

## COMUNICACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

### Comunicación, Derechos Humanos y cultura emancipadora

*Francisco Sierra Caballero  
Grupo Interdisciplinario de Estudios en Comunicación,  
Política y Cambio Social (COMPOLITICAS)*

#### Introducción

Toda producción simbólica, ineluctablemente, es resultado de un trabajo de intercambio y traducción mediado, directa o indirectamente, por la totalidad del sistema social. Y por la misma razón no es comprensible su proyección significativa, su sentido, sin atender a la economía política que condiciona y gobierna las formas de representación. En particular en las ciencias sociales, analizar todo fenómeno o problema de la realidad presupone, en coherencia, tratar de comprender el cambio social, las transformaciones tecnológicas, culturales y económico-políticas que “afectan a las formas de representar, del construirse la verdad y la memoria, el deseo y sus *pregnancias*, las proyecciones y expectativas que el ser humano sitúa en el espectro de las prácticas simbólicas y culturales en relación con la autocomprensión que le es dado alcanzar de su propia existencia, como individuo, pero también en cuanto a su pertenencia e inclusión en las comunidades con que se

identifica, en las que se reconoce” (Brea, 2007, p. 151). Un ejercicio este de suma importancia para el avance del conocimiento que nos obliga a pensar sobre las posiciones del investigador, que apunta a explicitar el marco de los lugares o *topoi* de observación, pensando las connotaciones del mirar y comprender humanos. Este, y no otro, es el sentido del sujeto, reflexivo de investigación y la voluntad de interpelación del pensamiento crítico, que niega y trasciende los marcos interpretativos del sentido común para desplegar la potencia del ser en todas sus dimensiones, desde el punto de vista del habitar en común. En verdad, “toda teoría crítica de la sociedad no es más que la dimensión intelectual del proceso histórico de emancipación. Dicho de otra manera, la teoría crítica de la sociedad solo encontrará justificación si es capaz de sacar a la luz, y poner en cuestión, los presupuestos teóricos e ideológicos genéricos del sistema de relaciones dominante y, con ello, iluminar los pasos necesarios para la emancipación de aquellos que sufren los efectos más perversos y explotadores de dicho sistema” (Herrera, 2005, p. 177).

Por ello, cuando abordamos la mediación social de los Derechos Humanos, la teoría crítica ha de empezar aterrizando el poder de la crítica, *in media res*, definiendo un marco conceptual de los Derechos Humanos desde lo real inmediato, hasta sus últimas consecuencias, a saber, a partir de “nuestros cuerpos, nuestras resistencias, nuestra subjetividad” (Herrera, 2005, p. 23). El compromiso intelectual no es otro, desde este punto de vista, que potenciar la capacidad humana de transformar el mundo en que vivimos, dando testimonio de la esperanza de los sin voz en las luchas y frentes por construir espacio público, ciudadanía y derechos de lo procomún.

En las siguientes líneas, vamos a esbozar algunos elementos fundamentales para una teorización en esta línea que, más allá del problema del Derecho a la Comunicación como objeto de estudio, defina las bases materialistas para una lectura cultural, y comunicativa de los Derechos Humanos como construcción colectiva de sentido para una vida habitable en común.

## **Discurso y crítica del formalismo abstracto**

Si, de acuerdo con Laclau y Mouffe, “todo cambio sustancial en el contenido óptico de un campo de investigación conduce también a un nuevo paradigma ontológico” (Laclau & Mouffe, 2004, p. 10), el pensamiento crítico en Derechos Humanos no puede dejar de pensar las transformaciones estructurales del Capitalismo –del fordismo al postfordismo o, como señalan Hardt y Negri (2009), del paradigma centrado en la producción industrial al paradigma centrado en la producción biopolítica– que están en el origen de los conflictos y guerras internacionales de nuestra época, más allá de los discursos al uso sobre el Derecho Público Internacional, y en los que la comunicación cumple una función neurálgica por ser nuestras democracias sistemas hipermediatizados. Esta línea de desarrollo está presente en la última obra de Joaquín Herrera, lector de “Arte y multitud” (2000) de Negri, consciente de que la normalidad sucede a la anomalía, la legitimidad a la ley de la jungla, la plusvalía al robo, y cuyo trabajo tomamos de referencia para sistematizar una lectura otra de la mediación social en este punto. Así, todo es conforme a la ley, conforme al valor, y el ciclo de la reproducción se basta por sí solo, con mucha constricción, para garantizar –como advierte Negri– su continuidad ampliada. En este marco, la teoría crítica ha de redefinir sus categorías y perspectivas de observación para entender el papel de la cultura en la era de los choques de civilizaciones, la función reguladora de la guerra, la emergencia de las multitudes, al tiempo que se multiplican y proliferan las formas de disciplina y control y los conflictos locales, la función incluso del conocimiento como base de reproducción del sistema de dominación en la era del Capitalismo Cognitivo pero, así mismo, para entender la creciente importancia del mantenimiento, creación y distribución del procomún entendido no solo como la riqueza del mundo material –el aire, agua, la energía del sol, los bosques...–, sino también como los resultados y, a la vez, requisitos de la producción, y la interacción social como los conocimientos, el arte, la información, lenguajes, afectos, códigos. En esta línea, Herrera

plantea, en “El proceso cultural” (2005), la compleja articulación relacional, el hecho de la diversidad cultural de las redes ubicuas, dispersas, efímeras, policéntricas que constituyen el orden irregular, de la diferencia, como base explicativa de los nuevos conflictos y formas de lucha por la dignidad. De acuerdo con este razonamiento, frente a las formas de idealismo romántico, el reto hoy es garantizar, en la teoría y en la praxis, las condiciones de empoderamiento de la ciudadanía, de las clases subalternas, de lo que Spinoza denominaría multitud, entendida como conjunto de singularidades, de cuerpos que se empoderan en los encuentros alegres con otros cuerpos en las luchas y frentes culturales por la dignidad. Esta lectura de los cambios del campo social acontecido en las últimas décadas se traduce, siguiendo a De Lucas, una potente deconstrucción de la teoría liberal de los derechos, en tres frentes:

