



IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas
de Puebla A.C.

ISSN: 1870-2147

revista.ius@hotmail.com

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.
México

Douzinas, Costas
El fin(al) de los derechos humanos
IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., núm. 22, 2008, pp. 6-34
Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293222950002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL FIN(AL) DE LOS DERECHOS HUMANOS*

THE END(S) OF HUMAN RIGHTS

Costas Douzinas**

RESUMEN: *La historia de los derechos humanos ha hecho de la resistencia a la dominación y la opresión su principal fin. Sin embargo, desde comienzos de la modernidad en adelante los derechos naturales reforzaron la soberanía del Estado moderno. Esta tendencia se ha intensificado en la posmodernidad y los derechos humanos se han convertido en el orden moral de un nuevo imperio en construcción. Desde una perspectiva filosófica, aduce el autor que humanidad es un concepto indeterminado que no puede convertirse en la fuente de valores normativos. Universalismo y relativismo cultural, las hebras entrelazadas del humanismo, no permiten entender los derechos humanos como la legislación del deseo del individuo. En la posmodernidad, la acción de los derechos humanos expande las fronteras de lo social, pero también desagrega al sujeto sometido. Sólo si concebimos los derechos humanos en función del otro, pueden retornar a su fin original y convertirse en el principio de justicia posmoderno.*

Palabras clave: *soberanía y derechos humanos, universalismo y relativismo cultural, identidad y alteridad*

ABSTRACT: *The history of human rights has made resistance to domination and oppression their main end. However from early modernity onwards, natural rights underpinned the sovereignty of the modern state. This trend has been strengthened in postmodernity and human rights have become the moral order of a new empire under construction. From a philosophical perspective, it is argued that humanity is an indeterminate concept which cannot become the source of normative values. Universalism and cultural relativism, the intertwined strands of humanism, are unable to understand human rights as the legalisation of individual desire. In postmodernity, the action of human rights expands the boundaries of the social, but it also dismembers the subjected subject. Only if we conceive of human rights as dependent on the other can they return to their original end and become the postmodern principle of justice.*

Key words: *sovereignty and human rights, universalism and cultural relativism, identity and otherness*

* Este artículo fue publicado originalmente en inglés en la *Melbourne University Law Review* (26/2, 2002, 445-466). Agradecemos al autor su amable autorización para publicarlo en estas páginas. La traducción es de Modesto Saavedra.

** Catedrático de derecho y director del Birkbeck Institute for the Humanities de la Universidad de Londres.

SUMARIO

1. Introducción
2. Naturaleza y derechos naturales
3. Soberanía y derechos humanos
4. Moralidad universal y conflicto político
5. Humanismo y derechos "humanos"
6. Relativismo cultural
7. Identidad y deseo
8. Un principio posmoderno de justicia

1. INTRODUCCIÓN

Un nuevo ideal ha triunfado 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 aglutinante 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 Ginn PLC, así como el antiguo rey de Grecia, todos ellos han articulado sus pretensiones en el lenguaje de los derechos humanos.¹

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 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 básica de casi todos los regímenes contemporáneos y han trascendido así 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

¹ *Fayed v. United Kingdom* (1994) 294 Eur Court HR (ser A) 23; *Saunders v United Kingdom* (1996) vi Eur Court HR 2044; *The Former King of Greece v. Greece* (2000) 33 EHRR 516.

persecuciones internas de los jefes de Estado por haber infringido los derechos humanos, todo esto forma parte del nuevo orden. Los derechos humanos son el destino de la posmodernidad, la energía de nuestras sociedades, el cumplimiento de la promesa ilustrada de la emancipación y la autorrealización. Los derechos humanos son la ideología que queda tras el fin y la derrota de las ideologías, o, para adoptar un término en boga, la ideología de la globalización en el “fin de la historia”.²

Y, sin embargo, muchas dudas persisten.³ El récord 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 un artículo vil y perecedero como en nuestra propia era”.⁴ Si el siglo XX fue la época de los derechos humanos, su triunfo es, como poco, paradójico. Nuestra era ha presenciado más violaciones de sus principios que ninguna de las épocas precedentes y menos “ilustradas”. El siglo XX fue 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 habían sido subyugados, matados de hambre o exterminados. 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 lamentablemente inadecuado sentido histórico y la conciencia filosófica

² Ver, en general, FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, (1992).

³ Pese a la gran cantidad de libros sobre derechos humanos existente, la doctrina sobre derechos está dominada por los liberales neokantianos. Existen algunas notables excepciones. La obra de ROLANDO GAETE, *Human Rights and 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 jurídica 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*, París: PUF, 1983. BERNARD BOURGEOIS, *Philosophie et droits de l'homme: de Kant à Marx*, París: PUF, 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 algunas de las preocupaciones más extendidas en torno a 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.

de los liberales. El mundo en el que viven es un lugar atomizado que está constituido por contratos sociales, motivados por la ceguera y velos de ignorancia, atribuidos a situaciones ideales de habla que retroceden a la certeza 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 de sí mismo, conocedor y reflexivo, un 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 más reconocidos 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 del siglo XVIII.
3. Los ideales comienzan sus carreras en conflicto con la policía. Terminan cuando acuden a la policía y a la fuerza aérea para buscar protección. Un ángel protegido por la policía: así es como los ideales mueren.
4. Para defender a los seres humanos 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 mortales, dependen totalmente el uno del otro.
6. Los derechos humanos son la proclamación pública o legalización del deseo individual. Su acción amplía 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.

