

El fin(al) de los derechos humanos¹

Costas Douzinas

Catedrático y Decano de la Facultad de Humanidades
de la Universidad de Londres, *Birkbeck College*

Un nuevo ideal ha irrumpido en el escenario global mundial: los derechos humanos. El mismo une a la izquierda y a la derecha, al púlpito y al estado, al Ministro y al rebelde, al mundo en desarrollo y a los liberales de Hampstead y Manhattan. Los derechos humanos comenzaron su vida como el principio de la liberación de la opresión y la dominación, el grito de los sin techo y los desposeídos, el programa político de los revolucionarios y los disidentes. Pero su llamada no está confinada a los desheredados de la tierra. Estilos alternativos de vida, fervorosos consumidores de bienes y cultura, los hedonistas y playboys del mundo occidental, el propietario de Harrods, el antiguo director gerente de Guinness PLC, así como el antiguo rey de Grecia, todos ellos han articulado sus pretensiones en el lenguaje de los derechos humanos².

Los derechos humanos estaban inicialmente vinculados a específicos intereses de clase y eran las armas ideológicas y políticas en la lucha de la emergente burguesía contra el despótico poder político y la estática organización social. Pero sus presupuestos ontológicos, los principios de igualdad y libertad humanas, y su corolario político, la

¹ Traducción del original inglés, "The End(s) of Human Rights", de FERNANDO FALCÓN Y TELLA, Doctor en Derecho y Profesor Ayudante de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid. Publicado en la *Melbourne University Law Review*.

² Fayed v. U. K. (1994) 18 EHRR 393; Saunders v. U. K. (1997) 23 EHRR 242; The Former King Constantine of Greece v. Greece Appl. 25701/94.

pretensión de que el poder político debía someterse a las demandas de la razón y el derecho, se han convertido hoy en una parte de la ideología de la mayor parte de los regímenes contemporáneos trascendiendo su parcialidad.

Internacionalmente, los Nuevos Tiempos tras el colapso del comunismo han elevado a los derechos humanos a la categoría de principio central. Las intervenciones humanitarias, los tribunales de crímenes de guerra, las persecuciones internas a los Jefes de Estado que habían infringido los derechos humanos, todo esto forma parte de un nuevo orden. Los derechos humanos son la marca de la postmodernidad, la energía de nuestras sociedades, el cumplimiento de la promesa del Iluminismo de la emancipación y la autorrealización. Los derechos humanos son la ideología que queda tras el fin y la superación de las ideologías, o, para adoptar un término en boga, la ideología de la globalización al “final de la historia”.

Y, sin embargo, muchas dudas persisten³. El record de violaciones de los derechos humanos desde sus más sonadas declaraciones a finales del siglo XVIII es apabullante. “Es un hecho innegable”, escribe Gabriel Marcel, “que la vida humana nunca ha sido tratada tan universalmente como una vil y perecedera comodidad como en nuestra era”⁴. Si el siglo XX es la época de los derechos humanos,

³ Pese a la gran cantidad de libros sobre derechos humanos existente, la doctrina sobre derechos está dominada por los liberales neo-kantianos. Existen algunas notables excepciones. La obra de ROLANDO GAETE, *Human Rights and the Limits of Critical Reason*, Aldershot: Dartmouth, 1993 es una poderosa expresión de las dudas acerca de la demagogia de los derechos humanos y las limitaciones de la capacidad emancipadora de la razón. Desde la perspectiva legal e histórica, la crítica de mayor alcance a los derechos humanos es el pequeño clásico de MICHEL VILLEY, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris: P.U.F., 1983. BERNARD BOURGEOIS, *Philosophie et droits de l'homme: de Kant à Marx*, Paris: P.U.F., 1990, es la mejor introducción crítica a la filosofía clásica de los derechos humanos. Desde una perspectiva más política, la reciente colección *Human Rights: Fifty Years On* (TONY EVANS ed.), Manchester: Manchester University Press, 1998, explora algunos de los más extendidos lugares comunes acerca de la situación del derecho internacional de los derechos humanos. Ver también COSTAS DOUZINAS, *The End of Human Rights*, Oxford: Hart, 2000.

⁴ GABRIEL MARCEL, *Creative Fidelity*, New York: Farrar, Strauss & Co, 1964, 94.

su triunfo es, como poco, paradójico. Nuestra era ha presenciado más violaciones de sus principios que ninguna de las épocas precedentes y menos “iluminadas”. El siglo XX es el siglo de la masacre, el genocidio, la limpieza étnica, la era del Holocausto. En ningún momento de la historia de la humanidad ha existido tal distancia entre pobres y ricos en el mundo occidental y entre norte y sur a escala global. Ningún grado de progreso permite a uno ignorar que nunca antes en términos absolutos tantos hombres, mujeres y niños han sido subyugados, matados de hambre o exterminados de la Tierra.

Es esta paradoja de triunfo y de desastre la que quiero examinar. Una segunda paradoja caracteriza la teoría de los derechos humanos. Aunque los derechos son una de las instituciones liberales más nobles, la filosofía política y jurídica liberal se presenta incapaz de atrapar por completo el modo en que operan. Parte del problema debe atribuirse al inadecuado sentido histórico y conciencia filosófica de los liberales. El mundo en el que viven es un lugar atomizado, formado de contratos sociales, motivados por la ceguera, y velos de ignorancia, atribuidos a situaciones ideales de habla que vuelven atrás a la certidumbre premoderna de la existencia de una única respuesta correcta a los conflictos morales y jurídicos. De manera similar, el modelo de persona que habita este mundo es el de un individuo seguro, conocedor y reflexivo, el sujeto autónomo kantiano que no pertenece a una clase o género, que no tiene experiencias inconscientes o traumáticas y que se enfrenta al mundo en una posición de perfecto control. En realidad, es sorprendente que nuestros mejores teóricos de los derechos olviden 200 años de teoría y filosofía social y actúen como si nunca hubiesen oído hablar de Marx, Freud, Nietzsche o Weber.

Permítaseme ofrecer en siete tesis, condensadas sintéticamente, una genealogía y filosofía de los derechos alternativa.

1. La naturaleza y el derecho natural fueron creaciones de un pensamiento revolucionario, actos de una rebelión como la de Prometeo.

2. Los derechos naturales y la soberanía, los dos principios opuestos que permiten el Derecho de los derechos humanos, son las dos caras de una misma moneda. La limpieza étnica es la descendiente de las grandes Declaraciones de la Ilustración.
3. Los ideales comienzan sus carreras en conflicto con la policía. Terminan cuando acuden a la policía y a las fuerzas armadas para buscar protección. Un ángel protegido por la policía, así es como los ideales mueren.
4. Para defender al ser humano debemos atacar el humanismo, una combinación banal de metafísica clásica y cristiana. Los derechos humanos no pertenecen a los humanos sino que construyen a los humanos.
5. El universalismo y el relativismo cultural, más que ser enemigos enconados, dependen totalmente el uno del otro.
6. Los derechos humanos son la forma de hacer público y legal el deseo individual. Su acción traspasa las fronteras de lo social e introduce indecisión, pero también desagrega al sujeto sometido.
7. Los derechos humanos del Otro podrían convertirse en el principio de justicia posmoderno.

I

La Grecia antigua no distinguió entre el Derecho y los usos o entre los derechos y las costumbres. La costumbre es un fuerte cimiento, cohesionada a las familias y comunidades firmemente, pero puede también paralizar. Sin estándares externos, el desarrollo de un acercamiento crítico hacia la autoridad tradicional es imposible, lo dado permanece incuestionable y los esclavos en fila. Originariamente la raíz de toda autoridad pertenece a lo ancestral.

Pero el descubrimiento o mejor la invención del concepto de naturaleza cuestionó las pretensiones de lo ancestral. La filosofía podría ahora invocar ya no lo ancestral, sino lo bueno, lo intrínsecamente bueno, por naturaleza.