- a. La identificación del concepto liberal de ciudadanía con el Estado nacional, según una visión restrictiva de una única cultura, lengua, territorio y Estado, en lo que podríamos considerar, en términos deleuzianos, una crítica nómada al pensamiento sedentario.
- b. La visión naturalista de ciudadanía ideal y abstracta.
- c. La crisis de legitimidad del concepto liberal de ciudadanía, recuperando la diversidad social y cultural de los múltiples sujetos en sus luchas y frentes, en especial desde el punto de vista de las minorías en virtud de una lectura cultural y políticamente posicionada del derecho.

En esta línea, la teoría crítica de los Derechos Humanos debe plantear una nueva lectura de la mediación social a partir de la:

- a. Deconstrucción del dogma liberal que separa las luchas por los derechos de las luchas por los bienes, abstrayendo las relaciones concretas de reproducción que garantizan la dignidad humana.

- b. Crítica de la reflexividad especular que reproduce el tópico de la condición humana por la tautología de la justificación de la norma.
- c. Negación de la racionalidad instrumental por la que el derecho se convierte en un fin en sí mismo.

En este nuevo recorrido, la teoría crítica de los Derechos Humanos de Joaquín Herrera parte, consecuentemente, de tres principios rectores para comprender los conflictos asimétricos o irregulares de nuestra contemporaneidad:

1. El cambio histórico implica una concepción dinámica de la ley y la norma, tanto como de la mediación y de las guerras de posición, en consecuencia.
2. La naturaleza multidimensional y dispersa de los espacios políticos y puntos de conflictividad y antagonismo social en la era de las multitudes proliferantes.
3. La potencia creativa de las multitudes y clases subalternas para la lucha y enunciación de nuevas lógicas de cooperación social.

En virtud de estos tres puntos de observación de los fenómenos de nuestro tiempo, redescubrir la materialidad de la norma jurídica es llamar la atención sobre el proceso productivo de constitución de las normas, reglas y procedimientos que hacen posible la legitimidad de las instituciones jurisprudenciales y que, en primera y no en última instancia, remiten a prácticas sociales, al campo de la política y la lucha social, que condiciona toda racionalidad jurídico-formal más allá o más acá del mercado y todo correlato contractualista. Y es que, cuando se aborda la compleja dimensión cultural de los Derechos Humanos en un tránsito casi lógico en coherencia con la crítica de la Escuela de Budapest, toda teoría crítica debe asumir que, con la modernidad, el derecho tiende a difuminarse respecto a la racionalización de las prácticas sociales, proyectando dicho proceso como una metamorfosis

neutral que da sentido al orden hegemónico, esto es, como un proceso natural de regulación y reproducción social garantizada, en el que la historia, la propia acción social y las luchas por la dignidad que, paradójicamente, dan sentido a esta función social, están ausentes al separar, con una cesura insalvable, las normas de los frentes de lucha por la necesaria abstracción de la historia que no cesa, y de las guerras que con ellas acompañan los ciclos de crisis del capitalismo. Frente a esta lógica normalizadora de la razón como dominio, el objeto de una teoría crítica y contextualizada de los derechos supone “recuperar este mundo mostrándolo tal cual es: es decir, un mundo en el que la fuente de mi libertad es la libertad de los demás. De ello se deduce que la tarea básica de una teoría comprometida con los derechos es la de crear las condiciones teóricas y prácticas para poder afirmar la libertad como una actividad creadora que no se limita a darse su propia ley, sino que se erige en constitutiva de su objeto; en otros términos, del mundo en que vivimos” (Herrera, 2005a, p. 186). Una tarea comprometida con lo que podríamos llamar un proyecto de altermodernidad, constitutivo de un mundo en el que todos/as compartamos y participemos del procomún y que desde Proudhon a nuestros días, en torno al debate de los bienes comunes, actualiza un problema de las prácticas y los procesos instituyentes (Dardot/Laval, 2015).

Conviene aquí recuperar algunas de las tesis de Bolívar Echeverría cuando se confronta la teoría crítica con el giro lingüístico de los Estudios Culturales si, como planteara Joaquín Herrera, en el proceso ahistórico de representación del Derecho, el límite es la palabra (Herrera, 2007). Pues el *Homo Faber*, el ciudadano, o sujeto de derechos es, antes que nada, *Homo Loquens*. La asunción, hasta sus últimas consecuencias teóricas, de esta idea es vital al tratar de comprender el derecho y los nuevos dispositivos de poder en la era de la biopolítica. Pues, a través de la lectura del neomarxismo italiano, es posible colegir la pertinencia de la interpretación ampliamente compartida por cierto criticismo posmoderno, o posestructuralista, de que vivimos en un tiempo marcado por la politización integral del espacio doméstico, de

los afectos, de la lengua y el cuerpo, de la vida social en su conjunto, con la producción biopolítica de los sujetos del trabajo en la nueva cultura postfordista. Más aún, las características tradicionalmente asociadas a la política por autores, como Hannah Arendt –comunicación, cooperación– se aplican actualmente a todo lo económico. La tradicional distinción radical entre trabajo productivo e improductivo pierde así su razón de ser, pues hoy todos/as cooperamos en la producción colectiva de la vida común. Es precisamente en esta producción y reproducción del procomún donde se conforma la multitud.

