escapar a toda reflexividad crítica. Ahora bien, los derechos del hombre tuvieron como objetivo primordial permitir a los individuos-sujetos sustraerse a la razón de Estado. ¿Debemos entonces creer que ellos designan una realidad apolítica, o prepolítica? Y si tuviéramos que responder a esta pregunta de manera afirmativa, ¿deberíamos entonces pensar que la negatividad hegeliana no habría tenido más que un efecto conceptual, un efecto de estilo filosófico para dar a la forma jurídica de la democracia una legitimidad de primer plano, a pesar de la apariencia de su relativización? ¿Kant habría sido sacado por la puerta para regresar mejor por la ventana? Consideramos que la respuesta a esta pregunta no es

---

y de la violencia colonial, de la afirmación de los derechos sociales y de la génesis de un capitalismo desigualitario, conduce paradójicamente a comprender mejor la estructura de esta respuesta: se trata de una respuesta anclada en la experiencia de la inhumanidad, a la cual ella opuso la forma de una moral universal fundada sobre la figura del individuo abstracto. Los límites de una respuesta tal explican en gran medida las derivaciones de las cuales esta moral formal ha sido el objeto. Pero podemos pensar que otros límites habrían implicado otras respuestas, en razón no de su contenido sino de la contingencia histórica o ideológica de su enunciación. Esta es una debilidad, según nosotros, de la crítica marxista de la democracia burguesa, que cede a la idea de que otra respuesta habría podido evitar las ambigüedades de esta primera definición. Mucho más estimulantes, a la inversa, son las evoluciones que conocieron los textos fundadores, en razón de sus límites internos, de sus contradicciones, pero también de los sobresaltos de la Historia. Norberto Bobbio muestra a este respecto, de manera particularmente vigorosa, que las inflexiones progresivas a favor de la formación de derechos sociales, de carácter colectivo, se traducen simultáneamente en un cuestionamiento de las concepciones integristas del derecho individual de propiedad (Bobbio, Norberto. *Op. cit.*). Más ampliamente, no podemos des-solidarizar los textos fundadores en materia de derechos humanos de la experiencia de la opresión o el sufrimiento en masa que los precedió, aun cuando estos textos no son nunca en sí mismos barreras suficientes contra tales situaciones. G. Haarscher habla a este respecto de “lo incommunicable del sufrimiento sufrido” como primer punto de apoyo de los derechos humanos (Haarscher, Guy. *Philosophie des droits de l’homme*, Bruxelles, Ed. de l’Université de Bruxelles, 1993, p. 112). No podemos comprender la declaración de 1940 sin la Shoah, pero un tal texto fue en sí mismo incapaz de poner fin a los genocidios de la post-Guerra Fría, en Bosnia o en Rwanda.

solamente teórica: ella orienta tanto la dinámica democrática en sí misma, como el estatuto de su fundación.

## 2.1. VOLUNTARISMO POLÍTICO...

Esta pregunta ha sido precisamente el tema de un intenso debate en Francia, desde los años ochenta. Un debate del cual Marcel Gauchet fue uno de los pioneros con un texto titulado "Los derechos humanos no son una política" ("*Les droits de l'homme ne sont pas une politique*"<sup>26</sup>), publicado en 1980 y reeditado después. Lo más interesante es que él mismo retomó y profundizó su primer análisis, veinte años más tarde, en un texto que esta vez tituló "Cuando los derechos humanos se vuelven una política" ("*Quand les droits de l'homme deviennent une politique*"), inscribiendo así su análisis en una perspectiva de larga duración<sup>27</sup>. Examinemos brevemente su propósito.

En apariencia, el punto de partida es cercano al de Furet y Fukuyama: está marcado por la idea de una victoria indiscutible de la democracia liberal sobre otros "modelos" políticos que se le opusieron. "Los derechos humanos se convirtieron efectivamente, por una imprevisible evolución de nuestras sociedades, en la norma organizadora de la conciencia colectiva y el referente de la acción pública, [...] a la vez fundamentos y principios de definición de nuestras sociedades modernas"<sup>28</sup>. No vamos a regresar ahora a la naturaleza de esta constatación, que ya criticamos más arriba. El triunfo aparente puede ciertamente comprenderse como el coronamiento de una idea dominante o el agotamiento de las ideas adversas; sin embargo, oculta el hecho de que esta idea es a pesar de todo minoritaria a escala planetaria, que su afirmación retórica encuentra muy poco reflejo en una esfera práctica y, sobre todo, que su puesta en práctica está llena de contradicciones que la alteran hasta en sus bases. No obstante, la fuerza del análisis de Gauchet deriva justamente del hecho de que, contrariamente a sus predecesores, él considera esta situación como extraordinariamente problemática: "La democracia reina sin rivales. Salió adelante frente a sus viejos enemigos, tanto del lado de la reacción, como de la revolución. A pesar de ello, es posible que haya encontrado a su más temible adversario: ella misma"<sup>29</sup>. Se trata esta vez de escrutar la democracia liberal desde su interior, para descubrir sus contradicciones prácticas. Para el autor, tales contradicciones son tres: el encierro individualista, la crisis del futuro y, sobre todo, la abdicación de la voluntad.

La primera puede ser comprendida como la prolongación de lo que Gauchet siempre denunció: no el individualismo como tal, que a sus ojos es una de las adquisiciones de la modernidad política, sino el hecho de que constituye un horizonte ilusorio e insuficiente, al no estar contrabalanceado por una estructura globalizante, por un principio de

---

26 Gauchet, Marcel. *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1-26.

27 *Ibid.*, pp. 326-385.

28 *Ibid.*, pp. 330-331.

29 *Ibid.*, 4o de la cubierta.

totalidad que determine su contenido. Para Gauchet, los derechos humanos no aportan nada en este plano, no hacen más que construir la trama jurídica de la democracia, instalando a los individuos en sus demandas egoístas: no dan más que “una medida ilusoria del todo”<sup>30</sup>. La segunda contradicción es sin duda una de las revelaciones más originales de Gauchet, aquella que en todo caso resume mejor su obra: la supresión del futuro, “la impotencia de concebir un futuro diferente para la sociedad”<sup>31</sup>. “El movimiento que lleva a intelectuales y jóvenes ex militantes a regresar hoy a la lucha por la defensa de los derechos humanos constituye una de sus variantes y proviene de la misma crisis de futuro”<sup>32</sup>. Así, la célebre lectura antropológica de la modernidad a la cual Gauchet se dedicó en *El desencantamiento del mundo (Le Désenchantement du monde)* lo condujo a oponer el mundo de la religión y la heteronomía, orientado hacia el pasado, al de la democracia y la autonomía, orientado hacia la concepción y el control del futuro<sup>33</sup>. Un punto que, a pesar de él mismo, lo acerca a la última obra de Fukuyama, citada con anterioridad, en la cual encontramos el mismo *voluntarismo del futuro* y la referencia al pasado como la estructura ideológica de la dependencia, de la heteronomía.

Precisamente alrededor del tema principal de la voluntad se sitúa el eje de su argumentación que nos parece más cuestionable. Aparentemente su crítica es implacable: la referencia a los derechos humanos condenaría la acción política a “la impotencia”, es decir a “la descomposición”:

*Tendríamos quizás mayor libertad para los individuos, pero ciertamente menos capacidad de deliberar y de decidir en común. Convertir los derechos humanos en una política, es comprometerse con la impotencia colectiva. [...] La democracia ya no es controvertida: sólo está amenazada por el peligro de transformarse en un fantasma, perdiendo su substancia desde adentro, bajo el efecto de sus propios ideales. Asegurándose sus bases de derecho, ella pierde de vista la potencia de gobernar. [...] Lo sagrado de los derechos humanos marca, de hecho, una nueva entrada en crisis de las democracias, al mismo tiempo que su triunfo. Una crisis inédita, en tanto que se juega entre ellas y ellas mismas y tiene que ver con la articulación interna de sus diferentes dimensiones [...] Pero una crisis que adivinamos puede llevarlas lejos en la desmoralización y la desintegración*<sup>34</sup>.

La argumentación de Gauchet toca aquí varios puntos. Sin que lo diga en estos términos, podemos percibir, en primer lugar, que está a gusto al tomar en serio este problema y al considerar que se trata de una cuestión demasiado importante como para ser

30 *Ibid.*, p. 379.

31 *Ibid.*, p. 10.

32 *Ibid.*, p. 13.

33 Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2001.

34 Gauchet, Marcel, *Op. cit.*, 2002, pp. 330-332. Las cursivas no corresponden al texto original.

dejada al juego de la potencia y de la acción políticas. Pero el impulso principal de su argumentación tiene que ver esencialmente con el hecho de oponer una concepción minimalista y formalista de la política a lo que podríamos llamar, con Rousseau, “una política de la voluntad”, que no es solamente la política de la “voluntad general”, sino una política “fundada” sobre la voluntad de los gobernantes<sup>35</sup>. La intención subyacente es bastante clara: contra la política del renunciamiento “fundada” sobre la alianza del mercado y el derecho –en oposición frontal, esta vez, con Fukuyama–, pero también contra algunas protestas moralizantes de acuerdo con las cuales toda proposición política debería ser percibida como un ataque a los derechos humanos, Gauchet quiere devolver a la política su autonomía y, si podemos decirlo así, su “grandeza”, sin caer en la trampa del “soberanismo”. Él intenta restaurar la política a partir de la nobleza de una suerte de gesto primitivo, liberándola de la jaula del formalismo kantiano que articula necesariamente gobierno y derechos.