El concepto de naturaleza como noción crítica empezó a usarse en el siglo V cuando la emplearon los sofistas contra la costumbre y la ley, Sócrates y Platón para combatir el relativismo moral y restaurar la autoridad de la razón. La institución de la naturaleza como la norma o el estándar de lo correcto fueron el más temprano paso de la civilización así como un truco contra los sacerdotes y los legisladores. Entonces cuando el conocimiento y la razón estaban sometidos a la autoridad se los denominaba “Teología” o “conocimiento jurídico” aunque no fuese la filosofía practicada por los griegos⁵. La naturaleza, el más culto de los conceptos, la idea del bien y la filosofía del derecho nacieron todas juntas de un acto de rebelión.

Esta función crítica de la naturaleza se evidencia en la invocación de los derechos naturales de las grandes revoluciones del siglo XVIII y de nuevo en las rebeliones populares en la Europa del Este en la década de 1980. De hecho, la fundación simbólica y el punto de comienzo de la modernidad pueden rastrearse en la promulgación de los grandes documentos revolucionarios del siglo XVIII. Estos volvieron la vista al papel crítico del derecho natural clásico que había sido conservado por la teología cristiana. Pero los revolucionarios vencedores y sus legisladores podían resultar tan tiránicos como sus predecesores. La popularidad de los derechos naturales decreció enormemente después de que las grandes declaraciones y las revoluciones de la década de 1980 terminaran en los gobiernos mafiosos de los años 90 y la destrucción de culturas y poblaciones enteras en aras de la defensa de la disciplina del mercado.

II

Permítaseme ahora referirme a la relación existente entre el poder y la moralidad o entre la soberanía y los

⁵ LEO STRAUSS, *Natural Law and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, 92.

derechos humanos. Podemos explorar la fuerte conexión interna entre ambos principios, en apariencia antagónicos, en tres períodos clave de la construcción nacional e internacional: finales del siglo XVIII, el sistema internacional posterior a la Segunda Guerra Mundial y, finalmente, los Nuevos Tiempos que surgieron tras el colapso del comunismo.

i. Las grandes declaraciones del siglo XVIII proclamaron la inalienabilidad de los derechos naturales porque los mismos eran independientes de los gobiernos, de factores temporales o espaciales, y expresaban de forma jurídica los derechos humanos eternos. Los derechos se declararon en beneficio del “hombre” universal. Sin embargo, la Declaración Francesa es bastante categórica sobre la verdadera fuente de los derechos universales. Sigamos brevemente su lógica estricta. El artículo 1 establece que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, el artículo 2 que “el fin de toda comunidad política es preservar los derechos naturales e inalienables del hombre” y el artículo 3 define esa comunidad: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación. Ningún grupo o individuo puede ejercer ninguna autoridad que no proceda expresamente de ella”⁶.

Era el acto de enunciación el que establecía el poder de un tipo particular de organización política, el estado-nación, para devenir legislador soberano y, en segundo lugar, de un “hombre” concreto, el ciudadano de la nación, para convertirse en beneficiario de los derechos. Primero la soberanía nacional. Las declaraciones establecen la universalidad del derecho pero su efecto inmediato es establecer el poder ilimitado del estado y su ley. Fue la declaración de derechos la que estableció los derechos, pero también el poder de las Asambleas Constituyentes para legislar. De modo paradójico, estas declaraciones de principios universales “realizan” la fundación de la soberanía local. Si tales

⁶ “Declaration of the Rights of Man and the Citizen”, en S. FINER, V. BOGDANOR y B. RUDDEN, *Comparing Constitutions*, Oxford: Clarendon, 1995, 208-10.

declaraciones surgieron en la época del individualismo, también lo hicieron en la del estado, espejo del individuo. Los derechos humanos y la soberanía nacional, los dos principios antitéticos del derecho internacional, nacieron juntos, siendo su carácter antagónico más aparente que real. El procreado dio a luz a su propio progenitor y lo creó a su propia imagen y semejanza.

El legislador de la comunidad universal no era otro que el legislador histórico de la nación francesa o americana. Desde este punto, la estatalidad, la soberanía y el territorio siguen un principio nacional. En la modernidad inaugurada por la Declaración también comenzó el nacionalismo y todas sus consecuencias: el genocidio, las guerras étnicas y civiles, la limpieza étnica, las minorías, los refugiados, los apátridas. La ciudadanía introdujo un nuevo tipo de privilegio que protegía a algunos excluyendo a otros. Tras las revoluciones, los estados-nación son definidos por fronteras territoriales y trasladaron la exclusión de la clase a la nación, el tipo moderno de barrera.

Podría argumentarse que la Asamblea Nacional francesa como noción se dividía en dos partes: la filosófica y la histórica. La primera legislaba a favor del “hombre” para el mundo entero, la segunda sólo para el territorio y el pueblo que podía, Francia y sus territorios. La laguna entre las dos es también la distancia entre la universalidad del derecho (eventualmente de los derechos humanos) y la generalidad de la legislación estatal. De aquí en adelante, no se sabe, como Lyotard dijo, si la ley declarada es francesa o de la humanidad, si la guerra llevada a cabo en nombre de los derechos es de conquista o de liberación, si las naciones que no son francesas deberían convertirse en francesas o en humanas, dotándose de Constituciones que se amoldasen a la Declaración⁷. Podemos sustituir francés por americano y tendremos la situación contemporánea: el discurso de lo uni-

⁷ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *The Differend* (trad. de G VAN DEN ABBEELE), Manchester: Manchester University Press, 1988, 147. Esta afirmación parece representar también la situación moderna de Kosovo, si uno sustituye la palabra francés por americano.

versal necesita sólo de un sujeto que lo pronuncie. Pero este sujeto particular de lo universal debería no sentirse afectado por sus demandas, como se ve en la hostilidad americana hacia la creación de una Corte Penal Internacional.

Desde la vertiente subjetiva, la separación entre el hombre y el ciudadano es la principal característica del derecho moderno. El sujeto moderno alcanza su humanidad mediante la adquisición de derechos políticos como ciudadano. El extranjero no es ciudadano. No tiene derechos porque no es parte del estado y es un ser humano inferior porque no es un ciudadano. Se es hombre de primera o de segunda porque se es ciudadano en un mayor o menor grado. El extranjero es el eslabón entre el hombre y el ciudadano. Somos humanos a través de la ciudadanía y la subjetividad está basada en ese eslabón, la diferencia entre el hombre universal y el ciudadano de un estado. La subjetividad moderna está basada en aquellos otros cuya existencia es muestra de la universalidad de la naturaleza humana, pero cuya exclusión es absolutamente crucial para la personalidad concreta, en otras palabras para la ciudadanía.

ii. Podemos encontrar el mismo nexo interno entre los derechos humanos (la perspectiva moral en política) y la soberanía nacional en la gran empresa de crear estándares internacionales desde 1945. Un gran proceso de regulación internacional y codificación ha tenido lugar en el escenario mundial pero también regionalmente e incluso a nivel nacional cuando se hizo evidente la presión inexorable para crear una Carta de Derechos —Bill of Rights— en Gran Bretaña. ¿Por qué tanto empeño en intentar codificar lo que es un ser humano? Porque “no es impensable, según Arendt, que llegase un día en el que una humanidad muy organizada y mecanizada decidiese democráticamente —por mayoría— que sería mejor para la humanidad en su conjunto liquidar a una parte de ella”⁸. El “mer-

⁸ HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harvest Books, 1979, 299.

cado” de la igualdad y dignidad humanas no tiene “mano invisible” alguna que lo regule y los pueblos han votado y aún votan a favor de regímenes y partidos políticos que violan los derechos humanos, como muestran los ejemplos de la Alemania de Hitler o la Yugoslavia de Milosevic. Por eso se ha puesto en marcha un proceso de regulación internacional y humanitaria que proteja a la gente de los eventuales abusos de su soberanía. Para parafrasear a Nietzsche, si Dios, la fuente del derecho natural, ha muerto, ha sido reemplazado por el derecho internacional. Pero existen muchos problemas con los derechos globalizados. Muchos problemas.