Hipótesis que se reproduce a escala humana, en nuestro día a día, cuando la existencia cotidiana se representa en un permanente estado de excepción. Esto se traduce y refleja en las políticas neoliberales de desposesión, expropiación y precariedad que obstaculizan la producción y reproducción del procomún. “Para hacer frente a las crisis, se espera que cada individuo cambie cuantas veces sea necesario y tanto como resulte preciso. De esta forma se manejan las contradicciones sociales como desajustes individuales. Los conflictos que podían enfrentar a los sujetos con las instituciones se transfieren a las relaciones interpersonales” (Martín Serrano, 2008, p. 21).

Esta transformación que introduce el Capitalismo Cognitivo se resume en el paso de la acción ejecutiva (coactiva) a la acción indicativa (comunicativa) como proceso evolutivo de readaptación de la acción social, de la que dan cuenta los cambios en los modelos de organización y comportamiento, y hasta, por qué no, la construcción de un nuevo sujeto en la actual lógica de reproducción social (Martín Serrano, 2008, p. 25). Se trata del hilo rojo de la historia y el pensamiento occidental que nos lleva de Spengler a Huntington, de la razón instrumental del capitalismo a la subordinación de la ciencia, a la táctica en el proceso de reordenamiento de la geopolítica internacional y de acomodamiento de las relaciones sociales en la era de la fábrica social. En esta nueva lógica del cambio incesante, acelerado y caótico del nuevo capitalismo, los perdedores o descontentos de la posmodernidad, por citar a Baumann, ya no son marginados sino perseguidos como sujetos fuera de la ley, como

vagos y maleantes. La criminalización es una de las consecuencias de esta lógica de la reproducción del sistema social, del nuevo espíritu del capitalismo. La reducción de la guerra de clases a acción policial se proyecta de hecho en la violencia individualizada en forma de tortura como técnica de control social, socavando los Derechos Humanos fundamentales y, antes, la propia ley, en virtud de la seguridad y la prevención proteccionista. Y no solo como guerra contra el terrorismo. Las diferentes formas de guerra, las distinciones comunes entre violencia legítima y violencia ilegítima, entre guerras de liberación y guerras de opresión tienden, de hecho, a confundirse en este estado de cosas. Pues la guerra ya no es una situación excepcional, sino, como demuestran Hardt y Negri, una forma activa de reforzamiento y regulación del orden global.

Se trata, en fin, de una concepción bélica sin fronteras ni límites espaciales ni temporales. La guerra es hoy un fenómeno global y comunicativo. Desde Adorno y Horkheimer, y desde luego con el situacionismo, sabemos que las tecnologías electrónicas y la comunicación en general, sostienen hoy el sistema de dominación espectacular en virtud de una nueva forma de fascismo amable. La transformación de la guerra en forma de red expresa no solo un cambio estratégico en el arte de la guerra, sino más bien la transformación material del poder global que debe acometer los nuevos conflictos asimétricos.

## **Derechos y cultura digital**

El marco de reivindicación de los Derechos Humanos y de la dignidad de la persona es el de la galaxia Internet: de Assange y Snowden al periodismo trampa de los Panamá Papers. Ello exige plantear un nuevo marco de referencia en virtud del nuevo ecosistema de comunicación global que media en los conflictos y violaciones de los Derechos Humanos a lo largo y ancho del planeta. Ahora, ningún medio de comunicación –afirma categóricamente Michel Serres– es universal. Por el



contrario, son todos regionales. Esto es, todo medio es isomorfo con respecto a una lengua. El espacio de comunicación lingüístico, nuestro espacio de comunicación, no es isótropo. Existe, no obstante, el objeto técnico como comunicante o comunicado universal. La tecnología tiende, en consecuencia, a homogeneizar los flujos, usos y patrones culturales. Así sucede, en este sentido, con los nuevos dispositivos y equipamientos que concentran numerosas transformaciones y dinámicas de interacción social, marcando nuevos tópicos y lugares comunes. De acuerdo con Neil Postman:

1. Toda cultura es alterada con cada innovación tecnológica.
2. El cambio tecnológico produce ganadores y perdedores.
3. Toda tecnología es portadora de una filosofía.
4. Los medios informativos tienden a mitificarse.

En la medida que la tecnología digital amplía las posibilidades de detectar y registrar hábitos de consumo gracias a nuevas técnicas y métodos de medición en línea, y que, como apuntaba Postman, toda tecnología es portadora de una filosofía que origina procesos sociales de innovación, el proceso contradictorio y abierto de construcción del nuevo sistema de mediación digital exige, cuando menos, replantear numerosas cuestiones sustantivas sobre la instancia de la recepción desde el punto de vista de los derechos de la ciudadanía en las nuevas formas de fascismo amable. Pues, entre otras razones, tal y como advierte Gonzalo Abril, “los lenguajes multimediales no solo contribuyen a desarrollar una nueva inteligencia sensomotora, sino todo un *modus operandi* epistémico que Maragliano caracteriza como criticismo mundano, horizontal y participativo” (Abril, 2003, p. 17).

Ciertamente, la variedad y compleja aplicación de las tecnologías digitales en las formas contemporáneas de acción colectiva dan cuenta de un nuevo y productivo imaginario que abarca desde el activismo contrahegemónico, a la vinculación de redes temáticas en los blogs, o la movilización de multitudes proliferantes por las comunicaciones móviles:

El espacio interconectado y ahistórico de los flujos tiende a imponerse a los lugares, cada vez más segmentados e incapaces de compartir códigos culturales. Martín Barbero [...] dictamina que en el mundo contemporáneo la idea y la experiencia de la identidad desbordan los marcos interpretativos tanto de una antropología de lo tradicional-autóctono (es decir, la lógica del lugar), cuanto de una sociología de lo moderno-universal (es decir, la lógica de los flujos). Pues hoy las identidades, cada vez más multilingüísticas y transterritoriales, se constituyen no solo de las diferencias entre culturas desarrolladas separadamente, sino mediante las desiguales apropiaciones y combinaciones que los diversos grupos hacen de elementos de distintas sociedades y de las suyas propias (Abril, 2003, p. 18).

