

Reflexión y crítica

El derecho de asistencia humanitaria como «revulsivo» para los derechos humanos

Xabier Etxeberria

Resumen

El derecho de asistencia humanitaria como «revulsivo» para los derechos humanos. Acabamos de celebrar el 60 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948-2008). Es una ocasión importante para festejar un logro éticamente decisivo para la Humanidad. Pero también para reflexionar acerca de cómo hacer realidad en todo el mundo el sentido de los derechos humanos. Mi reflexión se centra en los retos que la asistencia humanitaria plantea a estos derechos. En torno a las catástrofes y al humanitarismo se generan dinámicas de tal naturaleza, que pueden ser tomadas como referencia para revisar los enfoques del conjunto de los derechos humanos.

Abstract

The right of humanitarian assistance as a revulsion for the human rights. We have just held the 60th anniversary of the Universal Declaration of the Human Rights (1948-2008). It is an important chance to celebrate a profit that was ethically crucial for the Humanity. But it is also to think about how to make real the meaning of the human rights in the world. My article is concentrated on the challenges that the humanitarian assistance presents to these rights. Around the catastrophes and the humanitarianism, such dynamics are generated that they can be taken as a reference to review the foci of the whole of the human rights.

Palabras clave: Asistencia humanitaria, catástrofes, derechos humanos, víctimas, sentimientos.

Key words: Humanitarian assistance, catastrophes, human rights, victims, feelings.

Introducción

En diciembre de 2008 hemos celebrado el 60 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Ciertamente es una ocasión importante para festejar un logro éticamente decisivo para la

humanidad. Pero debe ser aún más ocasión para reanudar los esfuerzos que permitan purificarlo, desarrollarlo y hacerlo realidad en todas las personas y todas las partes del mundo. Esta reflexión quiere ser, precisamente, una modesta colaboración en esta dirección. Mi intención, de todos modos, es no hacerla abstractamente, sino al hilo de los retos que la asistencia humanitaria plantea a estos derechos, más allá de postularse ella misma como derecho. Espero que en lo que sigue queden claras las razones de esta elección, que presupone que en torno a las catástrofes y al humanitarismo se generan dinámicas de tal naturaleza que merecen ser tomadas como referencia para revisar los enfoques del conjunto de los derechos humanos.

1. Las víctimas de los desastres como interpelación para los derechos humanos

Todorov habla de tres modos de entender las propuestas universalistas –como es el caso de los derechos humanos–. Permítaseme que asuma aquí sus distinciones para aplicarlas a mi manera, distanciada en parte de lo que indica este autor.¹

Puede hablarse, en primer lugar, de un universalismo *de partida*: alguien (cabezas pensantes «occidentales» en conexión con movimientos políticos, en la modernidad ilustrada que alcanza su culmen a fines del XVIII) «descubre» los derechos humanos, ínsitos en la propia naturaleza humana, y los «proclama» para que sean obligadamente asumidos por todos –en su cara de derecho y de deber–; es lo que late en la concepción iusnaturalista rígida, que concibe estos derechos como «previos a» y «no contagiados por» las particularidades culturales, que tienen que someterse a ellos. Normalmente, quien los descubre de este modo tiene tendencia a pen-

¹ En *Nosotros y los otros*. Siglo XXI, México, 1991. Él, en diálogo crítico con Lévi-Strauss, identifica el universalismo «de partida» con el reconocimiento de la común identidad biopsicológica de la especie humana, importante porque nos da una base de igualdad, pero que como tal no determina ninguna elección concreta. El universalismo «de llegada», se encuentra para él en proyectos unificadores generados en determinadas culturas, por ejemplo, el expresado por enciclopedistas como Condorcet en su versión de un Estado universal de población homogénea, que será como nosotros. El universalismo «de recorrido» incluye decisivamente el diálogo intercultural y una cierta dosis de provisionalidad: en él hay un horizonte universal que orienta la búsqueda del entendimiento, logrando categorías no duramente universales sino «más universales que otras». Véase *Nous et les autres*. Seuil, París, 1989, p. 111.

sar que son estricta y perennemente tal como los formula, y que los ha descubierto todos.

Si en un momento dado se constata que no es así, se abre un proceso de revisión y de afirmación de nuevos derechos, apareciendo entonces la zozobra de que se trate de un proceso sin fin que, como tal, se juzga negativo. Entonces, por un lado, se hace un reconocimiento, y, por otro, se plantea una meta. Se reconoce, para empezar, que la definición de los derechos humanos está mediada por diálogos diversos que tienen que acabar en consensos –lo que entra en tensión con la argumentación iusnaturalista estricta, aunque no necesariamente implique culturalismo–. Pero se propone, además, un segundo modelo de universalismo, el *de llegada*: en un momento dado –en el que ya deberíamos estar–, habrá que concluir en que ya hemos afirmado todos los derechos. Hay que cerrar la lista, porque tenerla permanentemente abierta es desestabilizador para los propios derechos.

Pero hay quienes, entre los que me incluyo, consideran que esta meta es no sólo fácticamente inviable, sino también principalmente inadecuada. Esto se debe a que forma parte de la condición humana el que todo lo que vivamos esté contagiado por la particularidad cultural y la contingencia histórica, expresadas pluralmente², que, a su vez, implican evoluciones plurales constantes en confrontación dialógica, que hay que tratar de que aporten, globalmente, mejoras enriquecedoras para todos. Esto también se aplica a los derechos humanos. No debe abocarnos a relativizarlos en sentido duro, pues su universalismo es su rasgo decisivo, pero sí a hablar de universalismo *de recorrido*. La fundamentación se complejiza. Y, además, hace que se trate de un universalismo que, a la hora de definir los derechos humanos, está mediado por la particularidad y la pluralidad y permanentemente abierto a afinarse y a completarse.³

² Una ya clásica formulación argumentada de esta tesis, hecha desde el saber de la antropología cultural, puede encontrarse en C. Geertz. Por ejemplo en su obra *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1988.