En primer lugar, esta gran empresa legislativa y codificadora ha sido el más seguro reducto de un positivismo *sui generis*. La Codificación, desde Justiniano hasta el *Code Napoléon*, ha sido siempre un ejercicio de la soberanía legislativa, la máxima expresión del poder estatal. Del mismo modo que las primeras declaraciones de derechos ayudaron a frenar el poder absoluto, indivisible e ilimitado del soberano, del mismo modo la expansión de los derechos humanos posterior a la guerra convirtió en la clave de bóveda del derecho el principio de la no interferencia en los asuntos internos de los estados y puso las bases de poderosas nuevas instituciones internacionales. Las más importantes potencias estuvieron de acuerdo por unanimidad en que los derechos humanos no debían ser usados para inmiscuirse en la soberanía nacional. Los derechos humanos se convirtieron en una eficaz herramienta para legitimar nacional e internacionalmente el orden posterior a la guerra, en un momento en el que los principios del estado y de la organización internacional se encontraban seriamente debilitados tras la guerra. Los principios de los derechos humanos y la soberanía nacional, de un modo esquizofrénico, sirvieron a dos finalidades distintas de las grandes potencias: la necesidad de legitimar el nuevo orden a través de la observancia de los derechos, sin que los estados victoriosos se vieran por ello expuestos a crítica y examen por sus flagrantes violaciones de los mismos.

En segundo término se encomendó la tarea de la regulación de los derechos humanos a los representantes de los gobiernos, los diplomáticos, los observadores políticos, los funcionarios internacionales y los expertos en derechos humanos. Por otro lado los sacerdotes, los príncipes y los primeros ministros eran los enemigos contra los que la naturaleza, los derechos naturales y los derechos humanos debían protegernos. El gobierno debe limitarse a gobernar, no a seguir principios morales. Las acciones de gobierno en la arena internacional son dictadas por intereses nacionales y consideraciones políticas y la moralidad entra en acción siempre tarde, cuando lo invocado acaba de condenar las acciones del adversario político. El derecho internacional de los derechos humanos de los gobiernos es el mejor ejemplo del guardián que impide cazar o pescar en terreno vedado.

Esto nos conduce a una distinción crucial entre globalización y universalización, que ha sido casi totalmente eludida en el debate sobre los derechos humanos. El universalismo del derecho natural clásico o el universalismo normativo kantiano actuaron como principios reguladores: otorgaron una perspectiva desde la cual se podía juzgar toda acción particular, en teoría al menos, en nombre de lo universal⁹. La universalidad empírica de los derechos humanos, por otro lado, no es un principio normativo. Es más bien una cuestión de ver cuantos estados han ratificado convenios, cuantos y cuales, y cuales han introducido reservas o derogaciones a las obligaciones de los tratados. Cuando la universalidad normativa se convierte en una calculable globalización, pasa de ser un etéreo, imposible ideal a convertirse en el denominador común de los intereses y rivalidades estatales. Cada estado y poder cae bajo el manto del derecho internacional de los derechos humanos, cada gobierno se convierte en civilizado cuando el “derecho del príncipe” se convierte en el derecho “universal” de la dignidad humana. Pero ésta es una universalidad empíri-

⁹ COSTAS DOUZINAS y RONNIE WARRINGTON, *Justice Miscarried*, Hemel Hempstead, Harvester, 1994, Capítulo 4.

ca, basada en la competitiva solidaridad de los gobiernos soberanos y en los cálculos pragmáticos de la política internacional. La comunidad de derechos humanos es universal pero imaginaria; la humanidad universal no tiene existencia empírica y no puede actuar filosóficamente como un principio trascendental.

III

Permítaseme finalmente volver al orden mundial que surgió con el tránsito al siglo XXI. Después del colapso del comunismo se ha establecido un nuevo orden que sigue principios morales de aplicabilidad universal. Los derechos humanos internacionales son la forma más usual de la moralidad universal y su tarea consiste en imponer principios morales en el ejercicio del poder (interno o internacional), para moralizar la política. La moralización de la política resulta evidente a un gran número de niveles. El más importante y violento es el uso de la fuerza en “intervenciones humanitarias” por parte de los Estados Unidos o una coalición liderada por los americanos con o sin la autorización de las Naciones Unidas. La justificación usual para violar la soberanía es que las atrocidades y graves violaciones de los derechos humanos permiten saltarse el principio cardinal del orden internacional de la modernidad.

La moralización de la política internacional y el subsiguiente debilitamiento del principio de soberanía ha ido más lejos con la tendencia a criminalizar la política y perseguir, llevándoles a los tribunales, a los líderes que hayan cometido violaciones de los derechos humanos. El sistema internacional de derecho penal parece imparable. Los tempranos y débiles esfuerzos de los tribunales penales “ad hoc” para Yugoslavia y Ruanda han llegado a su madurez con la extradición de Milosevic y su juicio en La Haya. Al mismo tiempo, el movimiento para la creación de un tribunal permanente para los crímenes de guerra ha llegado a buen fin con la creación del estatuto de este nuevo organismo, que ya es una realidad.

Sin embargo, las distintas versiones de la moralidad, ya se presenten como cosmopolitismo, o moralidad universal de los derechos humanos, expresan y promueven la configuración casi-imperial del poder de los Nuevos Tiempos. Sus signos son visibles en todas partes. A nivel ideológico, el colapso del comunismo supuso la victoria de los principios de la democracia capitalista y los derechos humanos, el principal arma europea en la tan ideológica guerra fría. Del mismo modo que la victoria del Emperador cristiano Constantino sobre sus oponentes paganos en el Imperio oriental llevó a la difusión del Cristianismo en el mundo conocido, el triunfo americano sobre el “imperio del mal” ha conducido a la diseminación de los principios de la moralidad universal en el mundo entero.

Pero esos principios y el intento por diseminarlos no son simplemente el resultado de la predisposición liberal y caritativa de Occidente. La moral global y las reglas cívicas son intrínsecas a la universalización de la producción económica y el consumo, a la creación de un sistema capitalista mundial. A lo largo de los últimos 20 años, hemos sido testigos sin gran ruido de la creación de reglas jurídicas globales para la economía capitalista mundial, entre las que se encuentran reglas para la inversión, el comercio y la propiedad intelectual. Las mismas han sido gradualmente ayudadas por regulaciones y directivas morales y civiles que preparan al individuo del nuevo orden, un ciudadano del mundo, altamente moral, altamente regulado, pero también muy diferente a nivel material, pese al conjunto de derechos humanos de los que disfruta, desde Helsinki a Hanoi y de Londres a Lahore.

Pueden encontrarse paralelismos con el surgimiento del capitalismo temprano. El ordenamiento jurídico creó primero las normas necesarias para la regulación de la producción capitalista, incluidas las reglas para la protección de la propiedad y los contratos, el desarrollo de la personalidad jurídica y corporativa, y sólo después las reglas civiles surgieron, principalmente con la creación de los derechos civiles y políticos, que llevaron a la creación del ciudadano moderno. Esas reglas dotaron al hombre de

las declaraciones clásicas de las herramientas legales y del reconocimiento público necesario para romper sus lazos tradicionales, abandonar cualquier idea residual de virtud y deber y organizar sus actividades y plan de vida conforme al cálculo de intereses nacido de los derechos.