En este sentido vale la pena preguntarse cómo la cultura digital puede alterar las formas dominantes de mediación y contribuir a la defensa global de los Derechos Humanos. Pero tomando en cuenta la advertencia de Postman sobre la tendencia a mitificar los medios de innovación informativa. Como nos recuerda Herbert Schiller, “las nuevas tecnologías siempre han sido introducidas con la promesa de un enriquecimiento cultural para todos, educación para los menos privilegiados, mayor diversidad y tecnología para integrar a la más remota y depauperada aldea” (Schiller, 1993, p. 72). Históricamente, el reduccionismo tecnológico constituye la ideología y filosofía de la historia como evolución natural, al aislar el fenómeno de la comunicación humana de su contexto socioeconómico para considerarlo exclusivamente como un problema técnico. En este escenario, pensar las audiencias como sujetos de derechos más allá del audímetro y la lógica consumista del individualismo posesivo que imponen los *medios mainstream*, significa contextualizar el hecho de la recepción y las innovaciones tecnológicas digitales en el marco más amplio de los cambios socioculturales de este principio de siglo en la modernidad líquida y las víctimas y descontentos de las sociedades posmodernas. Solo en este contexto podemos imaginar los límites estructurales a las nuevas demandas de consumo de los públicos y el futuro papel de la audiencia que prefigura batallas

como la de News International Corporation por el control del hogar multimedia de la oferta de televisión digital, Internet y las comunicaciones telefónicas, o los golpes mediáticos en América Latina que re-instaura los modelos de comando imperial en el gobierno de lo público, violentando los derechos sociales y económicos de las mayorías.

En este nuevo ecosistema social, la ruptura de los viejos patrones de jerarquía y autoridad características de las estructuras convencionales del clasismo modernista proyecta una imaginaria de progreso y dinamismo social, transformando a los sujetos en “individuos móviles”, según señalara Raymond Williams.

Si tuviéramos que resumir las principales características de la Sociedad de la Información que justifican este giro teórico en el modo de pensar e investigar la comunicación y los Derechos Humanos, desde el punto de vista de una política emancipatoria, nos atreveríamos a destacar cuatro rasgos principales que nos obligan a pensar el reto de la defensa de los Derechos Humanos en la *era Wikileaks*:

1. Desfundamentación. La narrativa de las redes concibe la mediación como un proceso proliferante de multitudes y colectivos múltiples que trazan puentes y comparten códigos culturales. Por ello, es preciso pensar la recepción desde la constatación de la radical singularidad y diversidad de los actores sociales.
2. Descentramiento. Las nuevas narrativas deconstruyen la estructura cognitiva dominante en las múltiples identidades, dando lugar a otro tipo de actor social o sujeto político.
3. Interculturalismo. La perspectiva distributiva de análisis de la recepción, fundado en el principio demoliberal de la igualdad, hoy debe hacer frente al hecho irreductible de la diferencia.
4. Dialogicidad. El e-gobierno y las tecnologías interactivas de la era digital apuntan a la constatación de nuevas praxis y diálogos entre grupos y culturas diferentes. Este proceso tiene lugar en medio de una crisis de la mediación y de los

mediadores, a la par que la exigencia de nuevas formas de reconocimiento y conocimiento social que pase de la lógica cartesiana y monádica al pensamiento crítico, polivalente y dialógico de la investigación como praxis social.

Como resultado, a la vez que se ha ido flexibilizando esa definición de identidades individuales o grupales, el reconocimiento de la diversidad y la diferencia, de las múltiples variables y experiencias históricas de consumo y apropiación social de las nuevas tecnologías es norma común en el estudio de las audiencias. Este desplazamiento no es nuevo, ni deriva de la irrupción de lo digital en el ecosistema mediático. Desde los años setenta del pasado siglo, el creciente interés por el estudio de la cultura a cargo de la Teoría de la Comunicación ha traído, de la mano especialmente de la investigación latinoamericana en comunicación, una progresiva revalorización de los aspectos referidos a la identidad cultural.

Bernard Miège propone, por ejemplo, el estudio de las lógicas sociales de la comunicación por comprender las tendencias y estrechas relaciones existentes entre sociedad civil, identidad cultural y desarrollo, a partir de los medios y nuevas tecnologías de la información. Los intercambios y fluctuaciones entre sistema de comunicación y sociedad contribuye, en sus diferentes componentes:

- A las modificaciones de los modelos de consumo.
- A la evolución de las funciones sociales y las formas de organización productiva.
- A la reformulación del sistema educativo.
- Y a las transformaciones de la cultura política (Miège, 1992).

Ahora bien, como decíamos, ningún cambio se produce de forma automática por acción de la tecnología. Toda innovación mediática tiene lugar en un contexto determinado, sujeto a ciertas condiciones estructurales y políticas específicas. Por otra parte, la cibercultura, la mediación digital inaugura, indudablemente, formas no convenciona-

les de participación ciudadana glocal que deben ser analizadas y cuyo desarrollo contradice o desarrolla de forma precaria la dictadura del monopolio de la palabra en las guerras y conflictos que atentan contra la dignidad de las personas.