2. NATURALEZA Y DERECHOS NATURALES

La Grecia antigua no distinguió entre el derecho y las convenciones o entre los derechos y las costumbres. La costumbre es un fuerte cimiento, cohesiona a las familias y comunidades firmemente, pero puede también entumecer. Sin estándares externos, el desarrollo de un acercamiento crítico hacia la autoridad tradicional es imposible: lo dado permanece incuestionable y los esclavos obedeciendo. 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 podía ahora invocar no ya lo ancestral, sino lo bueno, lo intrínsecamente bueno por naturaleza. El concepto de naturaleza como noción crítica empezó a usarse en el siglo v a. C. cuando la emplearon los sofistas contra la costumbre y la ley, Sócrates y Platón para combatir el relativismo moral de los sofistas y restaurar la autoridad de la razón.⁵ La conversión de la naturaleza en la norma o el estándar de lo correcto fue el paso inicial más grande de la civilización, pero fue también un astuto ardid contra los sacerdotes y los legisladores. Hasta el día de hoy, cuando el conocimiento y la razón están sometidos a la autoridad, se les denomina “teología” o “doctrina legal” pero ellos no pueden ser la filosofía practicada por los griegos.⁶ La naturaleza (el más cultivado de los conceptos), la idea del bien y la filosofía política nacieron todas juntas de un acto de rebelión.

Esta función crítica de la naturaleza se evidenció 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 partida de la modernidad pueden rastrearse en la promulgación de los grandes documentos revolucionarios del siglo XVIII. Éstos retornaron al papel crítico del derecho natural clásico que había sido ocultado por las sucesivas capas de la teología cristiana. Pero los revolucionarios victoriosos convertidos en legisladores pueden resultar tan opresivos 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 noventa y en la destrucción de culturas y poblaciones enteras por la disciplina del mercado.

⁵ Para una discusión a fondo sobre este asunto ver, en general, COSTAS DOUZINAS y RONNIE WARRINGTON, *Justice Miscarried*, New York/London: Harvester Wheatsheaf, 1994, 133-7.

⁶ LEO STRAUSS, *Natural Law and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1965, 92.

3. SOBERANÍA Y DERECHOS HUMANOS

Permítaseme ahora referirme a la relación existente entre el poder y la moralidad o entre la soberanía y los derechos humanos. Podemos explorar la fuerte conexión interna entre ambos principios, en apariencia antagónicos, en tres periodos 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.

Las grandes declaraciones del siglo XVIII proclamaron la inalienabilidad de los derechos naturales porque los mismos eran independientes tanto de los gobiernos como de factores temporales y locales, y expresaban de forma jurídica los derechos eternos del hombre. Los derechos se declararon en nombre del “hombre” universal. Sin embargo, la Declaración Francesa es bastante categórica sobre la verdadera fuente de los derechos universales.⁷ Sigamos brevemente su lógica estricta. El artículo 1 establece que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”; el artículo 2 que “la finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”; y el artículo 3 define esa asociación: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella”.⁸

Fue el acto de enunciación el que estableció el poder de un tipo particular de organización política, el estado-nación, para devenir legislador soberano y, en segundo lugar, de un “hombre” particular, el ciudadano de la nación, para convertirse en beneficiario de los derechos. Primero consideremos la soberanía nacional. Las declaraciones establecen la universalidad de los derechos pero su efecto inmediato es establecer el poder ilimitado del Estado y su ley. Fue la declaración de derechos la que estableció no sólo aquellos derechos, sino también el poder de las Asambleas Constituyentes para legislar. De modo paradójico, estas declaraciones de principios universales llevan a cabo en sentido “performativo” la fundación de la soberanía local. Si las declaraciones dieron entrada a la época del individuo, también lanzaron la edad del Estado, espejo del individuo. Los derechos humanos y la soberanía

⁷ Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) [trad. de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*].

⁸ “Declaration of the Rights of Man and the Citizen”, en S. FINER, V. BOGDANOR y B. RUDDEN, *Comparing Constitutions*, Oxford: Clarendon, 1995, 208-10.

nacional —los dos principios antitéticos del derecho internacional— nacieron juntos, siendo su carácter antagónico más aparente que real.

El legislador de la proclamada comunidad universal no era otro que el legislador histórico de la nación francesa o americana. Desde ese punto —la estatalidad, la soberanía y el territorio— seguía un principio nacional. Si la Declaración inauguró la modernidad, también inició 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. Desde las revoluciones, los estados-nación han sido definidos por fronteras territoriales y han desplazado la exclusión de la clase a la nación, la moderna barrera formal de clase.

Podría argumentarse que la Asamblea Nacional francesa, conceptualmente, se dividió en dos partes: la filosófica y la histórica. La primera legisló 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 (en último término de los derechos humanos) y la generalidad de la legislación estatal. De ahí 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 Declaración”.⁹ Podemos sustituir “francés” por “americano” y tendremos la situación contemporánea: el discurso de lo universal necesita sólo de un sujeto que lo pronuncie. Pero este enunciador particular de lo universal debería no sentirse afectado por sus demandas, como se ve en la actual hostilidad americana hacia la creación de un Tribunal Penal Internacional.¹⁰

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 de ciudadanía. El extranjero no es ciudadano. No tiene derechos porque no

⁹ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *The Differend* (trad. de G. VAN DEN ABEELE), Manchester: Manchester University Press, 1988, 147. Esta afirmación parece representar también la situación moderna de Kosovo, si uno sustituye la palabra francés por americano.

¹⁰ Los Estados Unidos se han negado a formar parte del Tribunal Penal Internacional y han seguido proclamando su oposición al mismo. Ver, por ej., MARC GROSSMAN, *American Foreign Policy and the International Criminal Court* (2002). us Department of State <<http://www.state.gov/p/9949pf.htm>> a 23 de julio de 2002 [<<http://www.state.gov/p/us/rm/9949.htm>> a 23 de julio de 2008].

es parte del Estado y es menos ser humano porque no es un ciudadano. Se es humano en mayor o menor grado porque se es o no se es un ciudadano en mayor o menor grado. El extranjero es la distancia que hay entre el hombre y el ciudadano. Llegamos a ser humanos a través de la ciudadanía y la subjetividad está basada en esa distancia, en la diferencia entre el hombre universal y el ciudadano del 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.

Podemos observar 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 enorme proceso de regulación internacional y codificación ha estado teniendo lugar en el escenario mundial pero también regionalmente e incluso a nivel nacional, como ha demostrado la presión inexorable para crear una Carta de Derechos –Bill of Rights– en Gran Bretaña.¹¹ ¿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”.¹² El “mercado” de la dignidad humana y de la igualdad no tiene “mano invisible” alguna que los regule y los pueblos han votado y aún votan a favor de regímenes y partidos políticos decididos a violar todos los derechos humanos, como muestran los ejemplos de la Alemania de Hitler y la Yugoslavia de Milosevic.

