Helio Gallardo

Fundamento y efectividad de derechos humanos

Abstract. *The paper discusses the relationship between the foundation of human rights and its legal effectiveness, taking as point of departure N. Bobbio's assessment that, after the international agreements of 1964, what is needed is more to protect those rights than to back them up. The author shows that the protection of those rights ends up being fortuitous when their foundation is not clarified.*

Key words: Human Rights, foundations, Bobbio.

Resumen. *Se discute la relación entre fundamento y efectividad jurídica de derechos humanos desde la apreciación de N. Bobbio acerca de que, tras los pactos internacionales de 1964, lo que interesa es protegerlos y no tanto fundamentarlos. Se muestra que la protección de estos derechos resulta aleatoria si no se clarifica su fundamento.*

Palabras clave: derechos humanos, fundamento, Bobbio.

I. Fundamento y efectividad en derechos humanos

Partimos de la constatación de un hecho: la *distancia*, cuando no abismo, o sea *ruptura*, entre lo que *se dice* y *se hace* en el campo de derechos humanos.

Esta constatación nos ubica en un campo *político* muy distinto al que formuló, por ejemplo, Norberto Bobbio, en 1964, en sentencia que se ha transformado, para muchos, en un lugar común: "...el problema grave de nuestro tiempo respecto a los derechos humanos no era (es) el de fundamentarlos, sino el de protegerlos".[1]

Quizás convenga establecer más estrictamente la relación entre la propuesta del autor italiano y nuestra aproximación.

La primera referencia es parcialmente positiva. Bobbio ubica la consideración sobre derechos humanos en el campo político. Esto implica que traslada el sentido de su discusión desde la actividad filosófica o ética, por ejemplo, al plano de la existencia práctica, *coexistencia* en verdad, humana. No se trata aquí de establecer una oposición maniquea entre el ámbito del quehacer filosófico, al que podría entenderse como 'teórico' o ideológico, y el ámbito de las prácticas utilitarias, dentro de las cuales se situarían las instituciones y lógicas políticas. El quehacer filosófico es también, en su nivel, una práctica útil y no resulta adecuado tampoco asumir el campo político sin sus dimensiones 'teóricas' y 'espirituales'. Lo que se indica aquí es un desplazamiento del eje o matriz de sentido. Una resignificación. Bobbio traslada la noción de derechos humanos de su tradicional ámbito, en apariencia fundacional, filosófico y ético, ubicándola en el campo político. Este desplazamiento no hace desaparecer el contenido ético de derechos humanos, por ejemplo, pero lo resignifica.

Una transferencia desde la práctica ideológica de la filosofía al de la práctica material de lo político resulta, sin embargo y en particular en el caso de Bobbio, enteramente insuficiente. Señalaremos algunas razones conceptuales y su eventual resonancia práctica para el tema que nos ocupa, el de la fisura entre lo que se dice y se hace en el campo de derechos humanos.

En primer término, el campo político no puede aceptarse como un espacio sin *conflictos*,

es decir como una única sustancia. Sin demasiada finura analítica es posible distinguir en el ámbito político, o sea donde impera la *razón de Estado*, las razones *políticamente subordinadas* (sometidas) a ese Estado y, también, las razones *antagónicas* a ese Estado, las fuerzas políticas *alternativas* en sentido fuerte. La 'razón de Estado' en el pensamiento moderno siempre expresa una tensión o desgarramiento, porque supone una o varias *dominaciones* (imperios) sobre quienes constituye, al menos en cuanto individuos/ciudadanos, como iguales, dominación que extiende a sus organizaciones. Luego, aquí existe una conflictividad socialmente inherente al Estado y al Derecho en cuanto *aparatos de dominación*. Esta primera conflictividad que mencionamos torna ambigua la imagen y la práctica de derechos humanos. Así, por ejemplo, Bobbio considera decisivo, por universal y positivo, el acuerdo internacional entre Estados que plasmó la *Declaración Universal de derechos humanos* de 1948[2]. Señala:

> Con la Declaración de 1948 comienza una tercera y última fase en la que la afirmación de los derechos es a la vez universal y positiva: universal en el sentido de que los destinatarios de los principios allí contenidos no son ya solamente los ciudadanos de tal o cual Estado, sino todos los hombres; positiva en el sentido de que pone en marcha un proceso en cuya culminación no solo serían proclamados o idealmente reconocidos, sino efectivamente protegidos incluso contra el propio Estado que los viola. En la culminación de este proceso, los derechos del ciudadano se habrán transformado realmente, positivamente, en los derechos del hombre.[3]

Reparemos en que para Bobbio la declaración de los Estados en 1948 es a la vez *fundamento* de un proceso y *virtualidad*, no realidad efectiva, no al menos hasta que haya sido asumida como derecho positivo por todos los Estados del mundo[4]. La propuesta por el fundamento, entonces, no ha desaparecido aunque sí ha sido desplazada desde tesis filosóficas al ámbito político de un acuerdo o consenso internacional entre Estados, primero, y, posteriormente, a su codificación y judicialización. Pero la declaración de 1948 continúa siendo un fundamento y un *reclamo* políticos, no una realidad. Derechos humanos (por definición universales) continúa siendo propuesta, *no algo que se tiene sino que se debería tener.*

La razón para que esto último ocurra se deriva inicialmente de que el dispositivo estatal es un *aparato de dominación* (imperio) en al menos dos frentes directos: sanciona el comportamiento social e individual correcto en su interior (coerción y coacción) y ejerce presión internacional *contra* otros Estados. Lo hace siempre desde una prefiguración privativa de lo que debe ser la práctica social y los seres humanos. El Estado moderno no es un aparato de comprensión universal y por tanto no puede ser fundamento de caracteres universales ni reconocerlos. Se lo impiden sus funciones de dominación y la impronta geopolítica[5] de las relaciones internacionales.

El claroscuro o ambigüedad del fundamento ya sea filosófico (derecho natural) o político (acuerdo entre Estados y judicialización) posee alcances en lo que hemos indicado como el punto inicial de esta discusión: la distancia o abismo que se abre entre lo que se dice y se hace en derechos humanos.

Todavía un detalle. Cuando Bobbio transfiere el punto del fundamento de derechos humanos desde la afirmación filosófica al ámbito del consenso político, *el criterio metafísico que sostiene el basamento ha permanecido incólume*, aunque el carácter absoluto del fundamento filosófico se exprese ahora como proceso político y como su decantación en un aparato y no como naturaleza humana.

Existe al menos un segundo nivel de conflictividad contenido en la noción de 'ámbito político'. Conceptualmente y en las sociedades modernas este espacio se diferencia y escinde de la 'sociedad civil', una expresión asimismo polisémica. Ahora, la lógica de la sociedad política no homologa directamente los factores y valores de la sociedad civil, sino que los transpone, los reconfigura. Un empresario o un indígena o una obrera, todos ellos legítimos individuos en la sociedad civil, y con ellos sus organizaciones, no existen en tanto empresarios, indígenas u obreras mujeres en la sociedad política, sino en cuanto

ciudadanos[6]. Inicialmente, un ciudadano no tiene ocupación económica, no se adscribe a una etnia y carece de sexo/género. Esto ocurre, básicamente, porque la lógica imaginaria o efectiva de la sociedad política es el destino común y el bienestar (felicidad) de la mayoría y en ella todos los ciudadanos son iguales (pueden elegir y ser elegidos y todos valen un voto) y, en cambio, la sociedad civil es el campo de los intereses particulares, de los egoísmos, si se quiere, legítimos o legales. La sociedad civil puede ser por tanto un espacio de jerarquizaciones y discriminaciones mientras ellas no violen la ley. Y solo la violan cuando una acción es reclamada, o sea puede ser reclamada, ante los tribunales. En este juego entre las lógicas de las sociedades civil y política, un invento moderno, al igual que derechos humanos, se abren múltiples espacios para la ambigüedad que impera acerca de estos derechos, claroscuro que constituye uno de los factores, no el único ni el principal, para esta distancia entre lo que se dice y se hace, lo que los poderes constituidos dicen y hacen, acerca de ellos.