En este escenario, es preciso plantearse radicalmente:

- Tipos de acceso de la ciudadanía a los nuevos canales digitales.
- Grado de conectividad.
- Formas de socialización de la nueva cultura informativa.
- Tipos de participación pública en los contenidos y consumos culturales y las políticas públicas.

Y es que, como señala Watzlawick, el problema del contexto de conocimiento lleva a la aprehensión inapropiada del objeto de estudio. Al no poder aprehender la complejidad de las relaciones entre un hecho y el marco en el cual se inserta, entre el organismo y su entorno, el investigador tiende a atribuir al objeto de estudio propiedades que no posee, salvo por extensión del mismo u otros contextos o, como sucede en muchos casos, por conformidad con la visión industrial de la comunicación.

Debemos por ello, cuando menos, plantear una crítica a ciertas visiones de la cultura digital como escenario de una renaciente democracia cultural. La concepción del espectador emancipado, en función del potencial de las nuevas tecnologías, tiene, según Schiller, un punto ciego: la imposibilidad de ubicar dónde reside el poder en estos nuevos medios.

## **Crítica, memoria y mediación**

Desde mitad del siglo xx, “el esfuerzo de Occidente por detener y desviar el movimiento casi global en pro de un cambio del orden internacional informativo-cultural ha recibido apoyo de las explicaciones sobre el poder cultural basados en el auditorio activo. Esta teoría ha servido para

minimizar, si no para poner en duda, la influencia del poder cultural concentrado de los medios” (Schiller, 1993, p. 204). Como consecuencia, la nueva teoría de la recepción ha terminado por separar los argumentos político-económicos sobre la producción de cultura del análisis en torno a las formas elementales de consumo privado, reproduciendo así la ficción liberal del derecho y de la ciudadanía. Así, la privatización de los consumos culturales coincide con el proceso de idealización de las formas de mirada sobre lo social, absorbida en su fascinación por captar y descubrir los momentos de aprehensión simbólica de la realidad, sin que se cuestione quién produce el sentido y qué significa, en términos ideológicos, los modos y contenidos del consumo cultural. En definitiva, se obvia con frecuencia, de manera muy simplista, el hecho de que la familiaridad del tono con que se utiliza el lenguaje de los medios disfraza las coacciones y constreñimientos del código estructurado por el aparato de dominio. Como resultado, la desigualdad básica en el orden social y en la posesión de capital simbólico es aceptada como consustancial a este orden. Y todo ello cuestionando, trascendiendo incluso, la idea progresista del Estado Social de Derecho que, si bien amplió los contenidos y el margen de participación de la ciudadanía, ancló la posibilidad de cambio en el marco general de reproducción capitalista, alienándonos incluso de nuestra propia identidad, de nuestra historia y memoria como sujetos y sociedad. Pues, como advertiera Adorno, toda reificación es un olvido. Y la atemporalidad es la forma burguesa y acrítica de asunción del orden social, como verdad y apariencia de lo natural habitual en la sociedad mediática. Véase el ejemplo de la violación de derechos en Irak, Kosovo o las guerras imperiales desplegadas por el Norte en el Sur global.

Al respecto, cuando se insiste por los movimientos de Derechos Humanos por reparación y memoria es porque, entre otras cosas, sabemos que toda cosificación es un olvido, la negación del recuerdo, la renuncia a la historia y a la experiencia, desperdiciada en el proceso de modernización que nos lleva a un callejón sin salida como resultado de la creciente amnesia que se anida en cierta idea de historia que

impone el pensamiento identificador/instrumental dominante en el espejo catódico. Ahora bien, sin memoria no es posible la realización de derecho alguno, no es realizable el programa o principios de los Derechos Humanos, pues se acerca el espacio público y se privatiza lo común. Somos lo que recordamos y compartimos. No hay espacio público sin puesta en común, ni sin memoria. Más allá aún, solo puede ver la verdad concreta del presente quien es capaz de producir el futuro a partir de su historia y recuerdo. En un tiempo marcado por las dificultades de pensar, de pensarnos otros, de crear teoría crítica, huyendo de los males de la racionalidad moderna, y aún posmoderna (la credulidad, la aversión a la duda, el miedo a la contradicción, la indolencia, el fetichismo verbal y el nominalismo, la especialización, etc.), el reto es, de acuerdo con Joaquín Herrera, forzar los límites del Derecho, la reinención del campo de la inmanencia como espacio de pensar e intervenir en Derechos Humanos (DD.HH.). Como una forma de pensar la otredad, críticamente. Pues, como afirma Eagleton, comprender la realidad es siempre comprender de otra forma, esto es, un acto creativo en el límite de lo pensable. Es justamente en ese espacio liminar de ambivalencias y contradicciones donde Joaquín Herrera decidió arriesgar una crítica de los DD.HH., por la potencia liberadora que tiene narrar desde la diferencia, reconocer la diversidad como fuente de conflicto y liberación. Pues, por definición, la cultura es abierta y la teoría de los DD.HH. debe asumir que, sin compromiso con la asunción de la diferencia, con la problematización de la diversidad cultural, no es posible luchar por la dignidad humana de forma concreta y productiva. Ello exige una forma más crítica, mediadora y contextualmente posicionada de interpretación de la política de Derechos Humanos. Esto es, un *análisis sintomático* que debe hacer emerger lo real, proyectando nuevas prácticas instituyentes, un nuevo pensamiento y praxis social, para pasar de la cultura de la resistencia a la razón emancipadora en movimiento a partir, cuando menos, de tres compromisos intelectuales:

- Socialización de los sistemas de información y conocimiento, hoy asimétricos, en las lógicas de distribución del mercado.

- Visibilización de lo procomún oculto o mixtificado.
- Antagonismo político cultural de las formas cosificantes y hegemónicas de “inversión cultural”.