³ No me toca entrar aquí a desarrollar este planteamiento. Lo he hecho largamente en otros trabajos, entre ellos en: «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en Vv.AA.: *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, pp. 309-399. En él he propuesto una fundamentación de los derechos humanos que articula complejamente la lógica de la *convicción* (en torno a la dignidad humana, reconfigurando desde ésta el iusnaturalismo como «intención iusnaturalista»), con la de la *argumentación dialógica* (a la manera en que es presentada en autores como Habermas) abierta potencialmente

Pues bien, lo que me propongo en estas líneas es hacer una pequeña aportación a este universalismo de recorrido, pero no a través de análisis teóricos, sino confrontándome con lo que emerge, como exigencia, de las innumerables víctimas de los desastres, ya sean bélicos, ya sean «naturales» (terremotos, inundaciones, huracanes, hambrunas por sequías, etc.). Con ello postulo en concreto lo siguiente: el más auténtico lugar de revelación de los derechos humanos son las víctimas; las víctimas de los desastres son una referencia privilegiada para cuestionar y reorientar esos derechos; por tanto, no nos encontramos aquí con un derecho más a añadir a la lista —el de asistencia humanitaria—, sino con un derecho que al asumirlo con coherencia, supone críticas y aportaciones relevantes al conjunto de los derechos humanos tal como oficialmente han sido planteados. Paso a desarrollar estos supuestos en lo que sigue.⁴

2. Los derechos humanos como derechos revelados en las víctimas

Hay muchas presentaciones clásicas de los derechos humanos que tienen un formalismo fortísimo: los individuos humanos «abstractos» y «separados» son considerados como sujetos con una «dignidad» de la que emergen unos genéricos derechos de libertad e igualdad que se concretan en específicos derechos civiles y políticos cuando se plantean sus relaciones entre ellos. No pueden negarse virtualidades relevantes a estas presentaciones, en la medida en que la abstracción es utilizada para subrayar la común y universal dignidad y sus correspondientes derechos.

Con todo, la gran limitación de este enfoque es que hace irrelevantes las existencias concretas, los individuos reales, lo que se muestra una laguna fatal para los desaventajados. Para remediarla, los igualitarios plantearán que se tengan en cuenta las circunstancias de elección de los individuos, lo que supondrá reconocer derechos sociales que las igualen en lo básico para todos; y los comunitaristas enfatizarán que esos individuos se realizan únicamente agrupados

al conjunto de la humanidad, y con la de la *interpretación* de los grandes relatos de sentido moral producidos por las diversas culturas en interrelación. Es una fundamentación que, como puede constatarse, se abre al universalismo de la interculturalidad y de los procesos constantes.

⁴ Aunque con este enfoque específico tengo presentes, como fondo, trabajos previos que he realizado en torno a la acción humanitaria. Cito aquí el más amplio de ellos: *Ética de la ayuda humanitaria*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004.

en colectivos concretos a los que hay que reconocer los correspondientes derechos. Pues bien, las víctimas de las catástrofes, resaltando, con la relevancia de su número, con el impacto de su sufrimiento y su visibilización planetaria, a todas las víctimas, nos remiten a otro modo de concreción, a la *concreción radical* que debe ser tenida presente para superar las carencias de la abstracción: los derechos humanos *se nos revelan* decisivamente, para todos los humanos, en su negación en las víctimas, tanto la que se da en los procesos de victimación como en los de (no)atención. La respuesta a qué y cuáles son los derechos humanos hay que lograrla preguntándose quiénes son las víctimas, qué derechos se muestran quebrantados en ellas, qué derechos de socorro y reparación les asisten, qué reconocimientos eficaces de derechos les corresponden. Y hacerlo no imaginando víctimas potenciales, sino dejándose impactar como se debe por las víctimas reales.

Aquí, acabo de indicar, tomo como referencia ejemplar a las víctimas de las catástrofes. Las catástrofes bélicas, que hoy victimizan de manera abrumadora a civiles. Las catástrofes que, siendo «naturales» en cuanto fenómenos de la Naturaleza, están de hecho firmemente contagiadas por la iniciativa humana (en forma de asentamientos indebidos de poblaciones, carencia de recursos de los que se podría disponer para atender emergencias, aceleración del cambio climático con las correspondientes consecuencias, etc.) en formas tales que afectan decisivamente a los pobres.⁵

Estas víctimas de las catástrofes expresan muy bien los tipos de víctimas con los que nos encontramos, desde el punto de vista moral. Podemos, en efecto, partir de la identificación inicial entre víctima y sufriente para hacer a continuación estas distinciones: hay víctimas de un infortunio no atribuible a causa humana; hay víctimas inocentes que lo son decisivamente a causa de un comportamiento violento injusto de otros humanos; hay víctimas en las que el sufrimiento que se les inflige está justificado como consecuencia de sus propios actos (por ejemplo, sufrir un encarcelamiento justo desde el punto de vista de los derechos humanos por lo que han hecho a

⁵ Tengo a mano cifras de la década de los noventa, que considero expresivas de lo que sigue sucediendo tras el 2000. Los conflictos armados causaron más de 4 millones de muertos, 14 millones de refugiados y 22 millones de desplazados internos. Por lo que se refiere a los desastres naturales, cada año, como promedio, provocaron unos 57.000 muertos y unos 211 millones de personas gravemente damnificadas. Véase SANAHUJA, J.A.: *Guerras, desastres y ayuda de emergencia*. Intermón-Oxfam, Barcelona, 2002, pp. 23-33.

otros); hay incluso quienes son a la vez víctimas de una injusticia (por ejemplo, torturados) y victimarios (han asesinado). Un porcentaje elevadísimo de las víctimas de los desastres se encuentra sin duda entre las víctimas inocentes, no sólo debido a la violencia militar sufrida, sino debido también a la violencia estructural sufrida, a la que les ha relegado a condiciones de pobreza que les ha hecho *vulnerables* a esos desastres. También, por supuesto, en porcentaje modesto, hay víctimas del infortunio; e, igualmente, víctimas, por ejemplo heridos en combates, que a su vez son victimarios, militares empeñados en abusos y guerras de dominio. A todas, al amparo de nuestra común dignidad inalienable, les corresponden ciertos derechos de asistencia, pero la distinción es moralmente relevante no sólo porque modula esta asistencia, sino porque hace aparecer además, en especial en el caso de las víctimas inocentes, otras formas de derechos como el derecho a la reparación, a la memoria o al reconocimiento.