Agreguemos –y este es otro punto esencial de su argumentación– que esta defensa del voluntarismo es todo menos una defensa simplista: no tiene como función negar las contradicciones que atraviesan lo que él llama el elemento “social-histórico”, sino abordarlas “de frente” mediante una restauración de la decisión política, de “la potencia de gobernar”. Ella podría entonces expresarse libremente, ser juzgada y criticada a la luz de lo que ella es: la manifestación de la voluntad de los gobernantes, sometida a la crítica de las instituciones y a la legitimidad del pueblo. La modernidad política –que Gauchet defiende con fuerza, en particular en el marco de una sociedad que ya no dispone de un fundamento trascendente– podría así leerse como la expresión de esta moral de la acción por la cual el debate contradictorio opondría voluntades libres, plenamente responsables. Si hay en él una *ética de la política*, ella se encuentra sin duda en esta obstinación por hacer que la política no pueda servirse de la coartada del derecho como una excusa para organizar su renunciamiento y, en el mismo sentido, en la persistencia en subrayar la responsabilidad de los actores de la vida política en la traducción concreta del ideal democrático. Pero aquí, su argumentación se enfrenta con tres limitaciones importantes.

## 2.2. ...RENUNCIA ÉTICA?

En virtud de la primera limitación, oculta la responsabilidad de los dirigentes políticos con respecto al derecho, a sus insuficiencias de este o a las violaciones de las cuales ha sido objeto. Desde este punto de vista, la crítica que formula contra una política de los derechos humanos al considerarla culpable de “aislar el elemento del derecho”<sup>36</sup> del “elemento social-histórico” y del “elemento político” no es aceptable: es precisamente lo contrario lo que debe ser criticado. Esta escisión se presenta cuando se intenta separar la voluntad política del registro del derecho y solo puede ser superada inscribiendo los derechos humanos en el horizonte de la acción política. La separación entre

---

35 Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 1966.

36 *Ibid.*, p. 335.

acción y derecho, voluntad y formalismo, es efectivamente portadora de inquietudes, no en cuanto a la legitimidad del poder democrático, sino en cuanto a su substrato ético. ¿Qué sería, en el plano moral, una política separada del derecho? ¿Cómo analizar la moralidad de la acción política y aquella de los dirigentes sin hacer referencia, previamente, a la estructura de una universalidad moral contenida en el derecho? Si hay desde este punto de vista un logro indiscutible del kantismo, es haber ubicado la acción política bajo el constreñimiento de la universalidad, constreñimiento que constituye la base “ética” real de la acción política y en el cual el derecho materializa su existencia. Este aspecto también fue subrayado por Norberto Bobbio, con la declaración de 1948: “un sistema de valores fue (por primera vez en la historia) *universal*, no en principio sino *de hecho*, en la medida en que el consenso sobre su validez y su aptitud para regir la suerte de la comunidad futura fue explícitamente expresado”<sup>37</sup>. La apología del voluntarismo político, aun con la forma de una decisión iluminada capaz de asumir la carga de las contradicciones de lo real, contiene el riesgo explícito de una deficiencia moral, es decir de una ruptura con respecto a la estructura moral que, históricamente, le dio nacimiento mediante la figura de los derechos fundamentales.

La tesis de Gauchet también muestra la ambigüedad de su relación con Rousseau, más precisamente con el vínculo que establece Rousseau entre voluntad y ley. Esta ambigüedad resulta visible si observamos un trabajo anterior de Gauchet, antes citado: su radiografía histórica de la elaboración de la declaración francesa de 1789<sup>38</sup>. En ese libro, Gauchet convierte la redacción de los artículos de la declaración en la expresión misma de la “voluntad general” analizada por el autor del *Contrato Social*. Por consiguiente, sustrae el elemento del derecho del de la acción política. Así, encontramos los signos de un giro interpretativo, por el cual la matriz rousseauiana de la democracia es progresivamente analizada a favor de un régimen exclusivo de la voluntad, desvinculado de su origen jurídico. Entre tanto, lo que caracteriza el pensamiento de Rousseau es justamente la imposibilidad de una desvinculación de este tipo: para él, la ley encarna la voluntad general en tanto que tal. En Rousseau, la ley no es el medio al servicio de una potencia exterior a él. Ella es potencia soberana en la medida misma en que anula, por su sola existencia, cualquier otro significado de la potencia. Tiene su fin en ella misma: “Es sólo a la ley que los hombres deben la justicia y la libertad. Es este feliz órgano de la voluntad de todos el que restablece en el derecho la igualdad natural entre los hombres”<sup>39</sup>. Podemos ciertamente considerar que la ley no es, en sentido estricto, idéntica a los derechos fundamentales: tal consideración no debilita la argumentación de Rousseau según la cual *es en la estructura jurídica de la sociedad donde se materializa la voluntad de todos*. Contrariamente a lo que sugiere Gauchet, la decisión política está, en la democracia, imbricada con el elemento del derecho. El objetivo no es tanto, para ella, el de desatarse de lo jurídico para adquirir una posición superior, sino el de

37 Bobbio, Norberto. *Op. cit.*, p. 47.

38 Gauchet, Marcel. *Op. cit.* (1989).

39 Rousseau Jean-Jacques, citado por Larrère, Catherine. artículo “Rousseau”, en Raynaud, Philippe, Rials, Stéphane (eds), *Dictionnaire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, p. 691.

modificar el sentido y las prioridades del derecho, el de reorganizar su lugar en el actuar político y comprender las características y los límites de la relación que tiene con el movimiento social.

Es este el punto en el cual el cuestionamiento de Gauchet a los derechos humanos–y al derecho en general– parece más débil. Su crítica permanece presa de una lectura formalista y tradicional del derecho, que no logra liberarlo de su propia fascinación por la forma jurídica en detrimento de la sustancia social. Es un poco como si, queriendo abandonar a Kant y traicionando a Rousseau, no hiciera en realidad más que detenerse en su mera lectura del derecho y de la ley, erigiendo a la acción política en el único recurso frente a lo que considera una desventura probable de la sociedad como totalidad. Pero si la base jurídica tiene un lugar tal en el equilibrio de poderes es justamente porque refleja siempre otra cosa distinta del derecho mismo, porque es el reflejo de las luchas sociales que producen el derecho sin llegar nunca a identificarse con él. Es este derecho-reflejo, esta producción social de la forma, que somete a la forma a una intersubjetividad anterior y a su sensibilidad, lo que debería estar en el centro de la interrogación democrática. En sentido contrario al que proponen Gauchet y los adversarios del “derecho-humanismo”, con la categoría de “derecho” hay que hacer lo que Freud hizo con la de sexo: entender el carácter, subvertir su definición. Lo que importa no es tanto el derecho como la “carne del derecho”, en los mismos términos que Maurice Merleau-Ponty se refería a la “carne de lo político”<sup>40</sup>. Término que no solamente evoca el “inacabamiento de la historia” y la prohibición de todo “cierre doctrinal”<sup>41</sup>, sino, más profundamente, la idea según la cual toda categoría objetiva es producida en el horizonte de la percepción, dentro de un mundo “ya ahí” que sacude cada subjetividad humana y la libera a la alteridad del lenguaje<sup>42</sup>, un mundo en el que se trata de poner en evidencia a la vez la contingencia y la variedad de desenvolvimientos posibles. Lo que anunciaba Hegel –la negatividad del derecho– exige ser profundizado, no en el sentido de una filosofía de la historia, sino de una temática de la subjetividad, que es a la vez corporeidad sensible y movimiento social, objeto de derecho y condición de su superación.

### 2.3. EL DERECHO, CONDICIÓN DE LA CONFLICTUALIDAD

Sin detenernos aquí en tal tarea, deseamos concentrarnos en nuestro objeto: interrogar el sentido político de los derechos humanos a partir de la experiencia de los movimientos sociales, sugiriendo un marco teórico que nos permite apoyarnos en otros dos autores que han, a su manera, prolongado el legado de Merleau-Ponty, e indicando algunas posibles tendencias interpretativas. Claude Lefort, en primer lugar, infirió en forma notable las consecuencias de lo que el propio Merleau-Ponty designó como la fragilidad intrínseca del actuar político entendido como la indeterminación de un

40 Revault d'Allonnes, Myriam. *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.

41 *Ibid.*, p. 13.

42 *Ibid.*, p. 19.