Pensamiento relacional que busca las conexiones, que procura captar el ser que se mueve entre la acción y el entorno, entre el hacer y lo hecho, proyectando las avenidas de la libertad, los planos de inmanencia necesarios “para que todas las formas de vida puedan discutir, en plano de igualdad, sus concepciones acerca de una vida digna de ser vivida” (Herrera, 2005, p. 113), justamente por la capacidad de tejer masa crítica, de compartir pensamiento y acción entre la academia y los frentes sociales.

Desde este punto de vista, la teoría crítica de la Comunicación y los Derechos Humanos debe ser pensada como una Ciencia de lo Común, como una reinención de la humanidad como ejercicio de la dignidad pensado para construir lo colectivo, de tal modo que toda acción individual y social contribuya a combatir las injusticias y desigualdades por una vida digna, siendo consciente de las consecuencias del antagonismo social que atraviesa toda vida en común. Más allá aún, como una forma de crítica de la dialéctica de la ilustración, como una crítica de la mediación jurídica, en tanto que imperio del dominio según el principio de identidad. Recuperar la dimensión construida, productiva de la norma adquiere así pleno sentido. Pues toda “formación social constituye un proceso cultural, una forma particular y concreta de reaccionar frente a los entornos de relaciones que sus componentes mantienen entre ellos, consigo mismos y con la naturaleza” (Herrera, 2005, p. 18). En esta dinámica, toda cultura tiende a establecer una compleja dialéctica entre cultura dominante y clausura autista, y procesos instituyentes y autonomía política en las luchas y voluntad de afirmación por la dignidad de los sujetos y actores colectivos.

Ahora bien, concebir la teoría y praxis de los Derechos Humanos como productos culturales no significa “caer en posiciones teóricas



culturalistas que solo ven en el mundo símbolos y significaciones, olvidando u ocultando con ello que también hay realidades concretas que es preciso desarrollar para poder ejercer sobre ellas la crítica y la correspondiente práctica social” (Herrera, 2005, p. 123). Recordemos la máxima de Lukács: no toda crítica es progresiva o, dicho en otros términos, no todo lo nuevo representa un avance ni toda crítica metódica articula un pensamiento negativo. La cuestión central es discutir si la retórica ha de primar sobre la lógica, si la razón no es algo más que una forma discursiva o, en términos de Foucault, si no es posible una forma de saber que, más allá del régimen de conocimiento y su economía política, no reproduzca las formas asimétricas y conocidas, social e históricamente, de poder.

Para trascender ciertas visiones posmodernas relativistas es necesaria, por consiguiente, la crítica, en sentido marxiano, como valoración del contexto, como la puesta en posición del conjunto de formas sociales mediadas, en un sentido antropológico, por el trabajo como la actividad de extracción y producción de valor social. “Los productos culturales –y, consecuentemente, los Derechos Humanos– habrá que entenderlos, pues, no en su individualidad abstracta y desconectada de los contextos, sino en estrecha interconexión con los sistemas que dominan nuestras relaciones con la naturaleza, con nosotros mismos y con los otros. Y, para bien o para mal, ese sistema de relaciones forma parte del relato más general que se denomina proceso de acumulación del capital” (Herrera, 2005, p. 152).

### **Reflexividad, creatividad y cooperación social**

Para eludir el marco de reproducción, captura y dominio, es preciso afirmar la creatividad social, la diferencia como realidad cultural, el poder constituyente como posibilidad, con el fin de delimitar las marcas distintivas de la Teoría Crítica de los Derechos Humanos, como los conceptos nucleares de base, los cimientos, que apuntan a una revisión

te la teoría marxista y nos sugieren nuevas formas de alteración y organización social innovadoras, lecturas comunitarias de apropiación del futuro como otro modo de pensar el desarrollo social, partiendo de lo más elemental para el “pensamiento negativo”: ¿para qué y por qué conocer? ¿Desde dónde? ¿Con quién y para quién?

El punto de partida de esta lectura de la mediación es la reflexividad práxica, “una construcción social crítica y participada, [que] para ello plantea una serie de preguntas problematizadoras. Preguntas por bloques sociales, por conjuntos de acción, por campos de proyectos, por praxis auto-eco-organizados, que de forma inclusiva y no sectaria potencie la creatividad transformadora de los grupos implicados” (Villasante, 2002, p. 92). Siendo en todo momento conscientes de que “el espacio en el que se desarrolla la negación no está debajo del objeto, sino a su lado, en la diferencia, la alteridad, las otras posibilidades” (Eagleton, 1998, p. 93).

En estos espacios o formas liminares de resistencia y creatividad social, la teoría sociopráxica de los Derechos Humanos incorpora a nuestro acervo y memoria, a nuestros dispositivos de liberación y crítica social, una épica, una estética y una ética del conocimiento: la propia de la cultura nómada.

De Luckács y Karl Korsch a Raymond Williams, E.P. Thompson o antes Antonio Gramsci, la revalorización de la cultura y la superestructura ideológica como factor determinante del progreso social no ha sido correspondida por la izquierda con una teoría y una praxis emancipadora en el uso de lo común por el movimiento obrero. Este déficit en la praxis de los movimientos sociales se constata igualmente en la teoría crítica. Hoy, sin embargo, sabemos que no es posible una teoría y praxis emancipadora sin retomar la potencia transformadora de las culturas populares, las formas de mediación y resistencia de los sectores subalternos, la capacidad de reapropiación carnavalesca, antropofágica, de la ciudadanía y la gente común, por lo que era necesario una crítica y teoría de las mediaciones.