De manera similar hoy en día la universalización de la moral sigue a la unificación gradual de los mercados mundiales. A medida que se estandarizan las prácticas económicas y las normas jurídicas, la ética unificada, la semiótica y el derecho devienen la lengua franca internacional. La universalidad de los derechos humanos no puede funcionar en abstracto sino sólo como instrumento de los poderes dominantes de los Nuevos Tiempos o por los ciudadanos que reclaman una igualdad material y no sólo formal. A la vez que los derechos humanos se manifiestan como universales y no interesados en las particularidades de cada situación, su triunfo significa que pronto se convertirán en herramientas en los conflictos políticos, lo que socavará su pretensión de universalidad. La referencia a valores no detendrá su uso polémico, como se deduce del juicio de Milosevic.

La universalidad de los derechos fue una invención de Occidente, pero será ahora usada por el Sur y el Este en sus reivindicaciones en la distribución del producto mundial. Los recientes conversos a los valores universales piensan que la mejora de los derechos humanos a nivel interno reforzará sus pretensiones en los recursos mundiales. Milosevic fue extraditado a La Haya por unos cientos de millones de dólares de ayuda a Serbia y al nuevo régimen afgano se le ha prometido algunos millones más si ejecutan las órdenes de Norteamérica. Los acuerdos de concesiones de ayudas de ordinario imponen la privatización, la economía de mercado y los derechos humanos como el evangelio de la liberación. Las políticas económicas neoliberales y los derechos humanos parecen prometer un inexorable proceso de igualdad entre el Este, el Sur y Occidente.

De hecho, sabemos por la historia occidental que las libertades formales no pueden ser contenidas en su forma-

lismo por demasiado tiempo. Pronto el voto trabajador y la libertad de expresión exigirán que la renta y los recursos hagan nuevas libertades reales, exigirán las condiciones materiales de la igualdad. Los conferenciantes en China y los granjeros en la india demandaran ganar tanto como los de Helsinki o el Sur de Francia, algo que sólo podrá lograrse mediante un descenso sustancial de los niveles de vida occidentales. Pero la promesa (implícita) de que el crecimiento económico interno del mercado llevará inexorablemente al Sur a los niveles económicos occidentales es un fraude. Históricamente la capacidad de Occidente de convertir los derechos formales en derechos con un contenido material, económico y social, se basaba en las grandes aportaciones de las colonias a la metrópolis. Aunque la moralidad universal y los derechos humanos en la actualidad militen a favor de ello, las políticas occidentales de desarrollo y ayuda a la deuda del Tercer Mundo y la política norteamericana sobre el precio del petróleo, las emisiones de gas, etc., indican que esto no va a ser posible políticamente. Cuando aparece el desfase entre las declaraciones proféticas sobre igualdad y dignidad y la obscena realidad de desigualdad, los derechos humanos más que eliminar la guerra conducirán a nuevos tipos incontrolables de tensión y conflicto. Los soldados españoles se encontraron con la armada napoleónica bajo el grito: “¡Abajo la libertad!”. No es difícil imaginar la gente uniéndose a los “pacifistas” de los Nuevos Tiempos gritando “¡Abajo los derechos humanos!”.

La moral del universalismo parece alardear sobre el contenido de sus prescripciones. En consecuencia, como los derechos humanos son la lengua franca de los Nuevos Tiempos, pero son incapaces de eliminar el conflicto, la lucha formal por los derechos humanos será principalmente una cuestión de interpretación y aplicación de los mismos. Como siempre lo universal se pone al servicio de lo particular; es la prerrogativa de un particular anunciar lo universal. El papel de lo particular hacia lo universal puede ser doble: puede optar por excluirse de la aplicabilidad de lo universal o bien puede arrogarse la facultad exclusiva

de ofrecer la correcta interpretación de lo que se entiende por universal. Francia enunció lo universal en la Modernidad, EEUU en los Nuevos Tiempos adoptando dos prácticas. La cláusula de exclusión —primera variante— se ve cuando los americanos denuncian la jurisdicción universal del nuevo Tribunal Internacional de Justicia y declaran que bajo ninguna circunstancia permitirán al personal norteamericano ser enjuiciado por él. Pero también asumen el rol de único intérprete auténtico. Durante la campaña de Afganistán, el Presidente norteamericano declaró que, pese a la unanimidad de la doctrina internacionalista en contra, su interpretación de los Convenios de Ginebra era la única válida y según ella los prisioneros talibanes en la Bahía de Guantánamo no eran en realidad prisioneros de guerra, sino una nueva categoría designada como “combatiente ilegal”.

IV

¿Quién o qué es un ser humano? Aunque sepamos la respuesta, ¿cuándo comienzan la existencia humana y los derechos a ella asociados y cuándo terminan? ¿Qué pasa con el feto, los niños, los enfermos mentales o terminales, los prisioneros? ¿Son completamente humanos, dotados de todos los derechos, o sólo parcialmente humanos, con los derechos muy limitados? ¿Disfrutan de menos derechos porque son menos humanos o por alguna otra razón? ¿Qué pasa con los animales? El movimiento a favor de los derechos de los animales, desde la “deep ecology” a sus versiones más light, ha insertado el debate sobre la diferencia entre lo humano y lo animal en la agenda política dando lugar a declaraciones de derechos de los animales. Al respecto se invocan importantes cuestiones filosóficas y ontológicas. ¿Cómo llegamos al concepto de naturaleza humana y humanidad?

El concepto de humanidad es una creación de la modernidad. Tanto Atenas como Roma tenían ciudadanos pero no “hombres”, en el sentido de miembros de la especie hu-

mana. Los atenienses o espartanos, romanos o cartagineses, eran hombres libres, pero no personas; eran griegos o bárbaros pero no humanos. La palabra *humanitas* apareció por vez primera en la República romana. Era la traducción de *paideia*, la palabra griega que designa la educación, y significa *eruditio et institutio in bonas artes et mores*. Los romanos heredaron la idea de humanidad de la filosofía helenística, en particular el Estoicismo, y la usaron para distinguir entre el *homo humanus*, el romano educado, y el *homo barbarus*. El primer humanismo fue el resultado del encuentro de la civilización griega y romana y el temprano humanismo moderno del Renacimiento italiano y tenía las dos características de la nostalgia de un pasado extinguido y la exclusión de otros que no son iguales a este período ideal. Se presentó como un retorno a los prototipos griegos y romanos y se dirigió al barbarismo de la Escolástica medieval y el gótico.

Una nueva concepción de *humanitas* surgió en la teología cristiana, capturada de manera soberbia en la afirmación paulina de que no hay griego o judío, hombre libre o esclavo. Todos los hombres forman parte por igual de la humanidad espiritual que se yuxtapone a la deidad. Todos pueden salvarse a través del plan de salvación de Dios. La igualdad con un contenido espiritual, un concepto ajeno a los clásicos, entró en el escenario mundial. Pero el contenido religioso de la humanidad fue socavado por los filósofos políticos liberales del siglo XVIII. El fundamento de la humanidad pasó de Dios a la naturaleza (humana). A fines del siglo XVIII surgió el concepto de “hombre” y pronto se convirtió en un concepto central. La humanidad, el hombre como especie existente, entró en el escenario de la historia como la combinación peculiar de la metafísica clásica y cristiana.

Para el humanismo existe una esencia universal de todo hombre que atribuye a cada individuo la condición de sujeto real¹⁰. Como especie la existencia del hombre apare-

¹⁰ “Si la esencia del hombre es un atributo universal, es esencial que los *sujetos concretos* existan como absolutos; esto implica un empirismo del sujeto. Si

ce desprovista de distinción alguna en su desnudez y simplicidad, unida con todos los demás seres en una naturaleza que carece de características sustantivas excepto la libre voluntad, la razón y el alma, los elementos universales de la esencia humana. Este es el hombre de los derechos del hombre, alguien sin historia, necesidades o deseos, una abstracción que tiene la menor humanidad posible, pues se ha desprendido de todas las otras cualidades que construyen la identidad humana. Un mínimo de humanidad es lo que permite al hombre reclamar autonomía, responsabilidad moral y subjetividad jurídica. Al mismo tiempo, el que disfrutaba los “derechos del hombre” era un hombre muy hombre, alguien pudiente, heterosexual, varón blanco, que condensaba la dignidad abstracta de la humanidad y las prerrogativas de hecho de pertenecer a la comunidad de los poderosos. En realidad, se podría escribir la historia de los derechos humanos como la lucha continua y siempre defectuosa para acortar la distancia entre el hombre abstracto y el ciudadano concreto, para añadir carne, sangre y sexo a los tenues trazos de lo “humano”.