Unos derechos humanos globalizados

Se ha puesto en marcha un proceso interminable de regulación internacional y humanitaria dirigido a proteger a la gente de los actos de afirmación putativa 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.

¹¹ Esa presión ha provocado la introducción del *Human Rights Act 1998* (UK) c 42 que entró en vigor el 2 de octubre de 2000. Dicha acta incorpora esencialmente al derecho británico el Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales, abierto a la firma el 4 de noviembre de 1950, 213 UNTS 221 (entró en vigor el 3 de septiembre de 1953).

¹² HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harvest Books, 1979, 299.

En primer lugar, esta enorme empresa legislativa y codificadora ha llegado a ser el más seguro reducto de un positivismo *sui generis*. La Codificación, desde Justiniano hasta el *Code Napoléon*, ha sido siempre el ejercicio esencial de la soberanía legislativa, la máxima expresión del poder estatal. Del mismo modo que las primeras declaraciones de derechos ayudaron a traer el poder absoluto, indivisible e ilimitado del soberano, del mismo modo la expansión internacional de los derechos humanos posterior a la Segunda Guerra Mundial convirtió en la clave de bóveda del derecho el principio de la no interferencia en los asuntos internos de los estados y cimentó el poder de las nuevas instituciones internacionales. Las más importantes potencias acordaron por unanimidad que los derechos humanos no debían ser usados para perforar el escudo de 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 ella. Los principios de los derechos humanos y la soberanía nacional, ambos de manera primordial, sirvieron a dos finalidades distintas de las grandes potencias: la necesidad de legitimar el nuevo orden mediante su compromiso con los derechos, sin que los estados victoriosos se vieran por ello expuestos al examen y a la crítica 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 asesores políticos, los funcionarios internacionales y los expertos en derechos humanos. Pero los sacerdotes, los príncipes y los primeros ministros son 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 escena siempre tarde, cuando el principio invocado sirve para condenar las acciones del adversario político. El derecho internacional de los derechos humanos de los gobiernos es el mejor ejemplo del cazador furtivo que se convierte en guarda.

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 par-

ticular, en teoría al menos, en nombre de lo universal.¹³ La universalidad empírica de los derechos humanos, por otro lado, no es un principio normativo. Es más bien una cuestión de ver cuántos estados han ratificado convenios, cuántos y cuáles, y cuántos han introducido reservas o derogaciones a las obligaciones de los tratados. Cuando la universalidad normativa se convierte en una globalización calculable, pasa de ser un elevado, aunque imposible ideal a convertirse en el mínimo común denominador 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 “la ley del príncipe” se convierte en la ley “universal” de la dignidad humana. Pero ésta es una universalidad empírica, 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.

4. MORALIDAD UNIVERSAL Y CONFLICTO POLÍTICO

Permítaseme volver al orden mundial que surgió con el tránsito al siglo XXI. Tras el colapso del comunismo se está estableciendo un nuevo orden que sigue principios morales de aplicabilidad universal. Los derechos humanos internacionales son la forma más común 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 de 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 en los tribunales a los líderes que han cometido violaciones de los derechos humanos.¹⁴ El sistema internacional

¹³ COSTAS DOUZINAS y RONNIE WARRINGTON, *supra* n. 5, 132-85.

¹⁴ Esto incluye, entre otros casos, la extradición y juicio de Slobodan Milosevic y el intento de procesar

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 un buen fin con la creación del estatuto de este nuevo organismo, que ya es una realidad.¹⁵

Sin embargo, las distintas versiones de moralismo, ya se presenten como cosmopolitismo, o como 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 señaló la victoria de los principios de la democracia capitalista y de los derechos humanos, la principal arma occidental 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 estos 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 la compañía necesaria de la universalización de la producción económica y el consumo, de 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 las reglas jurídicas globales para la economía capitalista mundial, entre las que se encuentran reglas para la inversión, el comercio y la propiedad intelectual. Éstas están siendo complementadas gradualmente por regulaciones y directivas morales y civiles que preparan al individuo del nuevo orden, un ciudadano del mundo, altamente moral, altamente regulado pero también altamente diferenciado desde el punto de vista material, pese a los derechos humanos comunes que cada uno disfruta, desde Helsinki a Hanoi y de Londres a Lahore.

Pueden encontrarse paralelismos con el surgimiento del capitalismo temprano. El ordenamiento jurídico desarrolló 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 surgieron las reglas

a Augusto Pinochet en España y a Ariel Sharon en Bélgica.

¹⁵ Estatuto de Roma del Tribunal Penal Internacional, abierto a la firma el 17 de julio de 1998, 37 ILM 999 (entró en vigor el 1 de julio de 2000).

civiles, principalmente con la creación de los derechos civiles y políticos, que llevaron a la creación del sujeto y ciudadano moderno. Estas 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 del interés nacido con 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 y convenciones jurídicas, la ética unificada, la semiótica y el derecho devienen la lengua franca internacional. El universalismo de los derechos humanos no puede funcionar en abstracto. Sólo puede operar como instrumento de los poderes dirigentes de los Nuevos Tiempos o bien por los ciudadanos que reclaman una igualdad material y no sólo formal. Mientras 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, socavando así su pretensión de universalidad. La referencia común a valores no detendrá su uso polémico, como indica claramente el juicio de Milosevic.

El universalismo de los derechos fue una invención de Occidente, pero será ahora usado por el Sur y el Este en sus reivindicaciones relativas a la distribución del producto mundial. Los recientes conversos a los valores universales son inducidos a creer 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 han prometido algunos millones más si ejecuta las órdenes de Norteamérica. Los acuerdos de concesión de ayudas de ordinario imponen la privatización, la economía de mercado y los derechos humanos como el nuevo evangelio de la liberación. Las políticas económicas neoliberales y los derechos humanos parecen prometer un inexorable proceso de igualación entre el Este, el Sur y Occidente.