En síntesis: la tesis progresiva que propone el consenso internacional entre Estados como punto de partida (fundamento) de la efectividad de derechos humanos entendidos como procesos, forma parte del desafío planteado por el abismo entre lo que se dice y se hace en relación con estos derechos. Ello se deriva de que estos Estados no constituyen ni en su origen ni actualmente dispositivos de consenso, sino de dominación y de fragmentación. En tanto tales, no pueden fundamentar por sí mismos prácticas y valores universales e integrales como lo son (declaradamente) derechos humanos.

En lo que nos interesa aquí, el planteamiento anterior es un aspecto o ejemplo de la relación que existe entre una fundamentación débil o ideológica de derechos humanos y la violación incluso sistemática de ellos. Expuesta en términos positivos esta tesis indica que la incomprensión del fundamento sociohistórico de derechos humanos tiene efectos en su inobservancia o constituye parte de la brecha entre lo que se dice y se hace en relación con derechos humanos. *La comprensión del fundamento de derechos humanos forma parte de su eficacia jurídica.* Desde el punto de vista del contenido, la tesis indica que el fundamento de derechos humanos es sin duda político, aunque no exclusiva ni originalmente estatal, y que ellos se derivan sociohistóricamente de *transferencias de poder* sentidas como *necesarias* y expresadas como *posibles* en el seno de *sociedades civiles emergentes.* Los valores supuestos por el reclamo de derechos humanos no se siguen por tanto inicialmente de consensos, sino nuclearmente de *resistencias*, *movilizaciones*, *luchas* o *enfrentamientos.*

Ante la constatación inicial de este apartado: la distancia entre lo que se dice y lo que se hace en derechos humanos, señalamos que esta distancia se liga, con otros factores, al esfuerzo por ligar su fundamento a propuestas filosóficas o a la voluntad de señalar que lo que interesa es promoverlos, controlarlos y garantizarlos, dejando de lado su fundamentación porque ésta no pasa de ser un tipo de ilusión o un punto sobre el cual nunca existirá pleno acuerdo[7]. Aquí se sostiene, en cambio, que *la eficacia jurídica de derechos humanos*, cuestión cultural, política y social, *es inseparable de una discusión comprensiva sobre su fundamento.*

II. Lo que se dice y se hace en derechos humanos

La expresión "lo que *se* dice y lo que *se* hace" oculta tras el impersonal '*se*' prácticas diferenciadas de poder. No todo el mundo dice, ni dice de la misma manera, derechos humanos. Algunos Estados y Gobiernos, por ejemplo, descertifican a otros Estados y Gobiernos por violar o no promover adecuadamente derechos humanos. En el mismo movimiento estos Estados rechazan la competencia de una Corte Penal Internacional para juzgar a sus ciudadanos, en especial a políticos y militares, ante eventuales violaciones de derechos humanos fundamentales, como la práctica de la tortura o el genocidio. Alegan que ello llevaría a una politización indebida de estos derechos. En realidad este discurso lo que dice es que la *Seguridad Nacional* de esos Estados, sin duda globalmente poderosos, puede exigir la práctica de la tortura y del genocidio y

que esos delitos de lesa humanidad deben quedar impunes en beneficio de todos, o sea de la misma humanidad de las personas a las que se hace violencia. Sin que cause extrañeza mundial, los anteriores planteamientos, que podrían considerarse obscenos, son objeto de negociación por parte de los Estados civilizados, tal vez geopolíticamente menos poderosos, que aceptan la jurisdicción, por demás limitada, de la Corte Penal Internacional.

En otro ángulo, la burocracia de la Organización de Estados Americanos (OEA), por ejemplo, viene sosteniendo que el principal problema de derechos humanos en América Latina es que no se le conceden suficientes fondos a la organización para sus actividades. Ni un palabra sobre la precariedad del Estado de derecho en el subcontinente, ni media frase sobre las relaciones entre el modelo económico orientado a la liberalización y la exportación y al empobrecimiento de la población y a su inseguridad laboral, o sea acerca de derechos económicos y sociales, ninguna reflexión sobre los anquilosados, burocráticos y muchas veces corruptos circuitos judiciales latinoamericanos o sobre la virtual indefensión de los emigrantes forzados y poblaciones rurales, nada sobre los paramilitares colombianos, menos sobre las ejecuciones extrajudiciales en Guatemala o las presurosas condenas a muerte de latinos en Estados Unidos, o la existencia inhumana de los reos en los presidios de toda la región. Desde luego, ni siquiera un quejido por la situación de los afganos en su presidio de Guantánamo en el que residen como no personas, o sea sin ninguna capacidad jurídica. Nada sobre la dominación de género con principio patriarcal ni de las matanzas de niños de la calle o de la acentuación de las discriminaciones contra las poblaciones y naciones indígenas. No deseamos realizar aquí una lista quizás interminable. Solo enfatizar que en la OEA y en su Corte Interamericana de Derechos Humanos, *se* habla de estos derechos, y *se* los practica, de una manera muy curiosa. Como si la realidad humana de los latinoamericanos no existiera o transitara por un período de espectacular florecimiento.[8]

