

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Maestría en Estudios Políticos

**LA OBRA DE MICHAEL IGNATIEFF: ALCANCES
Y LÍMITES DE LA POLÍTICA**

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS POLITICOS Y SOCIALES

Director: Dra. Lourdes Quintanilla

Alumno: Bruno Cruz Petit

Marzo, 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Claudia, Jorge, Rosa y Paco

Índice

Contenido	Página
Introducción	1
1. Política, necesidades y derechos	4
1.1 Antecedentes académicos y primeros textos	5
1.2 The needs of strangers y la crítica al racionalismo	6
1.3 Necesidades, derechos y solidaridad	7
1.4 Las necesidades del hombre en la historia	9
2. Nacionalismo, guerra y humanitarismo	13
2.1 El Nacionalismo	15
2.1.1 Dicotomía nacionalismo étnico - nacionalismo cívico	15
2.1.2 Nacionalismo e identidad	18
2.1.3 Nacionalismo, pertenencia y violencia	21
2.1.4 Nacionalismo, historia y lenguaje	22
2.1.5 Nacionalismo y Estado	23
2.1.6 “Blood and belonging”, el debate en torno al nacionalismo	25
2.2 Guerra y humanitarismo	28
2.2.1 La nueva guerra y sus calificativos	29
2.2.2 Guerra étnica e intervención	30
2.3 Guerra Virtual	33
2.3.1 Guerra y tecnología	33
2.3.2 Guerra y control democrático	35
2.3.3 Guerra mediática	36

3. La revolución de los Derechos Humanos	38
3.1. Universalidad de los derechos humanos	40
3.2 Derechos humanos y conflicto las sociedades liberales	43
3.2.1 Imaginación, empatía y comunidad	46
3.2.2. Derechos humanos y justicia social	48
3.2.3 Derechos humanos, intimidad y familia	49
3.2.4. Conflictos entre derechos colectivos y derechos individuales	51
3.3 La revolución de los derechos humanos en las relaciones internacionales	53
3.3.1. Intervención humanitaria y soberanía	55
3..3.2 Modernidad en el debate sobre los derechos humanos	61
4. Imperio y terrorismo	64
4.1 La Construcción de naciones	65
4.2. El mal menor en la lucha contra el terrorismo	72
Conclusiones	84
Bibliografía	95

Introducción

El punto de arranque de este trabajo son los interrogantes que se plantean a finales del siglo XX respecto al nuevo orden internacional y a la posibilidad de globalizar una nueva ideología que, aceptando el mercado y la democracia como formas eficaces de organización social, contribuya a dar a una nuevo impulso conciencia moral mundial. Esta propuesta está apoyada por Michael Ignatieff, autor sobre el cual versará esta investigación. Ignatieff es uno de los autores que más se ha dedicado a estudiar las áreas principales de conflicto desde 1989 (los Balcanes, Ruanda, Afganistán, Irak). A lo largo de la presente investigación se han publicado artículos y libros sobre la nueva política internacional de EEUU, defendiendo la intervención estadounidense en Irak. Por este motivo, se trata de un autor polémico y complejo en su trayectoria, cuyo estudio nos puede ilustrar sobre las relaciones entre la academia y la política (¿hasta qué punto tratamos con un político en lugar de un científico?) tal como lo planteara Weber hace ya más de un siglo.

La razón de la elección de este autor también radica en la relevancia de sus estudios en materia de filosofía política, guerra, derechos humanos e intervenciones humanitarias. Michael Ignatieff (Toronto, 1949) es politólogo, historiador, escritor y periodista, licenciado en historia en la Universidad de Toronto (Canadá) y doctor en historia por la Universidad de Harvard. Ha sido profesor en Inglaterra (King's Collage de Cambridge, St. Antony's College de Oxford, en la London School of Economics), en Francia (École des Hautes Études de Paris) y en California (UCLA). Es autor de tres novelas, una memoria familiar¹ y trabajó como periodista para la BBC británica. En 1998, tras diez años de estudio, publicó una biografía de Isaiah Berlin, considerada de referencia. Actualmente es profesor en Harvard, donde dirige, desde el 2001, el Carr Center para los Derechos Humanos en la Kennedy School of Government y colabora de forma asidua en el New York Times. Ha formado

¹ En "The russian album" se cuenta el periplo de los abuelos paternos, aristócratas rusos exiliados en 1917, en Europa y su llegada final a Canadá. Posteriormente el padre de Ignatieff fue diplomático canadiense, viajó con su familia a distintos países, entre ellos Yugoslavia. De ahí el interés de Ignatieff por los países del antiguo bloque socialista. La historia familiar también pudo influir en la crítica al socialismo y en el descubrimiento de Berlin como referencia intelectual (ver Ignatieff, M., The russian album, Picador USA, New York, 2001).

parte, junto con dos expertos más, del Comité sobre Soberanía e Intervención encargado por el Secretario General de Naciones Unidas, Koffi Annan, para elaborar recomendaciones sobre intervención humanitaria en los conflictos internacionales.

Los objetivos de esta investigación son múltiples. En primer lugar se quiere estudiar (e interpretar en el sentido escolástico del término²) el pensamiento de Michael Ignatieff, sus ideas sobre los conflictos que afectan a las democracias liberales de finales del siglo XX y principios del XXI, sobre las causas por las que los estados entran en crisis internas o deciden entrar en guerra, y también sus reflexiones entorno al nuevo sistema mundial dentro de una cultura basada en los derechos humanos. Partiendo del estudio de sus ensayos como politólogo³, el presente trabajo pretende encontrar las constantes interpretativas de la obra de Michael Ignatieff, dar unidad a todas sus reflexiones sobre los conflictos sociales, la solidaridad, el ansia de pertenencia, el miedo al otro, la propaganda y las nuevas formas de hacer la guerra. El estudio de sus libros, desde “A Just Measure of Pain” hasta el último, “The lesser evil”, pasando por el consagrado “el Honor del Guerrero” y “Guerra Virtual” revelará un teoría coherente sobre los conflictos sociales, sus causas y

² En esta tesis, por tratarse de un trabajo de interpretación basado en textos, se inscribe dentro de la tradición hermenéutica. El verbo “hermeneuin” significaba para los griegos “expresar el pensamiento por medio de la palabra” y también “interpretar” y “traducir”; “hermeneus” significaba “intérprete”, aquel que posee el arte de transformar significados, contrapuesto a aquél que el que domina la “teoría” o arte de acceder a la contemplación de la ideas y de la realidad. La interpretación estaba ligada al lenguaje, a la lógica, a la retórica y a la dialéctica. El tratado de Aristóteles “Peri hermeneias” (conocido entre los medievales como “De interpretaciones”) es más bien un tratado lingüístico y de lógica de las frases. La hermenéutica se ocupaba de descifrar la retórica de textos, literarios (homéricos) y jurídicos y más tarde la Biblia, es decir, los textos sujetos a examen eran textos fundacionales, trascendentales para la vida del hombre.

El objetivo de la interpretación de los textos bíblicos y clásicos era describir la “intentio auctoris”, el significado que quiso darle un autor, su intención al expresar su mensaje, muchas veces en extremo lejano en el tiempo. La “intentio lectoris” servía para comprender y sobretodo poder sacar partido de dicha comprensión, aplicarla a la vida. Se trataba de un arte que exigía el don de la sutilidad, así como también el de la prudencia y que tenía tres momentos principales: a) la “subtilitas intelligendi”, que se refiere al significado textual, intratextual y en cierto modo intertextual de la obra e implicaría los significados implícitos y deducibles de la misma. b) la “subtilitas explicando”, se podría entender como el significado textual e intertextual pero como referencia al exterior, real o imaginario. c) la “subtilitas aplicandi”, sería el momento de aplicar lo comprendido a ejemplos contemporáneos.

De esta metodología tradicional, comentada y enriquecida por M. Beuchot, vamos a aplicar sobretodo los dos primeros pasos, utilizando también otros aportes como son la alternancia entre análisis (desmenuzando los textos) y síntesis (viéndolos como conjunto).

³ No se abordará su obra literaria y, muy lateralmente, la biografía de su familia.

sus posibles soluciones dentro de una nueva cultura globalizada de los derechos humanos. Así pues, se trata de reseñar cada uno de los libros de este autor y interpretarlos, en primer lugar, a la luz del contexto de su obra y, en segundo término, en relación al conjunto de pensadores que han reflexionado sobre los mismos temas y asuntos, sean influencias teóricas admitidas por el propio autor o corrientes de pensamiento y autores que están implícitos en el debate que Ignatieff aborda en cada una de sus obras⁴. Cada capítulo se inicia con una interpretación general del conjunto de las obras de un periodo determinado para proceder posteriormente al análisis más detallado de las ideas contenidas en dichas obras.

En segundo lugar, se pretende establecer una propuesta de división de su obra en cuatro etapas, que corresponden a los cuatro capítulos de este trabajo.

Finalmente, el trabajo anterior debe conducir a una crítica fundamentada y resolver la hipótesis con la abrimos esta introducción. Estamos ante un estudio que parte de un planteamiento humanista y filosófico de la política y termina con un planteamiento político (pragmático) de lo humano. ¿Cuáles son los mecanismos de esta transición? ¿Hasta qué punto es aceptable?

Las ediciones que se han utilizado responden a razones prácticas de acceso a las mismas. Se ha optado por el texto original en inglés en la mayoría de los casos, cuando las traducciones en español o no existían o no estaban disponibles en México. En estos casos, las citas textuales que se incluyen son traducciones propias. Sin embargo, para “el Honor del Guerrero”, “Guerra Virtual” y “Derechos como política e idolatría”, se ha recurrido a la versión en español por tratarse de excelentes traducciones disponibles en el momento de realizar la investigación.

⁴ Utilizaré el análisis hermenéutico de tipo analógico tal como lo propone Mauricio Beuchot, en particular la hermenéutica representativa, que se basa en el contexto (ver Beuchot, M Tratado de hermenéutica analógica, UNAM, México, 2000). Asimismo, veré las semejanzas y diferencias con otros autores actuales que pretenden analizar los mismos temas. De esta forma, podré ubicar a Ignatieff en el panorama teórico actual.

1. Política, necesidades y derechos

1.1 Antecedentes académicos y primeros textos

Tras licenciarse en Toronto Ignatieff cursa en Harvard un doctorado en historia, culminado con una tesis que publicará posteriormente (1978) en forma de libro bajo el título “A just measure of pain”⁵. Se trata de un estudio sobre la evolución del sistema carcelario durante la revolución industrial, al que ve como un indicio de los nuevos miedos burgueses al desorden social creado por las nuevas condiciones económicas. El estudio demuestra que las formas de castigo empiezan a endurecerse a finales del XVII hasta llegar a un sistema “benthamiano” de rehabilitación mental y confinamiento, en detrimento al tradicional castigo corporal puntual (látigo, azotes,...) con lo que se observa que paralelamente al desarrollo de una sociedad liberal se constituye un sistema jurídico y policial paradójicamente más represivo⁶.

Sin entrar en detalle en este texto novel podemos decir que desde los inicios de su carrera académica, el ámbito de estudio de Ignatieff es la sociedad capitalista industrial, concretamente las nuevas formas de orden social en el liberalismo. Formado como historiador, sus trabajos se van decantando poco a poco hacia el pensamiento político; hace un estudio sobre los economistas clásicos escoceses y más tarde se interna de lleno en el campo de la filosofía política, como si quisiera completar su formación y dar respuestas hacia las cuestiones que la investigación histórica le ha suscitado. En esta época de su vida se traslada a Inglaterra, donde ejerce como profesor investigador (Senior Research Fellow) en el King’s College de Cambridge. También enseñará en Oxford, donde traba una profunda amistad con Isaiah Berlin, del que toma gran parte de sus ideas sobre filosofía política.

Tal como afirma en obras posteriores, en sus años de formación Ignatieff simpatiza con el pensamiento contracultural dentro de un medio universitario tradicionalmente dominado por las ideas liberales anglosajonas.

⁵ Ignatieff, M., *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, Pantheon Books, 1978.

⁶ El interés por la genealogía del sistema carcelario de la modernidad, visto desde la perspectiva de la historia de la ideas, tuvo en Foucault a su gran exponente (ver Kearney, Richard, *Modern Movements in European Philosophy*, Nueva York, Manchester University Press, 1996, p.291).

1.2 “The Needs of strangers” y la crítica al racionalismo

El primer libro de Ignatieff, “The Needs of Strangers” (1984)⁷, es un ensayo de filosofía política, un “ensayo sobre la privacidad, solidaridad y la política en el ser humano”, como reza el subtítulo del libro. Su preocupación, filosófica, sociológica y política, se centra en la posibilidad de una solidaridad basada en necesidades universales que sea el marco de la política moderna. Ello le lleva a una crítica a la modernidad, a la que acusa de reduccionista y economicista, crítica que confirma su tendencia “contracultural” iniciada en sus años de estudiante y a la que no es ajena la lectura atenta de pensadores-historiadores como Ivan Illich⁸. En este escrito Ignatieff lleva su mirada crítica no sólo a las sociedades capitalistas industriales sino también a las sociedades llamadas del Bienestar, centradas en resolver las carencias materiales a base de una solidaridad entre extraños. La obra indaga en el estudio de autores cuyo lenguaje nos da una dimensión más amplia de las necesidades humanas: Shakespeare, San Agustín, Rousseau. Hay un cierto misticismo en estas páginas que recuerda la nostalgia illichiana por las formas conviviales del pasado.

En todo caso, nos acercamos a un Ignatieff crítico, aunque moderado, con el Estado del Bienestar, a un estudioso de los liberales que cree que hay un ámbito de la vida humano que no debe estar sujeto a la vida política. Podemos decir que en esta obra Ignatieff gira hacia un conservadurismo de centro a partir del desarrollo de unos postulados críticos iniciales. Voy a llamar a este periodo, ubicado en los ochenta, la etapa “crítica”.

El núcleo de su indagación es ver cómo el Estado del Bienestar ha seleccionado unas necesidades determinadas y las ha convertido en derechos, abandonando otras a la esfera individual. Tras una visión en principio

⁷ Ignatieff, M., *The Needs of Strangers*, Penguin Books, Londres, 1984

⁸ Illich, citado en la bibliografía final de “The Needs...”, fue uno de los más agudos críticos del economicismo moderno. A finales de los setenta publicó “Toward a History of Needs” (Berkeley Heyday Books, 1977) que era un intento por establecer el origen de las necesidades de ir a la escuela, al hospital, a viajar en vehículo motorizado y de comprar. Lo que este autor pretendía era desnaturalizar nuestras certezas, es decir, considerarlas producto de una época y de unas creencias e instituciones, antes que producto de la biología. Illich continuó con su arqueología de las necesidades en un artículo titulado “Needs” que se publicó en el “Development Dictionary” (Londres, Zed Books, 1992). Es notable que en este texto recomienda, para ampliar el tema, el libro de Ignatieff, “The Needs of Strangers”.

progresista de la protección del individuo hay también, según el autor, un reduccionismo que debemos detectar para entender el origen de gran parte del desamparo del hombre moderno. Hasta qué punto este reduccionismo es inherente a la política es uno de los ejes del debate que en este texto se discute, junto a cuestiones paralelas de tipo más filosófico.

A continuación se expone el desarrollo de las ideas principales de “The Needs of Strangers”.

1.3 Necesidades, derechos y solidaridad

El primer capítulo introduce la discusión entorno al problema de la solidaridad en el seno de las sociedades en términos de relación entre extraños, terminología con la que nos vamos a encontrar en muchas ocasiones. Gracias al concepto de derecho social, existen unas relaciones “silenciosas” de solidaridad mediante las cuales unos individuos contribuyen al sostén de las necesidades de otros, sin tener ningún tipo de contacto entre ellos. Esto es posible en un Estado del Bienestar que, a través de una división del trabajo, redistribuye riqueza, institucionaliza las ayudas y convierte en abstracta la solidaridad entre extraños. En nombre de la comunidad un enfermero atiende a un paciente y un trabajador social ayuda a un anciano. A partir de unas necesidades determinadas se han formulado unos derechos que, en última instancia, permiten la constitución de la sociedad como “comunidad moral”⁹.

La cuestión es saber si el abanico de necesidades que se atienden (las mayoría correspondientes a una idea de hombre propia del siglo XIX) cubren por completo las necesidades de las personas, en general, y concretamente, las del mundo actual. Es más, si convenimos en que las necesidades son algo histórico, social y difíciles de describir hasta para uno mismo, ¿cómo es posible que los políticos hablen en nombre de las necesidades de otros? Dado que la política es también alentar entre la población la satisfacción de necesidades

⁹ La preocupación sobre un orden “moral” y comunitario moderno basado en criterios laicos, jurídicos y racionales, se encuentra en toda la literatura sociológica de la segunda mitad del XIX. Durkheim y Weber fundamentaron el nuevo orden en las nuevas relaciones dadas por la división del trabajo y la racionalidad, respectivamente. Tonnies advirtió sobre la desaparición de los lazos comunitarios frente a los asociativos (ver Giner, salvador, Teoría Sociológica Clásica, Ariel, Barcelona, 2001)

nuevas, movilizar expectativas y crear aspiraciones, estamos ante panorama extremadamente peligroso por la frustración, abuso o manipulación que puede conllevar. La única salvaguarda a esto sería el requisito democrático de exigencia de representación de los intereses de los electores.

Bajo la expresión “necesidades de los extraños” Ignatieff sintetiza toda una problemática sobre los límites de la política, el tipo de orden moral consensuado en una social y el contenido de los derechos y definición de necesidades. En última instancia, los límites de la acción política son las demandas de los individuos basadas en la percepción subjetiva de sus necesidades.

Según el autor, este consenso que todas las sociedades deben adoptar frente a esta problemática tiene que ver con la existencia de un lenguaje que describa las necesidades y el alcance de las relaciones de solidaridad. Tenemos un lenguaje sobre los derechos humanos que debemos mantener vivo, para que permanezca el consenso sobre su protección. Pero al mismo tiempo, es nuestro deber renovarlo, actualizarlo y si es posible ampliarlo, de acuerdo a nuestras posibilidades en un mundo global.

Por ejemplo, en “Needs of Strangers” leemos que la historia de los derechos nos ofrece un lenguaje muy rico para las aspiraciones de los individuos “frente o contra” la comunidad, para defendernos de su abuso y para obtener respeto como seres dotados de iguales derechos. En cambio, es un lenguaje muy pobre para expresar las necesidades de las personas “para la comunidad”¹⁰.

También somos algo más que criaturas portadoras de derechos y hay algo más en el respeto a los individuos que el respeto a sus derechos. Administramos nuestra buena conciencia pensando que con sólo respetar los derechos de alguien, éste ya se realiza como persona. El afecto, los gestos, las actitudes, la compañía, también (o sobretodo) es lo que confiere dignidad a alguien y, quizás porque ello no es obtenible con dinero ni cuantificable, no se considera susceptible de ser un derecho. Tenemos que hablar de fraternidad, pertenencia, dignidad y respeto en términos de necesidades por que no tenemos otros términos para expresar esta dimensión que necesita actos de

¹⁰ Op. Cit. P.11

virtud no describibles como obligaciones legales o cívicas. Cuando el Estado nos atiende lo hace en virtud de nuestra condición de ciudadanos dotado de los mismos derechos que los demás, por nuestra condición humana, pero no en tanto que individuos únicos e irremplazables. La paradoja que se puede dar en el Estado del Bienestar, es que al tratar a todo el mundo igual se puede terminar tratando a las personas como cosas.

Así pues, las necesidades del hombre van allá de lo material y de la igualdad o la justicia. Aspiramos a ser reconocidos por nuestras diferencias, también a ser aceptados en una comunidad.

Esto nos conduce a otro interrogante específico que recorre el texto. Puede haber algunas necesidades que no puedan ser satisfechas en el plano colectivo o político si no es a costa del menoscabo de los derechos, como por ejemplo, el de la igualdad ante la ley. También existen necesidades potencialmente contradictorias entre sí como son las de solidaridad social y las de libertad, que el lenguaje jurídico más tradicional tiende a esconder. Hay necesidades “respecto a otros”, que sentimos en función de lo que les ocurre a los demás (sufrimiento, desamparo,..), como son la necesidad de ayudar o cooperar. Este punto será desarrollado en “el Honor del Guerrero”, cuando se estudie el derecho a la intervención humanitaria.

1.4 Las necesidades del hombre en la historia

“The Needs of strangers” estudia el análisis que la cultura occidental, desde distintas perspectivas, ha hecho de los conflictos mencionados. Se trata de un viaje filosófico-político a autores que tuvieron una cierta visión del drama del hombre, gracias al dominio del lenguaje de la tragedia (Shakespeare), el pecado original (San Agustín), de la pasión humana, lenguajes que se hay que recordar para ir más allá de la ilusiones falsas del lenguaje político moderno. Si en “King Lear” se habla del conflicto entre necesidades naturales y necesidades sociales, en La Ciudad de Dios, nos damos cuenta de la fragilidad

de las certezas cuando escogemos lo que necesitamos. Con Hume¹¹, parece claro que el destino del hombre es el abandono del lenguaje metafísico que lo consolaba y el nacimiento de mecanismos sociales de solidaridad basados en la cooperación entre extraños (el mercado)¹². Secularizando el lenguaje de las necesidades, la Ilustración rebajó la misma dimensión trágica de los anhelos humanos.