“enigma”. Rechazando toda posición utópica y, por ese camino, todo modelo de acción que no solo sustituyera al derecho sino que diera la ilusión de una sociedad reconciliada consigo misma bajo la figura de un *uno* armonioso –el fantasma mismo del totalitarismo para Lefort–, definió el derecho como el vector de *organización* de la división irreductible que atraviesa toda la sociedad moderna desembarazada de la referencia a una trascendencia<sup>43</sup>. Juntando marxismo (la sociedad como producción material e histórica) y fenomenología (la acción política como expresión de una intención) no busca limitar el estatus del derecho sino comprender su carácter, en la propia medida en que este es una condición de la legibilidad pública de la conflictualidad social. Así lo interpreta uno de los especialistas en Lefort:

*No se trata de ninguna manera para el poder, de pretender dar una solución definitiva a la lucha que opone a los Grandes frente al pueblo, sino únicamente de inscribirse en el movimiento de su confrontación, cuidándose siempre de mantener distanciados los unos de los otros. No es en realidad sino reenviándole el reflejo de la división que la constituye, que la sociedad puede mantenerse en su unidad. Surgido del conflicto de clases constitutivo de la sociedad política, el poder no tiene otros fines más que dejar jugar el conflicto cuidando que aquel no se degenera hasta el punto de arruinarla<sup>44</sup>.*

El poder democrático aparece así como el instrumento por medio del cual la sociedad se da a sí misma los principios de organización y se representa el vínculo con el que se amarra a su propia división interna. Ahora bien, estos principios “no son nada más que lo que nosotros llamamos derechos humanos”<sup>45</sup>. Esta posición fuerte, incómoda al mismo tiempo, debe ser comprendida en su novedad: el derecho es simultáneamente salvado de la crítica marxista del “derecho burgués” y reinsertado en la comprensión marxista de la sociedad como sociedad por siempre separada de sí misma, debido a su historia material y simbólica. Para Lefort, el derecho configura esta escisión interna en tanto que define sus condiciones de posibilidad; más precisamente, es el elemento que inaugura esta separación dando a cada uno la posibilidad de participar en ella libremente. Es, en otros términos, condición de una conflictualidad asumida. Pero Lefort va aun más lejos de la referencia a esta mera conflictualidad *social*: considera que el derecho –en particular en el plano de las libertades fundamentales– permite llevar la conflictualidad a la naturaleza misma del régimen *político*. En otros términos, aprehende el derecho como el operador a través del cual se vuelve posible el debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, debate que constituye a la sociedad moderna como tal. Es este carácter *instituyente* del derecho, que habita el elemento político en su interior y estructura el espacio público democrático, lo que Lefort pone particularmente de relieve. Resalta de esta manera un punto decisivo: la esencia política del derecho se deriva de su apertura a una diferencia

43 Ya sea que esta división tome la forma de una división entre la sociedad y el poder político o, más clásicamente, de la división social del trabajo.

44 Poltier, Hugues, *Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997, p. 38-39.

45 *Ibid.*, p. 10.

fundamental, de su movimiento hacia una conflictualidad que él mismo contribuye a reconocer y organizar. El derecho resulta considerablemente ampliado y la forma jurídica del actuar político significativamente relativizada.

Pero este doble movimiento de extensión-relativización se deriva también de la manera en la cual el derecho funciona con respecto al lugar del ejercicio del poder y al poder mismo. Lefort utiliza aquí un término muy fuerte, el de “desintrincación”. En un texto que él opuso a Gauchet en 1981, evocó:

*el evento sin precedentes que constituye la desintrincación del poder y del derecho, o si hemos apreciado bien lo que pone en juego el derecho, la desintegración simultánea del principio del poder y del principio de la ley y el principio del saber. [...] El poder no es extraño al derecho, por el contrario, su legitimidad resulta más que nunca afirmada, se convierte más que nunca en el objeto de un discurso jurídico y en el mismo sentido su racionalidad es examinada más que nunca. Pero la noción de derechos humanos va en la dirección de ser un resguardo inabarcable; el derecho va a constituir frente al poder una exterioridad imborrable<sup>46</sup>.*

Posteriormente, en un texto tan importante como el anterior, sostiene, en el mismo sentido: “los derechos humanos marcan una desintrincación del derecho y del poder. El derecho y el poder no se condensan más en un mismo lugar. Para que sea legítimo, el poder debe en adelante estar conforme al derecho y, con respecto a este (el derecho), él (el poder) *no posee el principio*”<sup>47</sup>.

“Exterioridad imborrable”, un poder que no posee más su “propio principio” de legitimación: no solamente el derecho impone un límite al ejercicio del poder, que no puede transgredirlo más que anulándose a sí mismo, sino que introduce una diferencia en el mismo lugar del poder, sometiéndolo a una instancia de diferenciación. Es un lugar que, en alguna medida, no se pertenece más, “un lugar vacío”<sup>48</sup>. Esto no significa que nadie “ejerza” poder en la democracia, sino que este ejercicio sólo puede ser temporal, que este poder está atado a la eterna circulación de los humanos y que por no encarnarse ya en el cuerpo de un dirigente político sino en las instituciones, queda vacío de su disposición ancestral a encerrarse en sí mismo. Brillantez analítica que requería de la fuerza de un pensador político para mostrar que detrás del imperio necesario del Estado racional sobre la sociedad, constitutivo de la modernidad, se escondía un vacío, una

46 Lefort, Claude, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 64. Las cursivas no corresponden al texto.

47 Lefort, Claude, *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986, p. 43.

48 La célebre frase de Lefort a este respecto fue: “un poder condenado en adelante a permanecer en la búsqueda de su propio fundamento, porque la ley y el saber ya no están incorporados en la persona de aquel o de aquellos que lo ejercen, una sociedad que recibe el conflicto de opiniones y los debates sobre el derecho, porque se han disuelto los referentes de certidumbre que permitían a los hombres situarse de una manera determinada los unos en relación con los otros” (Ibidem., p. 47. Las cursivas no corresponden al texto).

desincorporación del poder. Pero debemos comprender igualmente lo que se deriva de este punto de vista del derecho. No suprime la dominación política o la violencia simbólica ejercida por las élites democráticas: actúa en un nivel mucho más profundo. Prohíbe los excesos y deslegitima las razones. Asimismo, introduce una alteridad en el corazón de la unidad de lo político, permitiendo hablar de una "unidad plural" de actuar político<sup>49</sup>. Mientras que la modernidad se traduce en el fin de la referencia a otro, identificado como una figura transhistórica, el derecho encarna una alteridad racionalizada. Por otra parte, dado que tal figura no se pone en juego independientemente del lenguaje y que ella siempre parte desde una subjetividad deseosa y hablante, porque ella actúa necesariamente en el nivel del "decir" y no solamente de un "dicho"<sup>50</sup>, la emergencia del derecho implica la afirmación de una palabra. Una palabra que distingue las reivindicaciones en materia de derecho –de derechos sociales especialmente– del crecimiento del poder reglamentario del Estado: "la aprehensión democrática de un derecho implica la afirmación de una palabra, individual o colectiva. Una palabra tal, tan íntimamente unida a una demanda dirigida al Estado, sigue siendo distinta"<sup>51</sup>.

#### 2.4. CUERPO Y CARNE: LA OTRA CARA DEL DERECHO

En el plano fenomenológico, esta mirada sobre el sentido político de los derechos humanos habla, en cierta medida, de la toma en consideración por parte del derecho, de la temática de la "carne", a la vez que se desvanece, en el nivel político, el fantasma de una sociedad identificada con un "cuerpo", fantasma sobre el cual reposa el totalitarismo mediante la personificación del poder en el cuerpo de un dirigente político y la referencia a una totalidad biológica que asigna a cada instancia, a cada miembro de la comunidad, una pura funcionalidad. La distinción carne-cuerpo fue el objeto de un bello estudio de Lefort en sus escritos sobre Merleau-Ponty<sup>52</sup> y debe ser aclarada, pues es lo que guía la continuación de nuestro propósito. En el punto de partida, la temática del cuerpo vivido o del cuerpo subjetivo introduce la filosofía en la noche de una ausencia, frente al origen impensado de un "sentir" con respecto al cual el pensamiento no puede más que recontar la historia y los impactos y nunca planificar su camino. "Debemos (desde ahora) renunciar al modelo de la conciencia como transparencia de sí, perseguir hasta en las formas más refinadas del pensamiento los signos de un amarre a lo sensible y, en lugar de liberarse de él mediante la ficción de una afición trascendental, dedicarse a la descripción de las paradojas de la existencia del mundo"<sup>53</sup>. Sin embargo, la referencia exclusiva al cuerpo no está exenta de ambigüedad: la obra pionera de Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, sitúa esta referencia frecuentemente en una relación de proximidad y de oposición con una "ciencia del cuer-

49 Labarrière, Pierre-Jean. *L'Unité plurielle*, Paris, Aubier, 1975.

50 Lévinas, Emmanuel. *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 2000.

51 Lefort, Claude. *Op. cit.*, 1986, p. 50.

52 Lefort, Claude. *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 116-139.

53 *Ibid.*, p. 117.

po"<sup>54</sup>. El autor no deja de criticar el positivismo científico que reduce lo sensible a una objetividad, pero no escapa completamente al hecho de que la noción misma de cuerpo partió ligada a esta deriva tecno-científica de la modernidad. Sobre todo, esta imagen remite implícitamente a una política de los fundamentos, a un lugar-fuente respecto al cual el propio Merleau-Ponty reclamaba la desaparición. Aquí de nuevo, la fuerza de Lefort radica en mostrar que la utilización política del cuerpo como lugar-fuente es precisamente lo que funda la lógica del totalitarismo. La metáfora de la carne debe permitir resaltar esta ambigüedad, mostrando "aquellas peripecias, donde se hacen y se deshacen la indivisión y la división internas del espacio del pensamiento, de la palabra o de la visión"<sup>55</sup>. La carne es la expresión de una clausura imposible, en la cual se experimentan la plasticidad de lo social, sus paradojas internas y su devenir irreprimible. La carne del derecho no es un cuerpo doctrinal sino la manera en la cual lo viviente-social es asido por el derecho y se nutre de él.