Los “no humanos”, la “miseria” de los antiguos y modernos campos de concentración, el potencial de aniquilación mundial de las armas nucleares, los desarrollos modernos de la tecnología moderna y la robótica indican que incluso la más banal y obvia de las definiciones no es definitiva y concluyente. El señorío de la humanidad, como la omnipotencia divina, incluye la capacidad de redefinir quién o qué cuenta como humano e incluso de destruirlo. Desde los siervos de Aristóteles hasta los niños a la carta o los clones, las fronteras de la humanidad se han desplazado. Lo que la historia nos ha enseñado es que no existe nada sagrado en ninguna definición de la humanidad ni nada eterno en su finalidad. La humanidad no puede pre-

esos individuos empíricos son hombres es esencial que cada uno lleve en sí mismo toda la esencia humana, si no de hecho, al menos en principio; esto implica un idealismo de la esencia. Así el empirismo del sujeto implica idealismo de la esencia y viceversa”, LOUIS ALTHUSSER, *For Marx* (trad. de B. BREWSTER), London: Allen Lane, 1969, 228.

sentarse como el principio normativo *a priori* y permanece muda en cuestiones de normas jurídicas o morales. Su función no descansa en su esencia filosófica, sino en su no esencia, en el proceso sin fin de su redefinición y en el continuo aunque imposible intento por escapar del determinismo externo.

Podemos concluir afirmando que la “humanidad” de los derechos es un significante que flota. Como significante es simplemente una palabra, un elemento discursivo que no va necesaria y automáticamente unido a significado particular alguno. Por el contrario, el término “humano” está vacío de todo significado y puede ir unido a un número infinito de significados. En consecuencia no se encuentra vinculado a ninguna concepción en particular, porque las trasciende y determina todas¹¹. Pero la “humanidad” de los derechos humanos no es sólo un significante vacío, lleva consigo una carga simbólica enorme, un plus de valor y de dignidad debido a las Revoluciones y Declaraciones y aumentado por cada nueva lucha que adopta la retórica de los derechos humanos. Este plus simbólico convierte lo “humano” en un significante que flota, en algo que los que combaten en las luchas políticas, sociales y jurídicas quieren agenciarse para su causa y que es importante en las campañas políticas.

Desde una perspectiva no esencialista, los derechos son construcciones muy artificiales, un accidente histórico de la historia política e intelectual europea. El concepto de derechos pertenece al orden simbólico del lenguaje y el derecho, que determina su finalidad y que adquiere significado en categorías ontológicas serias como las de hombre, naturaleza humana y dignidad. Desde una perspectiva semiótica, los derechos no se refieren a cosas o entidades materiales humanas, sino que son combinaciones puras de signos jurídicos y lingüísticos, palabras e imágenes, símbolos y fantasías. Ninguna persona, cosa o relación está en

¹¹ Para un uso del concepto psicoanalítico de la palabra “determinado” en la teoría política ver ERNESTO LACLAU y CHANTAL MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985.

principio unida a la lógica de los derechos. Ninguna entidad abierta a la sustitución semiótica puede ser sujeto u objeto de los derechos, ningún derecho puede extenderse a áreas o personas o, a la inversa, ser suprimido de ellas. Los derechos civiles y políticos se han extendido a los derechos económicos y sociales y estos a los derechos a la cultura y el medio ambiente. Los derechos individuales han sido completados por derechos del grupo, la nación o los animales. El derecho a la libertad de expresión o a las vacaciones anuales puede ser acompañado por un derecho a amar, a las fiestas o a que se emitan diariamente episodios antiguos de Star Trek. Si algo puede expresarse en términos de lenguaje, entonces puede adquirir derechos y ser el objeto de derechos.

Los únicos límites a la incesante expansión o contracción de los derechos son convencionales: la efectividad de las luchas políticas y la limitada y limitadora lógica del derecho. Las luchas de los derechos humanos son simbólicas y políticas: su campo de batalla inmediato es el significado de palabras tales como diferencia e igualdad o similitud y libertad, pero, si triunfan, tienen consecuencias ontológicas, cambian radicalmente la constitución del sujeto legal y afectan a la vida de los pueblos. Si aceptamos la visión psicoanalítica de que la gente no tiene identidades fuera de las que se construyen en las prácticas y discursos simbólicos, una finalidad clave de la política y del derecho es fijar significados e identidades haciendo que los vínculos contingentes e históricos entre los significantes y los significados sean permanentes y necesarios. Pero tales intentos sólo pueden tener éxito parcialmente porque las identidades están siempre abiertas a nuevas apropiaciones simbólicas y a articulaciones de diferentes discursos y prácticas y cada identidad —parcialmente— fija está siempre predeterminada por un plus de de valor y de significante flotante.

Los derechos humanos no pertenecen a los humanos ni siguen los dictados de la humanidad; ellos construyen a los humanos. Un ser humano es alguien que puede reclamar con éxito los derechos humanos.

V

La continua senda del debate sobre el universalismo/relativismo, un tanto repetitiva y banal, indica que lo que está en juego es muy importante. Los universalistas defienden que todo valor cultural y, en particular, las normas morales no vienen determinadas histórica y territorialmente sino que tienen que pasar un test de consistencia universal. En consecuencia, los juicios que derivan su fuerza y legitimidad de las condiciones locales son moralmente sospechosos. Pero como toda vida está situada histórica y localmente, un juicio basado exclusivamente en la razón va en contra de la esencia de la propia experiencia humana, a menos que el universalismo y los procedimientos que demanda sean patrimonio de un lugar y tradición cultural, como los EEUU. La excesiva naturaleza intuitiva del universalismo puede conducir a un excesivo individualismo: sólo yo mismo como verdadero agente moral o como el aliado o representante de lo universal puedo entender lo que la moralidad implica. El egocentrismo moral conduce fácilmente a la arrogancia y el universalismo al imperialismo: si existe una verdad moral y muchos errores, incumbe a sus agentes imponerla a los demás. Lo que comenzó como rebelión contra lo absurdo del localismo termina legitimando la opresión y la dominación.

El relativismo cultural, y el comunitarismo, es potencialmente incluso más mortífero, porque privilegia el acceso a la comunidad y lo cercano, los sitios donde la gente es asesinada y torturada. Los relativistas parten de la observación obvia de que los valores dependen del contexto y la usa para justificar atrocidades contra aquellos que no están de acuerdo con la opresión de la tradición. Pero el enclave del yo es inútil; el contexto, como la cultura y la tradición histórica, es maleable, siempre en construcción más que dado de una vez por todas. La historia no nos enseña nada: son los historiadores y los periodistas, los intelectuales y políticos, los académicos e ideólogos, los que convierten los eventos históricos en historias y mitos y, al

hacerlo, construyen vías de ver el presente a través de los cristales del pasado.

Kosovo y Ruanda son un buen ejemplo de este proceso. Fue sólo cuando en 1994 Milosevic retiró su autonomía y declaró que permanecería para siempre dentro del estado de Yugoslavia, como la cuna de la nación serbia, cuando comenzó la opresión serbia y la K.L.A., el Movimiento de Liberación Albanés, se activó. El nacionalismo fraticida que se apoderó de ambas comunidades fue creado y alentado por sus respectivos dirigentes. Este proceso fue todavía más evidente en Ruanda. El genocidio allí se perpetró no por monstruos sino por gente corriente que fue coaccionada, amenazada y engañada por burócratas, el ejército, los políticos, los medios de comunicación, los intelectuales, los académicos y los artistas, para que creyesen que matar era necesario para evitar su propio exterminio a manos de sus víctimas. La rivalidad tribal entre Hutus y Tutsis fue alentada y exagerada hasta tal punto que la acción resultó inevitable.