En este contexto, Rousseau cuestiona el pretendido progreso hacia la civilización en su “Discurso sobre la desigualdad del hombre”, en el que ve con claridad la espiral de necesidades falsas que implica la sociedad y propone una solución utópica, una república de la virtud que legisla contra la desigualdad y el lujo excesivo. Para él, como para los estoicos sólo se puede ser feliz deseando menos. La República tiene que legislar contra los lujos excesivos e innecesarios. El choque entre un Rousseau utópico y un Smith realista (y optimista en exceso respecto a las posibilidades del mercado) conforma el último capítulo del libro. Ignatieff se interroga cómo podemos ser dueños de nuestras necesidades, si esto es posible, en un mundo donde la economía ya escapa al control de las políticas nacionales. La opción utópica parece hoy, no sólo teóricamente peligrosa (¿quién tiene derecho de hablar en nombre de las necesidades de los extraños?) sino totalmente irreal en la práctica.

Ante ese abanico de contradicciones, la tradición utópica sostiene que no hay necesidades humanas que no puedan ser satisfechas por la colectividad política. Ignatieff se pregunta si eso es posible y si, por ejemplo, la más acuciante necesidad humana, el amor, puede ser exigida o obtenida con la mera supresión de la explotación del hombre por el hombre o de la alienación

¹¹ El cuarto capítulo narra la agonía de Hume, quien no escucha el consejo de sus amigos para que se confiese antes de fallecer. El agnóstico niega la utilidad del ritual y Adam Smith publica un artículo al respecto. El escándalo y el horror ante aquella muerte no se hizo esperar: “la serenidad de las horas de aquella muerte estoica se convirtieron en uno de los puntos centrales entre los partidarios de la Ilustración y los de la fe”. (“The Needs...”, p.85). El cambio de actitud ante la muerte ha sido muy bien documentado y descrito por Philippe Ariés (Ariés, Ph., *Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present*” Jon Hopkins, Baltimore, 1974).

¹² Para Dumont, la manera que tuvo la economía de separarse de la moral fue mostrar la coherencia interna de la economía y afirmar que ésta estaba orientada al bien común (Dumont, L., *Homo equalis: génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1982).

de los individuos¹³. Relacionado con el anhelo de amor y reconocimiento está la necesidad de pertenencia, concepto que será central en el ulterior análisis de los nacionalismos de Ignatieff (“Blood and Belonging”).

“The Needs of Strangers” apunta todos los temas que van a desarrollarse en la obra de Ignatieff, las necesidades humanas como causa última de los fenómenos sociales (pertenencia, solidaridad, realización...), el conflicto social, el activismo solidario, los derechos...El último capítulo del libro es especialmente significativo porque ahí el autor expone el dilema de la modernidad capitalista en toda su crudeza. Si por una parte Ignatieff comparte en parte la crítica rousseauiana a la espiral de necesidades y ambiciones que provoca el desarrollo (y la consiguiente eliminación de los límites naturales del ser humano) por otra rechaza de plano cualquier solución utópica alternativa a la sociedad de mercado. La lección que nos ha dado del siglo XX es justamente ver cómo, al introducir la metafísica en la política, se cae en el peligro totalitario. Una teoría de las necesidades, por lo tanto, nos muestra cómo existen contradicciones entre ellas. Éstas “no pueden ser resultados en la teoría sino en la práctica”¹⁴.

Y sin embargo, más allá de la dicotomía libertad-solidaridad Ignatieff ve que ciertas formas de solidaridad “impuesta”, que garantiza las necesidades básicas, hace que sea posible ejercer la libertad, generar necesidades nuevas y personales de las que, ahora sí, deberíamos estar libres para darles la solución. La “solidaridad entre extraños” que es el estado del Bienestar constituye una etapa, si no suficiente en la realización de los individuos, sí necesaria.

No podemos traducir todas las necesidades humanas a derechos. Pero algunas de ellas, las más generales como el deseo de pertenencia, aceptación y solidaridad, parece que tienen un carácter universal. Son necesidades que

¹³ Tampoco Raymond Aron cree que la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción genere por sí sola la emancipación de la clase obrera (ver Aron, R. Las etapas del pensamiento sociológico, Ed. Fausto, Argentina).

¹⁴ Ignatieff, M., The Needs...” p. 137. Los límites de la razón humana para resolver contradicciones han sido mostrados por toda la tradición empírica y liberal anglosajona. De ahí la importancia de los “estudios de caso” en la discusión de los problemas jurídicos y políticos. Las clases de Ignatieff en Harvard contienen constantes “case studies” para discutir y dar solución a los dilemas políticos que la teoría plantea.

van más allá de la libertad (y la pueden poner en peligro) y del bienestar material. Necesidades que a veces entran en contradicción entre sí. La modernidad no ha querido ver el carácter trágico del hombre y ha relegado muchas necesidades a la esfera privada. Lo que plantea Ignatieff si éstas se realmente pueden atenuar individualmente o hay alguna posibilidad de satisfacer necesidades en colectividad. De su texto se deduce que se trata de encontrar un equilibrio entre un liberalismo que garantice que cada quien resuelva unas necesidades propias, históricas, variables e inaprensibles para la comunidad, y una política social que vaya más allá del respeto abstracto a los derechos y funde una “comunidad moral”, creando sentimiento de pertenencia y solidaridad que el ser humano anhela.

El camino para llegar a formular una política que dé nuevo sentido al sentimiento de ciudadanía se construye con un nuevo lenguaje sobre las necesidades. La literatura y el arte suelen anticiparse al lenguaje político en este proceso. Baudelaire creó el sentimiento de pertenencia a las nuevas ciudades con su poesía urbana. Hooper o Kundera hacen lo mismo para las nuevas megapolis del fin de milenio. La política moderna, a su modo, tiene que encontrar un lenguaje de pertenencia ya no basado en lo geográfico (ya casi nadie vive en el lugar donde creció) sino en las relaciones morales distantes, en una fraternidad entre extraños.

“The Needs of strangers” habla de los límites de la política; aceptarlos es en parte aceptar la complejidad de la condición humana expresada en necesidades que difícilmente se van a satisfacer totalmente¹⁵.

¹⁵ En este sentido, el libro de Ignatieff forma parte de las teorías que en los setenta predicaban la necesidad de reconducir al capitalismo hacia un modelo más ecológico y austero, ante la crisis energética y financiera mundial. William Leiss planteaba limitar las necesidades para evitar la destrucción del planeta y la autodestrucción del hombre. Su libro “The Limits of satisfaction. An essay on the Problem of Needs and Commodities, University of Toronto, 1976) podría considerarse, en muchos aspectos, el antecesor de “The Needs of Strangers”.

2. Nacionalismo, guerra y humanitarismo

La trayectoria académica de Ignatieff lo lleva a viajar como profesor invitado y profesor titular a Europa, concretamente a Gran Bretaña, donde se instala en 1984, y Francia, donde será invitado a dar conferencias. Allí vive de primera mano la crisis de la ideología socialista, tras la caída del bloque comunista en 1989, y el auge repentino de los nacionalismos y particularismos en todo el continente pero, sobretodo, en los países exsocialistas. Radicado en Londres Ignatieff colabora con la BBC como responsable de una serie de programas

dedicados a este fenómeno. Para realizarlos Ignatieff emprende una serie de viajes por todo el mundo con el objetivo de conocer las causas de los nuevos nacionalismos, sus posibles diferencias o rasgos comunes. Es el comienzo de una nueva etapa en su vida personal e intelectual, que se caracteriza por una curiosidad para comprender los hechos sociales a partir de la propia experiencia y gracias al contacto con los protagonistas. Podríamos decir que ante la crisis de todos los modelos empleados hasta la fecha, Ignatieff opta por lanzarse al mundo y construir él mismo su propio modelo. Por otra parte, como veremos, no es el único intelectual que recorre las zonas más conflictivas en pos de una explicación que ya no se encuentra en los libros; Kaplan, Rieff, Henry Levi, Handke, también decidirán que la mejor forma de conocer un mundo en completa transformación es el viaje.

Fruto de dichos viajes son dos libros que colocan a Ignatieff en la vanguardia del pensamiento político de los noventa: “Blood and Belonging” y “The Warrior’s Honour”¹⁶. El primero consiste en una crónica de los viajes a los nuevos nacionalismos realizado con motivo de la serie de la BBC del mismo título; de hecho es la transformación de los guiones originales en libro. El segundo, que hoy ya es un “best-seller” mundial, trata sobre los nacionalismos pero también sobre la guerra moderna y sus posibles soluciones, sobre el derecho a la intervención humanitaria, y sobre el fenómeno del humanitarismo. Son dos obras de género híbrido, a caballo entre la crónica de viajes, el libro de aventuras y el ensayo filosófico-político, género de raíz periodística pero con fuerte contenido intelectual y gran impacto emocional. Amante de la literatura y poseedor de una elegante prosa, no es casualidad que Ignatieff se sienta tentado por esta forma de ensayo muy libre, que le da margen para dar a conocer la raíz de su pensamiento, para tratar temas y realidades sociales muy complejas, que se verían caricaturizadas con mero artículo analítico de tipo político.

Vamos a estudiar los temas principales de “Blood and Belonging” sobre el nacionalismo y posteriormente el pensamiento de Ignatieff entorno a la guerra y al humanitarismo del “Honor del guerrero” y “Guerra Virtual”.

¹⁶ Ignatieff, M., Blood and belonging, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1994. Ignatieff, M., El honor del guerrero: Guerra étnica y conciencia moderna, Taurus, Madrid, 1999

2.1. El nacionalismo

La reflexión sobre el nacionalismo constituye una progresión lógica dentro de la evolución del pensamiento de Ignatieff. Partiendo del estudio iniciado en “The Needs of Strangers” de las necesidades del hombre en sociedad y de su posible satisfacción en un marco político que evite o atenúe el conflicto, aparece la necesidad de pertenencia como una de las aspiraciones humanas más profundas y difíciles de resolver. El nacionalismo es, justamente, una de las soluciones más socorridas y atractivas para todas las sociedades, pues confiere un marco de estabilidad emocional y cohesión social que puede compensar las tendencias conflictivas de todas las sociedades y en especial de las sociedades modernas o capitalistas.

2. 1.1 Dicotomía nacionalismo étnico-nacionalismo cívico

En la introducción de “Blood and belonging” encontramos una distinción básica al analizar el conjunto de los nacionalismos existentes. En un primer grupo, calificado como el de los “nacionalismos étnicos”, están aquellas concepciones de la nación basadas en las identidades raciales, lingüísticas, religiones y de costumbres. Para el nacionalismo étnico la identidad de los individuos es básicamente heredada, no escogida; la comunidad nacional define al individuo y no al revés. Por el contrario, el nacionalismo cívico sostiene que lo que une a los ciudadanos no es su identidad racial, lingüística, religiosa o cultural sino la titularidad de unos mismos derechos; es la ley lo que otorga pertenencia a la comunidad, pertenencia que es compatible con distintas formas de vida, de prácticas culturales y religiosas distintas¹⁷.

¹⁷ El concepto de nacionalismo cívico está emparentado con formulado por Habermas con el nombre de “patriotismo constitucional”. Para Will Kymlicka, profesor en la Universidad de Ottawa y experto en filosofía política y multiculturalidad, es un error por parte de cierto pensamiento liberal creer que pueda existir un nacionalismo de este tipo. Todo nacionalismo tiene un componente cultural y el nacionalismo cívico debería ser aquél que en el que cualquier persona pueda “integrarse en la cultura común, sea cual fuere su raza o su color” Kymlicka,W., Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona, 1996, p.43). La pertenencia nacional debería estar abierta a todos aquellos que estén dispuestos a aprender la lengua y la historia de la sociedad y a participar en sus instituciones políticas y sociales” (Op.cit. p.42). La razón de la dicotomía equívoca usada por algunos autores como Gleason o Pfaff es la lectura errónea de la historia de EEUU, interpretando su nacionalismo más ideológico que cultural como un nuevo modelo de nacionalismo. En realidad se trata sólo de *uno* de lo componentes de un nacionalismo que en su origen, al

Gran Bretaña representa uno de los países donde más ha florecido el nacionalismo cívico, se podría decir que es casi el inventor del nacionalismo moderno. Desde su mismo nacimiento, el sentimiento británico se ha definido por oposición al Papa y a la Iglesia católica, a la Europa continental y a la Irlanda católica, así como contra los tiranos propios antiprotestantes. Durante el imperio la doble pertenencia, a la corona por una parte y a la nación o región autóctona, por otra, ha favorecido una cierta tolerancia respecto a la convivencia de varias culturas bajo el mismo techo simbólico.

Por otra parte, en el siglo XIX Alemania inventó el nacionalismo étnico como reacción al nacionalismo cívico pero imperialista de Napoleón. Para los alemanes el patriotismo no se identifica con un estado, puesto que su historia como país unificado es reciente, sino por el Volk, el pueblo alemán, que sin importar su ubicación o el tipo de régimen que tenga o al que esté integrado, sigue siendo alemán. Cuando Napoleón se enfrentó a Prusia, muchos pequeños principados alemanes se unieron en la lucha. Por primera vez, cobraron conciencia de grupo; podría decirse que la nación alemana nació en la batalla de Wilhelmshöhe (1813), con una victoria sobre las tropas napoleónicas. Durante los festejos por la victoria en la guerra franco-prusiana de 1871 y la posterior unificación alemana, se celebró el aniversario de aquella primera victoria con una escultura en honor de los “caballeros teutones”. De hecho es a partir de los intelectuales románticos de principios del XIX (Herder, Fichte,..) cuando se empieza a extender la idea de que existe un “espíritu” alemán antiguo, que se ha mantenido inalterable durante el transcurso de los siglos¹⁸. Se ensalza el idioma alemán como algo más que un mero vehículo de comunicación, se lo ve como portador de toda una civilización específica de tipo trascendente. Hitler representa la cara más atroz de este nacionalismo y su fracaso transforma por completo la tradición histórica alemana. Desde 1945, Alemania abraza la causa del nacionalismo cívico y prohíbe las manifestaciones patrióticas públicas. Se incorpora al más ferviente europeísmo y satisface su “narcisismo” como país por medio de su poder económico.

compartir gran parte de la cultura británica, convirtió por necesidad a los derechos individuales en una señal de identidad.

¹⁸ Sobre la génesis de la ideología alemana, ver Dumont, L. *German Ideology: from romance to Germany and back*, The University of Chicago Press, 1994.

¿Qué ocurre cuando en la década de los noventa empiezan a surgir brotes xenófobos y neonazis, sobre todo tras la reunificación con al Alemania del Este?

Ignatieff viaja a Leipzig para entrevistar a jóvenes miembros de las nuevas bandas de “rapados” (skins). Se da cuenta que la unificación de las dos Alemanias ha sido más bien una absorción, casi un ocupación, de una (la RDA) por parte de la otra; que las víctimas del colapso del sistema socialista son culpadas por ese fracaso y tratadas como ciudadanos de segunda categoría. En este panorama que desalienta la autoestima de muchas personas, el nacionalismo aparece como un fenómeno peligroso, negado desde las autoridades, equiparado a fascismo en el este, condenado a desaparecer para redimir pecados pasados o a transformarse en un post nacionalismo económico. Las identidades de clase también están desacreditadas por la antigua propaganda socialista. Finalmente, pues, ciertos sectores marginales adoptan una identidad “skin”, nacionalista xenófoba, retomando viejas consignas neonazis, más como reacción contra el poder y reivindicación de la posibilidad de orgullo nacional que como opción política congruente. A falta de un nacionalismo cívico bien establecido, una parte de la población recupera por su cuenta el viejo nacionalismo alemán, el que defiende que sólo es alemán aquél que tiene padres alemanes (*ius sanguis*), no el que nace en el “*heimat*” (patria), como puedan ser los turcos alemanes.

Ignatieff se opone a los que sueñan con una Alemania pasada o ficticia pero también a los liberales que piensan que el patriotismo es algo absurdo y sin sentido, por que el resultado es un impasse, un vacío cultural y una falta total de identificación y orgullo colectivo peligrosa socialmente. El mejor antídoto contra el nacionalismo étnico, repite en varios fragmentos de su obra, es el nacionalismo cívico.

2.1.2. Nacionalismo e identidad

En Croacia y Serbia, en Irlanda del Norte o Ucrania, etnicidad, religión y política están unidas de tal manera que es casi imposible para las personas escapar a las identificaciones partidistas. Por ejemplo, en el Ulster, gente que no ha entrado jamás en una iglesia tiene que vivir bajo la etiqueta de “protestante”, y gente que no desea una Irlanda Unida pero que es católica es etiquetada como “nacionalista”. Estas etiquetas, promovidas por la propaganda de cada bando, encarcelan a las personas en la ficción de una identidad irreductible¹⁹. Tanto en el caso irlandés como en el yugoslavo gente que comparten más similitudes que diferencias ha sido dividida por el simple hecho que una ha dominado a la otra; el recuerdo de esta dominación y/o el temor a ser dominado de nuevo convierte los pequeños conflictos en una cruenta espiral de violencia. Este análisis coincide con el que hace Kapuchinsky a propósito de las matanzas en Ruanda de 1994. En ese caso, la dominación secular de los tutsis ganaderos sobre los humus agricultores, se revirtió a partir de la independencia del país, pero el temor al regreso y a la venganza tutti desató el genocidio, visto como “solución final” por los dirigente radicales hutus²⁰. La manipulación política de las emociones se centró en el miedo, como el sentimiento más fácilmente manipulable y rentable políticamente²¹.

Ignatieff empieza a estudiar en “Blood and belonging” por qué se desencadenan los sentimientos nacionalistas entre grupos vecinos con una historia común, aparentemente no tan distantes en lo cultural y sin embargo separados, en un momento dado de la historia, por odios irreconciliables. El caso de la antigua Yugoslavia, un país que conoció en su infancia, cercano al corazón de Europa y relativamente próspero en comparación a los países del Tercer Mundo, le llama la atención por la rapidez de los acontecimientos que llevaron a una matanza sin precedentes en el continente desde la Segunda Guerra Mundial. Lo que en “Blood and belonging” está brevemente sugerido

¹⁹ Pratkanis define la propaganda como “la comunicación de un punto de vista con la finalidad última de la llamada llegue a aceptar voluntariamente esta posición como si fuera la suya” (Pratkanis, A., La era de la propaganda: uso y abuso de la persuasión, Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1994, p.28)

²⁰ Kapuchinsky, R. Eban, Anagrama, Barcelona,

²¹ Ver, a este respecto, un clásico de historia de las ideas, Bodei, Remo, Geometría de las pasiones, miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político, FCE, México, 1991.

queda mucho más definido en “El Honor del guerrero”. Las conclusiones de su reflexión entorno al delirio nacionalista se encuentran en el segundo capítulo de “el Honor...”. Allí queda muy clara el orden causal que, para Ignatieff, lleva a la guerra a muchos países; “primero cae el Estado, que está por encima de las partes; luego aparece el miedo hobbesiano; en segundo momento la paranoia nacionalista y enseguida la guerra”²².

El enfrentamiento entre serbios y croatas, choque que desembocó en una guerra cruenta en 1991, encaja en esta lógica. En la era de Tito el Estado había llegado a reconciliar, en mayor o menor medida, las distintas etnias. Al desintegrarse el Estado debido a una crisis económica y política muy fuerte, los partidos que tenían que haber creado un nuevo orden democrático (reciclarse y adoptar, aunque fuera con hipocresía el nuevo lenguaje, como en Hungría o Polonia) no quisieron adoptar el modelo liberal de partido y se convirtieron en partidos “étnicos”; los resultados de las elecciones retrataron la composición étnica del electorado. Para mantener una legitimidad en crisis los políticos adoptaron el lenguaje del nacionalismo étnico.

Según el análisis de los algunos expertos como Huntington²³, la causa de ese conflicto es la existencia de una línea de fractura entre dos “civilizaciones”, esencialmente opuestas en estilos de vida y comprensión del mundo; por un lado los croatas, católicos, más tiempo ligados al Imperio Austrohúngaro, europeístas, y por otro los serbios, ortodoxos, bizantinos y con historia de violencia debido al dominio secular de los turcos.