Debemos en todo caso constatar que ni Lefort ni Merleau-Ponty llegaron hasta el límite de esta perspectiva. Merleau-Ponty teorizó sobre el estatuto de la carne al final de su obra, pero esencialmente dentro de un trabajo de refundación conceptual de la filosofía. Lefort abordó esta cuestión de manera indirecta, concentrándose esencialmente en la crítica del modelo organicista contenido en el totalitarismo. Su discurso sobre los derechos humanos no escapa completamente al riesgo de un cierto juridicismo. De cierta manera, podríamos formularle a Lefort, a propósito del derecho, el reproche que dirigió Charles Taylor a Hegel a propósito del Estado, en un libro que era simultáneamente un vigoroso alegato a favor de un redescubrimiento del hegelianismo<sup>56</sup>: una instancia que, conceptualmente, se designa a la vez a sí misma y a su contrario, llena a tal punto la apertura que pretende designar que termina por volverse ilegible o, más exactamente, ilimitada. Acercándose al derecho esencialmente como puesta en forma y desintrincación, conflictualidad y alteridad, apertura indefinida hacia lo viviente-social, se prohíbe el asignar un límite al derecho como tal. Se corre, para decirlo de otra manera, el riesgo de presenciar la formación de una *ingeniería jurídica* en cuyo crecimiento perpetuo nada podría interferir, preludio de una democracia de expertos replegada sobre los representantes legítimos de una "técnica", natural o social.

Es aquí cuando la voz de otro fenomenólogo, venido del este de Europa, toma su lugar y su fuerza; otro, cuyo estatuto de disidente había atraído considerablemente al filósofo francés. Un texto como el presente no permite desarrollos muy extensos. Arriesguemos entonces a una exposición corta que algunos juzgarán sin duda caricaturesca. El genio de Jan Patocka no radica solamente en haber llevado la fenomenología hasta sus rincones políticos: consiste en haberlo hecho *a riesgo de su propia vida*. En otros términos, tiene que ver con el hecho de haber comprometido la herencia fenomenológica en una doble dirección. Su trabajo se inscribe en primer lugar en la línea directa de Husserl, para quien la modernidad "sustituyó el a priori concreto del mundo de la vida", donde cada uno se

54 Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1947.

55 Lefort, Claude, *Op. cit.*, 1978, p. 130.

56 Taylor, Charles. *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998.

pone a prueba como una subjetividad sensible en su relación con lo real, por “el a priori formal de las ciencias de la naturaleza”, estructurado por la demostración, el cálculo y la existencia de relaciones causales<sup>57</sup>. Pero esta sustitución es engañosa, porque logra hacer pasar al primero por un mundo “puramente subjetivo”, lleno de ilusiones y prejuicios y al segundo por un mundo “pretendidamente objetivo”, el único capaz de fundar una pretensión de universalidad en tanto que habitado por el equivalente moderno de la verdad que es el conocimiento científico<sup>58</sup>. A diferencia de Husserl, Patocka deduce de esta constatación consecuencias específicamente políticas:

*Toda la originalidad del filósofo se deriva de su intento, asumido desde los años 30, de pensar las consecuencias morales y políticas del descubrimiento hecho por Husserl. [...] La cuestión subyacente podría formularse así: ¿en qué medida el hombre concreto, puesto entre paréntesis por la ciencia moderna en tanto que sujeto de la experiencia, no está también igualmente en tránsito de ser puesto entre paréntesis en tanto que sujeto moral por el Estado y la política modernas? ¿Y esto en diferentes grados según nos refiramos a regímenes totalitarios o a democracias liberales? [...] ¿El espacio de Europa del Este no fue el espacio histórico y geográfico donde la racionalidad impersonal del Estado llevó más lejos que en ninguna otra parte la colonización del mundo vivido, la creencia en la posibilidad de contener la vida en el envoltorio de los uniformes, las circulares y las oficinas? [...] Patocka, que reflexiona sobre la técnica, quedará obnubilado por el significado político del fenómeno. Dicho de otra forma, por sus consecuencias sobre la estructura del poder moderno; dimensión ausente en Husserl y no obstante capital. ¿El poder en la época de la técnica? Patocka lo describe como típicamente anónimo y arbitrario, funcional pero sin objetivo, ejercido por hombres cada vez más anónimos y fortuitos<sup>59</sup>.*

Esta vez, el derecho no tiene solamente como objetivo volver legible la conflictualidad social y organizar la alteridad con respecto al poder político. El sentido político de los derechos humanos no es solamente instituir una posibilidad distinta: es también saber volverse contra tal poder, in-surgiendo contra el riesgo de una sociedad enteramente administrada, marcada por el imperio indefinido de la tecnología jurídica sobre el viviente-social. Es un derecho desatado de sí mismo aquello de lo cual Patocka bosqueja la posibilidad. En este sentido, podemos decir que *la lucha es la praxis del derecho*: designa no solamente una lucha a favor de la dignidad humana contra los poderes que la aplastan, una lucha con respecto a la cual se decía que no tenía como objetivo la instauración de una sociedad armoniosa sino una interrogación perpetua sobre su organización social y su legitimidad; pero también designa una lucha contra el derecho mismo o, más exactamente, contra la tendencia inherente del derecho a reducirse a una tecnología, a una ciencia de las formas ignorando el mundo de la vida. Vemos así la radicalidad del sentido político de los derechos humanos: fundar la idea de humanidad en el derecho y luchar contra la propensión de ese derecho a ser autosuficiente.

57 Laignel-Lavastine, Alexandra. *Jan Patocka. L'esprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1998, p. 28.

58 Laignel-Lavastine, Alexandra. *Esprits d'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 2005, pp. 158-159.

59 *Ibid.*, pp. 159 y 186.

Pero de repente, la idea de lucha resulta igualmente trastocada, en tanto que la lucha debe en adelante actuar en un frente doble: se trata de una lucha por la dignidad de la vida humana frente a las instancias de poder que la ultrajan, pero también de una lucha contra la entera racionalización de este ideal de dignidad, contra la administración objetiva de lo divino y de lo indigno. Una lucha que debe ser vivida como la expresión de una subjetividad en su relación con el poder objetivo, bien sea que este se despliegue bajo la apariencia de la dominación totalitaria o de forma más sutil, pero no menos perniciosa, bajo aquella de la democracia liberal. Una lucha entonces, que contiene en sí misma la afirmación y la negación del derecho, que es la expresión de la vida subjetiva en la medida misma en que sabe deshacerse del impulso jurídico que la anima, para medir su límite. Podríamos decir que *el combate por la defensa de los derechos humanos designa una lucha mediatizada por el derecho, pero fenomenológicamente vuelta contra su imperio*. El pensamiento sobre el sentido político de los derechos humanos no es solamente un pensamiento de la institución política: compromete el significado de la relación social misma. Ahora bien, esta orientación no nos parece posible si el deseo de lucha no se enraiza en lo que Dejours llama "la afección *pathica*" ("*affection pathique*"<sup>60</sup>), es decir, en que aquello que lleva a la rebelión y hace firme el deseo de oponerse no es solamente la idea, sino una afección de la carne, una situación de injusticia que afecta de cabo a rabo la subjetividad de aquellos que son sus víctimas<sup>61</sup>. Y es aquí donde Patocka emite sumensaje más fuerte, que no es solamente el de su filosofía sino también el de su propia vida: defender el derecho –y la idea de humanidad que contiene– hasta morir.

Pues si hay un momento de verdad del derecho, que debe su esencia política, es justamente este: el momento en el que el derecho se convierte en sensibilidad, se separa de su tropismo por la forma y se niega a sí mismo como forma. Es este momento de la auto-negación el que es propiamente revolucionario. Que sea posible morir por el derecho, he ahí el evento. Que sea posible morir por una forma que es, por sí misma, negación de la vida sensible, he ahí el hecho mayor. Pues en ese gesto se encuentra la doble verdad del derecho y de la lucha, que es el de su sujetamiento mutuo a la vida subjetiva. Y ese momento devela al mismo tiempo lo que constituye la originalidad de esta vida en la modernidad: una tensión irreductible hacia la universalidad, la posibilidad de la superación de sí en la afirmación de un sí.