Del derecho a la asistencia humanitaria suele reclamarse que cubra, en primer lugar, la asistencia a las víctimas reales, la que alivia el sufrimiento y posibilita la subsistencia; que garantice, además, la protección de las víctimas potenciales cuando la catástrofe está en marcha, para que no afecte a los vulnerables a ella; que, incluso, implique iniciativas de prevención para que las catástrofes posibles, o no tengan lugar (conflicto bélico) o no causen víctimas (fenómeno de la Naturaleza). Algunos no incluyen este tercer objetivo en este derecho, aduciendo que se trata de un derecho para atender emergencias, no cuestiones de largo plazo. Podría defenderse esta postura únicamente si ello significa que se propone la imbricación y armonización *real* de un derecho de asistencia algo recortado en sus ambiciones, con otros derechos a la paz, al desarrollo, al medio ambiente, a la seguridad, a la reparación, a la memoria, etc., que apuntan claramente a las causas de las victimaciones y al largo plazo en que éstas, mirando al pasado, han sido reparadas adecuadamente y, mirando al futuro, ya no tendrán lugar. Lo mismo cabría decir de la atención a cualquier otro tipo de víctimas.

Es precisamente desde este centramiento en las víctimas desde donde, como se ve, mejor podemos precisar lo que significa la indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos. Por mi parte, considero poco apropiada la terminología de generaciones de derechos, porque es confusa tanto en lo relativo al surgimiento de éstos como en lo relativo a su relación –tiende a configurar jerarquías tramposas–. Defiendo, frente a ello, que se resalte que los derechos hu-

manos son interdependientes (se potencian y clarifican en su interconexión) e indivisibles (no se trata tanto de hacer jerarquías a la hora de realizarlos cuanto de crear aquella situación social que mejor los realiza a todos en todos). Sé que llevar a la práctica estos criterios es complejo, porque en los derechos humanos anidan tensiones internas que se visibilizan cuando se aplican a contextos concretos. Pero entiendo que la idea que debe defenderse para afrontarlas es la de centrarse en las víctimas, la de buscar con ahínco *en ellas* la realización de la interdependencia e indivisibilidad, por supuesto, en modos que no creen otras víctimas. El centramiento en las víctimas es, en este sentido, la mediación privilegiada de la realización de los derechos humanos en todos los humanos, no sólo en ellas.

Además de ello, las víctimas de las catástrofes, si les prestamos la adecuada atención –lo que no ocurre con facilidad–, nos muestran muy bien las dinámicas que, desde el punto de vista de los derechos humanos, tenemos que plantearnos con todas las víctimas e incluso con los otros en general. Nuestras vivencias más comunes de los derechos tienden a ser las propias del liberalismo: *yo* –punto de partida– soy un sujeto de derechos que *puedo* ejercer a mi arbitrio y cuyo respeto reclamo a los demás; lo que supone, en contrapartida, que tendré que respetar los derechos de los *otros* cuando interactúe con ellos en relaciones que privilegian el modelo contractual. Puedo encontrarme con personas que precisan ayuda en marcos de no reciprocidad, ante lo cual: o bien considero la ayuda como deber mío meramente supererogatorio –por tanto, no derecho de ellas–, o bien sí la considero derecho, pero entonces veo a las personas en cuestión como receptoras pasivas de mi iniciativa.

Pues bien, las víctimas de los desastres nos piden que transformemos esta dinámica. Por supuesto, sólo escucharemos su demanda si nos dejamos impactar por ellas, si no hacemos de ellas un fugaz incidente televisivo, reproducido con periodicidad, al que respondemos en el mejor de los casos con una modesta aportación pecuniaria⁶. Cuando se produce de verdad ese impacto, cuando no hay mero roce de piel, la primera actitud no es activa, sino *receptiva*:

⁶ Incluso para las ONG humanitarias y de desarrollo se da la fortísima tentación de caer en la lógica mercantil que presenta a la víctima como ocasión para que se aporte esporádicamente un poco de dinero del que nos sobra y que para nosotros no supone esfuerzo, planteando incluso que en la mera generalización de este pequeño gesto se encontraría la solución a problemas tan graves y de tan fuerte alcance estructural. Véase a este respecto: NIETO, Luis (coord.): *La ética de las ONGD y la lógica mercantil*. Icaria, Barcelona, 2002.

en la dignidad destrozada de la víctima se percibe una llamada muda, una interpelación; el yo como sujeto independiente se desvanece, encontrándose ligado al otro, siendo decisivamente ser-para-el otro; se siente llamado a actuar, pero con iniciativa que es ya de *respuesta* a la vez obligada y querida, que le aporta una humanización que percibe agradecidamente como regalo de la víctima⁷. Apoyará entonces proyectos de asistencia, protección y prevención, pero ya no podrá ver a la víctima como mero «receptor» de las intervenciones de unos «agentes humanitarios» que son posibilitadas por unos «donantes». Dicho en positivo: respetará y potenciará en lo que dependa de él –según su situación– la autonomía de las víctimas abierta a la colaboración, pero no ya como frío reconocimiento de un derecho universal, sino como empática constatación de que en ello se juega la vivencia positiva de la dignidad de todos, no sólo de las víctimas.

Las víctimas de los desastres, en su vulnerabilidad previa a la victimación, en su indefensión una vez que ésta está consumada, pueden empujarnos con cierta facilidad a la primera parte de esta dinámica –que se traduce en deseo de ayudar–, pero pueden retraer la segunda –la que se expresa en la colaboración con su autonomía–. Pues bien, si, superando la dificultad, descubrimos la potencia oculta en su impotencia, la habremos descubierto vivencialmente para todos.