Ignatieff no está de acuerdo con Huntington y propone otra explicación. Su experiencia sorbe el terreno le indica que las diferencias entre serbios y croatas no es tan acusada como pretende hacer creer la propaganda. La historia, por otra parte, está llena de enfrentamientos entre grupos vecinos no tan distantes como Huntington piensa. La misma Biblia funda la violencia en la matanza entre hermanos. La hipótesis que se deduce de ello es no son las diferentes

²² Ignatieff, m., El Honor del guerrero, Sanitllana, Madrid, 2002, p.67

²³ Huntington, El choque de civilizaciones, Paidós, Barcelona, 1997.

identidades lo que conducen a los conflictos sino las similitudes o la pérdida de identidad.

Ignatieff recupera la noción freudiana de “narcisismo de la diferencia menor”. Según ésta, cuanto menor es una diferencia entre dos entes psíquicos mayor es el esfuerzo por ampliarla en nuestra imaginación, por que en ella se basa el narcisismo. El narcisismo nacionalista consiste en convertir diferencias menores en grandes rasgos identitarios. A partir de ellos se crea una narración. Y como la identidad es algo relacional, al nacionalismo le conviene oponer la identidad propia como opuesta a una contraria, curiosamente la del vecino, la más parecida, por que es la que más se puede confundir con la propia. El narcisismo nacionalista comporta un auténtico “autismo” (término usado en este sentido por Enzensberger), una actitud de rechazo a cualquier argumento que provenga del exterior, ya que los de fuera “no los pueden entender”²⁴.

Para un “outsider” las semejanzas entre serbios y croatas son asombrosas; hablan el mismo idioma (salvo un vocabulario de cuatrocientas palabras) y comparten las mismas costumbres desde hace siglos. Con la industrialización las diferencias religiosas fueron relegadas a un segundo término (una minoría de la población se declaraba practicante), y de hecho hubo mucha mezcla entre los dos grupos. Sin embargo en un momento dado, el nacionalismo político de los noventa predicó una retórica destinada a propagar la idea de que el otro bando era inherentemente distinto y constituía una amenaza²⁵. La identidad de cada grupo dependía de la existencia de un enemigo, que justificaba la exaltación de lo propio en un momento de crisis.

²⁴ Para Hans Magnus Enzensberger la guerra civil es la forma original de la guerra, también la más cruel y la que caracterizó el nuevo orden mundial (ver Enzensberger, H.M., *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona, 1994).

²⁵ Durante los últimos años de la década de los ochenta se fueron alentando las identidades étnicas, aunque la población estaba relativamente mezclada (un 30% de los matrimonios era mixto). Para más detalles, ver Olvera Gómez, R.M. “Odio, miedo y resentimiento: el manejo político de las pasiones en tiempo de guerra.” Tesis de maestría, UNAM, México, 2004.

2.1.3. Nacionalismo, pertenencia y violencia

Ignatieff añade al panorama del nacionalismo un elemento sobre el que no siempre se ha querido reflexionar. Los enfrentamientos violentos y las masacres causadas por el nacionalismo étnico son perpetrados mayormente por hombres cuyas edades se sitúan entre los dieciocho y veinticinco, algunos verdaderos psicópatas pero otros perfectamente sanos. A partir de la experiencia en las zonas bélicas y del contacto con los combatientes Ignatieff se da cuenta del poder intoxicador y estimulante a la vez, que tienen las armas (el tener la vida o la muerte del otro en las propias manos), entre la población masculina²⁶. El error de muchos liberales es no entender que no todo el mundo odia y detesta la violencia o la destrucción. Pese a que la historia de los estados modernos ha sido la historia de la confiscación de las armas hasta llegar al monopolio estatal de la violencia, ello no quiere decir que no existe un pozo de resentimiento contra ese proceso; un sustrato psicológico profundo que se revela contra la civilización y el estado²⁷. Llevando la reflexión a terrenos más simbólicos, se puede decir que el nacionalismo violento es la rebelión de los hijos contra el padre-estado; el nacionalismo es sólo la manera de justificar y legitimar esa venganza filial.

Las virtudes liberales (tolerancia, compromiso, razón) y sus ideales (gobierno de las leyes y no de los hombres, de la razón y del compromiso) chocan contra una parte de la naturaleza humana. También Hobbes partió de la idea de un ser humano dotado de un apetito insaciable de dominación, al cual el estado de civilización debe poner freno²⁸. No se puede predicar los valores liberales, pues, entre poblaciones sedientas de venganza. A veces, no queda más remedio que usar la fuerza para defenderlos y el fracaso de los estados cosmopolitas para

²⁶ La psicología social ha estudiado el fenómeno de la violencia desde varios puntos de vista. Freud y los autores de la corriente "instintivistas" (término de Konrad Lorenz) creen que un impulso natural que condiciona la agresividad humana. Fromm, en cambio, la ve como desarrollo cultural que se infiltra en lo psicológico (Fromm, E. Anatomía de la destructividad humana, Siglo XXI, México, 2000, p.35). Ignatieff parece oscilar entre las dos posturas; admite unas tendencias naturales violentas pero le parece que el condicionante cultural y política (a través de la manipulación y la propaganda) es determinante.

²⁷ La idea de que la civilización es una imposición artificial sobre el hombre es una constante en el pensamiento filosófico y político. Rousseau y Freud serían los autores más representativos de esta línea de pensamiento (ver Freud, S., Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973)

²⁸ Hobbes es uno de los padres del llamado "pesimismo antropológico".

hacerlo sólo ha producido entre las naciones hambrientas más desprecio para los potencias occidentales.

En el mismo seno de sociedades multiculturales los gobiernos están comprobando cómo los lazos que unen a los individuos a sus grupos étnicos son más fuertes que los que los unen a la comunidad legal a la que pertenecen. El nacionalismo étnico es más atractivo que el nacionalismo cívico.

La violencia es alimentada por un sentido exacerbado de pertenencia. Cuando la nación es una razón para sacrificar la propia vida también lo es para matar. El nacionalismo define el conflicto entre personas como conflictos de identidades, honores, orgullos, de ahí su poder persuasivo y de justificación de actos vandálicos. Si los deseos de una comunidad (por ejemplo, el deseo de reunificación de los irlandeses) sólo se pueden obtener a expensas del otro, el conflicto se convierte en interminable. El conflicto se reduce a un juego de suma cero, cualquier victoria en una parte significa una derrota para la otra, un agravio que sirve de excusa para el siguiente enfrentamiento.

2.1. 4 Nacionalismo, historia y lenguaje

Uno de los fenómenos más directamente relacionados con el nacionalismo es el papel de la historia como fuente de identidad, legitimidad y predestinación de un pueblo. El discurso nacionalista concibe la historia como un legado imborrable y los enfrentamientos pasados pruebas de la maldad perpetua del enemigo.

En el caso de Serbia y Croacia existe un episodio histórico trágico. Durante la Segunda Guerra Mundial, Croacia tuvo un régimen político apoyado por la Alemania Nazi, dentro del cual operaron regimientos militares extremistas llamados “ustasas”. En ese momento la minoría serbia de Croacia (básicamente ubicada en la provincia de Kragina) creó un grupo paramilitar de “chetniks”, que perpetró matanzas entre la población croata. Tras la elecciones de 1990, la propaganda nacionalista de ambos bandos retomó dicho episodio como ejemplo de la amenaza que constituía el otro grupo étnico.

En todos los países visitó Ignatieff en los que escuchó numerosas justificaciones de los conflictos, el discurso nacionalista aparecía no como un discurso racional del que partían unas conductas o explicativo de lo que estaba ocurriendo sino lo contrario, un discurso “a posteriori” que justificaba ciertos comportamientos. Primero había violencia y luego su justificación. Además, no existía casi nunca un reproche o autocrítica, la justificación nacionalista funcionaba como un sistema de exoneración total de cualquier asomo de culpabilidad.

Ignatieff afirma que notó siempre algo de inautenticidad y de falta de sinceridad en las palabras de los combatientes, como si hubiera cierta duda interna sobre la veracidad de los eslógans asimilados. En Croacia la propaganda nacionalista trataba de eliminar el recuerdo de los días donde la convivencia fue posible, y la asimilación de la misma era vivida por cada individuo, de cierto modo, como una autorepresión. Mucha gente autocensuraba la voz interna que se negaba a aceptar el discurso nacionalista, cuya razón y validez necesita el estruendo continuo de la propaganda. Finalmente, el grupo envuelve al individuo, lo protege pero lo quita su capacidad de reflexión solitaria²⁹. El nacionalismo, concluye Ignatieff en las conclusiones de “Blood and Belonging”, es una forma de discurso “a gritos”, que se quiere autoconvencer más hacerse oír; convencerse, por ejemplo de que una nación sólo puede funcionar si es monocultural y monolingüe, algo que la realidad sociológica se encarga de desmentir.

2.1.5 Nacionalismo y Estado

Uno de los ejemplos de la atracción natural aunque contradictoria con la realidad contemporánea de las sociedades por el nacionalismo étnico es Québec. Estamos ante un contexto económico distinto al yugoslavo y al soviético, pero sin embargo, a finales de siglo, después de la guerra fría, también entra en crisis el modelo federalista, un modelo de convivencia de

²⁹ Elías Cannetti (1905-1994) fue uno de los pioneros en la investigación del funcionamiento de las masas, en las que el individuo se abandona a una emoción colectiva y pierde su capacidad de reflexión racional. Su obra “Masa y poder”, escrita al calor del surgimiento de los totalitarismo fascista y comunistas en Europa, ya es un clásico sobre el tema (Cannetti, E., Masa y poder, Alianza-Muchnik, Madrid, 1987.).

varias naciones y culturas bajo un mismo estado. El federalismo trataba de reconciliar los principios étnicos, con cierto autogobierno por parte de cada comunidad, con el cívico. A partir de un momento dado (que nuestro autor sitúa en el inicio de la independencia energética del Québec) la población francófona de esta parte del Canadá (seis millones de habitantes), siente que el modelo federal no garantiza su supervivencia cultural, rodeados por más de 300 millones de angloparlantes. La supuesta amenaza cultural debido a la inmigración y al crecimiento demográfico estancado, es el argumento para defender un estado en el Québec monolingüe, es decir, que no garantice la educación en inglés del mismo modo que un estado-nación cualquiera no tiene la obligación de proteger a los idiomas de su población extranjera. Se trata de un nacionalismo pacífico y “moderno”, que no surge del resentimiento o del antagonismo cultural, sino que es simplemente la voluntad de autoafirmación; y sin embargo, usa algunos de los argumentos del nacionalismo étnico.

Lo que caracteriza al nacionalismo étnico, pues, no es sólo que no pueda imaginar una comunidad nacional sin base étnica o lingüística, sino que la realización de la nación pasa necesariamente por el estado. En algunos casos, como el kurdo, parece que es así, puesto que los estados que los acogen no respetan su cultura, pero no en otros, como en el Québec, no está tan clara la amenaza de extinción, existen medidas de discriminación positiva, de protección cultural y de autogobierno, pero gran parte de la población cae, por medio de miedo a desaparecer, en la ficción del nacionalismo étnico.

Retomando el ejemplo kurdo, en el que un genocidio y ataques sistemáticos a su cultura ha llevado a un recrudecimiento de su nacionalismo, Ignatieff destaca la importancia del estado como garantía de protección de derechos colectivos (nota: la idea de estado que se desprende de los textos de Ignatieff procede de la noción weberiana de estado, en la que sólo existe estado cuando hay un monopolio de la violencia física por parte de una autoridad superior)³⁰. En este caso concreto, se comprende que una simple autonomía no es protección suficiente, puesto que la población kurda es difícil que comparta un imaginario nacional con otras comunidades que la está masacrando. A fin de cuentas, cualquier nacionalismo cívico o de tipo federal, sólo resiste el paso del

³⁰ Ver Weber, los distintos enfoques de la teoría política y la acción política.

tiempo si consigue que la población identifique de algún modo el estado con la nación. Puesto que nadie puede conocer a los extraños que viene en su comunidad ni identificarse totalmente con ellos, una nación es necesariamente una comunidad “imaginada”, y ese esfuerzo de imaginación debe ser promovido por un estado que dé protección a los individuos y a los grupos. Nación y estado van de la mano, no en el sentido étnico pero sí en un sentido cívico. Cuando un estado falla y no se desarrolla una cultura cívica, como en Yugoslavia, el peligro étnico está servido³¹. Pero puede que un estado funcione y hasta sea un modelo para otros países como Canadá, y sin embargo la tentación centrífuga sigue existiendo, como en el Québec (nota: el concepto de nacionalismo para Gellner también está relacionado con el de estado pero en un sentido más determinante. Para este autor el nacionalismo sólo emerge en sociedades donde se da por supuesto la existencia de estados, donde existen dirigentes que centralicen de algún modo el poder, noción de frontera, en sociedades modernas, puesto que el estado es por sí mismo, en su definición weberiana, una forma desarrollada de división social del trabajo. Quedan fuera de su interpretación, o son excepciones, casos como el kurdo, en el que una estructura social tribal aspira a convertirse en estado.

2.1.6 Blood and belonging y el debate entorno al nacionalismo

Al final de “Blood and belonging” Igantieff mismo nos recomienda una bibliografía, que es el punto de partida de su trabajo. En ella encontramos a los autores que consideran más relevantes para el estudio del nacionalismo: Gellner, Hobsbawm, Anderson, Smith, Kedoure y Greenfield.

A. Smith³² hace una clasificación muy clarificadora de las teorías sobre el nacionalismo. Sitúa a los autores clásicos como Renan, J.H.Kautsky, Kart Deutsch, P. Worley, CH. Tilly, Tom Nair y Kedourie en la categoría de la teoría

³¹ Sobre este tema Rotberg ha estudiado otros casos, como el de Somalia (Rotberg, Robert, When Status Fail: Causes and consequences, Princeton University Press, 2004).

³² Smith, A. La identidad nacional, Trama, Madrid, 1999. Smith, Anthony ¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de naciones. Art. publicado en la revista Nations and Nationalism, vol 1 n°1 (1995) pp.3-23 y contenido en Fernández Bravo, Álvaro (compil.), La invención de la nación, Manantial, Buenos Aires, 2000.

“modernista” sobre el nacionalismo, a la que llama también “teoría gastronómica”. Esta reposa sobre la idea de que las naciones son, en cierto modo, inventadas (Renan es el primero que así lo afirma³³) a partir de la selección y mezcla de determinados ingredientes culturales (D. Defoe, Kedourie³⁴) como mitos, costumbres o himnos. Sin embargo estos autores y otros como Gellner y Seton-Watson asumen que, una vez creadas, las naciones son potentes actores sociales (o “hechos sociales”, como diría Durkheim), consecuencia de la modernidad e impulsores de esta.

Frente a esta postura otro grupo de autores, entre los que incluye a Anderson, representa una postura crítica y antifundacional que cuestiona la unidad de la nación, la cual no es más que un “relato”, un “discurso” que interpretar y un “texto” que reconstruir³⁵. La nación es un “artefacto cultural” que proyecta significados simbólicos y representaciones colectivas. Mientras que el análisis modernista creía que existían causas profundas para el surgimiento del nacionalismo, a nivel estructural, la segunda postura, que Smith llama “posmoderna” pone énfasis en el factor cultural y abandona la idea de que las naciones y los nacionalismos son resultado de procesos sociales modernos como la división del trabajo, la educación de masas o el capitalismo.

Para Anderson el tema del nacionalismo constituye una “anomalía” en gran parte de la literatura política, en primer lugar por que la modernidad objetiva de las naciones contrasta con la antigüedad subjetiva que les atribuyen los nacionalistas, su universalidad choca como concepto frente al particularismo de su manifestación y su poder como arma política frente a la pobreza y hasta

³³ ¿Qué es una nación? Este es título del texto de una conferencia que Ernest Renan leyó en la Sorbona el 11 de marzo de 1882. En ella este autor describe a la nación como una e las múltiples formas que existen de asociaciones humanas (tribu, imperio, ciudad,...) y que aparece tras una larga historia gracias a la unidad territorial que consiguen ciertas dinastías en Europa, pero que no se basa en una identidad étnico-cultural remota puesto que las sociedades están compuestas de elementos heterogéneos; por ejemplo, en Francia no existen apenas individuos que se puedan reclamar descendientes directos de los francos, ya que la historia de la invasión fue una historia de pérdida de identidades pasadas a favor de la romanización. Lo que define a la nación es un alma o principio espiritual basado en un legado común pero sobretudo en una voluntad de vivir juntos y hacer valer la herencia recibida. La nación supone un pasado pero se concreta en un presente marcado por el consentimiento de continuar la vida en común, que es lo que crea la conciencia moral llamada nación.

³⁴ Kedourie, Elie, nacionalismo, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1988.

³⁵ Anderson, Benedict, Comunidades imaginadas, FCE, México, 1997.

incoherencia filosófica, ya que como doctrina no tiene un Hobbes o un Weber que la respalde. La definición de Anderson de nación se aparta de la ideología y trata el concepto de una forma más antropológica, como parentesco o religión. Define nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Es imaginada por que los miembros de una nación no conocen a todos sus compatriotas, los cuales son, como diría Ignatieff, “extraños”, unidos por un acto de imaginación. Anderson retoma y concreta la idea de Setano-Watson³⁶ que habla de nación cuando existe un número importante de miembros de una comunidad que se consideran parte de una nación. Anderson sustituye el “consideran” por el “imaginan”, dando un matiz psicológico a la definición que será el que retome Ignatieff. Renan también había apuntado de manera ambigua a esa idea cuando dijo que la esencia de la nación es que los individuos tuvieran muchas cosas en común y que hubieran olvidado muchas cosas (como sus masacres mutuas durante las guerras de religión o su diverso origen bárbaro). Gellner³⁷ afirma que el nacionalismo “inventa” naciones donde no existen dando una idea de falsedad a lo que Anderson atribuye simplemente una creatividad lógica en la construcción mental de comunidades más grandes que una aldea.

Según Anderson, en el s.XVIII nacen los nacionalismos como “artefactos culturales” a partir de un cruce complejo de fuerzas históricas discretas³⁸, pero que una vez creados tuvieron una gran capacidad de ser transplantados a una gran diversidad de terrenos sociales, geográficos e ideológicos. Estas fuerzas situadas en la genealogía del nacionalismo son dos sistemas culturales tan importantes en la antigüedad como la comunidad religiosa y el reino dinástico. Este autor analiza el impacto de la sustitución de las lenguas sagradas, imperiales y religiosas como el latín y el árabe por las lenguas nacionales, así como otros factores culturales como la invención de la novela o el periodismo nacional.

³⁶ Setano-Watson Nations and status. An Enquiry into the origins of Nations and the Politics of Nationalisms, Westview Press, Boulder, Colo.,1977.

³⁷ Gellner, E. Naciones y nacionalismos, CONACULTA-Alianza, México, 1988

³⁸ Anderson, op. Cit. p.21

Estas corrientes de pensamiento que insisten en la idea de artificialidad de las naciones, se enfrentan a las que Smith califica como teorías “geológicas”, basadas en la idea de que las naciones son depósitos del tiempo, acumulaciones estratificadas de experiencias sociales, políticas y culturales de una comunidad identificables. Para esta teoría el pasado explica el presente; para la modernista y posmodernista el presente explica el pasado. Smith propone un modelo mixto donde se equilibren una y otra.

2.2. Guerra y humanitarismo

Junto a “Blood and belonging”, “the Warrior’s honour” y “Virtual War” conforman una trilogía sobre los conflictos bélicos en los noventa, basada en los viajes del propio autor y en las entrevistas con protagonistas de primera fila que le ayudaron a perfilar una teoría no sólo sobre el nacionalismo, como hemos visto en el capítulo anterior, sino también sobre el cambio en el concepto de guerra y sus consecuencias para la ayuda humanitaria y las relaciones entre los países. El primer capítulo de *2el Honor...*, “No hay nada sagrado? La ética de la televisión”, se pregunta por las nuevas formas de solidaridad generadas por la televisión. Al retransmitir en directo el sufrimiento de seres humanos de los que antes era difícil que la gente tuviera conocimiento, se crea una empatía, unas ganas de ayudar, de ser solidario que se concretan en un activismo humanitario protagonizado por las organizaciones no gubernamentales y los estados. En este capítulo se discuten el peligro de trivializar el dolor dado por la yuxtaposición televisiva de imágenes inconexas; también del peligro de convertir la solidaridad en un negocio. Pero el autor concluye que, a pesar de todo, el nacimiento de una “solidaridad entre extraños” a nivel mundial es positivo y constituye uno de los mayores logros de las últimas décadas.

2.2.1 La nueva guerra y sus calificativos

Y sin embargo las nuevas formas de solidaridad no encuentran una vía fácil para expresarse puesto que el origen de las catástrofes humanitarias es complejo. Lo primero que le llama la atención es que la guerra ha cambiado de carácter. En “el Honor...” y “Virtual War” las nuevas formas de guerra son nombradas de distinta forma. El autor habla de “moderna guerra étnica”, del “nuevo intervencionismo internacional”³⁹, “guerra posmoderna”⁴⁰, “conflicto racial”; en “Guerra Virtual” sitúa el cambio de concepto de guerra en el mismo título del libro. Tras dicha variedad de términos se deducen tres categorías generales de guerra: 1) la guerra étnica, entre facciones que no corresponden a ejércitos nacionales tradicionalmente constituidos, 2) la guerra humanitaria, protagonizada por una coalición o superpotencia y 3) la guerra virtual, que es una variante de la anterior, pero cuyo desarrollo se basa no en el choque de dos ejércitos sino en el uso selectivo de armamento de precisión.