Lo que hace posible la aceptación de la propia muerte por la defensa de los derechos o, lo que es lo mismo, la defensa a riesgo de la propia vida de una categoría objetiva que es la negación de la vida, es en efecto que la vida así manifestada dice algo más que cada vida particular: la universalidad auténtica del viviente humano. De allí resulta, de nuevo, un punto esencial: el famoso debate sobre la universalidad de los derechos ha

---

60 Dejours, Christophe. *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Fayard, 1995.

61 Esta idea permite a la vez tener en cuenta y superar la visión desarrollada por Alain Touraine, para quien el movimiento social está fundado sobre la cólera y la protesta. Ver Touraine, Alain. *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

sido en parte desplazado. Lo que es irreductiblemente universal en el derecho no es el derecho mismo sino su contrapunto, la vida de la cual procede y hacia la cual se dirige. Aspecto que resaltó de nuevo Norberto Bobbio de manera sorprendente: “es sólo a partir de la Declaración Universal que podemos tener certeza histórica de que la humanidad, toda la humanidad, comparte ciertos valores comunes y que podemos por fin creer en la universalidad de los valores, en el sentido históricamente legítimo de una creencia tal, es decir aquél según el cual lo universal significa no lo dado objetivamente sino *lo conseguido subjetivamente por el universo de los hombres*”<sup>62</sup>.

Esta es la razón por la cual es muy difícil, dentro de la democracia, acusar a las luchas por los derechos de simples manifestaciones corporativistas: el pasaje por el derecho es precisamente lo que vuelve caduco el espíritu corporativista, al formular la pregunta de la aprehensión subjetiva de lo universal, que ninguna democracia puede ignorar. Podemos no estar de acuerdo con la reivindicación, pero no podemos concluir que es ilegítima. Esta es sobre todo la razón por la cual las luchas contra la violación de los derechos –singularmente de los derechos llamados “fundamentales”– son esencialmente políticas y forman el entramado de toda política, incluida en ella la democracia: estas luchas afirman el primado de la subjetividad sobre la formación de un espacio público racionalizado. Más exactamente, son constitutivas de un espacio público que afronta el desafío de la subjetividad. Desafío que aquel no puede eludir sin correr el riesgo de negarse a sí mismo. Y si aceptamos la idea según la cual un régimen político –incluso el liberal– está siempre retrasado en lo que tiene que ver con el derecho, concebimos más fácilmente que esas luchas son inagotables: no tanto porque lo que ellas hagan sea protestar frente a las violaciones de derechos, reales o probables, por parte del poder, sino porque constituyen el aspecto vital, esencial, de un espacio público cuyas fronteras y legitimidad deben reinventarse constantemente. Una fenomenología del derecho, tal como emerge a través de la reivindicación de los derechos fundamentales, es al mismo tiempo una fenomenología del espacio público.

### 3. FIGURAS DEL MOVIMIENTO SOCIAL: DE LA DISIDENCIA A LOS MOVIMIENTOS POPULARES

Lo anterior es, en todo caso, lo que resulta del análisis comparado de algunos movimientos sociales, orientados hacia la lucha por el respeto de los derechos o hacia la rearticulación potencial de categorías de derechos. El análisis que guía esta tercera parte no es tanto una ilustración de lo que acaba de ser dicho sino un intento por descubrir, en estructuras históricas concretas, las modalidades de emergencia de la subjetividad frente al doble problema de la dominación totalitaria y la racionalización jurídica. Por esta razón, no es una sociología de los eventos, de las estructuras o de los componentes de los movimientos sociales en materia de derechos humanos sino, más modestamente, un intento de reinterpretación de algunos de sus problemas, a partir de los análisis que estos movimientos han producido o que algunos especialistas han

62 Bobbio, Norberto. *Op. cit.*, pp. 47-48. Las cursivas no corresponden al texto.

realizado a propósito de ellos. Para facilitar la lectura, nos concentramos en dos de estos análisis, a saber, el de Vaclav Havel en relación con la disidencia en Europa del Este, y el de Leopoldo Múnera respecto al movimiento popular en Colombia<sup>63</sup>.

### 3.1. MOVIMIENTO SOCIAL Y PLURALIDAD VIVIDA

¿Qué es un movimiento social? Conocemos el célebre análisis de Alan Touraine: una lucha entre los actores colectivos por el control de la historicidad. Como lo recuerda Leopoldo Múnera, hay en Touraine, desde los años setenta—como también en Pierre Bourdieu—, un esfuerzo por repensar la herencia marxista en una dirección más atenta a las significaciones de la acción social, a la cultura y las formas simbólicas, pero preservando un punto central: la constitución de la sociedad por el conflicto. A diferencia de Bourdieu—cuya visión estructuralista lo condujo a desarrollar una teoría de la transmisión desigual del capital cultural—, Touraine se comprometió deliberadamente en una teoría de la acción, cuyo “estadio simbólico” está constituido por la historicidad: “la propuesta analítica de Touraine, a través de la noción de historicidad, busca dar una nueva dimensión al carácter cultural y simbólico de la actividad productiva; retirar la producción de sentido de la brumosa superestructura del determinismo marxista para ubicarla en el seno mismo del sistema complejo de acción que sería la sociedad”<sup>64</sup>. De esta perspectiva deriva la riqueza de su lectura dinámica de la acción y de su inscripción histórica. Describe la intención de retomar un principio globalizante—que Touraine llama un “principio de totalidad”— que la desposesión democrática estaría llamada a amenazar, rechazando la opción “republicana” del voluntarismo político que él mismo considera que estuvo ligada desde el principio, en la democracia, con una práctica de dominación. De cierta manera, podríamos decir que Touraine hace “por abajo” lo que Gauchet intentó hacer “por arriba”: asegurarse contra el ascenso de la anomia dibujando una lógica del todo, en el contexto del ascenso del individualismo y de la fluidez de las identidades, inherentes a la salida de la era industrial.

Ahora bien, esta definición de movimiento social choca con su propia lógica: subestima la “marginalidad” y la “no institucionalidad” de lo social, en la medida en que se concentra esencialmente sobre prácticas de conflictualidad *ya largamente integradas* a las estructuras y redes existentes<sup>65</sup>; subestimando el derecho, propone además una normatividad bastante selectiva, que no consigue dar cuenta de la *pluralidad irreductible* no solamente de las luchas sociales, sino de sus modos de expresión, “combinación de organización y de caos”<sup>66</sup>. Es aquí cuando la perspectiva de Lefort es fundamental: el

63 Havel, Vaclav. *Essais politiques*, Paris, Calmann Lévy, 1989; Múnera, Leopoldo, *Relations de pouvoir et mouvement populaire en Colombie (1968-1988)*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 1997.

64 *Ibid.*, p. 25.

65 *Ibid.*, pp. 16-17.

66 *Ibid.*, p. 6. Sobre la forma en que Touraine llega a establecer una jerarquía de los movimientos sociales, ver especialmente Touraine, Alain, Dubet, François et alii, *Le Grand refus. Réflexions sur la grève de décembre 1995*, Paris, Fayard, 1996.

recurso a la norma jurídica hace, paradójicamente, valer una comprensión más profunda de la pluralidad vivida, interrogando simultáneamente de manera crítica los mecanismos de su “organización”. Múnera recuerda por su parte que el carácter “plural” y “no institucional” del movimiento popular colombiano es justamente lo que le da su base moral, fuente de distancia crítica con respecto a una sociedad civil “seleccionada”, concebida como socio natural del poder<sup>67</sup>. Los ejemplos siguientes ilustran ampliamente estos dos componentes: el de una relación problemática con la forma, y el de una pluralidad irreductible de las expresiones sociales.

### 3.2. ALGUNAS ENSEÑANZAS DE LA DISIDENCIA EN EUROPA DEL ESTE

Evidentemente, el marco de esta publicación impide un análisis exhaustivo de lo que fue la disidencia en Europa del Este. Remitimos en este punto a los excelentes análisis hechos por varios especialistas<sup>68</sup>. Lo que aquí buscamos no es tanto la verdad historiográfica de la situación, sino las modalidades bajo las cuales se organizó una cierta *relación*, aquella de la expresión disidente frente a la práctica política. Agreguemos que, prolongando en este punto las observaciones de Lefort o Laignel-Lavastine, no podemos eludir el hecho de que la izquierda francesa haya subestimado ampliamente las razones fundamentales de esta disidencia de Europa del Este, asignándole un estatuto de protesta moralizante y temporal, incapaz de alzarse a la altura de lo que fue el “ideal” comunista a pesar de sus “derivas”. El pensamiento conservador se deleitaba llevando al pináculo a algunos disidentes destacados, celebrando a través de ellos el triunfo aparente de la democracia liberal: estas dos actitudes no hacían en realidad más que sostener la incompreensión a propósito de una realidad histórica y de un gesto filosófico en realidad muy desconocido. Ahora bien, si una fenomenología del espacio público permite hacer aparecer la singularidad “afectiva” de la dominación totalitaria, la forma que aquella había tomado sobre la subjetividad misma, dicha fenomenología recuerda al mismo tiempo que una singularidad tal prohíbe las apropiaciones parciales. La universalidad de la subjetividad no consiste en imponer brutalmente un sistema de categorías objetivas sobre la experiencia del otro, sino intentar comprender esta experiencia para descubrir allí, si es el caso, los signos de su universalización.

Se le ha reprochado mucho a la expresión disidente su “individualismo”, imaginando entonces una continuidad—una identidad— entre el individuo de la democracia y el del mercado. Pero los propios pensadores liberales niegan esta relación<sup>69</sup>. Y en el caso que nos ocupa, nada es más equivocado. No solamente porque la práctica disidente fue sociológicamente indisociable de redes, respaldos asociativos, iglesias, sindicatos, que

67 Al respecto ver también Rodríguez-Daviaud, Sophie. “Sociedad Civil y Derechos Fundamentales en Colombia”, publicado en el presente número de *Pensamiento Jurídico*.