En la dinámica que aquí se está describiendo entre la víctima y quien se solidariza con ella, queda también muy reconfigurado el tema de la reciprocidad propio de la afirmación de los derechos humanos tal como se plantea en el individualismo abstracto. En éste se presupone que hay un equilibrio intersubjetivo en el reconocimiento mutuo de los derechos. De la acción humanitaria, en cambio, se predica la no reversibilidad, la no obligación de devolver lo recibido. Esto puede ser interpretado por el «donante», que así suele decirse, como don arbitrario, fruto de su generosidad, pero sin embargo, es un derecho de la víctima. Es decir, algo que tiene rasgos de don es en realidad derecho. Si se quiere, es un derecho que incorpora lo positivo del don. Es cierto que hay un determinado modo de reciprocidad, en la medida en que el que aporta recibe humanidad del que acoge; lo hay también en la apertura a la posibilidad de que quien no es víctima pase un día a serlo. Pero se trata de una recipro-

⁷ Es evidente el trasfondo levinasiano de estas consideraciones. Pienso, en efecto, que este autor debe ser tenido muy en cuenta (véase, por ejemplo, su *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987), aunque por mi parte lo hago estableciendo también algunas distancias con él que me permiten introducir aspectos que considero fundamentales.

cidad totalmente alejada de los cálculos autointeresados y aritméticos, y decisivamente centrada en lo intangible.⁸

En este modo de relacionalidad con las víctimas, la lógica de derechos y deberes se ve afectada. La afirmación inicial orgullosa del propio derecho se ve modulada por el reconocimiento primario del derecho del otro víctima⁹. A este respecto, quienes se remiten al derecho de asistencia, suelen reclamar con frecuencia como derecho inicial el derecho de los agentes humanitarios a ejercer su labor frente a los obstáculos que pueden poner los ejércitos o los Estados autoritarios¹⁰. Siendo esto cierto, no debe difuminarse el auténtico proceso moral: lo primero son los *derechos* de las víctimas; que generan en las no víctimas *deberes* de atención, en función de sus posibilidades; que, a su vez, se convierten en *derechos* a la intervención frente a quienes obstaculizan la realización de esos deberes. Cuando se asume esta segunda lógica con seriedad, la arbitrariedad en la atención queda suprimida. En cambio, ignorarla tiende a hacerse compatible con ella.

3. *El lugar del sentimiento en los derechos humanos*

El centramiento en las víctimas a la hora de precisar los derechos humanos y sus fundamentos, puesto de manifiesto por la asistencia humanitaria, hace aparecer colateralmente algo que resulta a la vez delicado y sugerente: la conexión que hay entre la vivencia de esos derechos y el mundo sentimental. Normalmente, el lenguaje de los derechos y deberes –el enfoque deontológico en la ética–, más aún cuando se expresa con fuerte formalización, tiende a postergar como sospechosa a la vida afectiva: más allá de lo que sientas o sientan, tu

⁸ Sería interesante conexionar estas consideraciones con las que, de modo similar, pueden hacerse en torno a la reciprocidad que se presupone en la justicia (re)distributiva que tiene como horizonte los derechos sociales. Con ello se afinaría aún más la genuina reciprocidad implicada en los derechos humanos.

⁹ Evidentemente, la víctima también es un yo, y en este sentido, puede reivindicar de arranque su derecho de no victimación, pero en solidaridad con el conjunto de víctimas. Lo que pasa es que el derecho a la asistencia humanitaria plantea, por él mismo, la cuestión de la asistencia de las que no son víctimas a las que sí lo son y no tienen autosuficiencia para afrontar su victimación (todo ello con enmarques colectivos a los que me referiré luego).

¹⁰ Hay aportaciones interesantes en torno a esta cuestión en UNIDAD DE ESTUDIOS HUMANITARIOS: *Puertas cerradas. El acceso a las víctimas en la ayuda humanitaria*. Icaria, Barcelona, 2001.

deber se impone y tu derecho es reclamable. Hay algo de verdad en ello, pero su radicalización deshumaniza el acercamiento a los derechos humanos. Porque éstos se vivirán plenamente cuando los viva la persona humana completa, esto es, la que impregna de afectividad todas sus experiencias. No se trata de arrinconar los sentimientos al trabajar los derechos, se trata de cultivarlos adecuadamente.

Esto, en el mundo de la asistencia humanitaria, se ha sabido desde siempre. Ante la víctima de las catástrofes emerge en nosotros espontáneamente el *sentimiento de humanidad*, que Rousseau definía como espontánea tendencia a compadecernos, a tener *piEDAD* del que sufre y a prestarle el socorro que le evite el dolor, desde la repugnancia innata a ver padecer a quienes son percibidos como nuestros semejantes. Vivencialmente ese modo de afecto está en el origen de todo el proceso.¹¹

Este sentimiento se muestra muy importante en la medida en que: es revelador de lo que realmente nos importa y de quienes nos importan; expresa y realiza un fuerte lazo de solidaridad entre quienes sufren y quienes experimentan compasión; motiva decisivamente acciones acordes con esta solidaridad. Pero a su vez, y aquí viene lo delicado del tema, se trata de un sentimiento con fragilidades y trampas: la parcialidad (compadecer sólo a los que «sentimos» semejantes), la fugacidad (compadecernos mientras dura una presencia directa y corta, no mientras dura el sufrimiento), la superioridad (expresión paternalista de la compasión que provoca el motivado rechazo de la víctima así inferiorizada), la facilidad con la que puede ser manipulado por personas e instituciones guiadas por intereses espurios.

Ante esta ambigüedad cierta no se trata de negar el sentimiento, porque con ello, aparte de que negamos la condición humana, renunciamos a grandes riquezas. Se trata de cultivarlo adecuadamente para que se muestre totalmente afín a las dinámicas de los derechos humanos y potenciador de éstas. Para lo cual hay dos vías: la de su confrontación con lo que argumentalmente se nos imponen como derechos y deberes (haciendo jugar a la inteligencia y a la libertad),

¹¹ Algunos dirán que en toda actitud humana, y por tanto también en ésta, es más primaria la reacción de estricto autointerés, que empuja a amparar a la víctima porque me conviene a mí y en la medida en que me conviene. Pienso, por mi parte, que ni es actitud universal ni es actitud necesariamente primaria. En concreto, las víctimas de las catástrofes empujan más bien a la reacción primaria de la compasión, siempre que no nos hayamos armado contra ella cultivando fuertemente otro «sentimiento» que actúa de muralla, el de la indiferencia (definible como «no sentir» lo que la realidad pide que sintamos, en general, ahora sí, por autocentramiento en uno mismo y en aquéllos que me interesan).

y la de su articulación con otros sentimientos que, entre sí, se modulan, se corrigen, se enriquecen. Desarrollo aquí un poco esta segunda vía, a partir precisamente de la asistencia humanitaria, pero con la pretensión de que se encuentre en ello una referencia para el conjunto de los derechos humanos.