Desde luego los activistas independientes o no gubernamentales de derechos humanos no hablan de ellos, sino de su *ausencia* y *violación*. Pero claro, suele considerárseles agitadores o comunistas reciclados y no se les escucha. Su discurso no está sostenido usualmente por instituciones y lógicas con capacidad de incidencia pública. Las diversas formas de dominación social pueden considerar su discurso como peligrosamente disfuncional e incluir a estos activistas y a sus familias dentro de aquellos a quienes se debe eliminar.

Por supuesto, las constituciones y códigos "dicen" a su manera derechos humanos. Pero no toda la población en América Latina tiene acceso a las instituciones que administran estos códigos[9], y si lo tuviera, carece de la capacidad para manejarse idóneamente en ellas, y si consiguiese esta capacidad, es casi seguro que las resoluciones judiciales, de favorecerlos, cuestión improbable, no serían eficaces, es decir no se cumplirían[10]. Lo más grave no es que esto ocurra o pueda ocurrir, sino que latinoamericanos y caribeños aceptan esto como *natural*. ¡Qué hace un empobrecido reclamando sus derechos ante la policía o los jueces!

Quisiera narrar aquí tres situaciones para nada excepcionales en América Latina y que condensan apropiadamente la manera como se dicen y sienten derechos humanos entre los empobrecidos. Son ejemplos costarricenses, es decir de un país que suele ser descrito como poseedor de una "política muy coherente en derechos humanos". La primera situación la vive una mujer hondureña, inmigrante forzada, a quien su pareja, también hondureño inmigrante y que trabaja como obrero de la construcción, golpea y amenaza de muerte. La mujer acude hasta un retén policial cercano y denuncia formalmente la agresión y las amenazas. Hace su acusación una, dos, tres veces. No alcanza a realizarla por cuarta vez porque su pareja la asesina. Los policías declaran a los periodistas que no le hicieron caso a la mujer porque "las viejas son locas. Vienen aquí a reclamar y cuando uno llega hasta su domicilio para la pesquisa son las primeras en defender furiosamente a su hombre". La mujer condensaba varios caracteres que la transformaron en *no persona* para los policías. Desde luego, era una *inmigrante pobre. Hondureña*, por más señas, es decir una centroamericana a la que

los costarricenses desprecian como inferior. Por supuesto era una "vieja loca", es decir una *mujer*, alguien irracional. ¿Qué hace una miserable loca hondureña buscando protección en la viril policía blanca? Menos que esta empobrecida quizás solo un travesti nicaragüense pobre.

La situación patética y real posee, sin embargo, un referente de esperanza. *La hondureña creyó o al menos imaginó que tenía derechos y por ello se apersonó a la policía.* Su esperanza no se cumplió, pero ello no la elimina. Esta esperanza, que es social, no muere con ella.