De hecho, sabemos por la historia occidental que las libertades formales no pueden ser contenidas en su formalismo por demasiado tiempo. Pronto los trabajadores con el voto y la libertad de expresión exigirán la renta y los recursos necesarios para hacer reales sus libertades recién encontradas: exigirán las condiciones materiales de la igualdad. Los conferenciantes

en China y los granjeros en la India demandarán 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 dirigido por el 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 enormes aportaciones de las colonias a las metrópolis. Aunque la moralidad universal y los derechos en la actualidad militen a favor de flujos opuestos, las políticas occidentales sobre la ayuda al desarrollo y la deuda del Tercer Mundo y las políticas norteamericanas sobre el precio del petróleo, las emisiones de gases y los gastos de defensa, 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 a eliminar la guerra, conducirán a nuevos e incontrolables tipos de tensión y conflicto. Los soldados españoles se enfrentaron al avance de los ejércitos de Napoleón bajo el grito: “¡Abajo la libertad!” No es difícil imaginar a la gente enfrentándose a los “pacificadores” de los Nuevos Tiempos gritando “¡Abajo los derechos humanos!”

La moral del universalismo pretende haber recabado un acuerdo 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. Lo particular en el momento de su enunciación puede situarse frente a lo universal en dos posiciones: 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, Estados Unidos en los Nuevos Tiempos, y ambos adoptaron las dos prácticas. La cláusula de exclusión —primera variante— se ve cuando los americanos denuncian la jurisdicción universal del nuevo Tribunal Penal Internacional y declaran que bajo ninguna circunstancia permitirán que el personal norteamericano sea 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 “combatientes ilegales”.¹⁶

5. HUMANISMO Y DERECHOS “HUMANOS”

¿Quién o qué es un ser humano? Incluso si tuviésemos la respuesta, ¿cuándo comienza la existencia de un ser humano (y los derechos asociados a ella) y cuándo termina? ¿Qué pasa con el feto, los niños, los enfermos mentales o terminales, los prisioneros? ¿Son completamente humanos, dotados de todos los derechos que pertenecen a la humanidad, o sólo parcialmente humanos, al ser severamente restringidos sus derechos? ¿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. Hay importantes cuestiones filosóficas y ontológicas implicadas aquí. ¿Cómo llegamos al concepto de naturaleza humana y de humanidad?

El concepto de humanidad es una creación de la modernidad.¹⁷ Tanto Atenas como Roma tenían ciudadanos pero no “hombres”, en el sentido de miembros de la especie humana. 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 significaba *eruditio et institutio in bonas artes et mores*.¹⁸ Los romanos heredaron la idea de humanidad de la filosofía helenística, en particular del 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 tenía las dos características de la nostalgia por un pasado extinguido y por la exclusión

¹⁶ ‘Bush Says No to POW Status for Detainees’ (2002) CNN.com <<http://www.cnn.com/2002/US/01/28/ret.wh.detainees/index.html>> a 23 de julio de 2002 [misma dirección a 23 de julio de 2008].

¹⁷ Ver, en general, Martin Heidegger, “Letter on ‘Humanism’”, en WILLIAM MC NEILL (ed.), *Pathmarks* Cambridge: Harvard University Press, 1998, 239 [trad. de: *Brief über den “Humanismus”*].

¹⁸ Enseñanza y formación en las buenas artes y costumbres.

de otros que no están a la altura de este periodo ideal. Se presentó como un retorno a los prototipos griego y romano y se dirigió al barbarismo de la escolástica medieval y del norte gótico.

Una concepción diferente 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 universal —aunque con un carácter espiritual—, un concepto ajeno a los clásicos, entró en el escenario mundial. Pero la fundamentación religiosa de la humanidad fue socavada 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 el valor absoluto e inalienable en torno al cual giraba el mundo entero. 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 del hombre y esta esencia es el atributo de cada individuo, que es el sujeto real.¹⁹ Como existencia de la especie, el hombre aparece desprovisto de distinción alguna en su desnudez y simplicidad, unido con todos los otros en una naturaleza que carece de características sustantivas excepto la libre voluntad, la razón y el alma, los elementos universales de la esencia humana. Éste 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 todos aquellos rasgos y 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 reales 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

¹⁹ “Para que la esencia del hombre sea atributo universal, es necesario, en efecto, que *sujetos concretos* existan como datos absolutos; ello implica un *empirismo del sujeto*. Para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, si no de hecho, por lo menos de derecho: ello implica un idealismo de la esencia. El empirismo del sujeto implica, pues, el idealismo de la esencia y viceversa.” LOUIS ALTHUSSER, *For Marx* (trad. de Ben Brewster), London: Allen Lane, 1969, 228.

acortar la distancia entre el hombre abstracto y el ciudadano concreto; para añadir carne, sangre y sexo a los tenues trazos de lo “humano”.

La existencia de “no humanos”, la “escoria” de los antiguos y modernos campos de concentración, el potencial de aniquilación mundial de las armas nucleares, los desarrollos recientes de la tecnología moderna y la robótica indican que incluso la más banal y obvia de las definiciones no es definitiva y concluyente. El dominio de la humanidad, como la omnipotencia divina, incluye la capacidad de redefinir quién o qué cuenta como humano e incluso de destruirlo. Desde los esclavos de Aristóteles hasta los niños a la carta o los clones y *cyborgs*, 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 presentarse como el principio normativo *a priori* y permanece muda en cuestiones de normas jurídicas o morales. Su función no descansa en una 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 destino y del determinismo externo.