Para que la dimensión sentimental sea la adecuada en la asistencia humanitaria precisa, para comenzar, que se articulen en ella al menos tres sentimientos en sí positivos, pero que, aislados, pueden derivar en sus vicios propios: el ya citado de la compasión, el de indignación y el de respeto. No puedo dedicarme a describirlos con precisión (tampoco los que voy a citar a continuación¹²). Me limito, por eso, a los apuntes que siguen.

La versión moralmente positiva del sentimiento de compasión es absolutamente fundamental para afrontar algo tan decisivo en el campo de los derechos humanos como es la acogida empática de las víctimas, en este caso en el ámbito humanitario. Eso supone que se trata de una compasión purificada, esto es: no arbitraria ni excluyente; impregnada de una razonabilidad que la discierne y guía; que supere el estadio de la mera emoción espontánea; que empuje a una acogida que sea sustento para la reivindicación de la justicia –del derecho–; que sepa expresarse con la necesaria discreción para no humillar; que se abra a la comunicación intersubjetiva en palabras y obras; que esté anímicamente dispuesta no sólo a dar sino a recibir compasión.

Una compasión así se conexiona sentimentalmente con la justicia cuando se articula convenientemente con la indignación, o modulación positiva de la ira, en la que ésta es desencadenada por algo que es considerado injusto, inmoral. Se expresa en la clásica reacción de «¡no hay derecho!». Y se avala moralmente cuando está abierta a activarse ante la injusticia padecida por cualquier persona: estamos llamados a indignarnos porque se ha dañado la dignidad de quien es sujeto de dignidad, esto es, de todo ser humano. Las acciones hacia las que empuja una indignación así, aunque supongan enfrentamientos con los injustos, no podrán ser nunca ellas mismas indignas (no caben moralmente las indignaciones fanatizadas¹³). Es entonces cuando la indignación se muestra expresión y afianzamiento de los

¹² He hecho este trabajo, con las fundamentaciones correspondientes y su aplicación a la vida político-ciudadana, en *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*. Bakeaz, Bilbao, 2008.

¹³ Frente a esta perversión, la indignación moralmente más afinada es la que se sintetiza con la mansedumbre. Es la que se expresa en la no violencia, tal como fue entendida por Gandhi o Luther King.

derechos humanos. En el caso de los desastres, en la medida en que, como se dijo, están decisivamente unidos a la injusticia, debe ser un sentimiento especialmente cultivado, por lo que tiene de potenciación de la denuncia y de estimulación para confrontarse con las causas del sufrimiento de *todos* los que son víctimas de ellos. Cultivado, además, en conexión de complementariedad con la compasión. Ésta se dirige hacia la víctima, se centra en ofrecerle acogida en el reconocimiento; sola, tiende a olvidar al causante de la victimación, con los riesgos que ello conlleva. Por su parte, la indignación se dirige directamente contra el victimario –personal o estructural–, se centra en generar una respuesta que le frene; sola, puede dejar marginada a la víctima. Si se articulan, la compasión se hará más plena, porque el reconocimiento de la víctima como víctima de la violencia –en nuestro caso, de la guerra o de la violencia estructural– será mayor; y a su vez, la indignación no será únicamente lucha contra los violentos, será también solidaridad con los violentados: la justicia que se aspire a instaurar no olvidará nunca la plena reparación debida a éstos.

El tercer sentimiento en juego, el del respeto, es más discreto. En cuanto afecto, es lo que se vivencia en expresiones como «me infunde respeto», «siento respeto por ti». No se trata del respeto reverencial, cargado de temor, ante el que tiene un poder sobre mí. Es un respeto vivido en la perspectiva de simetría que da la consideración de toda persona como sujeto de dignidad –esté en la situación en que esté–, que empuja a tener con ella la «consideración» debida, esto es, a prestar «atención» respetuosa a lo que son sus derechos y a ofrecerle el «trato» correspondiente. Así vivido, su conexión vivencial con su versión como principio a la manera kantiana se realiza con total naturalidad. En la asistencia humanitaria funciona de algún modo como freno de las derivas negativas de los otros sentimientos: no ofrezcas a la víctima ninguna compasión que sea irrespetuosa con su autonomía; no te enfrentes al victimario con indignaciones que dañan su dignidad humana. Lo que pasa es que, si es el único sentimiento, tiende decisivamente a un «dejar ser, dejar hacer» que las catástrofes muestran que es insuficiente. Tiene que conexionarse con la solidaridad, y para ello, con estos sentimientos de compasión e indignación.

La articulación de estos tres sentimientos, moralmente afinada de este modo, trae como consecuencia el rechazo de afectos no compatibles con ella. Se trata en concreto: del odio, en la medida en que supone pasión violenta expresada como aborrecimiento del otro hasta el punto de desear causarle un grave daño y en su límite ani-

quilarle; el desprecio, no de acciones negativas concretas, sino de las otras personas por lo que son como individuos o colectivos; la indiferencia, tomada aquí como desafección emocional ante lo que éticamente debería afectarme; el resentimiento ante las afrentas sufridas que orienta a la venganza. Esto es algo que se vuelve a hacer patente en el ámbito de la acción humanitaria: lograremos una acción acorde con su concepción como derecho–deber humano universal si no anidan en ella sentimientos como éstos, pues pueden hacer: que nos alegremos de los desastres que afectan a los otros–enemigos; que incluso estemos en disposición de causarlos por la vía militar; que limitemos la asistencia sólo al nosotros identitario; o que no nos sintamos en modo alguno afectados por las victimaciones que no nos alcanzan a nosotros. Como se ve, o negación o per-versión de la ayuda.

Por último, el interés por el mundo sentimental en la asistencia humanitaria nos incita a prestar atención a otro tipo de afectos, a aquellos que en sí se muestran claramente ambiguos y que, por eso, deben ser trabajados adecuadamente a fin de resolver la ambigüedad en dirección positiva. Los ejemplifico con el sentimiento de seguridad y el de pertenencia a una colectividad.