68 Garton Ash, Timothy. *La Chaudière. Europe centrale 1980-1990*, Paris, Gallimard, 1990; Judt, Tony. Artículo “The Dilemmas of Dissidence: The Politics of Opposition in East Central Europe”, en *Eastern European Politics*, vol. II, n° 2, University of California Press, printemps 1988, pp. 234-238.

69 Renaut, Alain. *L’Ere de l’individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Hatier, 1995.

constituyeron signos de una intensa *vida colectiva* que obedecía a las reglas de la clandestinidad, sino también, y sobre todo, porque en ningún momento en los escritos de los disidentes principales—Patočka o Havel en nuestro caso— se encuentra la referencia a una “mónada” aislada del resto de la sociedad. Es incluso sorprendente ver en algunos de ellos—Soljenitsyne o Grossman por ejemplo— el rechazo tangible a ubicarse en una contracultura capitalista, fundada sobre la liberación generalizada de las pulsiones egoístas del individuo<sup>70</sup>. “El individualismo no es la humanidad”, escribe Grossman<sup>71</sup>. El rechazo del totalitarismo, su denuncia bajo la forma de una crítica rigurosa y argumentada sobre la base de un conocimiento íntimo del fenómeno, está acompañada frecuentemente, en ellos, por una aprehensión comprensiva de los riesgos paralelos inherentes a un sistema económico opuesto.

¿Cómo explicar este *doble distanciamiento*, cuando los disidentes estuvieron sumergidos en la experiencia de la dominación totalitaria y cuando la motivación de su combate se apoyaba—notablemente mediante la Carta 77<sup>72</sup>— sobre uno de los derechos inscritos en el frontón de las democracias liberales? La respuesta tiene que ver con la constatación fundamental que ellos nunca dejaron de hacer, a saber, que existe un régimen de complicidad extrema entre la lógica totalitaria—comprendida al servicio del “hombre nuevo”— y el egoísmo de un individuo plegado sobre sí mismo. Esta complicidad fue explicitada por Vaclav Havel en uno de sus más célebres textos, titulado “El poder de los sin poder”. Lejos de reducir el sistema totalitario a una simple exterioridad que se aplica a la sociedad, muestra al contrario cómo esta complicidad conduce a dar un basamento “humano” a la opresión. Evoca así el “autototalitarismo” de la sociedad:

*Imaginemos ahora que un día, algo se rebela en nuestro vendedor de legumbres y que deja de colgar sus banderolas para impresionar a sus superiores. [...] Las represalias vendrían rápidamente. [...] La mayoría de los que aplicarán esas sanciones no actuarán seguramente según sus impulsos auténticos, sino simplemente bajo la presión de las circunstancias, de las mismas circunstancias que llevaron antes al vendedor de legumbres a colgar sus banderolas. Van a perseguir al vendedor de legumbres bien sea porque es eso lo que se espera de ellos, para probar su lealtad, o quizás solamente bajo la influencia de un panorama general al cual pertenece igualmente la conciencia de que es de esta manera como se resuelven este tipo de problemas. [...] Aquellos que aplican estas sanciones se comportan entonces como los portadores de la “gravitación” [del sistema], como los instrumentos ínfimos del auto-totalitarismo de la sociedad<sup>73</sup>.*

70 Lo que no quiere decir que el capitalismo esté solamente fundado sobre la apología del egoísmo. Ver en este punto Weber, Max. *Economie et société*, tomes 1 & 2, Paris, Plon, 1971; Boltanski, Luc, Chiapello, Eve, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

71 Citado por Todorov, Tristan. *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 79.

72 La Carta 77 fue una declaración que condenaba la violación de los derechos humanos en la Checoslovaquia comunista y cuyo primer portavoz fue Václav Havel.

73 Havel, Vaclav, *Op. cit.*, pp. 86-87.

Una complicidad tal no es entonces azarosa: el repliegue egoísta es a la vez una condición de éxito de la dominación total y el producto de su extensión, en la medida en que esta dominación sujeta al viviente social a una distribución general de funciones y de roles y, asimismo, empuja a los miembros de la colectividad a comportarse como simples engranajes de la Administración. Por el contrario, la exigencia de libertad que caracteriza la expresión disidente no está orientada hacia la afirmación de la omnipotencia del individuo sino hacia *su reinserción en un tejido de relaciones sociales* que el sistema totalitario ha asechado. A través de dicha exigencia se trata de expresar el derecho irrevocable del individuo-sujeto a la dignidad, al mismo tiempo que se rechaza un uso instrumental de la libertad, en tanto que este uso parece a su vez cómplice de la perpetuación del sistema que la pone directamente en peligro.

Pero es sobre todo la denuncia de una “estructura de la mentira” lo que caracteriza el pensamiento de la disidencia, denuncia estrechamente asociada a la temática de la “vida ordinaria”<sup>74</sup>. No es posible, de nuevo, detenerse mucho en esto. Señalemos sencillamente algunos aspectos. Digamos, en primer lugar, lo siguiente: no se trata aquí, evidentemente, de referirse a un “bloque” de verdad que pudiera sustituir al antiguo, pues esto no haría más que reproducir la lógica mentirosa que sostiene al poder totalitario. Por el contrario, el punto está en denunciar un *cierto tipo de mentira*, que no resulta solamente de esconder la información o manipular las cifras, sino de una especie de odio por la subjetividad<sup>75</sup>. La reducción del actuar político a una forma perfectamente objetivada e, indisociablemente, perfectamente integrada, no deriva sino de encerrarse en la autosuficiencia, de mantener perpetuamente al margen lo real y de prohibir la posibilidad a la disidencia –y también al ciudadano anónimo– de denunciar libremente este encierro. Es esta clausura sobre sí del régimen y del discurso político lo que es denunciado como mentira en pos de la verdad –nada, entonces, que pueda criticarse con una “postura” afirmativa, orientada hacia la apología de una certeza moral.

Es esta la razón por la cual esta reivindicación se encuentra ella misma sometida a la dinámica de la palabra y el pluralismo interpretativo que resulta de ella<sup>76</sup>. El asunto no es, insistimos, enunciar lo verdadero, sino volverlo pensable mediante la puesta en circulación de una palabra libre, subjetivamente asumida. Ahora bien, una tal libertad tiene una consecuencia importante: no pasa necesariamente por un componente orgá-

---

74 En aquel texto, Havel denuncia constantemente “la mentira generalizada” y “la vida en la mentira”, a las cuales opone “la vida en la verdad” (*ibid.*, pp. 72-99).

75 Timothy Garton Ash recuerda a propósito de esto que la represión de la cual fueron víctimas los disidentes en Europa del Este estaba ligada al hecho de que ponían en primer lugar “no la pregunta sobre el Estado y la sociedad, sino la del ser humano individual –la que tiene que ver con su conciencia, su subjetividad, su deber de vivir según la verdad, su derecho a vivir en la dignidad”. Citado por Laignel-Lavastine, Alexandra. *Op. cit.*, 2005, p. 24.

76 Havel habla del “poder liberador de la palabra frente a la opresión”. Havel, Vaclav. *Op. cit.*, p. 86 y ss.

nico, es decir, por el asentimiento de una organización colectiva susceptible de avalar una tal exigencia. Esa es la razón por la cual, a través de la fábula del vendedor de legumbres y de “los ejecutores anónimos de la sanción”, Havel insiste tanto sobre el carácter ordinario de la disidencia: la crítica de la objetividad de la mentira supone una asunción de la “cotidianidad vivida”. Reposa sobre la constatación de que la relación conflictual entre poder totalitario y derechos humanos se juega esencialmente sobre el terreno de lo que podríamos llamar “el trabajo ordinario de la conciencia”, allí donde encuentra raíces la experiencia subjetiva del carácter mortífero del poder<sup>77</sup>. Lo que se entiende por esto es entonces cualquier cosa menos la renuncia a lo colectivo. Designa más bien una modalidad y una exigencia: para ser coherente con su proyecto, el combate por el respeto de los derechos fundamentales no puede someterse enteramente a un aparato de contestación, incluso cuando este pueda resultar útil para adelantar las reivindicaciones. Su tarea es ante todo denunciar la inscripción de la mentira en lo viviente, el enraizamiento del mal en la conciencia subjetiva: allí donde se juega la confusión entre libertad y egoísmo, allí donde la conciencia es odiada por su contrario, allí donde se anuncian los resguardos esenciales de la lucha democrática. Comprendemos ahora la verdadera medida del problema que representaba la creación de estructuras o dinámicas colectivas para la actividad disidente: no tanto la protección del sujeto sino la organización de su lucha existencial.