La segunda situación es igualmente dramática pero compromete a otras instituciones. Un niño humilde de alrededor de 10 años juega fútbol con sus amigos en un área semirural. El propietario del predio, irritado, toma un arma de fuego, le dispara y lo hiere dejándolo paralítico para toda la vida. La policía captura al hombre, se le juzga y se le condena. Algunos años de cárcel y un pago de 25 mil dólares al cambio actual por una vida y una familia destrozadas. Pero la sentencia no se ejecuta. El hombre no va a la cárcel por su delito ni indemniza a sus víctimas. Los encargados de hacer cumplir las resoluciones de los jueces declaran que el victimario "se ha esfumado en el aire". No se le puede encontrar, no posee bienes, no tiene familia, no se le registra abandonando el país. Sencillamente ha desaparecido. Recuerden que se trata de alguien mayor de 40 años que al momento del crimen poseía bienes inmuebles, automóvil, seguramente era casado, etc. Pero se ha esfumado, dicen los responsables. Como si se lo hubiesen llevado consigo extraterrestres. Las sanciones, pues, no pueden ejecutarse. En Costa Rica se ha destrozado impunemente la vida de un niño humilde y el sistema judicial no tiene ni la voluntad ni la capacidad para hacer cumplir sus mezquinas sentencias. ¡Pero si el baleado hubiese sido el hijo de un empresario o de un político prominente! Desde luego, nadie puede desear esa suerte para *ningún* niño. Pero tampoco nadie debería aceptar como *natural* que estas cosas ocurran a los humildes. Y, sin embargo, así se las acepta. Y sin sonrojo.

Está de más decir que a la familia del niño no se le pasa por la mente exponer su caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Carecen de información y de recursos. La corte, por supuesto, no puede actuar de oficio.

El tercer caso es más reciente, del año pasado. Dos niñas muy menores son destrozadas y muertas por un perro. Eran hijas de un vecino llano que hacía de cuidador de la propiedad del dueño del animal. La bestia las atacó sin motivo aparente. Pertenecía a una de esas razas creadas con instinto asesino. En Costa Rica, hasta el año 2002, el propietario de estos animales no era legalmente responsable por las acciones del depredador. Creo que ahora lo es parcialmente. Lo dramático es que el padre, un vecino muy pobre, no presentó ninguna querella civil por la muerte de sus hijas. Dijo que el propietario era un hombre bueno y que no tenía responsabilidad en el suceso, pese a que la negligencia (el animal vagaba libre) era patente. Lo que no dijo es que si iniciaba alguna acción judicial se quedaba para siempre, además de sin hijas, sin su modesto ingreso de cuidador. Por supuesto no existe posibilidad de intervenir de oficio en estos casos y la opinión pública costarricense quizás lamentó el suceso, pero también aceptó como si fuera natural que dos niñas humildes fueran destrozadas por un perro al que solían alimentar y que el asunto no se conociera, bajo cualesquiera formas, en los tribunales. Igualmente aceptó como 'natural', o mirando para otro lado, la ciudadana serenidad del padre. Alguna gente incluso tradujo que el padre admitía su culpa por las muertes.[11]

Estamos hablando de cómo *se* dice y *se* hace derechos humanos desde diversos lugares sociales. Hemos ejemplificado con situaciones extremas en que estos derechos no se cumplen *pero sostienen una esperanza*, forman parte de un horizonte. Es el caso de la hondureña asesinada por su pareja. En el otro polo, la situación del cuidador humilde de predios, para quien no existe ese factor de esperanza. Este cuidador ha internalizado una cultura de discriminación social e indiferencia que lo lleva a aceptar la muerte de sus hijas como una *fatalidad* que no podía evitarse, cuyo sentido es *misterioso*, y ante la cual él carece de toda capacidad, o sea no puede, ni debe, *iniciar acciones* porque de ellas se seguirían males peores.

Todavía un último ejemplo, de otro tipo. Dentro de las pocas resoluciones (si es que existen otras) en que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha condenado a un Estado por sus acciones u omisiones estuvo su condena a los militares hondureños que *desaparecieron* (asesinaron) a nacionales y extranjeros durante la década de los ochenta, entre ellos dos costarricenses. Se falló sobre su responsabilidad penal y también se fijaron sumas indemnizatorias. De esto hace ya algunos años y tengo entendido que el Estado hondureño no ha dado cumplimiento a las sanciones. Lo que sí se hizo, en cambio, fue exterminar (asesinar) a quienes, residiendo en Honduras, testimoniaron en su contra durante el juicio. *No quedó ninguno vivo.* Pero, claro, la burocracia internacional sigue considerando a Honduras como un Estado de derecho.

Y, más importante, no se advierte una repulsa enérgica y masiva, de ciudadanos, Estados y medios, hacia estas violaciones y atropellos. Se vive, en América Latina y tal vez en todo el mundo, como si fuera normal, un *simulacro* respecto de derechos humanos.