Podemos concluir afirmando que lo “humano” de los derechos, y la humanidad, 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 puede estar plena y definitivamente comprometido con ninguna concepción en particular, porque las trasciende y sobredetermina todas.²⁰ 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 explica su importancia 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 del derecho, que determina su alcance y su ámbito con poco respeto

²⁰ Para un uso del concepto psicoanalítico de la palabra “sobredeterminación” en la teoría política, ver ERNESTO LACLAU y CHANTAL MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985, 97-105.

por categorías ontológicamente sólidas como las de hombre, naturaleza humana o dignidad. Desde una perspectiva semiótica, los derechos no se refieren a cosas o entidades materiales en el mundo, sino que son combinaciones puras de signos jurídicos y lingüísticos, palabras e imágenes, símbolos y fantasías. Ninguna persona, cosa o relación está en principio unida a la lógica de los derechos. Cualquier entidad abierta a la sustitución semiótica puede ser sujeto u objeto de los derechos; cualquier derecho puede extenderse a áreas o personas nuevas o, a la inversa, ser retirado de ellas. Los derechos civiles y políticos se han extendido a los derechos económicos y sociales y éstos a los derechos a la cultura y el medio ambiente. Los derechos individuales han sido completados por los 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 al amor, 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 jurídico 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,²¹ una finalidad clave de la política y del derecho es fijar significados y cerrar 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 sobredeterminada por un plus 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.

²¹ El texto originario es el de JACQUES LACAN, “The Mirror Stage As Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection* (Alan Sheridan trad.), London: Tavistock Publications, 2001, 1.

6. RELATIVISMO CULTURAL

El *pathos* permanente del debate sobre el universalismo/relativismo, unido a su naturaleza repetitiva y más bien banal, indica que las apuestas son altas. Los universalistas defienden que todo valor cultural y, en particular, las normas morales no están vinculadas histórica y territorialmente sino que deberían 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, un juicio “desligado” basado exclusivamente en los protocolos de la razón va a contrapelo de la experiencia humana, a menos, por supuesto, que el universalismo y los procedimientos que demanda sean patrimonio de la tradición cultural de un lugar: los Estados Unidos serían el principal candidato. La naturaleza contraintuitiva del universalismo puede conducir a sus partidarios al individualismo extremo: sólo yo mismo como el verdadero agente moral o como la alianza ética o como el representante de lo universal puedo entender lo que la moralidad exige. El egocentrismo moral conduce fácilmente a la arrogancia y el universalismo al imperialismo: si existe una verdad moral, que **incumbre** a sus agentes imponer a los otros, quedan muchos errores. Lo que comenzó como rebelión contra los absurdos del localismo termina legitimando la opresión y la dominación.

El relativismo cultural, y el comunitarismo, son potencialmente incluso más mortíferos, porque tienen un acceso privilegiado a la comunidad y la vecindad, 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 usan para justificar atrocidades contra aquellos que no están de acuerdo con la opresión de la tradición. Pero la incrustación cultural del yo es un truísmo sociológico inútil; el contexto, como la historia, la tradición y la cultura, 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 para 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 KLA, el Ejército de Liberación de Kosovo, 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 engatuzada, 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 replanteada, 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 esencias absolutas y definen el significado y valor de la cultura sin excepción de ningún tipo, pueden llegar a considerar todo lo que se les oponga como prescindible. Ambas posiciones ejemplifican, quizás de modo diferente, el impulso metafísico contemporáneo: cada bando ha tomado una decisión axiomática de cuál es la esencia de la humanidad y la sigue, como todas las determinaciones metafísicas, con una testaruda indiferencia a los argumentos y estrategias del oponente. Ambos pretenden contar con la respuesta a la pregunta: “¿qué es un valor humano?”, y a su premisa: “¿qué es (un) humano?”, y toman sus respuestas como absolutas e irrefutables. El universalismo se convierte entonces en un agresivo esencialismo, que ha globalizado el nacionalismo y ha transformado la afirmación de las naciones en un sistema mundial. 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 convencen de que tienen razón y de la inmoralidad de sus demoniacos oponentes, fácilmente pueden 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 bomba “inteligente” matan igual, 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 estamos en comunidad. Estar en común es una parte integral de ser uno mismo: el yo se expone al otro, se pone en el exterior, 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 mismo.”²² 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 ineludible determina las posibilidades presentes. La esencia de la comunidad comunitarista es que a menudo obliga o “permite” a la gente encontrar su “esencia”; su éxito se mide por su contribución al logro de una “humanidad” común. Pero esta inmanencia del yo para sí 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 distinto. Este tipo de comunitarismo destruye la comunidad en un delirio por la comunión encarnada. Una sólida e inmisericorde esencia, ya sea la de la nación, la clase, la tribu o la comunidad, convierte la subjetividad del hombre en totalidad. Completa la autoafirmación de la subjetividad, que se resiste a ceder. 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 comunión absoluta. 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”.²³

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, si cabe, de acuerdo con los procedimientos jurídicos y principios morales del lugar, haciendo de lo universal la criada 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, incluso si son parcos en su contenido, comparten el ímpetu universalizador de su forma. En este sentido, los derechos portan la semilla de la disolución de la comunidad y la única defensa es resistirse a la idea

²² JEAN-LUC NANCY, *The Inoperative Community* (Peter Connor et al., trad., Peter Connor ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, xxxvii-xxxviii [trad. de: *La communauté désœuvrée*].

²³ *Ibid.*, xxxviii (énfasis en el original).

misma de derecho, algo imposible en el mundo capitalista global. Los estados en desarrollo que importan películas de Hollywood, Big Macs e Internet, importan también derechos humanos, lo quieran o no. Los reclamos de la universalidad y la tradición, más que estar enfrentados en un combate mortal, se han hecho aliados incómodos cuyos frágiles vínculos han sido amparados por el Banco Mundial.