Lo novedoso del panorama bélico de los noventa radica en que ya no son estados con ejércitos regulares los que entran en conflicto sino que lo que Ignatieff encuentra en sus viajes por África, los Balcanes y Afganistán, son bandas de niños soldados que apenas entienden las motivos de su lucha (África), paramilitares tolerados y alentados por los gobiernos que desconocen las leyes de la guerra (Bosnia, Croacia) o milicias irregulares sin jerarquías definidas con las que es difícil dialogar porque nadie parece ser responsable del mando de las tropas.

En este contexto se hace difícil, sino imposible, aplicar el tipo de ayuda humanitaria que tienen previsto el derecho internacional. En el capítulo tercero tenemos una síntesis de lo que han sido las leyes de guerra, desde que Henri Durant promoviera las Convenciones de Ginebra y el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR). Las nuevas leyes que obligaban a las partes de un conflicto a cuidar y respetar a los heridos, a no atacar a la población civil, a dejar entrar al CICR a las zonas conflictivas, tenían el objetivo de limitar las dimensiones

³⁹ Ignatieff, El honor..p.11

⁴⁰ Ibid.p.

que había tomado la guerra en el mundo moderno. La industrialización y la democracia habían ido eliminando las limitaciones logísticas de la guerra⁴¹. Del ritual aristocrático se había pasado a una dinámica en la que la guerra era “la continuación de la política por otros medios”. La “guerra total”, culminación lógica de la idea occidental de guerra⁴², encontró en el derecho internacional las nuevas restricciones después del trauma de las dos guerras mundiales del siglo XX.

En la guerra étnica se desconocen las leyes humanitarias y la labor del CICR se hace casi imposible⁴³. Pero más grave parece

2.2.2. Guerra étnica e intervención

En julio de 1995 Ignatieff acompaña al Secretario General de Naciones Unidas Boutros Ghali a Ruanda, a Angola, Zaire y a Burundi, donde la ONU intenta que se respeten los términos de unas paces precarias. Mientras, en Bosnia, las zonas de seguridad implantadas por los cascos azules han sido un fracaso; en Srebrenica sólo han servido para entregar la población a los serbios. Ignatieff interroga al secretario general sobre los recientes fracasos de la comunidad internacional en Bosnia, Somalia (las fuerza de EEUU no pudieron garantizar la paz y acabaron en guerra con las tribus locales) y Ruanda (la intervención tardía no impidió la matanza de 800 mil tutsis y hutus moderados). En el zaire Boutros Ghali se entrevista con Mobutu para convencerlo de que no expulse a

⁴¹ Ver Keegan, Historia de la Guerra, Planeta, Barcelona,

⁴² Victor David Hanson nos explica muy claramente cómo se fue transformando la guerra primitiva, consistente en incursiones esporádicas, hacia una cultura de la “batalla decisiva”, en la que la confrontación era total hasta la derrota manifiesta de uno de los bandos. Las tropas de “hoplitas” agrupadas en las falanges de los griegos fue la primera forma de ejército occidental, guiado por los criterios de orden, disciplina y estrategia, es decir, el “logos” aplicado a la destrucción del adversario. Según Hanson, allí se encuentra la semilla de lo que llama el “modo occidental de hacer la guerra”, el que describirá con total crudeza Maquiavelo en el Renacimiento y Clausewitz en la Prusia del XIX. Se abandonó, pues, el ritual y se perfiló claramente la naturaleza política de la lucha militar, que no es sino la forma extrema de lucha por el poder.

Ver Hanson, The western way of warfare, Nueva York, 1989.

Raymond Aron habló de la “sorpresa técnica” que se dio en 1914, puesto que nadie se esperaba el nivel de destrucción alcanzado en el contienda. Se creó, además, un modelo de organización basado en una jerarquía política estricta y en un control total de la economía, que sólo podía desembocar en los totalitarismos del siglo XX.

⁴³ En Ruanda, la Cruz Roja perdió, en 1994, a treinta y seis cooperantes.

los refugiados hutus que llegan desde Ruanda. Tres semanas después de conseguir ese compromiso, empiezan las expulsiones de hutus en el Zaire. En Burundi la ONU intenta lograr una paz entre los tutsis y unos hutus que, por la nueva lógica democrática, intentan tener puestos en el gobierno. El enviado especial de Boutros Ghali a Burundi, sin embargo, es asesinado⁴⁴.

Del reportaje del viaje se desprenden conclusiones sobre la acción de la comunidad internacional más bien negativas⁴⁵. “Srebrenica y Ruanda pusieron fin a un breve periodo de esperanza que había empezado en 1989”⁴⁶, cuando la caída del muro y el fin del veto sistemático de la antigua URSS en el Consejo de Seguridad hacía viable un nuevo orden internacional basado en los derechos humanos. Las nuevas comunicaciones que extendían a través de la televisión una nueva forma de solidaridad global, el activismo humanitario de las ONG y la capacidad tecnológica de las potencias auguraban una vuelta a los principios en la política internacional. El derecho de injerencia por motivos humanitarios cobró un gran impulso con Mitterrand y la OTAN buscó una nueva razón en la intervención en países donde las matanzas se hacían intolerables para la conciencia humanitaria globalizada.

Y sin embargo las intervenciones fueron o tardías (Ruanda) o demasiado débiles y carentes de visión a largo plazo. En Bosnia no es hasta que EEUU se implicó en el conflicto para relanzar la proyección internacional de Clinton cuando se logró la paz de Dayton (1995).

Además el peligro del fracaso de las intervenciones no sólo es generar más rencor y violencia en las zonas afectadas sino que la comunidad internacional caiga en un desencanto tal (no hay víctimas inocentes en los países, pues la víctimas se convierten luego en verdugos) que acabe justificando toda forma de injusticia en el Tercer Mundo. Ignatieff habla del “atractivo de la repugnancia moral” para referirse a este desengaño que hace exclamar “que se maten

⁴⁴ Ver Stavenhagen, R..., Conflictos étnicos y estado nacional, Siglo XXI, México, 2000.

⁴⁵ También David Rieff ha sido muy crítico con el pretendido “nuevo orden internacional” (ver Rieff, D. Matadero, El País-Aguilar, Madrid, 1996).

⁴⁶ Op.cit.p.125

todos, si es lo que quieren!", un tipo de nihilismo que acaba descargando toda la responsabilidad en los afectados por la guerra étnica.

Frente a las narraciones de los noventa, globalización y caos⁴⁷, hace falta proponer un nuevo marco de compromiso ético global que sea realista, porque la falta de realismo acaba llevando a más inseguridad y desencanto que el que existía. En el "Honor del guerrero" se propone un camino que equilibre la ética del compromiso con la ética de la responsabilidad, un marco ético y político que otorgue criterios claros para realizar intervenciones. Estos podrían ser: concebir intervenciones de bombardeo discriminadas, dirigidas a objetivos militares preciso (como los de Bosnia en el 95); despliegue preventivo de fuerzas para evitar la guerra civil. En definitiva, es mejor intervenir pronto y con fuerza que tarde e improvisadamente. La otra gran cuestión sobre la intervención radica en saber si hay que conservar los estados existentes o permitir la creación de nuevos estados. En el tercer capítulo de "el Honor..." Ignatieff defiende que, cuando ha habido una historia de matanzas sangrientas y existe un resentimiento de un parte de la población contra la otra, es mejor permitir la división del estado que prolongar una convivencia imposible, "siempre que el territorio que se reivindica sea defendible y económicamente viable y que el partido independentista esté en condiciones de garantizar el respeto de la minoría que permanecerá en su estado"⁴⁸.

La construcción de estados que garanticen la paz y el respeto de los derechos humanos constituye una exigencia moral nueva provocada por los nuevos medios de comunicación, que muestran el dolor de una parte del mundo generando una necesidad de solidaridad que desborda las fronteras. Pero para en el derecho internacional aun pesa el respeto clásico a las soberanías y para muchas hay que evitar a toda costa caer en un imperialismo como el que describió Conrad⁴⁹. Ignatieff piensa que hay que volver a implicarse en el orden mundial, encontrar un nuevo discurso que concilie las narraciones de globalización y caos, que no son sino una síntoma de una separación cada vez

⁴⁷ Los reportajes de Kaplan pretenden advertir sobre la dimensión caótica creciente del Tercer Mundo (ver Kaplan,R.,Los confines de la tierra, Flor del Viento Ed., Barcelona, 1996)

⁴⁸ Ignatieff, "El honor..."p.142

⁴⁹ Ver Conrad, J., El corazón de las tinieblas, Centro editorial de América Latina, Buenos Aires, 1977

mayor entre un Primer Mundo próspero y un Tercer Mundo que se va aislando de la lógica del crecimiento económico global. Finalmente, “aunque el imperio rondaba a menudo la vileza que recuerda la fábula de Conrad, parece evidente que el imperio y la rivalidad imperial proporcionaron a las zonas seguras una base racional permanente para implicarse en las zonas de peligro”⁵⁰.

2. 3. Guerra Virtual

“Virtual War” es la última obra que compone la trilogía comentada en este capítulo. Sirve de complemento a “El Honor...” ya que se enfoca en un conflicto también ocurrido en la exYugoslavia, el de la intervención de la OTAN en Kosovo en 1999 y prosigue la indagación sobre el carácter de la guerra moderna. En este caso, el énfasis se encuentra en la transformación que sufre la guerra a raíz de las nuevas tecnologías y condicionada por una forma peculiar de conflicto que es la “intervención humanitaria”⁵¹. En este libro el adjetivo que resume esta transformación es el de “virtual”. Seguidamente veremos el por qué de este atributo nuevo con el que el historiador y periodista canadiense describe el escenario bélico de la post-guerra fría.

2.3.1. Guerra y tecnología

Para Ignatieff la experiencia de Kosovo fue vivida por uno de los bandos en conflicto, el de los países pertenecientes a la OTAN, como una guerra virtual. Se aplicaron de forma sistemática un armamento de precisión ensayado en contiendas anteriores y se evitó el choque frontal entre dos ejércitos terrestres. En muchos sentidos el carácter de dicha guerra no era una novedad. Las tecnologías empleadas eran el resultado de una revolución en los asuntos militares (RMA) que había empezado en los años setenta. Con ella se trataba de devolver a la guerra el lugar que siempre había tenido como “continuación de la política por otros medios”, borrada por el “impasse” de la amenaza

⁵⁰ Op.cit.p.149

⁵¹ Ignatieff también analiza las contrapartidas a un nuevo tipo de guerra de alta tecnología pero limitada jurídica y mediáticamente en The New American Way of War, art. en The New York Review of Books, 20 de julio del 2000.

nuclear⁵². Durante la guerra fría sólo habían sido posibles guerras secundarias que no afectaban directamente a las potencias, puesto que la capacidad destructiva era recíproca, total y automática. El nuevo armamento “convencional” podía ser usado sin el peligro nuclear y con una precisión que lo hacía políticamente aceptable a los ojos de la opinión pública, puesto que minimizaba, en principio, los daños colaterales y, en gran medida, el riesgo para aquellos que lo manejaban. La revolución armamentística fue posible en al medida en que se combinaron los avances en la informática, con la el guiado de misiles con láseres y satélites, lo que permitía una destrucción a larga distancia antes desconocida⁵³. Si en la Guerra del Golfo los misiles de largo alcance sólo representaban el ocho por ciento del total y muchos de ellos fallaron por diversas razones, Kosovo representa la culminación exitosa de este proceso, en el aspecto aéreo. El ejército de tierra, más reticente a los cambios, tendría que esperar a las guerras de Afganistán e Irak para renovarse, ya que como advirtió el General Schwarzkopf, la ocupación del territorio seguía siendo un imperativo bélico que sólo podría realizar el ejército terrestre suficientemente dotado. Las “guerras ligeras” de finales de siglo se encargarían de lograr un acople entre fuerzas aéreas y terrestres, las primeras para ubicar y ocupar las zonas estratégicas y las segundas como fuerzas de destrucción real.

La primera consecuencia que Ignatieff desprende de lo anterior es que por primera vez se da lo que denomina una “impunidad moral” por parte de uno de los ejércitos. La guerra tradicional siempre ha consistido en la aceptación de un riesgo mutuo ante el peligro, acuerdo que funcionaba como un contrato moral tácito pero que desaparece cuando uno de los bandos actúa sin ningún tipo de riesgo. En la guerra de Kosovo no hubo ni una sola bala por parte de la coalición internacional. Igantieff se pregunta hasta qué punto una guerra libre de riesgo sigue siendo una guerra o es más bien un ejercicio de tiro, una ejecución sumaria sin ningún tipo de consecuencias ni para el ejército ni para la población de una de las partes. Esto implica que, si la violencia deja de ser algo

⁵³ Cr. Con Castells, M. y Serra, n. Guerra y paz en el siglo XXI, Tusquets, Barcelona, 2003 y Ramonet, I., Guerras del siglo XXI, Mondadori, Barcelona, 2002

completamente real para los ciudadanos en cuyo nombre se ejerce, existe la tentación de llevar a cabo guerras sin límite alguno.

2.3.2. Guerra y control democrático

Otro aspecto preocupante de la guerra moderna es el déficit democrático de su control. Puesto que los políticos y responsables militares eluden utilizar el término guerra y mucho menos hacer declaraciones de guerra formales⁵⁴, los Parlamentos nacionales no ven la ocasión de debatir y aprobar o negar las nuevas “intervenciones militares”, “medidas coercitivas” o “incursiones humanitarias”. De hecho la palabra “humanitario” y otros subterfugios lingüísticos contribuyen a convertir lo real en virtual. Finalmente las instituciones democráticas son ignoradas y el apoyo nacional se recaba mediante las encuestas. Puesto que los ciudadanos suelen ser más reacios a ir a la guerra que los dirigentes, el consentimiento estadístico es el único límite, por lo demás débil, al que se someten ciertas políticas. Tampoco las instituciones internacionales aparecen más solventes. Ante las parálisis frecuentes del Consejo de Seguridad debido al sistema de voto y a la existencia de veto, las naciones se lanzan a actuar sin el consentimiento de Naciones Unidas. Ignatieff propone ampliar el número de países miembros del Consejo y cambiar en muchos casos el mecanismo de voto por unanimidad por el de mayoría, así como eliminar el derecho a veto. Esto última significaría una gran renuncia para EEUU pero le permitiría contar con el apoyo de la ONU en muchas de sus acciones.

Si el consentimiento a la guerra es virtual también lo es la movilización popular. Ya no se necesita el reclutamiento forzoso de las guerras napoleónicas, ni la guerra es un asunto del que dependa ni la supervivencia ni la economía entera de un país⁵⁵. Así, el peligro de convertirla en un espectáculo es real.

⁵⁴ Victor David Hanson afirma que de la guerra ritual, en la que se invocaban los dioses antes de la batalla y se respetan ciertos códigos de honor, sólo sobreviven algunos residuos como son la declaración de guerra, más en plano jurídico que en la práctica.

⁵⁵ La evolución del ejército y de la implicación del pueblo en la guerra viene detallada en Keegan, en su “Historia de la Guerra”. Del ejército de ciudadanos griegos, propietarios de tierra y dispuestos a dar su

Y sin embargo se da la paradoja que este tipo de omnipotencia tecnológica se da en culturas que tienen aversión al riesgo y que da a la vida humana, propia y ajena, un valor absoluto⁵⁶. Por esto, nace un nuevo tipo de límite a la guerra, el de la opinión pública. Las nuevas guerras se juegan también en la pequeña pantalla, se deciden ganando o perdiendo el favor de la opinión pública.

2.3.3. Guerra mediática

Desde el final de la guerra fría, los regímenes que se han enfrentado a EEUU han intentado compensar su inferioridad militar recurriendo a la guerra mediática; Milosevic convocó a la prensa internacional para cubrir el ataque a la televisión serbia y los bombardeos erróneos por parte de la OTAN a convoyes de civiles. Los periodistas se han convertido en protagonistas de la nueva guerra, sufren bajas como y pueden dar versiones de la realidad que recaben o nieguen apoyo popular a las guerras. Los gobiernos, por eso, se encargan de controlar al cuarto poder, por lo que Ignatieff afirma que “la verdad es la primera baja en las guerras”⁵⁷. Los estados también recurren al asesoramiento legal constante para no ser víctimas del desprestigio ante la opinión pública. La cultura de los derechos humanos y el recuerdo del imperialismo implica que las nuevas intervenciones humanitarias deben tener una “estrategia de salida”, acorde con el respeto a la soberanía de los estados,

vida por ella, se pasó al ejército romano de profesionales, que también tenían derechos civiles o los ganaban gracias a sus victorias. Maquiavelo, en “El arte de la guerra”, suspiraba por volver a esas formas de ejército, muy superiores al de los mercenarios, lo cuales podían cambiar de lado en cualquier momento y nunca rendirían como los ejércitos nacionales. Estos últimos fueron la base de los nuevos Estados Modernos, que reclutaron los soldados entre la población capacitada; con la Revolución los ejércitos se convirtieron en grandes movilizaciones de masas. La “Armée” francesa transformó lo que eran batallas entre dinastías en confrontación entre pueblos implicados por entero, a través de la conscripción obligatoria. El ciudadano se reconvirtió en un soldado portador de los más altos valores (libertad, igualdad y fraternidad), en nombre de los cuales podía dar su vida. Como dijo entonces Clausewitz, la guerra, por su naturaleza y por la manera en que implicaba a los pueblos, representaba “la continuación de la política por otros medios”.

⁵⁶ El sacrificio en la batalla ya no es algo plausible en las sociedades desarrolladas de la posguerra, en el que existe un abismo entre los valores militares y los cívicos. Hasta cierto punto, esto es un reflejo de la idea de que la vida es el valor supremo en la era del bienestar. Como señala Edward Luttwark, el guerrero se ha convertido en una figura anómala en la cultura “post-heroica”. Las armas nucleares también han erosionado la lógica de la movilización en la defensa nacional, acelerada por la desaparición de la leva por conscripción, en Gran Bretaña a fines de los cincuenta, en Francia, el país fundador de la “levée en masse”, hasta finales de los noventa. (Ver Toynbee, Arnold J. Guerra y Civilización. Madrid 1984).

⁵⁷ Ignatieff, M., “Blood...” p. 163

a veces con el costo de dejar un escenario político caótico. Los valores que se defendían acaban siendo obviados; y si, además, la defensa de dichos valores no ha implicado riesgo alguno, estamos ante el riesgo de una retórica humanitaria vacía y de unos valores virtuales.

Las guerras de intervención se presentan cada vez más como acciones conjuntas de varios países, cuando en realidad es EEUU quien lleva el peso de las mismas. Las coaliciones tienen, pues, algo de virtualidad, como también las victorias⁵⁸. A consecuencia de las limitaciones del propio discurso humanitarista, los medios empleados se restringen y los fines logrados también.

⁵⁸ Puesto que los atacantes limitan el uso de la fuerza según los vaivenes de la opinión pública, la credibilidad de los valores humanitarios manejados y la coyuntura política internacional, la victoria total en su sentido claussewitziano ya no existe. Las guerras de nuevo milenio acaban de manera ambigua, con una paz inestable que revela que no ha existido una rendición incondicional por parte de la población derrotada (casos de Afganistán e Irak). Sadam permaneció en el poder tras la guerra de 1991, el fin de la guerra de Kosovo no terminó con una rendición serbia sino con un “acuerdo técnico militar”, que especificaba plazos para la retirada serbia de Kosovo pero que no solucionaba el problema del status jurídico de la región.

3. La revolución de los derechos humanos

Tras una etapa marcada por los viajes y la reflexión en torno al humanitarismo, la guerra y las nuevas relaciones internacionales, Ignatieff retoma la reflexión teórica sobre el conflicto social, con mucha mayor madurez y con teorías más definidas y personales. Sus teorías, que ya estaban esbozadas en “El honor...”, se asientan y toman cuerpo. Ideológicamente ubicado definitivamente en el liberalismo (también la influencia de Isaiah Berlin es cada vez más patente), Ignatieff rechazará por igual a los posmodernos relativistas como a la izquierda radical y oscilará entre una crítica, más ideológica que práctica, al estado del

Bienestar, y una demanda de políticas sociales de corte casi socialdemócrata⁵⁹. Esta postura encaja en su trayectoria como asesor de la administración Clinton y como director del centro Carr de Derechos Humanos de la Escuela de Gobierno Kennedy de Harvard. A esta nueva etapa la califico de “neomoderna multicultural”, pues vemos como se reafirman unas filiaciones muy fuertes en el pensamiento occidental moderno, como John Locke y otros defensores del derecho natural, al tiempo que las adapta a las nuevas realidades de la globalización y la multiculturalidad.