Consciente de que no hay comunicación sin cooperación social, sin conexión y vínculo práctico y afectivo, Joaquín Herrera hizo real y posible lo propuesto programáticamente por Negri y Hardt, a saber: “recuperar el sentido material y político de amar, un amor que es tan fuerte como la muerte, ... sin ese amor, no somos nada” (Negri & Hardt, 2004, p. 399). Producción de lo procomún que es, al tiempo, expresión afirmativa del trabajo vivo, proyección del capital cognitivo acumulado para la expresión libre de la multitud, la política de la teoría pensada como lenguaje de los vínculos, como potencia liberadora del ser en el mundo, viva materialidad del pensamiento para el cambio, como episteme de la relación que rastrea la multiplicidad de interacciones que modula toda formación cultural, según la lógica del palimpsesto, procuró por ello fundar la teoría crítica desde un enfoque cultural, a partir de la lógica del carnaval, de la risa, la fiesta y el juego, que hace posible la resistencia, o como diría Pasolini, el canto y la potencia del ser que marca su diferencia, su singularidad, a partir, paradójicamente, de la mixtura. Pues, como sabemos, no hay cultura sin hibridación, sin formas criollas de elusión y proyección del imaginario y los relatos que nos identifican. Es la búsqueda de conexiones, puentes y puertas de comunicación la que permite renovar todo sistema codificado, la que dota de valor al capital inmaterial, puesto en circulación. La apertura es, pues, fuente de vida y de futuro, posibilidad de saber leer, desde la escucha activa, con toda su riqueza y profundidad, las nuevas referencias y emancipatorias para la liberación real de los Derechos Humanos. En este sentido, la constatación de partida de la idea de Derechos Humanos como productos culturales pasa por cuestionar el mito positivista de la falta transparencia, remarcando la opacidad constituyente de todo discurso, científico o jurídico, a la hora de explicar, analizar o intervenir en el mundo frente a la tradición cientificista de los Derechos Humanos, fundado en la garantía moral; una visión metafísica y trascendental de lo social ahistórica, que postula un *telos* inconmensurable y ajeno a la voluntad transformadora del ser humano. Frente a esta tradición dominante en el campo científico, una lectura del discurso jurídico y científico como

potencia, como relato en el mundo, *in media res*, en los intersticios de las luchas y frentes culturales, entre el derroche de la destrucción creativa y la economía de la inteligencia y el déficit de sentidos que sufren las multitudes del capitalismo global, pasa por multiplicar los espacios y puntos de fricción que subvierten las lógicas de acomodamiento del sistema, por razón de la dignidad de todos los que no forman parte del orden y el progreso de la palabra deconstruida y homologada por la nueva economía política del signo.

La traducción y la comunicación sociales deben, pues, ser la base de un modelo distinto de desarrollo y de fundamentación del sentido de todos los DD.HH. Esta y no otra es la filogénesis que nos constituye. La comunicación no es solo un producto, un resultado en acto, es sobre todo proceso en la medida que genera o proyecta sentido que tiene la posibilidad de ser distinto de lo que el emisor, autor, enunciador dice que es. Tal lectura del lenguaje, la cultura y la interacción humana supone, como es sabido, un giro lingüístico en la concepción de la ley y la norma. Más aún, esta dimensión artefactual, culturalista, que piensa los Derechos Humanos como producción histórica de la modernidad occidental, apunta la necesidad de una lectura crítica de la mediación que instituye la norma en el denominado por Joaquín Herrera “circular de reacción cultural”. Del mismo modo que Abraham Moles en “Sociodinámica de la cultura”, esta lectura crítica identifica un entorno de relaciones preciso en el que se recrean los productos culturales –contenidos de la acción social– en virtud de un orden o relación hegemónica, entendido como proceso ideológico, optando por la emergencia de las voces ocluidas y las formas inclasificables de vida y dignidad como parte de una cultura teórica del pensamiento negativo. Pues no hay verdadera teoría, decía Adorno, que no sea teoría crítica. Ahora bien, “decir no, es decir sí a algo diferente de los procesos hegemónicos” recobrando la potencia creativa de “plurales y multiformes modos de entender y actuar en el mundo (en ese espacio entre lo natural y lo misterioso) [...] para alcanzar ese algo diferente que supone la lucha antagonista por la dignidad” (Herrera, 2005, p. 28). Y un objetivo básico

en este sentido es el reto de reinstituir el poder colectivo del trabajo como creación social, como fuerza transformadora de las condiciones locales de vida frente a la gestión comanditaria del control social.

Si la modernidad, que se presenta como lo nuevo en contraposición con lo arcaico y residual, como lo progresivo y avanzado frente a lo tradicional o atrasado, opera por reproducción de lo igual o serialización de lo mismo, la defensa de la singularidad, de la potencia creativa de los sujetos es tratar de experimentar, en palabras de Adorno y Horkheimer, el actuar y padecer reales, reconocer la potencia liberadora de la vida, y del deseo de las multitudes, puesto que, de acuerdo con Toni Negri y Giuseppe Cocco, “vivir es ser libres, es tratar de serlo continuamente, luchar para eso. Esto no significa que, al mismo tiempo, vivir no sea también ser reprimidos, constreñidos, disciplinados, controlados, pero esto ocurre porque existe la libertad y, por consiguiente, el patrón siente continuamente vibrar el deseo de revuelta y la manifestación de la resistencia del sujeto” (Negri & Cocco, 2006, p. 89).