¿Cuáles son las apuestas en este debate? Las sociedades de masas posmodernas y la globalización de la economía, de la política y de las comunicaciones, acrecientan la ansiedad existencial y crean una incertidumbre e inseguridad sin precedentes sobre las perspectivas de vida. En este clima resulta primordial el deseo de unos criterios de vida simples y de códigos jurídicos y morales con derechos y deberes claramente definidos. La codificación transfiere la responsabilidad de decidir éticamente a los legisladores y los moralistas, a los falsos profetas y a las tribus fingidas. En un mundo superlegalizado, las reglas y normas desalientan a la gente de pensar con independencia y descubrir su relación con ellos mismos, con los otros, con el lenguaje y con la historia. La proliferación de tratados de derechos humanos y de regulación jurídica son parte del mismo proceso, que trata de aliviar la carga de la vida ética y la ansiedad o, en términos de Heidegger, la “falta de hogar” de la humanidad posmoderna. El derecho internacional de los derechos humanos promete plasmar en el papel todo lo humanamente valioso y presentárnoslo como un triunfo: el cuadro mundial de la humanidad se dibujará finalmente y todos serán libres de seguir su propia esencia tal y como viene definida por los gobiernos del mundo y realizada por las tecnologías que desmembrarán y ensamblarán al prostético ser humano.

7. IDENTIDAD Y DESEO

Los fines gemelos 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 occidentales, posmodernas, la autorrealización y la autosatisfacción se han convertido en una aspiración central del yo y de la forma de gobernar. En una sociedad en la que cada deseo es un derecho potencial, está prohibido prohibir.

La autorrealización es un proceso de configuración del yo, de *poiesis* estética y de cuidado, que sólo puede llevarse a cabo en las relaciones

con los otros y dentro de una 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, ser con otros. Los derechos humanos son conscientes de la radical intersubjetividad de la identidad humana, implican al Otro y al derecho en la construcción del yo.²⁴ 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.²⁵ El deseo de integridad proyecta al Otro como alguien sin carencias, pero este gesto se equivoca: el Otro es tan carente como el yo. Examinemos esta dialéctica de la carencia tal como se expresa en los derechos.

La reivindicación de un derecho implica dos demandas dirigidas al otro: una específica concerniente a un aspecto de la personalidad o estatus 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 toda su identidad en sus características específicas. Al pedir reconocimiento y amor a la otra persona, 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, por ejemplo, que el rechazo de 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: que el rechazo implica, por un lado, negar la necesidad del solicitante de un puesto de trabajo, pero también denigrar su más amplia identidad con el componente racial que la integra. Por eso todo derecho une la necesidad de una parte del cuerpo o la personalidad con lo que excede la necesidad, el deseo de ser reconocido y amado como una persona total y completa.

Pero conseguir la identidad mediante el deseo y el reconocimiento del otro fracasa de muchos modos, incluso en los casos en que los derechos humanos tienen éxito a simple vista y consiguen legalizar el deseo. El sujeto de derechos intenta sin cesar encontrar en el deseo del otro el objeto perdido que colmará su carencia y le convertirá en un ser completo. Pero este objeto no existe y no puede ser poseído. La imposibilidad de satisfacer el deseo lleva a una espiral incesante y creciente de pretensiones de reconocimiento y cualquier reconocimiento de derechos lleva a una

²⁴ Ver, en general, JACQUES LACAN, *Écrits: A Selection*, op. cit.

²⁵ Ver, en general, DOUZINAS, *supra*, n. 3, 297-318.

escalada de reclamaciones sucesivas. En este sentido, la promesa de auto-realización se convierte en la imposible demanda de ser reconocido por los otros como sin-carencias, y así, todos los derechos humanos devienen expresiones del inalcanzable “derecho a ser amado”. Las reivindicaciones de derechos proliferan porque el deseo legalizado es insaciable. Es como si ocurriese que cuantos más derechos y reconocimiento tenemos, tanto más “en lo más recóndito de nuestra fortaleza egocéntrica una voz suave pero incansable repite ‘nuestros muros son de plástico, nuestra acrópolis de papel cartón’”.²⁶

Pero la progresiva legalización de la existencia, donde cada vez más aspectos de la vida son derechos, socava la unidad del yo. Los derechos humanos dividen el cuerpo en funciones y partes y reemplazan su unidad con derechos, que compensan simbólicamente la totalidad física denegada y prohibida. **Encontrar los derechos anulan y desintegran el cuerpo:** el derecho a la intimidad aísla la parte genital y crea una “zona privada” en torno a ella; la boca es cortada y reaparece “metonimizada” como libertad de expresión que protege su función comunicativa, pero no alimenticia. La libertad de movimientos hace lo mismo con las piernas y los pies, a los que se les permite moverse en espacios públicos mientras que a la persona en su conjunto no se le concede un derecho a domiciliarse.²⁷ De manera similar, el debate sobre el aborto coloca el cuerpo de la mujer en las manos e imaginaciones de los demás, que deniegan su coherencia separando su vientre de su yo. En el proceso de construir sujetos jurídicos y hacer humanos, los derechos escinden y reúnen el cuerpo y el yo de modo análogo a la manipulación tecnológica –sea biológica, genética o cibernética– de los cuerpos y de los yoes.

Pero cada derecho nuevo y especializado, por ejemplo el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo, revela la artificialidad del ego al colonizar de manera creciente sus partes íntimas. Los nuevos derechos remueven las actividades y relaciones de su hábitat comunal y las hacen calculables, intercambiables, baratas. Aunque los derechos son una compensación por la falta de integridad, cuantos más derechos tengo, más necesito reivindicar, y, paradójicamente, mayor es el sentido

²⁶ CORNELIUS CASTORIADIS, “Reflections on Racism”, 32 *Thesis Eleven* (1992), 1, 9.

²⁷ WILLIAM MACNEIL, “Law’s *Corpus Delicti*: The Fantasmatic Body of Rights Discourse” (1998), 9 *Law & Critique*, 37, 45-6. “Aunque la libertad de movimientos y la 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”: DOUZINAS, *supra*, n. 3, 322.

de desmembración del yo. Los derechos se autodevoran; la “cultura de los derechos” convierte todo en una reclamación jurídica y no deja nada a su integridad “natural”. El deseo y el miedo dominan cada vez más todas las relaciones y la acción de la comunidad cambia desde ser-en-común a seres que atacan a otros y se defienden a sí mismos. Hay una gran paradoja en el corazón de la cultura de los derechos. Cuantos más derechos tengo, menor es mi protección frente al daño; cuantos más derechos tengo, mayor es mi deseo de tener más pero menor es el placer que me ofrecen.