Dos libros aparecen consecutivamente alrededor del tema de los derechos humanos: “The Rights Revolutions”⁶⁰ en el 2000 y “Human Rights as Politics and Idolatry”⁶¹ en el 2001. Si en “The Needs of Strangers” la categoría básica que usó era la de las “necesidades”, ahora podemos decir que las teorías se articulan en torno a la categoría de los Derechos Humanos (DH). Ello se deduce concretamente de la Revolución de los Derechos Humanos ocurrida a partir de 1945 y que, de hecho, es la culminación de un proceso histórico iniciado en la Europa de las guerras de religión del siglo XVII, con el nacimiento del derecho natural. Lo interesante de la terminología de Ignatieff es que le permite abordar múltiples fenómenos (comunidad, solidaridad, individualismo, guerra, intervención, familia, etc) a partir de una categoría conceptual fuerte que, según él, es la que mejor define el carácter de nuestra época, más allá de la economía, de la tecnología, o de la ideología⁶². Su categoría abarca todos estos campos pero es mucho más amplia y nos da una idea del tipo de relaciones interpersonales, anhelos y conflictos que se observan en la actualidad. El suyo es un enfoque político sociológico basado en un lenguaje que por primera vez puede ser global e universal, el de los derechos humanos, y sobre el que podemos construir soluciones y propuestas más allá del análisis de la realidad. Como se vio en el inicio de “El Honor...” los medios de

⁵⁹ Recordemos que EEUU el término liberal tiene una connotación distinta que en Europa, más progresista y equiparable a la socialdemocracia europea.

⁶⁰ Ignatieff, M., *The rights revolution*, Anansi, Toronto, 2000

⁶¹ Ignatieff, M., *Human Rights as Politics and Idolatry: the Tanner Lectures 1999*, Princeton University Press, USA, 2001. En español, Ignatieff, M., *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2003

⁶² Podemos entender por sociedad de los DH la misma sociedad que en otros autores viene caracterizada por otras variables (la sociedad postindustrial, de la información, etc, y , en última instancia, la modernidad o capitalismo).

comunicación, la globalización y las organizaciones no gubernamentales han extendido las relaciones de solidaridad más allá de los estados, creando una preocupación moral plantearía que es la que permite hablar de una “revolución de los derechos humanos”⁶³.

Es curioso resaltar cómo una categoría, la de los derechos, que parecía secundaria en sus primeros libros, ha adquirido semejante centralidad en sus últimas obras. De la crítica a los derechos en “The Needs of Strangers” pasamos a su elogio, aunque la noción de sus límites y alcances sigue siendo fundamental. Podríamos decir que Ignatieff ya no teme ser criticado por la izquierda o los relativistas y se reafirma en su pensamiento, más convencido que nunca sobre la validez de ciertos valores.

A continuación se analizan las dos obras anteriormente citadas y las ideas que contienen agrupadas según los temas que tratan.

3.1 Universalidad de los DH

El primer párrafo de “Los Derechos como política e idolatría” es una clara afirmación de neomodernidad. Ignatieff afirma el progreso moral, que existe en el sentido de que poseemos la intuición moral de que nuestra especie es una y que cada uno de los individuos que la componen merece idéntica consideración⁶⁴. Progresamos moralmente cuando esta intuición cobra fuerza sobre la conducta de los individuos.

Considerar la difusión moral de los DH un signo de progreso puede parecer eurocéntrico. Pero los instrumentos creados a partir del 45 no son una expresión de confianza imperial europea sino un producto de la reflexión de una generación harta de la guerra, sobre el nihilismo europeo y sus

⁶³ David Rieff ha criticado, en este sentido, este optimismo; “¿dónde están las pruebas que avalan el optimismo de quienes, como M.Ignatieff, hablan de una revolución de las preocupaciones morales? ¿Acaso no hay realmente más pruebas a favor de la conclusión opuestas, al menos por el momento?” (Rieff, D.Una cama por una noche, el humanitarismo en crisis, Taurus, Madrid, 2003, p.23).

⁶⁴ Ignatieff, M., Los derechos...p.30

consecuencias⁶⁵. Su objetivo era la “agencia”, otorgar a los individuos el coraje cívico para rebelarse cuando el Estado les ordenara hacer el mal.

Si bien la inspiración occidental de la Declaración Universal es cierta⁶⁶, sus redactores tomaron en cuenta la diversidad de tradiciones y no hicieron mención explícita a ninguna idea concreta del bien ni de Dios. Retrospectivamente podemos deducir que se trató de salvar la herencia ilustrada, reinventar la tradición del derecho natural europeo para salvaguardar la agencia individual frente al estado totalitario y esa opción ha sido atractiva para muchos países que se liberaron de la opresión colonial en todo el planeta. Si el universalismo de los DH es discutido por muchos es porque en un mundo desigualmente repartido, los intereses universales definen básicamente los intereses universales de los débiles. Por otra parte, a pesar de las críticas, Ignatieff cree que es falso decir que los DH imponen un estilo de vida occidental y capitalista.

Los DH son necesarios porque hemos aprendido de la historia que la vida humana está en peligro cuando las personas carecen de una mínima “agencia”, lo que Isaiah Berlin llamaba libertad negativa, es decir, la capacidad que posee un individuo para lograr sus deseos racionales sin obstáculos ni impedimentos⁶⁷. Por racional, se entiende lo que no implica un daño intencionado a otros seres humanos. Gracias a esta capacidad, los individuos pueden protegerse de la injusticia y también pueden elegir el estilo de vida que quiera llevar. Esto último constituye un límite a la concepción occidental tradicional, asegurando el respeto a la pluralidad de opciones de vida en el

⁶⁵ La comisión que redactó la Declaración evitó pronunciarse sobre el fundamento religioso o metafísico de los derechos, la Sra. Roosevelt atajó una discusión filosófica entre un cristiano libanés y un confuciano chino optando por otro enfoque, que es el que defiende Ignatieff (ver Ignatieff, M., *Human Rights, the Midlife Crisis*, en *The New York Review of Books*, 20 de mayo de 1999).

⁶⁶ Bobbio ubica el nacimiento del “iusnaturalismo” en el texto de Grocio, “*de iure belli ac pacis*” de 1626, aunque hay aún elementos aristotélicos en este autor. En la tradición platónica antigua la idea de justicia se derivaba del conocimiento o contemplación de las ideas (herencia de la metafísica órfica). Aristóteles influyó en la tradición jurídica antigua al opinar que en el conocimiento de lo justo y lo injusto no es posible alcanzar las mismas certezas que en la ciencia., por lo que los juristas recurrían a la retórica, y a la hermenéutica de los textos autorizados. A partir del XVI y sobretodo del siglo XVII los derechos se desprenden de “la naturaleza de las cosas”, los juristas empiezan a buscar “demostraciones” y la filosofía del estado se desprende de la teología y se ampara en una ética racional, basada en la conducta de las personas.

⁶⁷ Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988

planeta. No se trata de imponer una noción occidental de individuo sino que el individualismo moral así concebido protege la diversidad cultural, ya que los DH son sólo una agenda sistemática de “libertades negativas”, instrumentos contra la opresión para que cada quién haga uso de su libertad como lo crea conveniente, dentro del marco de creencias culturales y religiosas que existen. Nada justifica imponer los propios valores a otra cultura, hay que dejar que cada quién haga uso de su derecho a la agencia. La idea de que hay gente que no sabe lo que le conviene es un residuo del paternalismo colonial y de las tiranías. Sólo podemos intervenir si alguien nos pide ayuda; pero ayudar es ayudar, no asimilarlo culturalmente. Esto no significa que no haya tensión entre la universalidad de este concepto de derecho y ciertas posturas y culturas que se dan en el mundo. Básicamente, hay tres fuentes de desafío cultural a la universalidad de los DH: la islámica, la asiática y la posmoderna occidental, frente a los cuales los defensores occidentales de los DH han cedido demasiado.

En estas líneas se hace evidente la influencia del “pluralismo moral” de Isaiah Berlin, postura que se ha querido equiparar con el relativismo moral. Y sin embargo, lo que dijo Berlin era que “las formas de vida difieren. Los fines, los principios morales, son múltiples. Pero no infinitos: tienen que habitar dentro del horizonte humano”⁶⁸. En este horizonte humano común ciertos valores son reconocidos por todas las culturas. En su biografía sobre Berlin, Ignatieff clarifica la idea de fondo del “pluralismo moral” y escribe: “pero si todas las culturas condenaban ciertos delitos, no todas reconocían las mismas virtudes; era una forma de arrogancia suponer que estas diferencias podrían achacarse a la superstición o ignorancia. La variedad, incluida la variedad moral, formaba parte innata de la constitución de la humanidad,..., estas diferencias siempre que quedaran dentro del horizonte humano eran dignas de respeto y debían tener garantías en un régimen de libertad”⁶⁹.

Ignatieff sostiene que es erróneo y contraproducente interpretar los DH como una “religión laica”, como un credo o postura metafísica, un artículo de fe de

⁶⁸ Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Ed.62, Barcelona, 1992, p.12

⁶⁹ Ignatieff, M., *Isaiah Berlin: su vida*, Taurus, Madrid, 1999, p.384

una cultura laica que teme no creer en nada más. Es imposible ponerse de acuerdo sobre lo que es o no sagrado; en cambio no lo es tanto coincidir en que los DH son necesarios⁷⁰.

En cambio, los DH serían menos imperialistas si se fueran más políticos, como un lenguaje, y no una promulgación de verdades metafísicas (idolatría). Son un discurso para la mediación de conflictos. No son una lista exhaustiva de todos los fines deseables de la vida humana ya que estos fines (libertad, igualdad, seguridad, propiedad...) entran en conflicto.

Los DH humanos son el marco de la discusión pero no pueden ser introducidos sistemáticamente en el debate político para resolver discusiones por que llamar derecho a una demanda equivale a calificarla de innegociable. Emplear ese lenguaje, abusar de “cartas ganadoras”, no facilita el compromiso.

El lenguaje de los DH sirve para recordarnos que existen abusos verdaderamente intolerables y nos ayuda a saber cuando la discusión y negociación es imposible.

3.2 DH y conflicto en las sociedades liberales

En “The Rights Revolution” está presente de manera constante el tema de la cohesión social y su posible conflicto con la nueva sociedad basada en derechos individuales y colectivos. Ignatieff parte del caso de Canadá para reflexionar sobre los fundamentos comunitarios que pueden derivarse de la revolución de los derechos. Trata de ir más allá del contenido legal de los derechos para buscar los elementos que puedan ayudar a fortalecer el sentimiento de comunidad en las nuevas sociedades multiculturales como Canadá.

El objetivo, en este sentido, es doble; por una parte potenciar un nuevo sentimiento globalizado de pertenencia al colectivo de la Humanidad y por otro,

⁷⁰ Postura que revela un pragmatismo común en EEUU. Orozco ha descrito el panorama de la filosofía del pragmatismo (que entiende las ideas sólo como instrumentos no como entidades metafísicas). Véase sus comentarios sobre William James, Charles S. Peirce, o J Dewey en. Orozco, J.L., El siglo del pragmatismo político, Fontamara-Unam, México, 2004, p.29-31.

desarrollar dicho sentimiento en el seno de cada estado donde los individuos comparten, ya no una identidad cultural homogénea, sino los derechos cívicos específicos.

¿Por qué escoge el autor a Canadá como paradigma de los conflictos de la sociedad de derechos? En primer lugar por el conocimiento que tiene de este país, donde nació, y en segundo porque Canadá tiene una de las culturas de DH más distintivas del mundo. Combina la tradición liberal anglosajona con un modelo de estado del bienestar nórdico y una práctica de conciliación de derechos colectivos (aborígenes, quebequenses, gays,...) pionera en todo el mundo. Se ha llegado al extremo de conceder y negociar las premisas para su propia disolución como país, en aras del respeto a la autodeterminación del Québec. Sus jueces han creado doctrina sobre conflictos en materia de conflicto entre derechos individuales y colectivos y grandes personalidades jurídicas en materia de DH son canadienses.

Las sociedades modernas son conflictivas, dice Ignatieff, no sólo por los DH. Marx tenía razón al afirmar que existe una oposición de intereses entre trabajadores y capitalistas; asimismo, hay muchas colisiones de intereses entre numerosos grupos que son muy difíciles de resolver. Los derechos, a veces, lo que hacen es sacar a la luz estas colisiones y nos muestran lo que está en juego, aclarando los desacuerdos para una posterior discusión. Los DH obligan a la discusión pacífica y a la negociación sin violencia ni engaño.

Queríamos libertad y debemos cesar de disculparnos por ello. Debemos simplemente pagar el precio. Como dijo Isaiah Berlin, la libertad es una virtud poco amigable; no es justicia, igualdad o una vida pacífica, es solo libertad. A casi todo el mundo le asusta. La libertad no es la única virtud moral, ni la prioritaria, pero resulta que es una precondition para muchas de las demás.

Lo cierto es que los DH implican el cambio social, conflictivo o no. Nunca legitiman el status quo, por el contrario abre el camino a las reclamaciones de las personas y colectivos. Conllevan la idea de que la sociedad siempre es incompleta, rasgo distintivo de las sociedad modernas y ausente en los

antiguos imperios (chinos, mongoles, aztecas,...) que se vieron a sí mismos como creaciones acabadas.

La revolución de los DH es la historia de la inclusión de grupos excluidos a la sociedad de derechos. En este sentido la extensión de los derechos ha ampliado y profundizado las democracias, pero, por otro lado, ha protegido a ciertos grupos de los efectos de la democracia⁷¹. Por lo tanto los derechos tienen un doble aspecto: expresan la voluntad de gente pero también protegen a los individuos de la voluntad del pueblo; consagra nuestros derechos a ser iguales y protege nuestro derecho a ser distintos.

Los DH protegen la agencia individual; ante el desprestigio del individualismo Ignatieff dice que prefiere los males del individualismo capitalista a los del colectivismo comunitario, ya que históricamente se ha demostrado que puede ser más dañino lo segundo que lo primero.

A la crítica al individualismo de los DH también contesta que muchos DH protegen justamente el derecho a reunirse, a crear comunidades, a respetar los derechos de los demás, facilitando y profundizando el sentido de la convivencia.

Más allá de las proposiciones legales, dice Ignatieff, los derechos son expresiones de nuestra identidad moral. Cuando sentimos que se ha hecho justicia sentimos una emoción profunda, los derechos constituyen un anhelo que, en muchos momentos de la lucha por su obtención, ha sido más importante que la misma supervivencia, de ahí su potencial unificador.

Por primera vez, sin embargo, vivimos en democracias en condiciones de inclusión total. Pero esto significa también que los ciudadanos son menos obedientes y que la sociedad es más contenciosa y conflictiva.

⁷¹ En este sentido el libro “Los derechos...” se hace eco de la crítica de Tocqueville a la tiranía de la mayoría en la que pueden caer las democracias (ver Tocqueville, la democracia en América, Aguilar, Madrid, 1971)

Los DH, pues, implican al colectivo de todos los seres humanos. Sin embargo tendemos a definirnos por lo que nos diferencia, no por lo que nos une. Es por eso que necesitamos, a parte de los DH, virtudes que nos ayuden a ser concientes de la indivisibilidad del ser humano, como la compasión, la empatía, el humor. Hay que reconocerse a sí mismo en el extraño, respetarlo va a ayudar a respetarnos a nosotros mismos.

Otra forma de mejorar la convivencia entre grupos distintos es, no sólo tolerarse entre sí, sino tratar de ver lo que se comparte. Por ejemplo tratar de compartir con los grupos homosexuales una idea de dignidad y consentimiento compatible con la proliferación de prácticas y experiencias sexuales. Se puede superar la indiferencia mutua y entablar un diálogo moral para llegar a acuerdos sobre lo constituyen formas de vejación, crueldad y abuso que todos condenemos.

Aceptar no estar de acuerdo no es suficiente. Por ejemplo, existen diferentes visiones de la historia de Canadá: los francoparlantes creen que nunca compartieron nada con los angloparlantes y otros opinan lo contrario. Aceptando que siempre va a ver una distancia entre las versiones e imágenes que cada quién tiene de su país necesitamos poder entablar un diálogo para que la cohesión nacional exista, a ser, posibles, aprendiendo los unos de los otros.

3.2.1. Imaginación, empatía y comunidad

Ignatieff opina que la empatía, la capacidad para entrar en la mente de otras personas, juega un papel básico a la hora de generar convivencia en comunidad. La empatía es una necesidad natural, pues todos queremos la aprobación de los demás y por eso anhelamos saber lo que piensan. Finalmente, nuestro individualismo es social⁷².

La condición para un orden liberal es, en última instancia, un acto de imaginación por el cual intentamos entender mundos morales distintos a los

⁷² Ignatieff, M., *The rights revolution*, Anansi, Toronto, 2000,p.138

nuestros. Eso posibilita el consenso moral y el compartir valores. Pero como nuestra capacidad de empatía se va difuminando a medida que nos alejamos de nuestro entorno inmediato necesitamos ese acto de imaginación. La manera de generar un mundo común a todos es tomar a los seres humanos, sea cuál sea su raza, sexo, religión etc, e imaginarlos como seres portadores de derechos.

Esta es una apuesta que empezó en el siglo XVII, con los padres fundadores de la filosofía política liberal, como Locke. Ellos lo pensaron para el hombre blanco europeo sin pensar que una vez concebida la comunidad de este modo la extensión al resto de la humanidad era inevitable, extensión que sólo hoy, tras cuarenta años de revolución de los DH, es efectiva.

En la sociedad multicultural de hoy asumimos que literalmente todo el mundo tiene derecho a pertenecer a la comunidad, estamos experimentando por primera vez con cierto éxito una paz étnica, gracias a una igual protección de los derechos. Necesitamos, además, más empatía, reconocimiento y en ciertos casos, reconciliación.

Reconocernos como una sola especie no implica ignorar las diferencias sino que lo que compartimos como humanos es nuestra capacidad de diferenciarnos, como comunidades y como individuos. Lo que da dignidad al ser humano son sus atributos infinitos que le dan una identidad específica, desde la manera de vestirse, perfumarse hasta su habla particular (desnudar a los prisioneros fue una técnica de deshumanización usada por los nazis). La igualdad de los DH permite que cada quién se diferencie a su gusto.

Nuestras diferencias son la base de nuestra identidad, podríamos llamar a este hecho el narcisismo de la diferencia menor. Pero compartimos lo que I.Berlin llamó el “horizonte humano”, en el que nos inscribe nuestro lenguaje moral.

En definitiva, la condición para el orden liberal es un acto de imaginación por el cual sentimos que formamos parte de una misma comunidad⁷³, creemos que, a pesar de todas las diferencias, hay algo que une al colectivo de seres humanos y a los ciudadanos portadores de los mismos derechos en un Estado⁷⁴.

⁷³ La influencia de Anderson, apuntada en nuestro cap.2, es aquí evidente. Ver Anderson, Benedict, Comunidades imaginadas, FCE, México, 1997.

⁷⁴ Como veremos, Ignatieff ve en el Estado un instrumento de la convivencia social, como aparato político pero sobre todo como marco jurídico en el que se garantizan las libertades. Podemos decir que

3.2.2. DH y justicia social

Por consiguiente, podemos decir que la otra cara de la reflexión de Ignatieff sobre el conflicto en la sociedad de derechos es la indagación sobre los límites que nos encontramos si creemos que los DH, pese a sus virtudes unificadoras anteriormente mencionadas, son la solución práctica a los problemas sociales. Como se ve, el sentimiento de comunidad y la justicia social dependen de más factores⁷⁵.

A veces en Canadá se ha más atención al tratamiento jurídico de ciertos grupos que a las condiciones efectivas de vida de los mismos, como en el caso de los aborígenes. Demasiada retórica entorno a los derechos nos esconde demandas y carencias sociales. También puede ir en detrimento del compromiso y la negociación, pues hablar de derechos excluye más la negociación que hablar de intereses.

Nos dice el maestro canadiense que los DH no siempre conducen a la igualdad, pues su lenguaje hace más visibles ciertas desigualdades que otras, como las de tipo económico⁷⁶. Los derechos dan salida a ciertas reclamaciones mientras que oscurecen a otras; esto no significa que las sociedades liberales son necesariamente injustas sino que unas reclamaciones pueden y deben ser atendidas por los jueces y otras deben ser atendidas por los políticos. Tras esa justificación del liberalismo y aunque se declara no

sigue a Locke en la idea de un perfeccionamiento de un estado natural en el que sí hay vida social, aunque en algunas páginas remite a Hobbes, que pensó que la sociedad civil sólo aparece con la renuncia al estado de naturaleza. Kant retomó el concepto de “societas naturalis” lockinano al decir que puede haber sociedad en el estado de naturaleza, existiendo sociedad natural-civil antes de la sociedad política.