En Kosovo los serbios cometieron masacres en el nombre de la comunidad amenazada, mientras los aliados bombardeaban en el nombre de la humanidad amenazada. Ambos principios, cuando se convierten en absolutos y no admiten excepciones, pueden llegar a considerar todo lo que se les oponga como prescindible. Ambas posiciones ejemplifican, quizás de modo diferente, la metafísica contemporánea: cada bando había tomado una decisión metafísica de cuál era la esencia de la humanidad y la siguió, como todo lo metafísico, sin atender a los argumentos y estrategias del oponente. Ambos pretendían contar con la respuesta a la pregunta “¿cuál es el valor de lo humano?” y a su premisa “¿qué es (un) humano?”, y tomaban sus respuestas como absolutas e irrefutables. El universalismo se convirtió entonces en un agresivo esencialismo, que globalizó el nacionalismo en un sistema global. La comunidad, por otro lado, es la condición de la existencia humana, pero el comunitarismo puede resultar todavía más asfixiante. Cuando los pretendidos oponentes se convencieron de que tenían razón y de la inmoralidad de sus

demoníacos oponentes, fácilmente podían pasar de la discrepancia moral al asesinato. En ese punto, todas las diferencias desaparecen. Desde el punto de vista de la víctima, la bala o la “inteligente” bomba matan igualmente, aunque la primera recorra sólo una corta distancia desde la pistola del soldado orgulloso de su etnia, mientras la segunda cubra una gran distancia desde el avión del bombardeo humanitario.

El individualismo de los principios universales olvida que cada persona es un mundo que comienza a existir en común con los otros, que todos vivimos en comunidad. Estar en común es una parte integral de ser uno mismo: el yo se expone al otro, se exterioriza, el otro es parte de la intimidad del yo. Mi rostro siempre se encuentra expuesto a los demás, mirando a otro, frente a él o ella, nunca cara a mí mismo¹². Estar en comunidad con otros es lo opuesto a la existencia común o a la pertenencia a una comunidad esencial. Por otro lado, la mayoría de los comunitaristas definen la comunidad a través del carácter común de la tradición, la historia y la cultura, las distintas cristalizaciones del pasado cuyo peso específico determina las posibilidades presentes. La esencia de la comunidad comunitaria es que a menudo permite a la gente encontrar su esencia, y su éxito se mide en la medida en que contribuye a crear una “humanidad” común. Pero esta inmanencia del ser consigo mismo no es sino la presión de ser lo que el espíritu de la nación o del pueblo o del líder demanda, o de seguir los valores tradicionales y excluir lo que es extranjero o extraño. Este tipo de comunitarismo destruye la comunidad en un delirio por lo común. Una sólida esencia, ya sea la de la nación, la clase, la tribu o la comunidad, convierte la subjetividad del hombre en totalidad. Completa la aserción de la subjetividad del yo. La comunidad como comunión acepta los derechos humanos sólo en la medida en que ayudan a sumergir el yo en el nosotros todo el camino hasta la muerte, el punto de la absoluta comu-

¹² JEAN-LUC NANCY, *The Imperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, xxxviii.

nión. Como dice el filósofo francés Jean-Luc Nancy, esta actitud es catastrófica porque “asigna a la comunidad una existencia común, cuando la comunidad es algo distinto, a saber, la existencia en la medida en que es *en* común, pero sin permitir ser embebida en una sustancia común”¹³.

Tanto la moral universal como la identidad cultural expresan aspectos diferentes de la experiencia humana. Su comparación en abstracto es fútil y sus diferencias no son grandes. Cuando un estado adopta derechos humanos “universales”, los interpretará y aplicará de acuerdo con los procedimientos jurídicos y principios morales del lugar, haciendo de lo universal el ayudante de lo particular. Lo contrario es también verdad: incluso aquellos ordenamientos jurídicos que celosamente guardan sus derechos y prácticas culturales tradicionales frente a la invasión de lo universal ya están contaminados por ello. Todos los derechos y principios comparten el ímpetu universalista de su forma. En este sentido, los derechos llevan la huella de la disolución de la comunidad y la única defensa es resistirse a la idea de derecho también, algo imposible en el mundo capitalista global. Los estados en desarrollo que importan películas de Hollywood, Big Macs e Internet, importan también derechos humanos. Los reclamos de la universalidad y la tradición, más que ser oponentes en un combate mortal, son aliados cuyos frágiles vínculos han sido amparados por el Banco Mundial.

¿Cuál es el interés de este debate? Las sociedades mediáticas postmodernas y la globalización a nivel económico, político y de las comunicaciones, acrecientan la ansiedad existencial y crean una incertidumbre e inseguridad sin precedentes sobre la perspectiva de vida. En este clima resulta inevitable el deseo de unas normas de vida simples y de códigos jurídicos y morales con derechos y deberes claramente definidos. La codificación transfiere la responsabilidad de decidir en conciencia a los legisladores y los moralistas, a los falsos profetas. En un mundo superlegalizado, las reglas y normas desalientan a la gente a

¹³ NANCY, *ibid.*, xxxviii.

pensar con independencia y buscar sus propias relaciones con su yo, con los otros, con el lenguaje y con la historia. La proliferación de tratados de derechos humanos son parte del mismo proceso, que tratan de descargar del peso de la vida ética o de la ansiedad o, en términos de Heidegger, la “falta de hogar” de la humanidad postmoderna. El derecho internacional de los derechos humanos promete plasmar todo esto en el papel y presentárnoslo como un triunfo: el cuadro final de la humanidad se dibujará finalmente y todos serán libres de seguir su esencia tal y como la definen los gobiernos mundiales y las tecnologías de disgregación y congregación de la humanidad.

VI

Los dos fines de la Ilustración fueron la emancipación y la autorrealización; la dominación y la opresión fueron los dos males que atacó. La lucha contra la tiranía y la dictadura es todavía una prioridad en muchas partes del mundo. Pero en las sociedades postmodernas occidentales la realización personal y la autosuficiencia se han convertido en una aspiración central del yo y de la cortesía. En una sociedad en la que cada deseo es un derecho potencial, está prohibido prohibir.

La autorrealización es un proceso de perfeccionamiento del yo, de cuidado poético, que sólo puede llevarse a cabo en las relaciones con los otros y dentro de la comunidad. Los demás, los grupos y el derecho, son aspectos de nuestra identidad, los soportes y límites de nuestra radical apertura al mundo. Ser es ser junto a otros. Los derechos humanos son conscientes de la radical intersubjetividad de la identidad humana, insertan al otro y al derecho en la construcción del yo. La tradición hegeliana explica la manera en que los derechos toman parte en la lucha por el reconocimiento y el psicoanálisis añade que el reconocimiento pasa a través del deseo de Otro, como orden simbólico o como otra persona. El deseo de integridad hace saber que el yo está tan necesitado del otro como a la inver-

sa. Examinemos esta dialéctica tal como se expresa en los derechos.

La reivindicación de un derecho implica dos demandas respecto al otro: una concerniente a la personalidad o status del que reivindica (a ser dejado solo, a no sufrir daños en su integridad, a ser tratado con igualdad) y, segundo, una demanda, mucho más amplia, a que se reconozca su integridad en sus características específicas. Al pedir reconocimiento y protección al otro, pedimos también al Gran Otro, al orden simbólico, representado por el derecho, que reconozca nuestra identidad a través del otro. Cuando una persona de color reclama que la negativa a considerar su solicitud de empleo implica una negación de su derecho a no ser discriminado, está haciendo a la vez dos reclamaciones distintas aunque relacionadas entre sí: por un lado, la más concreta al puesto de trabajo, pero también una más amplia a su identidad racial. Por eso todo derecho lleva aparejado el deseo de ser reconocido y amado como una persona en su totalidad.