El sentimiento de seguridad se nos muestra como contrario al del miedo. Se expresa como vivencia subjetiva confiada y tranquila propia de quien se cree al abrigo del peligro. Relacionándolo con su versión como derecho hay que indicar: que tenemos derecho a condiciones objetivas razonables de seguridad para disfrutar de nuestra autonomía, que el Estado debe tratar de garantizar; que debemos cuidar mucho de que el ansia de seguridad subjetiva, deformada por la manipulación pública del miedo, no sea de tal intensidad que esté dispuesta a sacrificar las libertades de los otros; que debe incluirse en la seguridad no sólo la garantía de respeto en negativo de nuestra identidad psicofísica sino también la garantía de satisfacción de las necesidades básicas. Señalé en su momento que uno de los objetivos de la acción humanitaria es precisamente el de protección de las poblaciones vulnerables, esto es, el de oferta de condiciones objetivas de seguridad para ellas; también el objetivo de asistencia es oferta de seguridad, entendida ahora en sentido amplio (como cuando se habla de «seguridad alimentaria»). Lo que tiene que quedar muy claro es que no se puede pretender armonizar políticas de asistencia con el fomento de dinámicas de miedo –al terrorismo global, a la inmigración «masiva», etc.– de tal naturaleza que en la práctica

estimulan intervenciones desastrosas desde el punto de vista humanitario (como la «guerra preventiva»).

En cuanto al sentimiento de pertenencia identitaria (especialmente a una colectividad étnica o nacional con relevancia política, pero también a una confesión religiosa, etc.), su ambigüedad viene del hecho de que, por un lado, resulta lógico si tenemos en cuenta la condición humana de ser en grupos diferenciados, que nos identifiquemos sentimentalmente –de modos no impositivos ni manipulados– con los grupos a los que pertenecemos, pues es algo que, en principio, ayuda a nuestra identidad, a nuestra integración, a nuestra seguridad, a nuestra construcción personal. Pero, por otro lado, sobre esta dinámica se cierne el gran riesgo de la dominación y exclusión de quienes no son de nuestro colectivo. A este respecto, los derechos humanos han funcionado también ellos ambigüamente: desde el individualismo abstracto ya resaltado, se ha dado relevancia decisiva a una única y tenue colectividad, la del conjunto de seres humanos, que se supone frena de raíz los riesgos del particularismo grupal; pero luego, los derechos así proclamados se han hecho políticamente eficaces únicamente a través de la pertenencia a Estados definidos culturalmente de modo particular –como Estados «nacionales» soberanos–, con lo que sólo se disfruta de los derechos si se es ciudadano de un Estado que puede y quiere promoverlos.

Pues bien, el derecho a la asistencia humanitaria muestra que ni es suficiente la mera referencia a la igualdad universal del individualismo abstracto, porque se precisa una significativa organización política que haga eficaz el socorro y la protección cuando sean precisos, ni es suficiente una organización política estatal que realice únicamente con sus ciudadanos la asistencia debida en justicia, pues muestra que es necesaria (también) una organización política fuerte internacional o global. Este es un tema relevante que merece apartado especial. Pero antes de pasar a él, y volviendo al mundo afectivo, conviene indicar que el derecho a la asistencia pide que se combinen adecuadamente sentimientos de pertenencia a la propia comunidad (política, religiosa...) con el sentimiento general compartido de pertenencia a la comunidad global humana, de modo tal que nunca los primeros imposibiliten al segundo, sino que, al revés, sean mediación de él. Es así como se resuelve positivamente la ambigüedad antes mencionada.

Este referente sentimental presente en las dinámicas del derecho a la asistencia permite un acercamiento propio al ya clásico debate en el mundo humanitario sobre si la imparcialidad debe ser acom-

pañada o no por la neutralidad. La primera no puede ser puesta en duda: el socorro y protección de las víctimas debe hacerse de acuerdo con sus necesidades, no según criterios de pertenencia a una etnia, nación, sexo, religión, etc. La segunda es postulada ya desde el nacimiento de la ayuda humanitaria en sentido moderno, con la Cruz Roja que tiene su origen en las propuestas de Henri Dunant (1828-1910), hechas tras la experiencia traumática que le provoca contemplar el abandono de los heridos en la batalla de Solferino. Probablemente, pensando en los sentimientos, hubo en ella mezcla de compasión e indignación. Pero dominando el deseo loable de atender a las víctimas, el centramiento compasivo en ellas, se arrinconó la indignación, postulando la neutralidad, la no emisión de denuncias públicas de los causantes de esa victimación, precisamente para que, gracias a ello, los contendientes dejaran a los humanitarios acceder a *todas* las víctimas. Cuando, en cambio, más adelante, se considere que la indignación motivada por la justicia debe tener un eco similar a la compasión y debe ensamblarse con ella (es lo que toma consistencia ante las gravísimas atrocidades de la guerra de Biafra, en 1968), ya no podrá sostenerse esta neutralidad, renunciándose a ella para adherirse estrictamente a la imparcialidad¹⁴. Aunque, en las intervenciones reales ante las catástrofes, se impondrá la búsqueda de modos prudentiales de ejercer la denuncia para que no dañe a las víctimas, estimulados, por tanto, desde el punto de vista sentimental, por la compasión que nos centra en ellas.

En conclusión, como puede constatarse con el ejemplo del derecho a la asistencia humanitaria, los sentimientos tienen un lugar relevante en las reivindicaciones y vivencias de los derechos humanos. Es algo que habrá que potenciar purificadamente, en conexión con la perspectiva principal. Y para ello, lo que nos ha mostrado el derecho analizado debe ser considerado una referencia relevante.

4. Imbricación en los derechos humanos entre perspectiva local y global

Paso a retomar ahora el tema que acabo de dejar pendiente: el de la tensión, en la asistencia humanitaria, entre las pertenencias parti-

¹⁴ No entro aquí a abordar a fondo este debate (lo hago en obra citada sobre ayuda humanitaria). Sólo quiero constatar cómo la afirmación de los principios está entreverada con las vivencias de sentimientos que, siendo subjetivos pero pudiendo ser compartidos, tienen proyección pública.

culares y la pertenencia global, sin centrar ahora el análisis en el sentimiento sino en la dinámica política. Las pertenencias a los Estados conllevan que sean éstos los que garanticen en primera instancia la asistencia cuando se precise, debiendo respetarse su soberanía y autonomía. A su vez, la pertenencia a la comunidad humana exige que la Comunidad internacional acuda a ofrecer a las víctimas el socorro debido allá donde no existen posibilidades locales para ofrecerlo, o donde, peor aún, son precisamente fuerzas locales las que provocan la catástrofe. Entre la primera perspectiva y la segunda puede haber armonización, cuando hay acuerdo y entendimiento entre la iniciativa interna de los Estados y la iniciativa externa subsidiaria, de modo tal que se asegura que la ayuda llega a todas las personas que lo necesitan. Pero puede igualmente haber disarmonías y fuertes tensiones: cuando la ayuda externa se hace con criterios autointeresados de los Estados o por afinidades identitarias, trayendo como consecuencia la arbitrariedad y parcialidad en la ayuda; o cuando los gobiernos afectados ofrecen resistencias a esa ayuda, planteándose entonces la cuestión de injerencias que no respeten su soberanía. Nos encontramos aquí con una problemática que es muy propia del conjunto de derechos que suelen llamarse «de solidaridad global» (a la paz, al desarrollo, al medio ambiente adecuado, etc.) siendo de nuevo la cuestión humanitaria la que más llamativamente la pone de manifiesto.