Hegel habla de “sociedad civil” (Bürgerlich Gesellschaft) para referirse a una de las instituciones sociales (como la familia) que preceden al momento dialéctico del Estado. Para Marx la anatomía de la sociedad civil radicaba en las relaciones de producción, reflejadas por la superestructura jurídica y política.

Finalmente, afirma Bobbio, en Gramsci la sociedad civil no pertenece al momento de la estructura sino al de la superestructura porque incluye el conjunto de relaciones ideológico-culturales (el partido, la hegemonía). Al hablar de comunidad, Ignatieff recoge toda una tradición en torno a la sociedad civil, que precede e influye en el Estado pero que también es conformada por el mismo (Bobbio, N., Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci, Ed., Debate, Madrid, pp. 337-361).

⁷⁵ Retoma aquí Ignatieff uno de los temas centrales de “The Need of Strangers” y de su obra: los límites de los derechos humanos.

⁷⁶ En este aspecto Ignatieff parece matizar el liberalismo de “Los derechos...”, en el que hablaba sobretodo de las libertades negativas. David Rieff señala que la Declaración de 1948 también contempla libertades positivas como el derecho al trabajo o a la educación algo que el profesor de Harvard tiende a olvidar (Rieff, D. Una cama por una noche, Taurus, Madrid, 2003).

marxista, Ignatieff afirma que es preocupante que el debate sobre la desigualdad económica está desapareciendo de las agendas de las sociedades capitalistas⁷⁷; pueden respetarse los DH y en cambio producirse grandes niveles de desigualdad. Hay que atribuir esta desigualdad no sólo al capitalismo sino a la democracia, pues es una mayoría de ciudadanos propietarios la que se opone, muchas veces, a una redistribución justa de la riqueza.

Algunos socialdemócratas argumentan que los derechos de propiedad tienen un efecto negativo, porque impide al gobierno distribuir la riqueza. Por eso, este capítulo advierte que no debemos confundir derechos con justicia, la cual implica equilibrar derechos que se contraponen, en este caso, el derecho de posesión de dos colectivos.

Otro peligro al que nos enfrentamos, y que “The rights revolution” trata en un capítulo entero, es que el lenguaje de los DH puede monopolizar la idea del bien y que no funciona en ciertos ámbitos, como la pareja, porque no incluye la red de afectos, amor y confianza que hace funcionar a muchas instituciones sociales como la familia.

3.2.3. Derechos, intimidad y familia

Según Ignatieff la revolución de los DH ha penetrado en todos los ámbitos, hasta en la esfera privada, que se ha visto afectada por no sólo por los nuevos derechos y por la reciente tolerancia hacia muchas formas de vida, sino por el deseo de reconocimiento y hasta la aprobación de ciertas posturas (gays, feministas, etc) derivadas de la revolución sexual.

Algunos opinan que sólo se ha conseguido más caos, familias desestructuradas, otros creen que el lenguaje de los DH mismo provoca el cambio social y que eso es bueno. Sabemos que la gente y sobretodo los desvalidos y los niños necesitan estabilidad, seguridad y intimidad. ¿Está esto amenazado por la revolución de los DH? A esta pregunta intenta dar respuesta el autor a través de toda una reflexión elaborada que busca llegar a equilibrios prácticos.

⁷⁷ En las clases de Harvard hay cinco clases dedicadas a los derechos en los países pobres y a los derechos económicos y sociales.

Nos dice Ignatieff que hay que reconocer que las sociedades de la abundancia se preocupan menos por la distribución de riqueza que las sociedades de la escasez. Las viejas virtudes, los viejos límites, pierden su legitimidad en beneficio de las nuevas virtudes, como el autoperfeccionamiento, que adquieren valor de imperativos morales. Sabemos que el índice de divorcios es mayor en las sociedades más desarrolladas. ¿Puede la familia sobrevivir a esta demanda de libertad por parte de los individuos?

Los conservadores se equivocan cuando suponen que los derechos anulan al sacrificio y la responsabilidad. Hasta los más fríos liberales desean intimidad y ésta sólo es posible con sacrificio con la pareja, hijos,...Lo que está ocurriendo es que las formas familiares, de compromiso y responsabilidad están adquiriendo una pluralidad de formas que antes no se conocía. Cada quién alcanza su equilibrio entre el ideal de "autenticidad" (perseguir su propias metas, desarrollar sus potencialidades) y el deseo de intimidad con los demás, de seguridad, amor y afecto familiar. Una cultura liberal no elude responsabilidades, las presupone. Se trata de combinar lo que se debe a sí mismo con lo que se debe a los demás, respetando el principio de la igualdad en el compromiso con los otros⁷⁸.

Ignatieff admite que el divorcio aumenta la desigualdad, que los padres dedican a sus hijos cada vez menos tiempo, pero en lugar de sacar conclusiones ideológicas en contra de la revolución de los DH, lo que se debería hacer es tratar de solucionar estos desajustes, usando, cuando se pueda el lenguaje de los DH. Por ejemplo el niño debe tener derechos y obligaciones. Se puede educar liberalmente pero poniendo límites a los niños, los mismo que a uno mismo. Cada acción implica una responsabilidad. Dejar a la familia conlleva la obligación de mantenerla. Los niños tienen el derecho a ser atendidos y queridos y que a se les razone cuando hay una ruptura familiar pero eso no quiere decir que haya que engañarlos respecto a la naturaleza conflictiva de los padres, a sus deseos y anhelos personales.

⁷⁸ Op.cit, p.101

Sobre el tema de la responsabilidad ligada a la libertad el autor se interroga hasta qué punto los ciudadanos deben asumir sus roles con más responsabilidad y hasta que punto el estado debe intervenir en la esfera privada⁷⁹. Dando a los niños derechos y asignando su cuidado a múltiples instituciones, en nombre de sus derechos, corremos el peligro de desprendernos de nuestra responsabilidad como padres. Ni los derechos ni el Estado del Bienestar, que se apropia de un ámbito que debería ser responsabilidad de la sociedad, son suficientes en este sentido.

Por otra parte, sabemos que lo que más afecta a las familias, y en particular a las madres, es la dureza de las condiciones sociales. Por eso necesitamos aliviar el estrés, dar a las familias el tiempo que necesitan para estar juntas, y reducir el impacto negativo que suponen la falta de una educación pública de calidad, el acceso a la salud o el derecho al subsidio de desempleo. Estas dos ideas, ubicadas en distintas partes de “The rights revolution” nos revelan el sentimiento contradictorio de Ignatieff acerca del estado social; parece inclinarse ideológicamente por un liberalismo radical pero luego reconoce que sin el apoyo del Estado, en el capitalismo existente, es difícil desarrollar las potencialidades de los individuos.

3.2.4. Conflictos entre derechos colectivos y derechos individuales

Ignatieff aborda de nuevo el tema de la cohesión nacional después del análisis sobre la cohesión familiar, a modo de extrapolación de lo microsocioal a lo macro social.

Los derechos siempre implican una idea de igualdad pero, en la realidad, nadie quiere ser tratado sólo como a uno más, sino que todos buscamos que se reconozca nuestras diferencias, tanto en la esfera pública como en la privada. ¿Cómo crear una sociedad de derechos iguales para todos sin anular las diferencias que nos dan identidad como individuos y como comunidades?

⁷⁹ El tema de la responsabilidad social es uno de los pilares de la nueva izquierda inglesa (Dahrendorf,...) que defiende alejarse del paternalismo estatal para implicar a la sociedad civil en las responsabilidades sociales.

Las naciones que no tienen grupos diferenciados pueden reconciliar estos dos principios de una manera más fácil, porque todos sus integrantes se mueven en un mismo espacio político con el mismo peso (a esta idea la llamamos el modelo newtoniano o de la mesa de billar, porque sólo hay una única superficie). Sin embargo pocos países son histórica y culturalmente homogéneos. En Canadá existen dos colectivos (los aborígenes y los quebequenses) que reclaman su derecho a diferenciarse como grupo y a conservar su identidad no sólo desde el punto de vista cultural sino además político. Es la reclamación política la que suscita mayor oposición para la mayoría de canadienses pues creen que atenta contra el principio de igualdad de un país de derechos.

Para Ignatieff hay dos preguntas claves para otorgar legitimidad a una reclamación de derechos colectivos. La primera sería ¿es absolutamente esencial dicha reclamación para la supervivencia del grupo como tal? Y la segunda ¿los privilegios que se les otorga están otorgados de manera que no violan los derechos de los individuos, tanto en el seno del grupo como al exterior?

La legislación lingüística del Québec aprueba estos dos tests. Protege a un colectivo de apenas 7 millones de franco parlantes en un continente de 300 millones de angloparlantes y respeta los derechos de la minoría angloparlante del Québec.

Los privilegios son admisibles como soluciones puntuales, medidas de discriminación positiva que corrijan errores del pasado, pero no se deben prolongar más allá de lo necesario.

Las leyes de otros colectivos son más polémicas, como las de las comunidades religiosas que restringen los derechos de participación de las mujeres en las celebraciones y en la toma de decisiones. Sin embargo, el Estado no debe intervenir sino es para evitar el daño físico a los individuos y su derecho a entrar y salir del colectivo cuando lo deseen. Este no intervencionismo se basa en la idea de que el estado debe ser neutral respecto a las formas de vida que la gente escoja.

Cuando existe un conflicto entre derechos colectivos y derechos individuales hay que tratar de reconciliar unos y otros, interpretando la carta de derechos de manera que el resultado sea legítimo a las dos partes. Las políticas basadas

en la idea de una soberanía compartida y de una división de competencias según determinados ámbitos no garantizan la mejor solución a este tipo de conflictos.

Siguiendo siempre al autor, entendemos que no podemos ver a Canadá como a un país homogéneo y simétrico sino que hay que reconocer los hechos diferenciales dentro de un marco de relaciones recíprocas; más que estricta simetría lo que hay que aplicar es reciprocidad en la que cada parte reconoce la especificidad de la otra. El reconocimiento es una vía con dos carriles: las mayorías reconocen a las minorías y viceversa, todo bajo el amparo de una ley en la que pueden confiar. Esta visión corresponde a un nacionalismo cívico que mantiene al país unido. ¿Por qué lo llama nacionalismo? Primero, porque no hay nada de malo en tener estima y querer a un país y una de las razones puede ser que éste posea una cultura de derechos desarrollada. Los derechos no son algo frío y legalístico, también hablan de valores, hábitos sentimentales y crean comunidad, porque defender los derechos propios implica estar comprometido con la defensa de los derechos de los demás.

El reconocimiento es un acto de expansión por el cual ambas partes contemplan la posibilidad de vivir juntos.

Canadá no puede basarse en un nacionalismo étnico porque su gente procede de muchas culturas y razas; lo que forma la nación es el consentimiento mutuo de vivir juntos bajo el amparo de las leyes. Por eso no hay otra apuesta posible que la de fomentar el nacionalismo cívico basado en la idea de que todos compartimos los mismos derechos.

3.3. La revolución de los Derechos Humanos en las relaciones internacionales

La revolución jurídica en los DH, por primera vez en la historia, ha otorgado personalidad jurídica a los individuos en la defensa de sus derechos fundamentales. El Estado en algunas partes del mundo (Tribunal Europeo de los DH , instaurado en 1953) puede ser demandado por abusos a derechos humanos, y cada vez en mayor medida se ve presionado por la comunidad internacional para que cumpla sus obligaciones en esta materia, derivadas de la aceptación tratados importantes como la Carta de las Naciones Unidas, la Convención sobre el Genocidio de 1948, la Convención Internacional sobre el

Estatuto de los Refugiados y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Una de los fenómenos más relevantes de esta revolución es la aparición de nuevos actores en el sistema internacional, las llamadas Organizaciones no gubernamentales (ONG), las cuales, gracias a una opinión pública cada vez más globalizada, presionan a los estados para que cumplan con sus compromisos en DH. Ignatieff ve este hecho positivamente pero también cree que tiene su lado débil. Las ONG no son necesariamente más representativas ni más transparentes que los gobiernos electos, a veces defienden causas tremendamente particulares y pierden de vista el universalismo de los DH, aunque cualquier universalismo se basa en causas particulares.

Al activismo le gusta saberse antipolítico. En la práctica la imparcialidad y la neutralidad son tan imposibles como la preocupación igual e universal por los DH de todos. Habría que disciplinar su parcialidad con un compromiso respecto a los derechos de la otra parte.

No son elegidos pero pueden estar atentos a la cuestión de hablar en nombre de extraños y hasta dónde se extiende su derecho a representar. De hecho lo que hacen es obligar a los Estados a que se atengan a sus compromisos firmados, cumplen una función esencial.

Se ha forzado a la mayoría de los estados a prestar al menos una atención retórica a los valores además de a los intereses. La ONU era reacia a criticar a los estados hasta los años sesenta. Esto cambió y se criticó a Sudáfrica, Grecia, el bloque del este. Se han creado los tribunales ad hoc para castigar los crímenes de Bosnia y Ruanda, y se ha creado el TPI.

Sin embargo, observamos un hecho preocupante en esta evolución, la excepcionalidad de EEUU, donde creen que los derechos adquieren legitimidad a través del consentimiento democrático. Se produce una falta de coherencia en lo que se promueve fuera y en el interior de EEUU (su pena de muerte viola el artículo 3 de la Declaración Universal) pero ello expresa una voluntad democrática.

Según Ignatieff la revolución jurídica y el activismo han despertado unas enormes expectativas y el contraste con la situación real de los DH nos

decepciona. Sin embargo, advierte, el profesor canadiense, cuando los fines morales son universales pero los medios son escasos, la decepción es inevitable. El activismo sería menos vulnerable a la decepción si se tuvieran presentes en el propio discurso los límites de los DH.

Esto se ha producido debido al fracaso de algunas de las intervenciones de los noventa en relación a las expectativas excesivas que se habían dado al inicio de la década. La crisis tiene que ver con la falta de coherencia en el trato al fuerte y al débil, la falta de equilibrio al conciliar los DH con el compromiso con la autodeterminación y con la incapacidad para crear instituciones legítimas que garantizan la paz, el desarrollo y el respeto efectivo a los DH.

Estas deficiencias han conducido a una crítica a la universalidad de los DH, a verlos como una expresión de eurocentrismo e imperialismo.

3.3.1 intervención humanitaria y soberanía

Los estados nunca creyeron que los tratados firmados acabarían constriñendo su conducta. Sigue prevaleciendo la soberanía pero, nos dice Ignatieff, los tratados han “reforzado a los testigos y a las víctimas” lo que ha generado una revolución en el ámbito del activismo. Las ONG presionan a los Estados para que cumplan aquello que predicán, se ha roto en parte el monopolio de los estados en la conducción de los asuntos internacionales y se ha dado voz a la llamada sociedad civil global.

Además, en el orden jurídico transnacional, la soberanía estatal es y será en el futuro menos absoluta, pues varias jurisdicciones superpuestas ya coinciden en la protección de los DH. En la práctica los que suelen recurrir a los DH a nivel internacional son aquellos que no se sienten protegidos en sus países, que no tienen derechos como ciudadanos. Los ciudadanos se fijan primero en los derechos en el marco estatal y sólo cuando éstos no son de utilidad se dirigen a la convenciones sobre DH, que cumplen un papel residual. Pero aún queda un espacio importante para los DH universalistas, que sería la

protección de las minorías frente a las normas particularistas e injustas de las mayorías étnicas. En este sentido los DH permiten a toda sociedad que lo necesita una fuente de legitimidad jurídica para ejercer el derecho a desobedecer órdenes legales pero inmorales.

Para el resto de los estados los DH proporcionan una perspectiva universalista para criticar y revisar las leyes nacionales. Los DH reconocidos en los tratados internacionales ayudan a juzgar los derechos cívicos de las naciones desde una perspectiva universal y legitima el derecho a rebelarse cuando se éstos se vulneran.

Así que, pese a todo, Ignatieff cree que aún es utópico soñar con una era más allá de la soberanía estatal; para bien o para mal lo cierto es que la soberanía constituye la fuente del orden en el sistema internacional. Esto ha sido polémico cuando por mucho tiempo el Estado era un peligro para los DH; actualmente la principal amenaza para los DH no proviene únicamente de la tiranía sino también de la anarquía y de la guerra civil. Podría decirse que estamos redescubriendo la necesidad del orden estatal, dentro del sistema internacional. Actualmente el sistema internacional de la posguerra fría tiene una fragmentación estatal en tres zonas clave del mundo: los Balcanes, la región de los grandes lagos en África y la frontera islámica sur de la antigua Unión Soviética. Destrucción estatal debida a las demandas de secesión y a la violación de DH.

En estas regiones de guerra civil endémica y ausencia de estado, la estabilidad importa más que la democracia y los derechos humanos, la estabilidad puede pesar más que la justicia, apoyar a ciertos regímenes no es una hipocresía sino una consecuencia de un conflicto fundamental de principios (por ejemplo, en el caso kurdo, respetar sus derechos sin crear una zona de guerras civiles perpetuas).

Ello conlleva una contradicción dolorosa para muchos políticos y analistas y es que los DH pueden entrar en conflicto con la soberanía popular ya que no

podemos imponer la democracia a otros cuando nada asegura que ésta conlleve la justicia o el respeto a los DH, generalmente de la minoría.

Otra consecuencia del papel de los estados en cuanto a legislador de derechos civiles y colectivos es el nacionalismo. Los DH han acelerado el auge de los nacionalismos porque la reclamación de los derechos (sobre todo colectivos) crea la necesidad de fortalecer el propio gobierno, es la solución favorita de los grupos perseguidos.

Para evitar el peligro de caer en el imperialismo, nos dice el texto, una intervención debe respetar las siguientes condiciones⁸⁰: las víctimas deben solicitar ayuda, los abusos deben ser notorios y sistemáticos, causando problemas a terceros países. La finalidad de la intervención no es castigar a nadie sino proteger a las víctimas. Lo mejor es tener el consentimiento del Consejo de Seguridad de la ONU, pero cuando éste no se produce y la intervención es imperativa y necesaria se puede recurrir al apoyo de una gran coalición de países⁸¹. Nada justifica una ocupación militar prolongada cuando las víctimas tienen garantizada su seguridad. Los DH no son una apología del uso de la fuerza, sino lo contrario, por eso sólo en casos muy concretos podemos admitir la intervención humanitaria, justamente para evitar más violencia y atentados contra la vida de las personas. Esto quiere decir que los intereses nacionales deben equilibrarse con el respeto por los valores, entre ellos los DH. Cuando los valores no condicionan a los intereses, la política exterior ética” (objetivo del gobierno británico) se convierte en una contradicción en términos.

Desde el acta final de Helsinki de 1975 (cuando se permite en el bloque comunista disponer de org. de DH) y, sobretodo, desde la caída del bloque, hay una sola cultura de los DH y más facilidad para la intervención para los países occidentales.

1. Cfr. Hozgrefe, J.I. The humanitarian intervention: ethical, legal and political dilemmas, Cambridge University Press, 2003, pp.15-52.

⁸¹ La postura europea va, en cambio, en otra dirección, defendiendo la legalidad internacional por encima de toda otra consideración. Es interesante ver cómo en este caso el pensamiento político en Europa debe más al formalismo jurídico de corte racionalista que al pragmatismo inglés. Para Kant la realización del derecho no puede ser ella misma sino una realización en y por el derecho.

¿Cuál es el equilibrio que debe observarse entre los DH y la soberanía estatal?
Para Ignatieff estos son los puntos a considerar al respecto:

1. El objetivo de los DH es la mejora de la agencia individual, hay que respetar la autonomía de los agentes, el deseo de gobernarse a sí mismos, a definir el tipo de vida colectiva que se desea llevar en el supuesto que cumpla los estándares mínimos necesarios para gozar los DH. Por ejemplo: si una religión impone ciertas prácticas machistas y éstas son consentidas por las mujeres, hay que respetarlo.

2. Buscar el consentimiento para la actuación. Las intervenciones coercitivas sólo pueden justificarse en casos de necesidad estrictamente definidos en los que la vida humana peligra.

Desde 1991 se ha esgrimido el derecho a la intervención humanitaria para justificar las intervenciones en Haití, Somalia, Irak, Bosnia y Kosovo. Pero el status jurídico de esta intervención no está muy claro. La Carta de las Naciones Unidas exige a los Estados el respeto a los DH pero prohíbe el empleo de fuerza entre estados y la interferencia en asuntos internos, algo que sí se deriva de los acuerdos firmados por la comunidad internacional desde 1945, sobretodo para el caso europeo. La Declaración Universal asume de forma explícita que se podrá intervenir en casos de violación flagrante, siempre con el consentimiento del Consejo de Seguridad.

La idea de fondo es, pues, la intervención erradica la soberanía sino que la restaura y que hay evitar la tentación imperialista.