Pero la pretensión de identidad y el deseo de reconocimiento del otro fracasa de muchos modos, incluso cuando en apariencia se reconoce el derecho y se legaliza el deseo. El sujeto de derechos intenta sin cesar encontrar en el deseo del otro lo que colmará su vacío y le convertirá en un ser completo. Pero el deseo nunca puede ser alcanzado en su totalidad, lo cual lleva a una espiral incesante de búsqueda de pretensiones cada vez mayor. En este sentido, la promesa de autorrealización es la imposible demanda de ser reconocido por los demás como completo, una especie de “derecho a ser amado”. Las reivindicaciones de derechos proliferan porque la legalización del derecho es inalcanzable. Es como si cuanto más derechos y reconocimiento tuviésemos, más “fuerte fuese la voz interior en lo más recóndito de nuestra fortaleza egocéntrica repitiéndonos incesantemente que nuestros muros son de plástico, nuestra acrópolis de papel cartón”¹⁴.

¹⁴ CORNELIUS CASTORIADIS, “Reflections on Racism”, 32 *Thesis Eleven* (1992), 9.

Pero la progresiva legalización de la existencia, donde cada vez más aspectos de la vida son derechos, quiebra la unidad del yo. Los derechos humanos dividen el cuerpo en partes y reemplazan su unidad con derechos, que compensan simbólicamente por la negativa a la unidad corporal. Los derechos se refieren cada uno a una parte del cuerpo: el derecho a la intimidad aísla la parte genital y crea una “zona privada” en torno a ella; la boca es tratada en el derecho a la libertad de expresión que protege su función comunicativa aunque no su derecho a comer, del mismo modo que los pies y piernas están implicados en la libertad de movimiento¹⁵. De manera similar, el debate sobre el aborto inserta el cuerpo de la mujer en las manos e imaginaciones de los demás, que separan su vientre del resto, negándole coherencia. En el proceso jurídico de crear sujetos jurídicos los derechos atan el cuerpo y el yo de modo análogo a la manipulación tecnológica —biológica, genética, cibernética, etc.—.

Pero en cada nuevo y especial derecho, por ejemplo el derecho al matrimonio de parejas del mismo sexo, se comprueba la artificialidad del ego y la creciente colonización de sus componentes. Los nuevos derechos hacen calculables, intercambiables y baratas actividades y relaciones comunes. Aunque los derechos son una compensación por la falta de plenitud, y cuantos más derechos tengo, más necesito reivindicarlos. Los derechos se autodevoran. Esto ocurre con el derecho a la cultura. El deseo y el miedo dominan en todas las relaciones y en comunidad hay que atacar y defenderse. Existe una gran paradoja en el corazón de la cultura de los derechos. Cuantos más derechos tengo, menos protegidos están. Cuantos más derechos tengo más deseo tener y menos placer experimento teniéndolos.

En un mundo globalizado como el nuestro los sujetos luchan por tener más y más derechos, se presiona al poder

¹⁵ WILLIAM MACNEIL, “Law’s *Corpus Delicti*: The Fantasmatic Body of Rights Discourse”, IX/2 *Law & Critique*, 37-57, 45-6. Aunque la libertad de movimientos y de seguridad personal se consideran derechos civiles básicos, ningún Convenio importante de derechos humanos, incluidos los europeos, crea un derecho general de residencia. Algunos no incluyen tal derecho en absoluto, otros lo restringen a sus nacionales. Ver DOUZINAS, *op. cit.*, Capítulos 11 y 12.

político para que los codifique, siendo su protección un signo de civilización. Pero el éxito tiene sus límites. Porque ningún derecho puede garantizarme el cariño de los demás y su reconocimiento y ninguna declaración de derechos logrará terminar la lucha por una sociedad justa. Cuantos más derechos creamos, más hay que crear, más hay que hacer efectivos, haciéndose al hombre y a la humanidad un coleccionista de derechos y leyes.

Podemos concluir afirmando que la positivización y globalización de los derechos humanos marca el final de la modernidad política, del mismo modo que la globalidad en economía marca el final del Leviathan. Su triunfo es el reconocimiento de la falta de identidad humana. El deseo se mueve por la carencia, por el deseo y temor del otro. El soberano y los derechos humanos son causas gemelas y objetos de deseo legal. El soberano que desea ilimitadamente amparándose en un partido, una clase o la nación, puede convertir su deseo en rabia mortífera y negación de todo derecho.

La globalización del principio de soberanía y la agresiva legitimación del poder estatal por referencia a la moral y a los derechos humanos no dejan nada en su sitio. Los derechos humanos se han convertido en la *raison d'être* del estado y han sido rechazados por la economía, la sociedad y la cultura. No es una coincidencia el que los derechos humanos “triumfaran” en un momento de máxima angustia vital y malestar por el colapso de las certezas morales y políticas. El enorme potencial hacia la diversidad tras la caída del comunismo fue acompañado por un deseo sin precedentes hacia la unidad y el orden. Si la modernidad creó el pánico moral, en la posmodernidad es moral tener pánico. Sus signos aparecen en todo Occidente. Desesperanza por la falta de autoridad estatal, de virilidad y poder paternal, especialmente masculino; especialmente por el aumento de familias rotas y fuera de los estándares, de refugiados y niños delincuentes, de policías corruptos; por el miedo a las guerras nacionalistas, a las mafias ex-comunistas; por la angustia milenaria, y la crisis de identidad de fines de siglo.

Como práctica institucional, los derechos humanos a menudo o expresan la imaginación de una única sociedad

mundial homogénea, en la cual la extensión de la igualdad formal y de la libertad negativa y la globalización del capitalismo occidental y el consumo igualará a la sociedad con su representación “ideal” realizada por los gobiernos y los expertos en derecho internacional. Individualmente, existen mecanismos para acentuar la identidad y la vida de acuerdo con los dictados del deseo del otro y las traumáticas carencias del yo. Existen fisuras en los derechos humanos; los mismos ofrecen a la vez una protección limitada contra la sociedad del deseo, en contra del estado amenazante y del otro, pero también expresan la manera en la que la identidad desplaza las relaciones de miedo y afecto y cuida al otro. No existe garantía alguna de que el afecto vencerá al miedo. La experiencia nos enseña, no obstante, que cuando el miedo al otro, al extranjero, al judío, al refugiado, vence, los derechos humanos pierden su valor protector contra el estado. Una alternativa, ya visible en la parte políticamente liberal de nuestro mundo globalizado, es la del enorme potencial de temible deseo en su forma legal para colonizar el mundo social. El producto final será la fractura de la comunidad y del lazo social en una monadología, en la que algunos serán capaces de obtener su soberanía final y absoluta mientras otros quedarán reducidos al status de clase perpetuamente oprimida. Pero un individuo plenamente soberano es un simulacro ilusorio del Leviatán. En ambos casos, el de los derechos humanos positivizados y el del deseo legalizado, basado en el miedo al otro, coinciden sus mundos y su potencial auto-creativo se extingue. Los derechos humanos, más que ser la ideología del final, son el *pharmakon* posmoderno, lo inestable de deseo duradero (del soberano o del individuo) y su cura parcial cuando el viejo soberano o el nuevo orden son un peligro.