### 3.3. LOS MOVIMIENTOS POPULARES COLOMBIANOS: UNA CRÍTICA DE LA PERVERSIÓN DEMOCRÁTICA

Una estructura de lucha como la descrita se encuentra en la historia y actualidad de los movimientos populares colombianos, a pesar de las divergencias fundamentales sobre el plano de lo cotidiano –cultural, histórico, social o político– del continente sudamericano. Aquí, de nuevo, no es posible presentar un estado del arte exhaustivo de esta cuestión, que mezcla un régimen de violencia continuo, una complejidad organizacional y una afluencia de iniciativas, algunas de las cuales han sido históricamente excluidas de la historia oficial y privadas de todo reconocimiento institucional<sup>78</sup>. No podemos dar cuenta, en particular, del régimen de violencias múltiples que ha golpeado a la sociedad colombiana desde hace décadas<sup>79</sup>. Múnera ha propuesto una teorización, particularmente sugestiva, a través del concepto de “orden plural de la violencia”<sup>80</sup>: haciendo eco de las intuiciones de Havel evocadas más arriba, la violencia no es pensada a través de una posición de exterioridad sino de interioridad con respecto a la sociedad, como una práctica que actúa sobre un entramado de redes sociales que, aun cuando se

77 La cuestión de la vida ordinaria y de la cotidianidad es sin duda una cuestión que distingue las aproximaciones de Havel y Patocka, en la medida en que el segundo desarrolla una concepción negativa de la cotidianidad, asociada al encierro sobre sí y a la repetitividad, contrario al “movimiento iluminador” y a “la preocupación del alma”.

78 Múnera, Leopoldo. *Op. cit.*, 1997.

79 Rodríguez Baquero, Luis Enrique (eds). *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber*, Bogotá, Taurus, 2006.

80 Múnera, Leopoldo. *Op. cit.*, 1997.

oponen deliberadamente o constituyen un obstáculo para esta violencia, *se definen a partir de ella*.

Solo debemos agregar que en un país donde el desplazamiento forzado de población afecta entre 3,8 y 3,9 millones de personas<sup>81</sup>, podemos adivinar la amplitud de una población desenraizada, privada no solamente de sus vínculos fundamentales—muchas familias han sido separadas—, sino de los soportes sociales que condicionan el acceso a los recursos elementales. Ahora bien, estos desplazamientos no solo afectan a los más pobres, obligados a huir de los combates o de las amenazas directas de las cuales son objeto, sino también a los sectores populares y a las minorías culturales de la sociedad colombiana: campesinos, obreros, indígenas, mestizos, afrocolombianos. Y mientras que la clase media trabaja en condiciones difíciles, tratando de conjurar años de guerra, la concentración extrema del poder económico conduce generalmente a los mejor acomodados a ignorar esta realidad, así como algunos de ellos participan directamente en ella utilizando todos los medios —comprendidos los ilegales— para salvaguardar sus propios intereses. En un país donde más del 60% de la población vive bajo la línea de pobreza, donde el 10% se encuentra en estado de indigencia absoluta, donde las desigualdades materiales y culturales son considerables, asistimos entonces claramente a una *superposición de violencias*, de la cual la expresión militar no constituye más que un aspecto<sup>82</sup>.

Entre tanto, es ciertamente la toma de conciencia crítica de tal superposición lo que explica las principales dimensiones de los movimientos populares colombianos: su sorprendente diversidad, la estructura de sus reivindicaciones y también su fragmentación. Examinemos uno a uno estos tres aspectos. El primero es bastante simple, pero merece ser recordado: es poco decir que hay en Colombia una gran variedad de expresiones y de movimientos populares. No se trata aquí de describirlos, sino de aproximarnos a la lógica de esta diversidad. Sin duda, el carácter pluriétnico de Colombia es parte importante de esta constatación, pero varios especialistas<sup>83</sup> muestran que la pluralidad resulta antes que nada de la ausencia de procesos centrales de integración, como los que vivieron las clases obreras y la clase media en Europa occidental en el curso de los siglos XIX y XX. Estructuras económicas muy desiguales y muy selectivas, el repliegue sobre sí de los partidos tradicionales, en parte en la época del *Frente Nacional*, la ausencia de partidos de oposición que asociaran al juego democrático a una amplia fracción de los menos favorecidos, la diversidad interna de los movi-

81 Romero, Marco. Artículo "Desplazamiento forzado: entre la guerra y le economía política del despojo", presentado en la Conferencia "*Colombia: caminos hacia la paz*", Universidad católica de Lovaina, Louvain-la-Nueva, 2007, disponible en [www.uclouvain.be/grial](http://www.uclouvain.be/grial).

82 Vélez, Mario Giraldo. Artículo "Los Caminos de la paz en Colombia desde las organizaciones sociales populares", presentado en la Conferencia "*Colombia: caminos hacia la paz*", *op. cit.*

83 Archila Neira, Mauricio. *Idas y venidas. Vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*, Bogotá, Icanh, 2005; Palacios, Marco y Safford, Frank. *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*, Bogotá, Norma, 2006.

mientos campesinos, sindicales y cívicos, así como la existencia de grupos periféricos específicamente étnicos o culturales (indígenas, mestizos, afrocolombianos, y también movimientos de mujeres o comunidades homosexuales) contribuyeron al mantenimiento de una sorprendente diversidad de la expresión social y popular colombiana, de la cual no podemos dar cuenta si no observamos esa sociedad de cerca.

La situación de estos diferentes grupos ha sido recientemente analizada mediante una escala de mayor o menor visibilidad social, e incluso de invisibilidad social completa para algunos de ellos (afrocolombianos y comunidades homosexuales especialmente). Para Mauricio Archila Neira, esta situación va de la mano con la porosidad de algunos grupos sociales en relación con la sociedad en su conjunto, haciendo difícil su cuantificación, pero también la constitución de una identidad social positiva<sup>84</sup>. Por su parte, Annelies Schorpion evoca la "doble exclusión" de los afrocolombianos, que constituyen una gran parte de la población pero que han sido víctimas de una doble relegación, a la vez cultural y social<sup>85</sup>. De manera que esta diversidad tiene dos consecuencias complementarias, que constituyen la especificidad de este tipo de movimiento social. La primera, concierne a la *consistencia de las reivindicaciones*, que deriva precisamente de la toma de conciencia crítica de la superposición de las violencias. Esta consistencia se traduce, en particular, en la voluntad de articular profundamente derechos civiles y políticos de un lado, derechos sociales y culturales de otro lado, la cual resulta del análisis del carácter híbrido, no solamente de las violencias sufridas, sino también de las identidades que resultan de ellas, en el seno de las cuales las consideraciones materiales, cívicas y simbólicas están estrechamente ligadas. Vista desde Europa Occidental, esta constatación parece contradictoria con la idea "liberal" según la cual la aprehensión de la complejidad pasaría por una integración reforzada al sistema de acción dominante, es decir, a las redes políticas, económicas y sociales surgidas de la sociedad industrial. Pero, por el contrario, converge con la idea, heredada de la disidencia de Europa del Este, según la cual la subintegración institucional puede ser un factor de lucidez surgido de las patologías de una integración excesiva y no problematizada. Se encuentran aquí los signos de una subjetividad vivida bajo la égida de una diferencia irreductible a la institucionalización de lo social, que no deja de recordarnos el último período de los trabajos de Touraine sobre la modernidad<sup>86</sup>.

Mientras que estos movimientos expresan frecuentemente reivindicaciones en términos de derechos, la relación con la forma jurídica es simultáneamente interrogada: ella exige articulaciones nuevas, que vinculan dos categorías de derechos; supone tener en cuenta el basamento social y cultural que ella ha intentado, históricamente, ignorar; se apoya en un sistema de integración muy desigual que obliga a los movimientos populares a convertir en identidad asumida las diferentes facetas de una

84 Archila Neira, Mauricio. *Op. cit.*, p. 211.

85 Schorpion, Annelies. Artículo "*Le cas des afro-colombiens. Des exclusions multiples*", presentado en la ya referida Conferencia "*Colombia: caminos hacia la paz*".

86 Touraine, Alain. *Op. cit.*

relegación estructural. La situación que han tenido que afrontar los ha conducido, entonces, paradójicamente, a profundizar el sentido de la articulación entre normatividad jurídica e identidad subjetiva. Pero el precio a pagar es particularmente caro, porque supone una fragmentación constante de la sociedad y de los propios movimientos sociales, fragmentación que la lógica de la guerra no hace más que ampliar polarizando a los grupos armados ilegales y diferenciando a las víctimas<sup>87</sup>. Estamos ahora en el derecho de interrogarnos: ¿la referencia a la subjetividad no es acaso la enemiga del pluralismo?