En “The rights revolution” encontramos, de nuevo, una enumeración de las condiciones para intervenir. Son tres: deben ser violaciones graves y sistemáticas, deben constituir una amenaza para la paz y la seguridad de la región, y la intervención militar debe tener una probabilidad aceptable para acabar con las vulneraciones. En la práctica hay un cuarto criterio: la región debe ser de interés vital por razones culturales, estratégicas o geopolíticas y las demás potencias no deben oponerse a la intervención.

Así, a veces los valores no coinciden con los intereses (caso ruandés, en el que se llegó tarde al genocidio de 1994) y, por otra parte, la separación entre las violaciones de DH que afectan a la seguridad internacional de las puramente domésticas no está clara. El coste aplazado de no intervenir puede ser impredecible.

La inercia del sistema internacional es hacia la no intervención. ¿Debemos modificarla? Ignatieff cree que la probabilidad de cambiar esta inercia es tan baja como la de modificar el lenguaje sobre intervenciones de la carta de la ONU o el procedimiento de veto. Nos vemos obligados a defender los derechos humanos del siglo XXI mediante un sistema internacional concebido por los vencedores de 1945. Debemos, pues, aceptar que las intervenciones difícilmente lograrán un consenso total, porque carecen de una legitimidad absoluta. Por lo tanto, siempre deberán ser limitadas y necesariamente parciales.

En 1999 la intervención en Kosovo provocó un efecto no deseado, más violaciones de los DH que si no se hubiese producido; hay que avanzar hacia una autodeterminación progresiva y no prolongar el protectorado, ya que al final, éste puede acabar menoscabando los principios que dice defender.

Hay que desarrollar un conjunto de criterios para entender qué demandas de secesión deben concluir en independencias y qué otras peticiones pueden ser resueltas a través de la autonomía y descentralización política.

En un estado no democrático que niega sistemáticamente sus derechos educativos, lingüísticos y culturales, la secesión e independencia son inevitables.

No se puede premiar una demanda secesionista que utiliza medios terroristas y niega derechos a su minoría. Es bueno reforzar las organizaciones multilaterales y regionales para que puedan participar las naciones o regiones autónomas, sin necesidad que tengan que lograr una soberanía.

En definitiva, para Ignatieff el principio de la intervención deber ser la defensa de DH y la estabilidad de los Estados, esencial para la protección de los individuos. No siempre la opción democrática (sobretudo a corto plazo) asegura la protección de los DH, una mayoría puede querer liquidar a una minoría.

En muchos casos, el autor se inclina por preferir unas soberanías más permeables, influidas por el exterior, para que las minorías se sientan menos asustadas. Además, hay que promover el constitucionalismo, el equilibrio de poderes, el control judicial de las decisiones ejecutivas y la defensa de los DH de las minorías. La democracia sin constitucionalismo no es más que la tiranía de la mayoría étnica.

Finalmente, hay que detener la competición étnica por el poder e incrementar las fuentes socioeconómicas de privilegio independientes de los estados. Comprometerse con los DH es promover el desarrollo, construir estados y para ello la mejor manera de hacerlo es promover la democracia en el mundo⁸².

Estos elementos de reflexión en torno al enfoque global que debe tener la intervención humanitaria conducirán a Ignatieff a escribir específicamente sobre el tema en su penúltima obra, "Empire lite".

⁸² En el debate sobre si es posible la democracia en países con mínimos niveles de desarrollo, Ignatieff apoya a la tesis de que la democracia permite y promueve el desarrollo, contra los que piensan que "primero desarrollo y después democracia". El ejemplo de esto, según el libro de Morton Halperin "The Democratic Advantage" comentado en un artículo (Ignatieff, M., American Providentialism, New York Times Magazine, 12 de diciembre del 2004), es el caso de países pobres pero democráticos como Mozambique y Senegal, que tienen una esperanza de vida y una tasa de mortalidad infantil menor que países con desarrollo similar pero autoritarios como Siria o Zimbawe. Halperin propone que las exigencias de la comunidad internacional (FMI, Banco Mundial, etc) se encaminen a exigir medidas democráticas (invertiendo en el pueblo) como paso previo al desarrollo. Ignatieff llama "providencialismo democrático" al encumbramiento de la democracia como valor, algo que se está produciendo, curiosamente, bajo la administración de G.W. Bush, quizá con demasiada retórica y poco realismo.

3.3.2. Modernidad en el debate sobre los derechos humanos

Como hemos visto a lo largo de las obras comentadas, en esta etapa se consolida el pensamiento de Ignatieff entorno a dos conceptos fuertes: el de los derechos humanos y el de la defensa del Estado, institución sin la cual no es posible la realización de los derechos.

Ignatieff rechaza, pues, todo relativismo, recupera de Berlin la idea “horizonte moral” o derechos mínimos que garantizan la multiculturalidad y el pluralismo moral en el mundo, instalándose, de hecho, en la defensa clásica de la libertad, idea que recorre el pensamiento griego y articula la filosofía del derecho europea a partir del siglo XVII culminando con el pensamiento racionalista occidental (Kant, Fichte, Hegel, Mill, Berlin...).

Si para Locke la libertad en el estado natural significaba ante todo derecho a la vida y derecho de propiedad (derechos que el Estado debía asegurar, para evitar que cada cual se erigiera en juez cuando alguien infringía estos derechos), en el siglo XVIII, la libertad tiene un significado más filosófico, sobretodo en el pensamiento alemán⁸³.

Para Kant la libertad va unida a la afirmación racional de hombre, no consagra ningún elemento empírico, sino que se postula por sí misma a la razón. Fichte hace culminar su teoría del conocimiento (Wissenschafts lehre) con la moral y el derecho, dos ámbitos, que como Kant, se presentan separados y que sólo el derecho positivo puede reunir. Fichte, tras afirmar que todo “ser racional no puede ponerse sin atribuirse una actividad libre”, nos dice que el principio universal del derecho postula: “en todos los casos tengo que reconocer como tal al ser libre que hay fuera de mí, esto es, tengo que limitar mi libertad con el concepto de su libertad”⁸⁴. El problema aparece cuando queremos definir hasta dónde debe extenderse el ámbito en el cual no está permitido interferir sin que se nos considere perturbadores de la libertad de los demás. Ahí aparece el

⁸³ Dice Bobbio: “Para Kant, la salida del estado de naturaleza y la entrada en el estado civil no es meramente no es meramente la consecuencia de un cálculo de utilidad, como lo es desde luego para Hobbes, Spinoza y Locke, sino que es un deber moral; no un imperativo hipotético, una mera regla prudencial, sino un imperativo categórico, un mandato de la razón práctica. (...)Lo que significa que, al menos en lo que respecta a la vida de relación, a las condiciones de existencia de la libertad externa, el Estado tiene un valor intrínseco absoluto”. (Bobbio, Norberto, Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci, Ed., Debate, Madrid, 1985, p.142.

⁸⁴ Fichte, G., Fundamento del Derecho Natural según los principios de la doctrina de la ciencia, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1945, p.116.

papel del derecho coactivo que debe ser fundamentado por una violación de los derechos originarios (como la inviolabilidad del propio cuerpo) y “sirve para imponer normas legales, se basa en un contrato voluntario y necesario de un estado comunitario para el uso legal de la fuerza”⁸⁵. El Estado⁸⁶, pues, asume un protagonismo que en obras posteriores de Fichte adquiere tintes “totalitarios”, a la luz del pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX⁸⁷.

Por su parte Hegel ve en el Estado la culminación de un proceso histórico espiritual que lleva a la razón y al hombre a su punto máximo⁸⁸. Su filosofía del Derecho se estructura en tres momentos, el derecho abstracto como forma de existencia externa objetiva en que se da la voluntad libre, la moralidad como convicción subjetiva y la eticidad, que es la unidad de la esfera objetiva y subjetiva y se concreta en la familia, la sociedad civil y el Estado. El primer momento es el que, a juicio de Hegel, Kant y Fichte han desarrollado más, pero no han concebido la “realidad de la libertad concreta”. Hegel criticó a la revolución francesa justamente por el carácter meramente enunciativo de los derechos, así como al iusnaturalismo que concebía lo superior (el estado) como emanación de un acto que pertenece a lo privado (el contrato). Por el contrario, en el idealismo hegeliano el Estado aparece como fruto de una evolución dialéctica (con la intervención de hombres excepcionales) y garantiza la unidad de lo individual con lo universal.

⁸⁵ Op.cit.p.174

⁸⁶ “(...) quien debe aclarar e interpretar aquella necesaria disposición de la naturaleza y la ley jurídica”. Op.Cit.p115

⁸⁷ Fichte defendió, por ejemplo, el intervencionismo estatal en la economía hasta el grado de justificar el “estado comercial cerrado”, es decir, la prohibición de comercio con el exterior para todo particular, a excepción de aquellos casos que el Estado considerara adecuados. En una época en la empezaban a circular teorías librecambistas de Smith y Ricardo, Fichte publicó el Estado conforme a la razón” en el que hace una distinción entre lo que es el estado tal como existe y tal como debería ser racionalmente, para afirmar luego, que la política debe consistir en ir del uno al otro. Fichte, muy influido por los fisiócratas, clasifica las actividades económicas en tres, dos importantes (la producción de productos naturales y la de productos manufacturados) y una secundaria que permite el intercambio entre ambas (el comercio). A modo de ejemplo del paroxismo intervencionista al que llega Fichte podemos citar: “El número de ciudadanos que no se ocupa de la agricultura debe ser calculado por el estado(...) teniendo en cuenta el número de productores, la fertilidad del terreno y el estado de la agricultura” (trad. propia) (Fichte, G., Lo stato secondo ragione, Milano, Bocca, 1945, p.16)

⁸⁸ Kufman (y otros) Atlas de filosofía, Alianza Ed., Madrid, 1997

Como vemos, pues, muchos pensadores, como Ignatieff, han subrayado la importancia del Estado para la existencia y la garantía de los derechos humanos, pese a que originalmente se concibieron éstos como una defensa “frente” al Estado. Ignatieff parece recorrer el mismo camino, pues una vez postulados los derechos como fundamento del orden social, la pregunta que se formula es muy similar a la que se hicieron los filósofos europeos tras la revolución francesa: ¿cómo es posible una comunidad de seres libres como tales? Es una pregunta clásica generadora de un discurso que se va renovando según los hechos históricos de cada época. Si la filosofía del XIX buscaba la paz en el nuevo Estado moderno, Ignatieff hace lo propio en un mundo globalizado en el que el estado nacional (y otras instituciones como la familia tradicional) entra en crisis. En los libros que hemos visto hasta ahora, el autor canadiense propone una forma leve de intervención “humanitaria” que refuerce el papel de los estados más débiles pero que interfiere en su soberanía. Esto significa, de hecho justificar una forma de gobierno mundial, con el peligro de caer en el imperialismo. Su obra posterior se puede entender, en este sentido, como una propuesta polémica al desorden mundial a partir de los postulados clásicos occidentales

CONCLUSIONES

El recorrido por la obra de Michael Ignatieff nos ha mostrado una evolución en aparentemente coherente, cuyas etapas han sido los capítulos de este trabajo. Desde la tesis doctoral editada como "A Just Measure of Pain", el ámbito de estudio de Ignatieff ha sido la historia moderna de las ideas, la relación entre la filosofía política y la realidad histórica. Su obra inicia con un estudio sobre el siglo XIX para pasar a ser una obra sobre el estado actual de la política, una crónica que quiere ser una propuesta sobre algunos de los temas más debatidos de hoy. Si en la tesis doctoral Ignatieff se enfrentó con el tema del

sistema penal y el utilitarismo decimonónico, actualmente se interesa por las relaciones internacionales, por la política internacional de EEUU y por el avance de los derechos humanos y la democracia en el mundo. Y se erige, no sólo en analista, sino en autor de una filosofía política que oriente, en último término, las acciones de las potencias en las distintas zonas en conflicto.

En esa transición de la filosofía política a las relaciones internacionales vemos desarrollarse una tensión, hasta una contradicción, entre las ideas y su aplicación a la realidad, que lleva finalmente a justificar el “mal menor”, encarnado en el imperio y en la intervención militar “humanitaria”. ¿Dónde está la llave de este salto que, a mi juicio, rompe con la aparente coherencia que he mencionado anteriormente?

El razonamiento que apoya esta postura polémica de Ignatieff se sustenta en dos ideas fuertes: en la ambivalencia y contraposición de los valores descrita por Berlin (con la consiguiente condena de los regímenes que reprimen la libertad individual para escoger los propios valores) y en un supuesto pragmatismo que justifica los medios para lograr unos fines (finalmente, los mismos sujetos de derecho reclaman la intervención militar).

A continuación voy a analizar críticamente la obra de Ignatieff centrándome en estos dos puntos, no sin antes hacer una síntesis de las etapas de su pensamiento.

Las cuatro etapas que propusimos en la introducción como hipótesis se confirman como válidas para entender una trayectoria variada en cuanto a objetos específicos de estudio y procedimientos de investigación. En la primera etapa de su carrera (“A Just Measure of Pain” y “The Need of Strangers”) Ignatieff realiza trabajos de estudio documental y interpretación teórica sobre el hombre moderno, la naturaleza conflictiva de las sociedades contemporáneas y los mecanismos de solidaridad (a través o no de la política) que se pueden establecer. Vimos cómo la reflexión política partía de una teoría de las necesidades del hombre, las cuales iban más allá de los derechos o el bienestar material y cuya satisfacción abría un debate entre utopistas y

economicistas. La opción más idónea, sugerida muy escuetamente por el autor, era un liberalismo que tomara en cuenta la necesidad de solidaridad, necesariamente una “solidaridad entre extraños”.

En la segunda etapa encontramos al Ignatieff periodista, al profesor que decide que la mejor forma de crear conocimiento es a partir de la experiencia, del viaje, en este caso, a las zonas más conflictivas del mundo de la post-guerra fría, los Balcanes, la región de los Grandes lagos en África y Afganistán. Los intereses y la perspectiva de estudio en estos viajes están relacionados con su obra teórica y su amistad con Isaiah Berlin, del que retoma la idea de que la necesidad irracional de pertenencia constituye un elemento imprescindible para entender un mundo convulsionado por nacionalismos y guerras étnicas.

Dentro de esta segunda etapa se ubica un libro que reúne de manera admirable las reflexiones más importantes de toda la obra de Ignatieff, “El Honor del Guerrero”. En este texto concluye la interpretación del nacionalismo iniciada en “Blood and belonging” (con la teoría del narcisismo de la diferencia menor), y se centra en el tema de la necesidad de solidaridad, que se hace global (humanitarismo) y en la necesidad de construir estados para satisfacer cívicamente la necesidad de pertenencia, controlando el miedo hobbesiano que está en el origen de la paranoia nacionalista y de la guerra contemporánea.

Estas propuestas, que se desprenden del análisis de la guerra étnica, virtual y de los problemas de las intervenciones humanitarias de los años noventa, dan lugar a los dos libros de filosofía política de la tercera etapa y constituyen también la base de las últimas publicaciones de Ignatieff. Se trata de reencontrar un orden mundial sobre una nueva base ideológica y geoestratégica. Para ello “The Rights revolutions” y “Human Rigths...” reelaboran un nuevo credo planetario basado en los derechos humanos, una versión, por así decirlo, “multicultural” del liberalismo occidental, aceptada por todos los países y que permite guiar y legitimar las acciones de cada uno de ellos.

La cuarta y última etapa puede entenderse como una nueva formulación de las condiciones de intervención a partir del peligro terrorista que amenaza a las democracias. Ignatieff sigue partiendo de los postulados que sintetizó en “el Honor del Guerrero”, la necesidad de un humanitarismo comprometido en todo el mundo y de una política de “construcción de naciones” que asegure la paz y el orden mundial. Pero en “Empire lite” y en “The lesser evil” los medios por los cuales las potencias acceden a estos fines son mucho más drásticos y “realistas”. Toda política que se reclame “responsable” (en el sentido weberiano del término) y no sólo comprometida con unos valores conlleva a la aceptación de males menores. Ignatieff se enfrenta con el debate provocado por el 11-s y la nueva política exterior norteamericana. En última instancia justifica el imperio, la guerra preventiva y la derogación puntual de derechos individuales en casos de terrorismo, males menores que permiten defender la democracia, extendiéndola por el mundo, al tiempo que se contribuye a la construcción de naciones, primera condición de un humanitarismo realista que quiera evitar la guerra y difundir los derechos humanos en el mundo.

¿Qué ideas sostienen, en definitiva, su trayectoria intelectual? A mi juicio, la originalidad de Ignatieff reside en una síntesis que lleva a cabo entre varias teorías filosóficas y políticas, a partir de un compromiso con el estudio de las realidades de su tiempo.

La herencia de la tradición liberal inglesa, particularmente de Locke y Stuart Mill, es una de las más evidentes. En “El Honor...” se describe muy bien la búsqueda por unos valores que permitieran superar el cisma religioso del cristianismo y las guerras de religión que éste desencadenó: el respeto a la vida y la tolerancia respecto a las creencias individuales. Si el derecho natural concibió al individuo como portador de unos derechos inalienables que, en virtud de un compromiso social o contrato, los gobiernos debían garantizar, es porque a partir del siglo XVII se pensó que no se podía quitar una parcela de libertad al individuo sin quitar una parte fundamental de su identidad como ser humano. El “individualismo moral” europeo, desprovisto de connotaciones metafísicas, puede convertirse, nos dice el maestro canadiense, en la semilla de una cultura de los derechos humanos universal, compatible con el

pluralismo moral existente en el plantea. Lo que algunos comentaristas han llamado “minimalismo estratégico” de Ignatieff se deduce de la idea de libertad negativa de Isaiah Berlin, la única posible sin caer en el totalitarismo, pues consiste en establecer un ámbito de no interferencia en la libertad de las personas dentro del cual éstas pueden decidir lo que es bueno o malo. El derecho a la vida, a la propia elección, a expresar y a discutir las ideas propias, representa un “horizonte humano” del que hablaba Berlin, una ética mínima universal, que es la que las utopías totalitarias del fascismo y el estalinismo han vulnerado en el siglo XX.

Respetar la libertad en este sentido permite no caer en el relativismo, al tiempo que garantizamos la diversidad de opciones de vida al alcance de los individuos.

El liberalismo de Ignatieff, como el de Berlin, surge de la idea de que los fines del hombre son algo inasequible para la racionalidad y que por lo tanto es en cada persona, en cada situación, donde se deben dar elecciones necesariamente provisionales, tentativas y hasta trágicas. Berlin, desde su cátedra de Oxford, fue muy crítico con lo que llamaba las falacias de la Ilustración, con el supuesto de que los valores humanos podían deducirse de la naturaleza humana, que todos los hombres deseaban las mismas cosas y que no existía conflicto entre éstas. El maestro lituano exiliado debido al comunismo, como los abuelos rusos de Ignatieff, rechazaba tanto la utopía marxista, que pretendía ver leyes en la historia, como la filosofía analítica (dos corrientes muy de moda en Oxford), la cual pretendía pensar racionalmente los valores. Berlin comentó a Vico exponiendo su crítica al cartesianismo y a la idealización de la matemática. Y releyó a los románticos, a Herder, del que rescata la necesidad humana de “pertenencia” (tema fundamental en los primeros libros de Ignatieff, “The Need...” y “Blood and belonging”); a Novalis, que pensaba el mundo como un proceso cósmico sin meta, a los existencialistas que no estaban de acuerdo con la universalidad, objetividad y capacidad de suministrar soluciones finales a los problemas genuinos de la vida.

Ignatieff retoma de Berlin su lectura de Maquiavelo, lectura muy distinta a la conocida de Croce que ve en el florentino el inicio de la separación entre moral y política¹²⁵. Para Berlin, Maquiavelo no rechaza la moral sino que venera la moral pagana de las repúblicas antiguas, una moral compatible con lo que es el hombre, un ser débil, voluble y ambicioso al que la política debe reconducir a las más altas metas. Los valores cristianos, por el contrario, pueden llevar a la molición de la gente, a la ruina y esclavitud de los principados, aunque no se pone en cuestión su validez teológica y metafísica. Lo novedoso de Maquiavelo, a juicio del Berlin, es justamente la idea que los valores pueden entrar en conflicto entre sí, y en conflicto con su puesta en práctica, por lo que la política también es un arte práctico y empírico, aunque tenga objetivos morales. Creo que esta visión de Maquiavelo inspira, más que a ninguno otro, el último libro de Ignatieff, "The lesser evil". "El mal menor" puede leerse como una suerte de "Príncipe" moderno, un conjunto de recomendaciones a los gobernantes para enfrentarse a las amenazas que se ciernen sobre las democracias. No podemos ignorar medios reprobables pero necesarios para defender unos valores mínimos que ya son universales.

Ignatieff relaciona la defensa de la libertad humana con la existencia de instituciones que la garanticen. El problema, de orden práctico, aparece cuando éstas están ausentes o no garantizan los derechos humanos. Ignatieff se enfrenta entonces a una pregunta clásica en la filosofía política: ¿justifican los derechos humanos el uso de la violencia? Este interrogante nos conduce al antiguo debate sobre la justificación de los medios por los fines, sobre las relaciones entre moral y política, entre el científico y el político.