En nuestro mundo global de derechos los sujetos —siguiendo su deseo— luchan por tener más y más derechos efectivos, y el poder político cae bajo una creciente presión para que los reconozca y codifique, siendo su protección el signo de civilidad de una sociedad. Pero el éxito tiene sus límites. Porque ningún derecho puede garantizarme el pleno reconocimiento y el amor del otro y ninguna declaración de derechos puede terminar la lucha por una sociedad justa. En efecto, cuantos más derechos creamos, mayor es la presión para legislar por ellos, para hacerlos más efectivos, para convertir a la persona en coleccionista infinita de derechos y a la humanidad en un mosaico de leyes que proliferan sin fin.

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 Leviatán. El triunfo de los derechos es el reconocimiento de la carencia que constituye la identidad humana. El deseo se mueve por la carencia, por el deseo y temor del otro. El soberano y los derechos humanos son las causas y objetos gemelos del deseo legalizado. El soberano, edificado sobre el principio del ilimitado deseo individual, pero adoptando la capa del partido, la 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 deja intacto a nadie ni nada. Los derechos humanos se han convertido en la razón de ser del sistema estatal al ser desafiados sus principales elementos constitutivos por tendencias económicas, sociales y culturales. No es una coincidencia que los derechos humanos “triumfaran” en un momento de máxima angustia por las oportunidades vitales y de malestar por el colapso de las certezas morales y proyectos políticos. El enorme potencial de diversidad liberado por la caída del comunismo fue acompañado por un deseo sin precedentes de unidad y orden. Si la modernidad

creó el pánico moral, en la posmodernidad es moral tener pánico. Sus signos aparecen en todo Occidente: como desesperación por la pérdida de autoridad estatal, de virilidad nacional y de poder paternal, especialmente masculino; como seria preocupación por el aumento de familias rotas y no convencionales, de “gorrones” y “madres del *welfare*”; como odio a los “falsos” refugiados y a los niños delincuentes, a los atracadores y policías corruptos; como miedo a los señores de la guerra nacionalistas, a las mafias excomunistas y a los jóvenes matones; o, como angustia milenaria, crisis de identidad y *blues* de fin de siglo.

Como práctica institucional, los derechos humanos a menudo expresan la imaginación de una única y homogénea sociedad mundial, en la cual la extensión de la igualdad formal y de la libertad negativa y la globalización del capitalismo occidental y del consumismo igualará a la sociedad con su imagen “ideal” pintada por los gobiernos y los expertos en derecho internacional. Individualmente, son los mecanismos para formar 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; ellos ofrecen a la vez una protección limitada contra la sociedad del deseo, contra el estado amenazante y el miedo al otro, pero también expresan la manera en que la identidad se organiza en las relaciones que se desplazan del miedo al afecto y cuidado del otro. No existe garantía alguna de que el afecto vencerá al miedo. La experiencia nos enseña, no obstante, que cuando vence el miedo al otro —al extranjero, al judío, al refugiado—, los derechos humanos pierden su valor protector contra el Estado. Una alternativa, ya visible en la parte políticamente liberal de nuestro mundo globalizado, es que el potencial devorador propio del temible deseo en su forma legal seguirá colonizando el mundo social. El resultado final será la fractura de la comunidad y del vínculo social en una monadología, en la que algunos serán capaces de afirmar su soberanía final y absoluta mientras otros quedarán reducidos al estatus de clase inferior perpetuamente oprimida. Pero un individuo plenamente soberano es un simulacro ilusorio y absurdo del Leviatán. En ambos casos, los derechos humanos positivizados y el deseo legalizado —basado en el miedo al otro— coinciden, y su potencial creador del mundo y del yo queda extinguido. Los derechos humanos, más que ser la ideología del final, son el *pharmakon* posmoderno, la enfermedad de un deseo que lo devora todo (del soberano o del individuo) y su cura parcial cuando el viejo soberano o el nuevo orden se vuelven locos.

8. UN PRINCIPIO POSMODERNO DE JUSTICIA

Los derechos existen sólo en relación con otros derechos; las reivindicaciones de derechos implican el reconocimiento de otros y de sus derechos y de redes transociales de reconocimiento y arreglo mutuos. Puede no existir un derecho independiente y absoluto porque el mismo violaría la libertad de todos menos la de su titular. Puede no existir un 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 (jurídica) siempre existe otro. Vinculado a esto se encuentra el reconocimiento de que los derechos humanos tienen la capacidad de crear nuevos mundos empujando y expandiendo continuamente las fronteras de la sociedad, la identidad y el derecho. Transfieren continuamente sus pretensiones a nuevos dominios, campos de actividad y tipos de subjetividad (jurídica); construyen sin cesar nuevos significados y valores; y confieren dignidad y protección a nuevos sujetos, situaciones y gente diferentes. Los derechos humanos adquieren existencia institucional en su declaración performativa, que declara lo que crea y crea el suelo que la sostiene. Una sociedad de derechos humanos convierte esta experiencia en el principio más importante de organización y legitimación. Los derechos humanos son el reconocimiento del poder de crear el mundo, de la falta de fundamentos que convierte la experiencia de la libertad ontológica en un principio del derecho y de la política.

Los derechos humanos no “pertenecen” sólo a los 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 disputadas de individuos y grupos. De un modo extraño, casi metafísico, los derechos humanos “existen” aunque no hayan sido legislados. Cuando los activistas americanos de derechos civiles afirmaron el derecho a la igualdad, cuando las víctimas de tortura de todo el mundo reclaman el derecho a ser libres en su integridad corporal, cuando los gays y lesbianas en las culturas homófobas proclaman la dignidad de su identidad, o cuando un amante abandonado demanda su “derecho al amor”, actuaron, o están actuando, estrictamente dentro de la tradición de los derechos humanos, aunque tales derechos legales no existiesen, o no existan actualmente, o no hubieran sido o no es probable que sean aceptados. El que protesta, el

rebelde, el amante melancólico o el viajero de la *new age* 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, comparten la determinación común de proclamar y por tanto introducir nuevos títulos legales contra la sabiduría heredada y el derecho. La falta de aprobación legislativa, 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 pueden formar parte de su constitución, pero los derechos humanos mantienen una distancia crítica respecto de la ley y extienden sus límites y fronteras. En efecto, su naturaleza retórica, enunciación declarativa y desafío al derecho estatal, son aspectos de su capacidad de trascender y redefinir sus fronteras contextuales. Los contextos jurídicos y sociales son parte de la definición de derechos concretos, pero está también en la “esencia” de los derechos el suspender cualquier referencia a los caprichos del tiempo y a las exigencias del lugar.