Aquí, de nuevo, no podemos responder esta pregunta sin regresar a las enseñanzas de la disidencia de Europa del Este y a través de ella sin remontarnos a las reflexiones de Lefort y Patocka. La articulación entre derechos humanos y movimientos sociales, la manera en la cual Lefort piensa el derecho en su doble terreno de la "organización" de la conflictualidad y la "desintrincación" entre el poder y la ley, la forma como el propio Patocka hace la pregunta sobre el sentido de la vida en una relación de oposición, no solamente con el aparato de Estado, sino también con la obsesión de su "verdad objetiva", todos estos elementos constituyen preguntas sobre la estructura misma de la instancia política y, más allá, sobre las definiciones que es conveniente dar a la idea de democracia. Y no podemos disociar estos cuestionamientos de la constatación proporcionada por la existencia y la perpetuación de un régimen de democracia formal en Colombia; más exactamente, de un régimen político *reducido a su forma*. La consistencia reivindicativa y la fragmentación serían así las dos caras de un mismo poder instituyente, a partir del cual habrían sido visibilizados, a la vez, la crítica necesaria del juridicismo y de la integración institucional, y la imposibilidad de dar a esta crítica un asiento en el seno del régimen político. El que la particularidad socio-histórica e institucional del país se deriva, para decirlo brevemente, del hecho de que el régimen democrático no solamente no ha sido jamás suspendido por las situaciones de violencia extrema, sino que no ha cesado de reivindicar su legitimidad, yendo siempre de la mano con la reproducción de un orden fundado sobre la violencia, muestra así una dualidad irreductible entre la forma y la sustancia de la sociedad colombiana. Aquello que la historia de los movimientos populares colombianos pone en escena es, en alguna medida, la epopeya trágica de esta dualidad. La crueldad de un fracaso tal tiene, sin embargo, una consecuencia decisiva: interroga el centro de la idea de democracia.

Muestra, en efecto, que la modalidad central de la lucha contra el totalitarismo en Europa del Este vale más que nunca para un régimen democrático cuya perpetuación de las formas es el único horizonte. Más precisamente todavía, ella deconstruye la idea de una ruptura entre democracia y totalitarismo, recordando con urgencia hasta qué punto todo régimen político se enfrenta al riesgo de amarrarse indefinidamente a su

---

87 Palacios, Marco, Safford, Frank. *Op. cit.* Igualmente sobre este punto, ver la constatación y las propuestas del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado en el artículo "Propuesta para la Constitución de una Comisión Ética en Colombia", presentado también en la Conferencia "Colombia: caminos hacia la paz".

propia forma. Y si seguimos todavía a Patocka en este punto, debemos constatar que este amarrarse es, a su turno, el reflejo de la objetivación sobre la cual el totalitarismo construyó su asidero. Sin duda, las formas del régimen totalitario y de la democracia son –y seguirán siendo– irreductibles. Pero la lógica de la auto-celebración de la forma se recicla tanto mejor cuando las formas del régimen político están fundadas sobre esta irreductibilidad. ¿Estaremos presenciando un reciclaje histórico, una trampa de la razón en la historia, como lo decía Hegel? La idea de amarrarse indefinidamente a sí, despreciando una evaluación moral autónoma, remite más bien a una *perversión*. Lo que revela con profundidad la exclusión duradera de los movimientos populares colombianos en un país que articula una de las constituciones más avanzadas del subcontinente con la existencia de violaciones sistemáticas de derechos humanos, es el desenvolvimiento perverso de la democracia o, más exactamente, la estructura perversa de lo político, comprendida allí la democracia<sup>88</sup>. Esto no le quita nada a la responsabilidad propia de los movimientos populares, los que no pueden proseguir duraderamente su lucha sin inscribirse en una dinámica existencial de *verdad*. Pero esto modifica la escala de apreciación del sistema político en su conjunto. Un punto que vio sin duda mejor Gauchet que Lefort: la cuestión central de nuestro tiempo no es ya la crítica del totalitarismo, sino la de la democracia<sup>89</sup>.

### BIBLIOGRAFÍA

- Archila Neira, Mauricio. *Idas y venidas. Vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958 – 1990*, Bogotá, Icanh, 2005.
- Badie, Bertrand. *La Diplomatie des droits de l'homme. Entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard, 2002.
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Bobbio, Norberto. *Le Futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007.
- Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Dabène, Olivier. *L'Amérique Latine à l'époque contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.
- Fukuyama, Francis. *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993.
- \_\_\_\_\_. *La Fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table ronde, 2002.
- Furet, François. *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Lafont/Calmann-Lévy, 1995.

88 Sobre la utilización perversa de la ley en este contexto, ver la compilación de la revista *Pensamiento Jurídico*, Bogotá, Colombia, n° 17, Noviembre-Diciembre de 2006.

89 Una crítica para la cual, articulando respeto de sí (fundado en el amor), confianza en sí (fundada sobre el derecho) y estima de sí (fundada sobre el reconocimiento social). Honneth, Axel. *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, pp. 113-170, y desarrollando más recientemente la idea de "crítica social como actualización de las patologías de la racionalidad", Honneth, Axel. *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2007, pp. 39-149, ofrece sin duda, hoy, uno de los referentes más profundos.

- Gandini, Jean-Jacques (eds). *Les Droits de l'homme. Anthologie*, Paris, Librio, 2003.
- Garton Ash, Timothy, *La Chaudière. Europe centrale 1980-1990*, Paris, Gallimard, 1990.
- Gauchet Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *La Démocratie contre-elle même*, Paris, Gallimard, 2002.
- Giraldo Vélez, Mario. Artículo "Los Caminos de la paz en Colombia desde las organizaciones sociales populares", presentado en la Conferencia "Colombia: caminos hacia la paz", Universidad católica de Lovaina, Louvain-la-Nueva, 2007, [www.uclouvain.be/grial](http://www.uclouvain.be/grial).
- Haarscher, Guy, *Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1993.
- Havel, Vaclav. *Essais politiques*, Paris, Calmann Lévy, 1989.
- Hegel, F.W. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1998 (1820).
- Honneth, Axel. *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.
- \_\_\_\_\_. *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.
- Howard, Dick. *Pour une critique du jugement politique*, Paris, Cerf, 1998.
- Jarczyck, Gwendoline. *Le Négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel*, Paris, Ellipses, 1999.
- Judt, Tony, artículo "The Dilemmas of Dissidence: The Politics of Opposition in East Central Europe", en *Eastern European Politics*, vol. II, n° 2, University of California Press, printemps 1988, pp. 234-238.
- Labarrière, Pierre-Jean. *L'Unité plurielle*, Paris, Aubier, 1975.
- Laignel-Lavastine, Alexandra. *Esprits d'Europe*, Calmann-Lévy, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Jan Patočka. L'Esprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1998.
- Larrère, Catherine. Artículo, "Rousseau", en Raynaud, Philippe, Rials, Stéphane (eds), *Dictionnaire de la philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, pp. 687-695.
- Le Goff, Jean-Pierre. *La Barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La Démocratie post-totalitaire*, Paris, La Découverte, 2002.
- Lefort, Claude, *Sur une colonne absente, Essais autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Le Travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le Temps présent. 1945-2005*, Paris, Belin, 2007.
- Legros, Robert. *L'Idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990.
- Lévinas, Emmanuel. *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1947.
- Múnera, Leopoldo. *Relations de pouvoir et mouvement populaire en Colombie (1968-1988)*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 1997.
- \_\_\_\_\_. Artículo "Un diálogo abierto... Bobbio, Marx y el marxismo" en Estrada Álvarez, Jairo (ed.), *Teoría y acción política en el capitalismo actual*, Bogotá, 2005, pp. 19-42.

- Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado. Artículo "*Propuesta para la Constitución de una Comisión Ética en Colombia*", presentado en la Conferencia "*Colombia: caminos hacia la paz*", Universidad católica de Lovaina, Louvain-la-Nueva, 2007, disponible en [www.uclouvain.be/grial](http://www.uclouvain.be/grial).
- Nanteuil (de), Matthieu, artículo, "Compromis et utopie. Le malentendu", en Nachi, Mohamed, Nanteuil (de), Matthieu (eds), *Eloge du compromis. Pour une nouvelle pratique démocratique*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2005, pp. 45-80.
- Palacios, Marco, y Safford, Frank, *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*, Bogotá, Norma, 2006.
- Patocka, Jan, *L'Europe Essais hérétiques. Sur la philosophie de l'Histoire*, Paris, Verdier, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est ce que la phénoménologie?*, Paris, Millon, 2002.
- \_\_\_\_\_. *L'Europe après l'Europe*, Paris, Verdier, 2007 (2<sup>e</sup> éd).
- Pensamiento Jurídico*. Bogotá, Colombia, n°17, Noviembre-Diciembre de 2006.
- Poltier, Hugues, *Claude Lefort. La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997.
- Renaut, Alain, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Hatier, 1995.
- Revault d'Alonnes, Myriam. *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.
- Rodríguez Baquero, Luis Enrique (eds), *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber*, Bogotá, Taurus, 2006.
- Romero, Marco. Artículo "Desplazamiento forzado: Entre la guerra y le economía política del despojo", presentado en la Conferencia "*Colombia: caminos hacia la paz*", Universidad católica de Lovaina, Louvain-la-Nueva, 2007, [www.uclouvain.be/grial](http://www.uclouvain.be/grial).
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 1966.
- Schorpion, Annelies. Artículo "Le cas des afro-colombiens. Des exclusions multiples", presentado en la Conferencia "*Colombia: caminos hacia la paz*", Universidad católica de Lovaina, Louvain-la-Nueva, 2007, [www.uclouvain.be/grial](http://www.uclouvain.be/grial).
- Taylor, Charles. *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998.
- Torodov, Tzvetan. *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- Touraine, Alain. *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- Touraine, Alain, Dubet, François et al., *Le Grand refus. Réflexions sur la grève de décembre 1995*, Paris, Fayard, 1996.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Hegel. Penseur du politique*, Paris, Le Félin, 2006.