VII

Los derechos existen sólo en relación con otros derechos, reivindicaciones de derechos que implican el conoci-

miento de otros y de sus derechos y de redes transnacionales de reconocimiento mutuo. Puede no existir un derecho al libre establecimiento porque el mismo violaría la libertad de todos, excepto su titular. Puede no haber derecho positivo, porque los derechos son siempre relacionales e implican a sus sujetos en relaciones de dependencia con otros y su responsabilidad ante la ley. Los derechos son el reconocimiento formal del hecho de que ante mi subjetividad (legal) siempre existe otro. En relación con esto se encuentra la aceptación de que los derechos humanos pueden crear nuevos mundos, empujando y expandiendo continuamente las fronteras en la sociedad, la identidad y el derecho. Continúan transfiriendo sus pretensiones a nuevos dominios, campos de actividad y tipos de subjetividad (legal), construyen sin cesar nuevos significados y valores, defienden la dignidad y la protección de sujetos nuevos, situaciones y gente diferentes. Los derechos humanos comienzan a existir institucionalmente cuando son declarados, creándose así su propia existencia. Una sociedad de derechos humanos convierte su experiencia en el principio más importante de organización y legitimación. Los derechos humanos suponen reconocer el poder de crear el mundo fuera de la experiencia ontológica de la libertad en un principio del derecho y la política.

Los derechos humanos no “pertenecen” sólo a ciudadanos de los estados que explícitamente y a veces ineficazmente los reconocen. Después de su triunfo ideológico y retórico, los derechos humanos posmodernos definen las relaciones fluidas entre los bloques de poder y las identidades de individuos y grupos no reconocidos. De un modo metafísico casi extraño, los derechos humanos “existen” aunque no hayan sido legislados. Cuando los activistas de derechos civiles americanos lograron el derecho a la igualdad, cuando las víctimas de tortura de todo el mundo reclamaron el derecho a ser libres en su integridad, cuando los gays y lesbianas en culturas homofóbicas proclamaron la dignidad de su identidad, cuando un amante abandonado demanda su “derecho al amor”, están actuando estrictamente dentro de la tradición de los derechos humanos

aunque los mismos no estén legalmente aceptados. El que protesta, el rebelde, el amante melancólico o el viajero de la nueva era pertenecen a un largo y honorable linaje: los revolucionarios del siglo XVIII, los reformistas políticos del siglo XIX y los que protestaban económica, social y culturalmente en el siglo XX, que comparten la determinación común de proclamar y obtener nuevos títulos legales. La carencia de aprobación legal, la oposición del legislador a las nuevas pretensiones, es su característica estructural. En este sentido, los derechos humanos tienen una cierta independencia del contexto de su aparición. Los procedimientos legales, las tradiciones políticas y las contingencias históricas forman parte de su constitución, pero los derechos humanos están lejos de la ley y fijan sus límites y fronteras. En realidad, su naturaleza retórica, enunciación declarativa y reto al derecho estatal, son facultades que trascienden y redefinen sus fronteras y contexto. Los contextos legales y sociales son parte de la definición de derechos concretos; pero está también en la "esencia" del derecho el suspender cualquier referencia a las exigencias de tiempo y lugar.

La persistencia de la distancia entre la humanidad y los derechos (legales) o entre el momento de la utopía en los derechos humanos y la ley indica que su fuerza y rebeldía se relaciona con algo metafísico que está latente y adquiere nuevo significado en la posmodernidad. Al final del más atroz siglo, es demasiado tarde en la historia para retornar a los conceptos de naturaleza humana y libre voluntad del liberalismo clásico. La universalidad de los derechos y el historicismo del relativismo cultural comparten con la filosofía y la ética occidental algo: el reducir la distancia entre el yo y el otro y convertir lo diferente en igual. Como dijo Heidegger la filosofía ha convertido al ser en el centro de todo, desde la Grecia clásica, como una cuestión regida por la razón. El *logos* universal refleja y revela la estructura de la realidad desde el momento en que el ámbito ontológico sigue las demandas de la necesidad teórica. En su versión moderna la conciencia individual se convierte en el punto de partida de todo conoci-

miento y, en consecuencia, lo que diferencia al yo se convierte en una cuestión cognitiva, en la exploración de las condiciones por las que la existencia se conoce; de este modo, el otro es mi conocimiento sobre el otro. El sujeto cartesiano y kantiano construía al otro y al mundo de acuerdo con los propios esquemas y categorías, sin las cuales no se podría alcanzar. La lucha de Hegel por el reconocimiento asumía que existía una reciprocidad simétrica entre las dos partes en la relación dialéctica como el momento en que el otro se convierte en la antítesis del uno, del yo. Pero lo único no puede olvidarse; lo otro no sólo es un momento dialéctico entre lo mismo y lo diferente, sino un momento de trascendencia del sistema. Para la fenomenología el ego adquiere noticia a través de la intencionalidad de la conciencia y de su adecuación con el mundo fenomenológico. Husserl decía que la propia percepción tiene primacía y disociaba el mundo de la percepción de él. Como Manfred Frank dijo “el ser se encuentra en torno a mí en el círculo de reflexión de mi ser”¹⁶.

En la comunidad universal de la razón, que actúa como horizonte para la realización del derecho, el otro, lo ajeno, el tercero sin representar, se convierte en el yo, reduciéndose la distancia crítica entre el yo y el otro por el ego que conoce y quiere. La alternativa es la exclusión del otro. Pero el otro que se me acerca es único y singular; no puede reducirse a una instancia del concepto universal del ego o ser subsumido como un caso o ejemplo bajo una norma general. La ley de la modernidad basada en el derecho de cada uno y en el imperio del sujeto es inmoral pues trata de excluir al otro. El otro lado del sujeto de derecho universal, de la igualdad y autonomía, del formalismo legal y su imperativo, es la necesaria desigualdad y la falta de autonomía del otro y del enemigo de la nación. El discurso de la universalidad es como una mitología idílica: el entrenamiento de la libertad como el principio de la legislación universal se adquiere sólo por la exclusión y sujeción del

¹⁶ MANFRED FRANK, *What is Neostructuralism?* (S. WILKE y R. GRAY traductores), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 297.

otro. El comunitarismo y el relativismo cultural, de un lado, han sido como “mitologías en color” —no en blanco—, locales y mucho más agresivas que el universalismo. La esencia del individualismo, los derechos universales y el poder de la “razón” no están lejos de la esencia de la comunidad, del localismo de los deberes y del poder de la tradición y del pasado.

Y aún así cabe aducir que existe un residuo metafísico en la larga historia del Iusnaturalismo e incluso en sus actitudes hacia los derechos humanos. La continua alusión al contenido, que crea derechos nuevos, quizás debería basarse en una ética, el poder mundial en un fundamento moral. Si mi derecho tiene sentido sólo en relación al otro, cuya acción o titularidad se presuponen en el reconocimiento de mi derecho, el derecho del otro siempre precede al mío. El (derecho del) otro va primero; antes de mi derecho y de mi identidad organizada en torno a derechos, está mi obligación hacia la dignidad del otro. La esencia no-esencial de los derechos humanos, lo que de universal hay en toda reivindicación particular de derechos, sería el reconocimiento de la prioridad de la otra persona cuya existencia anterior a la mía me obliga éticamente y abre a mi ser el dominio del lenguaje, la intersubjetividad y el derecho¹⁷. Este otro no puede ser el “hombre” universal del liberalismo ni el “sujeto” formalita y abstracto del derecho. El otro es siempre una persona singular y única que se sitúa en determinado tiempo y lugar, con una especial historia, género, necesidades y deseos. Si existe algo realmente “universal” en el lenguaje de los derechos humanos, si algo metafísico subyace a ellos, eso sería tal vez el reconocimiento del carácter único del otro y de mi deber moral de protegerlo. Este otro único trasciende la historia y abre la perspectiva a un principio de justicia posmoderno.

¹⁷ EMMANUEL LEVINAS, “The Rights of Man and the Rights of the Other”, en *Outside the Subject*, London, Athlone, 1993; COSTAS DOUZINAS, “Human Rights and Posmodern Utopia”, *XI/2 Law & Critique* (2000), 219-240.