Ante tal tensión, en la tradición humanitarista la apuesta más espontánea es a favor de privilegiar la perspectiva global. Está muy gráficamente expresada en el «sinfronterismo» puesto de manifiesto en el propio nombre de diversas ONG. Lo que se busca decisivamente es que surja una potente justicia internacional o global de modo tal que la condición geográfica de la víctima de los desastres no sea determinante a la hora de recibir la asistencia o la protección, o a la hora de generar políticas de prevención. Las fronteras políticas se ven aquí como estorbo y lo que parecería imponerse como horizonte a perseguir es un Estado mundial, o si se quiere una Federación Mundial de Estados.

Pero ese ideal «sinfronterista», él mismo, se confronta con el ideal del respeto: a la autonomía de las personas y grupos («que tu ayuda sea en lo posible una colaboración con esa autonomía»), a las identidades culturales colectivas («al ayudar no dañes los rasgos que las identifican, si no contradicen los derechos humanos»), a los derechos de autogobierno de las comunidades políticas particulares («coordínate con las instituciones sociales, si son básicamente respetuosas de

los derechos humanos, desde la perspectiva de la subsidiariedad»). Esto significa que la universalidad necesaria de la asistencia se nos muestra mediada normalmente por la particularidad, modulándose así el «sinfronterismo»: no se trata tanto de que no haya fronteras, cuanto de que éstas sean porosas, que definan diferencias sin bloquear relaciones —en este caso de asistencia—, que permitan una adecuada combinación de lo que tiene que hacerse localmente con lo que tiene que hacerse globalmente, que se abran a identidades complejas, que tengan como trasfondo compartido la común identidad humana.

Este ideal tiene que confrontarse con la realidad. Por ejemplo, con la tensión en los ciudadanos entre solidaridades intraestatales, solidaridades externas de afinidad (para un español es más fácil sentirse afectado por una catástrofe en Guatemala que por una en Zambia o en Uzbekistán) y solidaridades globales: hay que precisar el lugar y los objetivos que cada una de ellas es legítimo que tenga para que al final se consiga la delicada armonización entre perspectiva particular y universal. Confrontarse también con la tensión entre intereses mundiales e intereses estatales, que, para el caso de los Estados fuertes, empuja a que la ayuda que ofrecen esté guiada decisivamente por lo segundo, con lo que se la manipula y no se respeta el decisivo criterio de imparcialidad. Igualmente, por supuesto y de la manera más manifiesta, confrontarse con la existencia de Estados violentos que se constituyen ellos mismos en agentes de las catástrofes, internamente o hacia el exterior, o que bloquean la ayuda que se les ofrece, o que la manipulan e instrumentalizan a la hora de repartirla.

Estas tensiones entre ideales y realidad empujan a la asistencia humanitaria a la búsqueda de una correcta combinación entre Estados que internamente funcionan como es debido —el momento de lo local—, y una Comunidad internacional que se hace cargo, con criterios de justicia distributiva e imparcialidad, de que ninguna víctima de catástrofes, esté donde esté, quede sin el socorro que precisa. La versión actual existente de esto último —sistema de Naciones Unidas— se encuentra aún a gran distancia de ello. En el tema de la ayuda humanitaria ha creado organismos que realizan una labor en principio meritoria (UNICEF, ACNUR, Programa Mundial de Alimentos), pero se está todavía muy lejos de realizar los criterios que acabo de mencionar, entre otras cosas porque los Estados siguen muy centrados en sus intereses particulares (baste tener presente lo que suponen los procesos de decisión del Consejo de Seguridad de Naciones

Unidas, tan relevantes, también, para el tema humanitario especialmente cuando está afectado por desastres bélicos). Hay que denunciar, a este respecto, las constantes políticas de «doble rasero» —en las denuncias e intervenciones externas— respecto a los países que interesan desde el punto de vista del poder en el concierto mundial, así como las políticas de «ignorancia maquillada» —pequeña ayuda puntual— con los países que no interesan en ese sentido.

Éste puede ser considerado el horizonte al que ir avanzando ya. De todos modos, mientras no se logra una realización razonable del mismo, se impone desarrollar mecanismos para afrontar los incumplimientos más flagrantes. Es lo que sucede, en concreto, cuando es el Estado el que: o discrimina por razones identitarias o políticas a determinados sectores de población a la hora de distribuir la ayuda, u obstaculiza activamente el que la ayuda llegue, o es él mismo el victimador que provoca la catástrofe. Dado que aquí la perspectiva local contradice lo humanitario, es la perspectiva global la que tiene que tomar el protagonismo decisivo, incluso unilateral.

Entramos con ello en los terrenos de la «intervención humanitaria coactiva», o dicho con menos matices pero más expresivamente, en el de la «injerencia», para tratar de ofrecer asistencia a las víctimas saltándose a su Estado o incluso enfrentándose a él. Sin pretender abordarlo aquí a fondo pueden subrayarse criterios como éstos: tiene que mostrarse como vía de excepción obligada; tiene que aplicarse desde el liderazgo de la comunidad internacional organizada y con criterios de imparcialidad; tiene que graduarse en sus modos de expresión —desde el más suave de la negociación hasta el más fuerte de la intervención militar—. Evidentemente, la situación más grave se crea con ese tipo de intervenciones —especialmente las militares— que pretendiendo atender a víctimas crean a su vez víctimas. Sostengo por mi parte que aquí hay que ir avanzando hacia el ideal de intervenciones no violentas, ni militarmente ni estructuralmente (ciertas formas de boicot económico pueden serlo). Pero, en cualquier caso, como mínimo, creo que hay que postular que el papel propio de los ejércitos en este terreno es el de garantizar la seguridad y el acceso a las víctimas, no el de realizar una acción humanitaria propiamente dicha, que tendría que ser civil.