Es esta constatación y lucha por la libertad, por los Derechos Humanos la que da luz y trascendencia a la lucha por el código en el Capitalismo Cognitivo, la que reconoce que todo conocimiento supone transformación del sujeto y objeto de cognoscitivo. Y que el máximo compromiso de un intelectual que valora su obra como un hacer para la libertad es tratar de pensar cómo se vive, en libertad, viviendo como se piensa, en coherencia con la obra, afirmando, como reivindica el nuevo marxismo de raíz spinozista, la vida, la fiesta, lo común y el momento, entre la ley y la liberación, entre el poder y el deseo.

La lógica del carnaval, la antropofagia simbólica y cultural, forma parte de la imaginería y fundamento de los nuevos movimientos sociales alterglobalistas. Pues, como sabemos, “el carnaval es un asunto autorizado en todos los sentidos, una ruptura permisible de la hegemonía, un desahogo popular contenido igual de turbador y relativamente ineficaz que la obra de arte revolucionaria” (Eagleton, 1998, p. 225). Pero aquí la referencia a Bajtín, la libido de la physis colectiva, no solo está presente como marco interpretativo de la cultura del cambio social, no solo se

trata de una referencia teórica más para construir su particular teoría de los Derechos Humanos. En coherencia con una visión praxiológica, la materialidad de tales conceptos va más allá aún, y se realiza y despliega como escritura, como verbo hecho carne, como estilo y expresión redaccional, por medio del disfraz del humor. Pues “solo al convertirse en humor el lenguaje puede convertirse en crítica. La magia de la auténtica crítica aparece precisamente cuando toda falsificación entra en contacto con la luz y se derrite. Lo que queda es lo auténtico: las cenizas. Nos reímos de ello. Quienquiera que emita luz en profusión acabará por iniciar esta divina empresa desenmascaradora que llamamos crítica” (Eagleton, 1998, p. 235). Problematización entendida en el sentido marxiano, no como respuestas a las preguntas de investigación sino más bien como la capacidad de formulación de preguntas inteligentes a la realidad, esto es, como la potencia que distingue y clasifica las distintas variables que la componen. “Todo lo que exige o necesita problematización argumentativa, supone un ejercicio cognitivo abierto como experiencia para plantear problemas, construir saber, cuestionar sentidos y problematizar la realidad” (Herrera, 2005, p. 103). Y en esta tarea continua la crítica necesita *deconstruir* con ironía, y en esta tarea Joaquín mostró un magisterio y dominio sin igual por su capacidad de asombro y atención por lo auténtico, por su mirada incisiva capaz de desenmascarar los dispositivos de poder y, desde luego, por la alegría de vivir, por ser libre para denunciar que, como advierte Zizek, “la verdadera utopía es la creencia de que el sistema mundial actual puede reproducirse de forma indefinida; la única forma de ser verdaderamente realistas es prever lo que, en las coordenadas de este sistema, no tiene más remedio que parecer imposible” (Zizek, 2008). Simplemente, porque no nos deja vivir, porque nos cercena y destruye el ser como potencia en una vida de pasiones tristes y porque no es cierto que la verdadera felicidad sea austera. En nombre de la risa y la libertad, debemos seguir cantando y soñando con nuevas islas y espacios de liberación y defensa de lo procomún. Tenemos mapas y territorios, sabemos explorar el dolor y vivir la dignidad, reconstruir la memoria y reparar los códigos que nos

distinguen pues, como decimos, comunicar es vivir en común, habitar lugares comunes, ser para otros, definir ecologías de vida sostenibles. El reto de la teoría crítica de la comunicación y los Derechos Humanos es, justamente, hacer operativo, desde el plano de la teoría normativa, esta política de la esperanza. La utopía, en fin, de un mundo digno de ser vivido y admirado.

Temuco, 1 de Mayo de 2016

## Referencias bibliográficas

- ADORNO, Th. W. y Max HORKHEIMER (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta.
- BREA, José Luis (2007). *Cultura RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*, Barcelona: Gedisa.
- DARDOT, P. y Christian LAVAL (2015). *Común. La revolución del siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- EAGLETON, T. (1998). *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra.
- GUATTARI, Félix (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- HERRERA FLORES, Joaquín (2005a). *Los Derechos Humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Libros de la Catarata.
- HERRERA FLORES, Joaquín (2005b). *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua Ediciones.
- HERRERA FLORES, Joaquín (2007). *O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade*. Florianópolis: CESUSC.
- IBÁÑEZ, Jesús (1986): *Más allá de la sociología*, Madrid: Siglo XXI.
- LACLAU, E. Y MOUFFE, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: FCE.
- MARTIN SERRANO, Manuel (2006): “Para reconstruir el sentido que tiene el intento de deconstruir las ciencias sociales” en REIS, número 114, pp.137-152.
- MATTELART, Armand y Michèle (1987). *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*, Madrid: FUNDESCO.
- NEGRI, A. y HARDT, M (2004). *Multitud*, Barcelona: Debate.
- NEGRI, A. y HARDT, Michael (2009). *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press.
- NEGRI, A. y COCCO, G. (2006). *GlobAL. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*, Buenos Aires: Paidós.
- SCHILLER, H.I. (1993): *Cultura S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública*, Universidad de Guadalajara, México.
- SIERRA, Francisco (1999). *Elementos de Teoría de la Información*, Sevilla: Editorial MAD.
- THOMPSON, J.B. (1993). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México: UAM-X.
- VILLASANTE, Tomás (2002). *Sujetos en movimiento. Redes y procesos creativos en la complejidad social*, Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

VIRNO, Paolo (2003): *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de Sueños.

WILLIAMS, Raymond (1997). *La política del modernismo*, Buenos Aires: Ediciones Manantial.

YÚDICE, George (2002): *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona: Gedisa.

ZIZEK, Slavoj (2008): “Mayo del 68 visto con ojos de hoy”, *El País*, Jueves 1 de Mayo de 2008, p. 27.