La persistencia de la distancia entre la humanidad y los derechos (legales) o entre el momento utópico en los derechos humanos y la ley indica que es posible relacionar su fuerza y rebeldía con un impulso metafísico o redentor que está latente, pero que ha adquirido un nuevo significado en la posmodernidad. Tras el final del siglo más atroz, es demasiado tarde en la historia para retornar a los conceptos de naturaleza humana y libre voluntad del liberalismo clásico. El universalismo de los derechos y el historicismo del relativismo cultural comparten con la filosofía y la ética occidental una característica común: el reducir la distancia entre el yo y el otro y convertir lo diferente en igual. Como dijo Heidegger, la filosofía ha puesto el significado del ser en el centro de sus preocupaciones desde la Grecia clásica, y ha exigido que la pregunta por el ser sea regida por los protocolos de 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. Las huellas de este totalitarismo ontológico salpican de suciedad el cuerpo de la filosofía. En su versión moderna la conciencia individual se ha convertido en el punto de partida de todo conocimiento y, en consecuencia, lo que difiere del yo-mismo se ha convertido en una cuestión cognitiva, en la exploración de las condiciones bajo las que la existencia del otro puede ser conocida; de este modo, el otro llega a ser mi conocimiento del otro. El sujeto cartesiano y kantiano construía

al otro y al mundo de acuerdo con los esquemas y categorías propios del sujeto, sin los cuales el otro no podría ser alcanzado. La lucha de Hegel por el reconocimiento asumía que existe una reciprocidad simétrica entre las dos partes, y establecía el final de la dialéctica como el momento en que el mismo llega a ser la síntesis del mismo y del diferente.²⁸ Pero el otro único no puede olvidarse; la alteridad no sólo es un momento en la dialéctica de lo mismo y lo diferente, sino el momento de trascendencia del sistema. Para la fenomenología, a su vez, el ego adquiere conocimiento a través de la intencionalidad de la conciencia y de su adecuación con el mundo fenoménico. Husserl afirmaba la primacía de la autopercepción y sostuvo que el mundo se revela él mismo plenamente a la conciencia.²⁹ Como Manfred Frank dijo: “el ser que está frente a mí en el círculo de la reflexión es *mi* ser”, que ha sido confundido con el ser en cuanto tal.³⁰

En la comunidad universal de la razón, que actúa como horizonte para la realización del derecho, el otro —el extranjero, el tercero e irrepresentable— se convierte en el mismo, se reduce la distancia crítica entre el yo y el otro, y la experiencia valorativa de la conciencia moral es fundada solamente en la representación del otro por el ego que conoce y quiere. La alternativa es la exclusión, la prohibición o el olvido 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. El derecho de la modernidad basado en el derecho subjetivo y en el imperio del sujeto es curiosamente inmoral pues trata de asimilar y 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 extranjero y del enemigo de la nación. El discurso de la universalidad es forzosamente una mitología blanca: la entronización de la libre voluntad como el principio de la legislación universal se adquiere sólo por la exclusión y sujeción del otro. El comunitarismo y el relativismo cultural, por otro lado, con frecuencia pueden llegar a ser “mitologías en color”, reflejos locales —y normalmente mucho más agresivos— de las exclusiones del universalismo. El esencialismo del individualismo, los derechos universales y el poder de la “razón” no quedan lejos del esencialismo de la comunidad, el localismo de los deberes y el poder de la tradición y del pasado.

²⁸ Ver, en general, DOUZINAS, *supra*, n. 3, 263-96.

²⁹ DOUZINAS y WARRINGTON, *supra*, n. 5, 161.

³⁰ MANFRED FRANK, *What is Neostructuralism?* (S. WILKE y R. GRAY trad.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, 297 [trad. de: *Was ist Neostrukturalismus?*] (énfasis en el original).

Y aun así cabe aducir que se puede detectar un residuo metafísico en la larga historia del derecho natural y se puede rastrear todavía incluso en las actitudes populares hacia los derechos humanos. El continuo vuelo del significado, que crea derechos nuevos, podría quizá anclarse en una ética: la falta de fundamentos y el poder de la libertad para hacer el mundo, en un cimiento moral. Si mi derecho tiene sentido sólo en relación al otro, cuya acción o titularidad se presuponen en el reconocimiento o ejercicio de mi derecho, el derecho del otro siempre y en todo momento 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, mi giro radical hacia la exigencia de respetar la dignidad del otro. La esencia no-esencial de los derechos humanos, lo universal huidizo que hay en toda reivindicación particular de derechos, podría ser 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 derecho.³¹ Este otro no puede ser el “hombre” universal del liberalismo ni el “sujeto” de derecho formalista y abstracto. El otro es siempre una persona singular y única que tiene un sitio y un tiempo, género e historia, necesidades y deseos. Si existe algo realmente “universal” en el lenguaje de los derechos humanos, si algo metafísico sobrevive a su deconstrucción, eso podría ser tal vez el reconocimiento de la unicidad absoluta de la otra persona y de mi deber moral de salvarla y protegerla. Este otro único, esta trascendencia en la inmanencia histórica abre la perspectiva de un principio de justicia posmoderno.

³¹ Ver, en general, EMMANUEL LEVINAS, “The Rights of Man and the Rights of the Other”, en *Id.*, *Outside the Subject*, London: Athlone, 1993, 116; COSTAS DOUZINAS, “Human Rights and Postmodern Utopia” (2000), 11 *Law & Critique*, 219.