Si la acción humanitaria ejemplifica, en su problemática y en sus ideales, para el conjunto de derechos humanos, las imbricaciones que tienen que darse entre lo local y lo global en el diseño y realización de éstos, ejemplifica también de modo sugerente los agentes que tienen que ponerse en juego. Han salido ya en parte, pero con-

viene dar una visión panorámica de ellos. Por supuesto, está, para empezar, la propia víctima, de la que resalté que no debe ser contemplada sólo como pasiva-receptora, sino como activa, desde varios puntos de vista, entre los que se incluye el de su autoorganización colectiva. Están también los agentes ya vistos en las consideraciones precedentes: los Estados, en cuanto donantes, en cuanto agentes directos de acción humanitaria, y en cuanto soporte de los ejércitos que intervienen en ella; y la Comunidad internacional, con sus organizaciones específicas, sus políticas, etc. Pues bien, a estos agentes hay que añadir otros dos. En primer lugar, las organizaciones no gubernamentales de acción humanitaria que, situándose en la sociedad civil, persiguen intereses generales, en este caso de alcance mundial; en ellas encontramos además dos figuras sugerentes en su complementariedad: la del profesional y la del voluntario; y dos contextos espaciales conexionados: el local y el global. En segundo lugar, tímidamente aún, pero de modo creciente, las empresas, en unos casos como donantes y en otros como partícipes directos en las tareas de reconstrucción –logrando, por tanto, beneficios–.

Este panorama de agentes es muy sugerente, y a la vez delicado. Podría decirse que pone sobre la mesa, a nivel global además, lo que últimamente se está llamando «gobernanza», esto es, búsqueda, liderada por las instituciones públicas, de acciones concertadas y cooperativas entre actores estrictamente públicos, actores sociales (como las ONG) y actores privados (empresas) a los que se pide abrirse coordinadamente al interés general. El que sea sugerente se debe a que se muestra una combinación necesaria para afrontar los retos de justicia social tal como se presentan hoy en día. El que sea delicado se debe a que existe el riesgo de que los intereses privados o particulares en juego (manifiestamente en las empresas, pero también en los Estados e incluso en las ONG) sean al final los que marcan la pauta a los intereses públicos, en vez de ser al revés. En cualquier caso, se muestra aquí la vía que hoy parece más conveniente, incluso con estos peligros, para afrontar los retos no sólo de derechos como el de asistencia humanitaria, sino también de los próximos a él por sus dimensiones globales (como el de desarrollo o medio ambiente), pero incluso de los derechos sociales tal como han sido planteados tradicionalmente, de modo interno a los Estados. Para ello, se precisa que el liderazgo de la Comunidad internacional, estimulado críticamente por las organizaciones sociales globales y locales, no apunte sólo –volviendo a la acción humanitaria– a medidas

asistenciales paliativas, sino que se comprometa con reformas estructurales que tienen como horizonte la prevención de las catástrofes bélicas y naturales y el socorro institucionalmente planificado con anterioridad, cuando a pesar de todo éstas se produzcan.

Por cierto, la acción humanitaria está directamente implicada con todos los derechos de solidaridad que voy citando. Su interdependencia general con el conjunto de los derechos se hace aún más manifiesta con éstos: con el derecho a la paz, en la medida en que trabaja los desastres bélicos y tiene que hacerlo en el horizonte de pacificación; con el derecho al desarrollo, en cuanto que tiene que plantearse dentro de un «continuum» que, para las víctimas de las catástrofes a las que se dirige, se prolonga con las tareas de desarrollo; y con el derecho al medio ambiente equilibrado.

Destaco un poco más esto último, que antes apunté de pasada. La mayoría de las grandes catástrofes naturales tienen como causa decisiva una combinación de fenómeno de la Naturaleza y de imprevisión humana consciente; esto es, muestran una no armonización de los humanos con los ritmos naturales que ya conocemos, sufriendola decisivamente los pobres. Hay además otras catástrofes naturales, por ejemplo, algunas inundaciones, que son provocadas expresamente por la acción humana, al modificar determinados paisajes; e igualmente todos los desastres bélicos tienen un relevante coste ecológico. Por último, comportamientos del conjunto de la humanidad –aunque con intensidades y responsabilidades muy diversas según los países– están teniendo consecuencias planetarias –aceleración del cambio climático– que inciden significativa y negativamente en los fenómenos naturales que provocan catástrofes. Lo que nos fuerza a concluir que hay que establecer una firme conexión entre derecho de asistencia y relación humana con la Naturaleza acorde con los postulados ecológicos. Conclusión que, a su vez, vuelve a poner de manifiesto, desde otra perspectiva, que nos las tenemos que ver con un derecho que, en su interdependencia con otros derechos, muestra lo decisivo que es el enfoque global. Un enfoque global, por otro lado, que se realiza correctamente cuando se imbrica con los correspondientes enfoques locales.

Arranqué esta reflexión con la observación de que la problemática de la asistencia humanitaria era especialmente adecuada para incitar no sólo a la reclamación de un derecho específico, sino a la revisión de los enfoques clásicos de los derechos. Espero que ello haya quedado manifiesto, que se haya desvelado un modo de inter-

El derecho de asistencia humanitaria como «revulsivo» para los derechos humanos

dependencia entre derechos que hace que todos se afinen en las relaciones e incluso tensiones que existen entre ellos. En cualquier caso, lo que más importa es que todo lo aquí dicho, incluso aunque no se esté de acuerdo con ello, sea ocasión para alentar nuestros compromisos reales, lúcidos, constantes, con las víctimas de las catástrofes, condenadas con tanta frecuencia a ser para nosotros noticia transitoria que borra otra noticia, y, sensibilizados por ellas, con el conjunto de víctimas.

Solicitado el 14 de abril de 2007

Aceptado el 15 de noviembre de 2008

Xabier Etxeberria
Facultad de Derecho
Universidad de Deusto
Bilbao
xetsemau@der.deusto.es