A raíz de los acontecimientos que tuvieron lugar después de la Declaración de los Derechos Humanos de 1798 los pensadores europeos reflexionaron justamente sobre la conveniencia o no de una defensa violenta ("revolucionaria") de los derechos humanos. Bernard Bourgeois coincide con

¹²⁵ Ver Berlin, I., "The originality of Machiavelli", en *The Proper Study of Mankind: an anthology of essays*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 1997.

Ernst Bloch en señalar que en esta época se encuentra un momento clave en la discusión sobre cómo conciliar el derecho (las libertades) con la paz¹²⁶.

Para Kant, Fichte y Hegel, el derecho que fundamenta al conjunto de los derechos del hombre es la libertad del hombre (derecho originario) que en última instancia viene justificada por la razón¹²⁷. Pero la libertad se debe alcanzar dentro de la paz, conforme al derecho y no por la vía revolucionaria como la que se dio en Francia. Cada uno de estos autores integra los derechos del hombre en los derechos del ciudadano. Kant separa lo que son las leyes morales jurídicas de las leyes morales éticas para a continuación decir que ambas se apoyan entre sí. ¿Cómo opera esta reconciliación? Nos dice el pensador prusiano que “es justa toda acción que por sí o por su máxima no es un obstáculo a la conformidad de la libertad de arbitrio de cada uno según las leyes universales”¹²⁸. De ahí que luego afirme que “esta idea racional de una comunidad pacífica perpetua de todos los pueblos de la tierra...no es un principio filantrópico (moral) sino un principio de derecho”¹²⁹. Cualquiera que viole un derecho (aunque sea un mal derecho) está rompiendo el imperativo moral de la convivencia pacífica, y debe ser condenado moralmente porque sólo en el derecho el arbitrio de uno puede concordar con el arbitrio de los demás. La paz perpetua kantiana proviene del hecho de un que “la razón moralmente práctica pronuncia este veto irresistible, no debe haber ninguna guerra, ni entre tú y yo en estado natural, ni entre nosotros como pueblos (...) porque el derecho no debe buscarse por medio de la guerra”¹³⁰. Esta postura no significa una renuncia a alcanzar los postulados de la Ilustración (la mayoría de edad del hombre) sino que éstos se pueden lograr, según Kant, por medio de la educación de los pueblos y de los soberanos y por medio de libertad de opinión.

¹²⁶ Bourgeois, Bernard, Filosofía y derechos del hombre, Siglo de Hombres editores, Bogotá, 2003

¹²⁷ Kant afirma que “la noción de libertad es una noción de la razón pura que corresponde a la filosofía teórica trascendente...una noción que no puede tener objeto alguno adecuado en una experiencia posible” (Kant, I.Principios metafísicos de la doctrina del derecho”, Dirección General de Publicaciones, México, 1968, p.20)

¹²⁸ Op.cit. p.32.

¹²⁹ Op.cit.p.193.

¹³⁰ Op.cit. p.196

El idealismo alemán profundizará en esta sacralización del derecho. Para Hegel el Estado es la realización ética de la comunidad, no existen derechos del hombre fuera de los derechos del ciudadano. “La libertad hegeliana está contenida dentro de la ley y se desenvuelve como parte de la dialéctica de la historia”, resume Friedich¹³¹. Sin llegar Hegel a ubicarse totalmente del lado del “historicismo” jurídico (por ejemplo el de Savigny) contrarios al “voluntarismo” revolucionario, sí está de acuerdo que no es posible “forzar” totalmente la racionalidad intrínseca de la historia, hay que entrar el juego dialéctico por medio siempre del derecho¹³².

También a obra de Ignatieff puede entenderse como un intento de reconciliación entre el derecho y la paz, entre la dignidad del individuo y el respeto a la soberanía, aunque su base filosófica sea más empirista (Locke) que idealista-racionalista (Kant, Hegel). Sus páginas respiran esta tensión entre lo ideal y la realidad, entre la teoría y la práctica, entre valores igualmente válidos pero que se contraponen en la vida política. Junto a la defensa de la libertad como derecho preferente (algo usual desde Rousseau hasta Stuart Mill) sin el cual no pueden darse otros derechos, encontramos una apología de las políticas del Estado del Bienestar (en “The rights revolution”, por ejemplo), sin las cuales no se dan las condiciones para ejercer la libertad. “The Need...” oscilaba entre la crítica y el elogio del Estado que establece solidaridades abstractas entre extraños. En todos los demás libros está presente la necesidad del Estado, de un sistema jurídico sólido que ampare a las minorías, de un monopolio efectivo de la violencia, y de un legislativo que garantice la democracia¹³³. Aunque los derechos sociales no son mencionados con

¹³¹ Friedich, C.J. La Filosofía del Derecho, México, FCE, 1993,p.201

¹³² La postura europea en el tema de la lucha internacional por el terrorismo se encuentra dentro de la tradición legalista de la filosofía alemana del derecho, cualquier conflicto se debe solucionar dentro del marco fijado por al Onu. Contra la postura de Huntington, se habla de una “alianza de civilizaciones” (eje de la política internacional del presidente español Zapatero), de un diálogo y una colaboración que permita a los sociedades islámicas, por ejemplo, avanzar hacia la democracia y hacia la igualdad de la mujer, sin necesidad de enfrentamientos traumáticos entre los países.

¹³³ Según Bloch la Declaración de 1789 “yuxtapone” los derechos (a la libertad, a la igualdad) sin resolver el problema de fondo que existe en su aplicación. Por un lado hay “derechos-libertades” (derechos a hacer) y “derechos-créditos” (a recibir), lo que se llamarían posteriormente, derechos “reales” que posibilitan el disfrute de los derechos “formales”. Mientras que los primeros proclaman que la dignidad del hombre proviene de la libertad, los segundos reclaman ante todo felicidad, paz y solidaridad. Bloch quiso que el socialismo democrático reconciliara la oposición histórica que según él se daba entre una corriente de derecho natural moderno y otra de utopía social, y para ello, quería partir del intento de hacer

frecuencia, la preponderancia que tienen en su obra el Estado y las instituciones democráticas frente las soluciones economicistas basadas en el Mercado, nos hace pensar que estamos ante un liberal con una gran conciencia social. Partiendo del liberalismo clásico y de la tradición anticolonialista americana, Ignatieff ve que la libertad no se consigue sin condiciones para ejercerla, sin un apoyo externo, sin alguna forma de solidaridad que sepa retirarse cuando ya ha ejercido su función¹³⁴. Se trata de conseguir un equilibrio entre el exceso de intervención y o el exceso de “laissez faire”. El lector que sólo conozca “Empire lite” o “The lesser evil” puede pensar que el Director del Carr Center ha caído en una forma nueva de paternalismo político, de despotismo ilustrado contemporáneo necesario para que se desarrollen unos valores que, aunque delimitan un marco mínimo compartible por todos, pueden justificar retóricamente cualquier intervención neo imperialista. Y tiene parte de razón. Lo interesante de esta postura es que culmina una larga y dramática reflexión sobre la legitimidad de las intervenciones humanitarias y democratizadoras, siempre atenta al peligro que representa intentar conciliar lo moral con lo político¹³⁵, aunque finalmente cae en las contradicciones en la que no quería caer.

Observamos en el último libro estudiado que Los “males menores” siempre favorecen, casualmente, a EEUU, y la voluntad imperialista de posicionarse estratégicamente en el mundo debe verse como legítima y compensada por la bondad del proyecto democratizador¹³⁶.

lo propio por parte de los filósofos alemanes surgidos de la Ilustración, Kant, Fichte y Hegel. (Bloch, Ernst Derecho natural y divinidad humana, PUF, París, 1961)

¹³⁴ Recientes estudios sobre la libertad avalan la hipótesis de que ésta se consigue por medio de una pedagogía impuesta desde el exterior. Aprender a ser libre consiste en aprender una disciplina de obediencia a una voz externa que derive en la obediencia a los propios proyectos, en la construcción de una voluntad propia. (ver Marina, J.A., El misterio de la voluntad perdida, anagrama, Barcelona, 1997, y Savater, F., El valor de elegir, Ariel, Barcelona, 2003).

¹³⁵ No en el sentido de confundir los dos ámbitos pero sí de limitar, como dice Comte-Sponville, el orden de la política con un orden superior que es el orden moral. Para Comte-Sponville, tras la caída del comunismo, contemplamos un regreso de la moral, un deseo de limitar el orden científico económico ya identificado con el capitalismo (el que mejor garantiza la producción) con los órdenes político y moral (ver Comte-Sponville, A., El capitalismo, ¿es moral? Paidós, Barcelona, 2004)

¹³⁶ El multilateralismo y la colaboración con otras potencias ha sido una opción defendida por Ignatieff cada vez con menos vigor. En cambio, nos sorprende la justificación del derecho a la guerra preventiva pasando por alto el derecho internacional y la ONU o la crítica reciente a España por retirar las tropas de Irak.

No obstante, aún admitiendo los postulados empiristas y pragmáticos de los que se parte, ¿es cierto que la intervención norteamericana en el Medio Oriente ha reducido el nivel de violencia y de agresión a la libertad individual? Habría que analizar más detenidamente si las intervenciones militares de EEUU realmente facilitan la democracia o acaban fortaleciendo a los movimientos más radicales y violentos del mundo¹³⁷. La base práctica, pues, que culmina el pensamiento de Ignatieff es débil, y los artículos optimistas sobre la evolución de Irak se parecen más a un ejercicio de voluntarismo teórico que a un análisis realista de la situación.

Si el compromiso, la complejidad y la riqueza de análisis son, a mi entender, las mayores virtudes de Ignatieff, las teorías que justifican la política exterior norteamericana son, por el contrario, defectos que empañan sus últimos libros. Creo que los defectos anteriormente señalados provienen de la cercanía del autor respecto a la realidad que estudia¹³⁸. Estamos ante un autor que parece tener dos papeles, por un lado el del científico que analiza con rigor la realidad y por otra el del político que toma partido por una opción ideológica concreta. Ya dijo Max Weber que “existen dos tipos de problemas cabalmente heterogéneos. De un lado la comprobación de hechos, la determinación de contenidos lógicos o matemáticos o de la estructura interna de los fenómenos culturales. Del otro...en esencia, la orientación en cuanto al comportamiento del hombre dentro de la comunidad y de las asociaciones políticas”¹³⁹. Por ello el profesor-científico debe resistirse a la tentación y al reclamo de los alumnos

¹³⁷ También es más que discutible que EEUU sea la única potencia capaz de dar orden al mundo.

¹³⁸ Rieff apunta a una “agenda oculta” en muchos de los científicos sociales en EEUU. No disponemos aquí de datos para estudiar los intereses que puedan estar en juego en el Centro Carr de Derechos Humanos de Harvard (fuentes de financiación, posibilidad de lucrativas conferencias en las altas esferas del poder por parte de los miembros de la institución, etc...). Esta sería una investigación interesante a desarrollar desde la óptica foucaultiana: el estudio de las “condiciones de producción de saber” generadoras de las prácticas discursivas de las universidades de élite en EEUU (ver Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1997).

¹³⁹ Weber, Max, *El político y el científico*, Ed. Coyoacán, 2001, p.105. Weber también se preocupó sobre la pérdida de independencia del “privatdozent” alemán, siguiendo la tendencia estadounidense de la mercantilización de la educación superior. Textualmente nos dice que “la vida universitaria se americaniza cada vez más (...). El trabajador está vinculado a los medios de trabajo puestos a su disposición (...), tiene tan poca independencia frente al director del instituto como el empleado de una fábrica frente al director de ésta (...). He llegado al convencimiento de que al correr del tiempo tal evolución habrá de afectar a disciplinas como aquellas en que, a semejanza con lo que ocurre en gran parte con la mía, el propio artesano es dueño de los medios de trabajo (en principio de la biblioteca) así como anteriormente era amo de su taller. Tal evolución está en pleno desarrollo” (Weber, Max, *El político y el científico*, Ed. Coyoacán, México, 2001, p.84).

de ofrecer soluciones (excepto en los casos en los que se trate de especificar los medios más convincentes para lograr un fin, o para señalar los efectos de una decisión), de erigirse en “caudillo” y debe dejar la política fuera de las aulas. Puesto que los valores se encuentran librando entre sí un combate sin posible solución, nos dice el maestro alemán: “sobre estos dioses y la pugna en que se encuentran permanentemente rige el destino, más no una ciencia”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Weber, Max, El político y el científico, México, Ed. Coyoacán, 2001, p.109. Weber pero se aparta en este punto del racionalismo ilustrado unificador, al que acusa de derrumbar el “politeísmo para bien de lo único que hace falta” (op.cit. p.109).

BIBLIOGRAFÍA

Obra de Michael Ignatieff:

Ignatieff, M., *The Russian Album*, Picador USA, New York, 2001

Ensayos:

Ignatieff, M., *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution 1750-1850*, Pantheon Books, 1978

Ignatieff, M., *The Needs of Strangers*, Penguin Books, Londres, 1984

Ignatieff, M., *Blood and Belonging*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1994

Ignatieff, M., *El honor del guerrero: Guerra étnica y conciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1999. También reeditado en Ignatieff, M., *El Honor del guerrero*, Sanitllana (libros de bolsillo), Madrid, 2002

Ignatieff, M., *Isaiah Berlin: su vida*, Taurus, Madrid, 1999

Ignatieff, M., *Guerra Virtual: más allá de Kosovo*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2003. Originalmente en Ignatieff, M., *Virtual War: Kosovo and beyond*, Vintage Ransmo House, Londres, 2001

Ignatieff, M., *The Rights Revolution*, Anansi, Toronto, 2000

Ignatieff, M., *Human Rights as Politics and Idolatry: the Tanner Lectures*, Princeton University Press, USA, 2001. En español, Ignatieff, M., *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2003

Ignatieff, M., *Empire Lite: nation building in Bosnia, Kosovo and Afganistan*, London, 2003

Ignatieff, M., *The Lesser Evil: political ethics in the age of terror*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004

Ignatieff, M., *Enforcement: Anatomy of a Human Rights Abuse. Case Study: Abu Ghraib*, en ksgfaculty.harvard.edu/Michael_Ignatieff

Artículos:

Ignatieff, M., *Human Rights, the Midlife Crisis*, en *The New York Review of Books*, 20 de mayo de 1999

Ignatieff, M., *The New American Way of War*, *The New York Review of Books*, 20 de julio del 2000

Ignatieff, M., At the border, what will make us safe? en The Washington Post, 23 de septiembre del 2001).

Ignatieff, M., The Burden, New York Review of Books, 5 de enero del 2003

Ignatieff, M., "Lesser Evils", New York Times Magazine, 2 de mayo del 2004.

Ignatieff, M., "Mirage in the Dessert" New York Times Magazine, 27 de junio del 2004

Ignatieff, M., "Las fantasías peligrosas de EEUU", en El País, 4 de julio del 2004

Ignatieff, M., "What Geneva Conventions", New York Times, 17 de octubre del 2004.

Ignatieff, M., The Terrorist as Auteur, New York Times Magazine, 14 de noviembre del 2004

Ignatieff, M., American Providencialism, New York Times Magazine, 12 de diciembre del 2004),

Ignatieff, M., "La prudencia política y el coraje de los iraqués", en El País, 30 de enero del 2005

Entrevista con M. Ignatieff, El País, 27 de marzo del 2005.

Bibliografía complementaria

Introducción

Beuchot, M., Tratado de hermenéutica analógica, UNAM, México, 2000

Capítulo 1

Aries, Ph., Western Attitudes Towards Death: From the Middle Ages to the Present" Jon Hopkins, Baltimore, 1974

Aron, R., Las etapas del pensamiento sociológico, Ed. Fausto, Argentina

Dumont, L., Homo equalis: génesis y apogeo de la ideología económica, Taurus, Madrid, 1982

Giner, Salvador, Teoría Sociológica Clásica, Ariel, Barcelona, 2001

Ilich, Ivan, "Needs" art. en Development Dictionary", Londres, Zed Books, 1992

Ilich, Ivan, Toward a History of Needs, Berkeley Heyday Books, 1977

Kearney, Richard, Modern Movements in European Philosophy, Nueva York, Manchester University Press, 1996, p.291

Leiss, W., The Limits of satisfaction. An essay on the Problem of Needs and Commodities, University of Toronto, 1976

Capítulo 2

Anderson, Benedict, Comunidades imaginadas, FCE, México, 1997

Bodei, Remo, Geometría de las pasiones, miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político, FCE, México, 1991

Cannetti, E., Masa y poder, Alianza-Muchnik, Madrid, 1987

Castells, M. y Serra, n. Guerra y paz en el siglo XXI, Tusquets, Barcelona, 2003

Conrad, J., El corazón de las tinieblas, Centro editorial de América Latina, Buenos Aires, 1977

Dumont, L. German Ideology: from romance to Germany and back, The University of Chicago Press, 1994

Enzensberger, H.M., Perspectivas de guerra civil, anagrama, Barcelona, 1994

Freud, S., Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973

Fromm, E., Anatomía de la destructividad humana, Siglo XXI, México, 2000

Gellner, E., Naciones y nacionalismos, CONACULTA-Alianza, México, 1988

Girard, R., El chivo expiatorio, Anagrama, Barcelona, 1986

Hanson, V., The western way of warfare, Nueva York, 1989

Huntington, S., El choque de civilizaciones, Paidós, Barcelona, 1997

Kaplan, R., Los confines de la tierra, Flor del Viento Ed., Barcelona, 1996

Kapuchinsky, R., Ebano, Anagrama, Barcelona,

Kedourie, Elie, nacionalismo, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1988

Keegan, R., Historia de la Guerra, Planeta, Barcelona, 1995

Kymlicka, W., Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona, 1996

Márquez, J. ¿Leer a Huntington? Art. en Razón Cínica, 27 de mayo del 2002

Olvera Gómez, R.M., “Odio, miedo y resentimiento: el manejo político de las pasiones en tiempo de guerra.” Tesis de maestría, UNAM, México, 2004

Pratkanis, A., La era de la propaganda: uso y abuso de la persuasión, Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México,1994

Ramonet, I.,Guerras del siglo XXI, Mondadori, Barcelona, 2002

Rieff, D., Matadero, El País-Aguilar, Madrid, 1996

Rotberg, Robert, When Status Fail: Causes and consequences, Princeton University Press, 2004

Setano-Watson Nations and status. An Enquiry into the origins of Nations and the Politics of Nationalisms, Westview Press, Boulder, Colo.,1977

Smith, A., La identidad nacional, Trama, Madrid, 1999

Smith, Anthony, ¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de naciones. Art. publicado en la revista Nations and Nationalism, vol 1 n°1 (1995) pp.3-23 y contenido en Fernández Bravo, Álvaro (compil.), La invención de la nación, Manantial, Buenos Aires, 2000

Stavenhagen, R., Conflictos étnicos y estado nacional, Siglo XXI, México, 2000.

Toynbee, Arnold J., Guerra y Civilización. Madrid, 1984

Capítulo 3

Berlin, I. Cuatro ensayos sobre la libertad, Alianza, Madrid, 1988

Berlin, I., El fuste torcido de la humanidad, Ed.62, Barcelona, 1992

Hozgrefe, J.I. The humanitarian intervention: ethical, legal and political dilemmas, Cambridge University Press, 2003

Orozco, J.L., El siglo del pragmatismo político, Fontamara-Unam, México, 2004

Rieff, D.Una cama por una noche, el humanitarismo en crisis, Taurus, Madrid, 2003

Tocqueville, La democracia en América, Aguilar, Madrid, 1971

Capítulo 4

Amartya Sen, Development as Freedom , Oxford University Press, 1999

Amnesty Internacional, "Iraq: Memorando on concerns related to law and order", 23 de julio del 2003

Coleman, Isabel, "The Payoff from Women's Rights" Foreign Affairs, mayo/junio 2004

Danner, M., Bosnia: Breaking the Machine, New York review of Books, 19 de febrero de 1998

Locke, J., Segundo tratado del gobierno civil, Alianza, Madrid, 1990

Márquez, Jorge, "Comentarios entre cristianos y paganos: Ignatieff y Kaplan", art. En Razón Cínica, 31 de agosto 2002

Mill, J.S., Sobre la libertad, Alianza, Madrid, 1970

Nye, J., La paradoja del poder norteamericano, Taurus, Madrid, 2004

Reich, Walter, Orígenes del terrorismo; psicología, ideología, estados mentales, ed.Pomar-corredor, Barcelona, 1992

Conclusiones

Berlin, I., "The originality of Machiavelli", en The Proper Study of Mankind:an anthology of essays, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 1997

Comte-Sponville, A., El capitalismo, ¿es moral? Paidós, Barcelona, 2004

Marina, J.A., El misterio de la voluntad perdida, anagrama, Barcelona, 1997

Savater, F.,El valor de elegir, Ariel, Barcelona, 2003