Podemos intentar mejorar la calidad de los conceptos. El simulacro sobre derechos humanos, sabemos, se dice desde *diversos lugares sociales* y con distintas connotaciones. Pero esta diversidad contiene también distintos criterios analíticos de ingreso y referentes temáticos. *Se dice* posee un rango amplio. En el ámbito político, por ejemplo, la *guerra permanente* por *preventiva*, decidida por Estados Unidos contra el terrorismo en septiembre del 2001, representa, con apoyo de los medios masivos, a los 'terroristas' y a sus 'aliados' no como seres humanos sino como animales o, peor, como no personas. Desde luego, 'derechos humanos' debe aplicarse a Bin Laden, Hitler o Bush, cualesquiera sea la perversidad de sus acciones. Los seres humanos son tanto capaces de comportamientos perversos como de imaginar e institucionalizar derechos humanos. En todo caso, el antiguo truco de hacer de los enemigos seres que, por su maldad, no llenan el concepto de humanidad, sigue vigente. Empleado por algunos ideólogos españoles en el siglo XVI para descalificar como "homúnculos" a los indígenas durante la Conquista, fue revitalizado por las dictaduras empresarial/militares de Seguridad Nacional durante el siglo XX. Una de las más conocidas, la chilena, declaraba que no torturaba y liquidaba seres humanos, sino "humanoides". En Costa Rica, sin dictadura, la prensa y la policía emplean el calificativo "chapulines" para insectificar a los miembros de las pandillas delincuenciales juveniles. *Homúnculos*, *humanoides*, *chapulines*, *terroristas*, son o especie degradada o bestias salvajes. Para ellos no existen, por tanto, derechos humanos. De hecho, para que prevalezcan estos derechos, los seres humanos verdaderos o efectivos deben aniquilar sin piedad a quienes, haciéndose pasar por humanos, rebajan la especie. La argumentación moderna para esta necesidad de animalizar o deshumanizar a quienes se desea victimizar fue propuesta con energía en el siglo XVII por uno de los apóstoles filosóficos occidentales de derechos humanos, el inglés John Locke.[12]

La guerra puede hacerse, pues, violando todo derecho humano pero aduciendo que, en términos morales, es la única manera de salvarlos. Existe una versión curiosa de este olvido del naufragio de la humanidad cuando se va a la guerra que ha escenificado un autor hoy progresista, Joseph Stiglitz, ex alto funcionario del Banco Mundial y actualmente crítico de los esquemas neoliberales y Premio Nobel de Economía en el 2001. Aunque Stiglitz reconoce que los costos de una guerra no deben medirse únicamente en términos económicos, su argumento básico para cuestionar la agresión contra Irak es que ella constituiría un "mal negocio"[13]. Se podría concluir que si fuese un "buen negocio" los seres humanos liquidados biológica y espiritualmente son disculpables. Aquí la idea es que la acumulación de capital y las empresas que la personifican tienen un mayor valor racional y moral, o sea un mayor derecho a promoverse, que las vidas humanas.

Políticamente también resulta obvio que la segunda generación de derechos humanos, los económicos, sociales y culturales, no forman parte de la cultura política de las sociedades modernas, sean ellas opulentas o subdesarrolladas (tercer y cuarto mundistas). De hecho, la sensibilidad dominante respecto de derechos humanos distingue entre algunos, pocos, que serían *absolutos* (como el no ser objeto de esclavitud o

tortura, por ejemplo), otros que podrían ser suspendidos o "congelados" de acuerdo a las necesidades de la *razón de Estado* (como la libertad de tránsito, asociación, opinión, la seguridad personal o el derecho a no ser detenido arbitrariamente), mientras que los económicos, sociales y culturales son caracterizados como "progresivos", es decir que los Estados nacionales y la 'comunidad' internacional deberán responsabilizarse por ellos solo si se "posee recursos"[14]. ¿Cuándo existirán estos recursos *sociales* en economías/sociedades dominadas por la propiedad y apropiación privadas? Obviamente, o nunca, o solo si esas inversiones constituyen un "buen negocio" o, en ausencia de alternativa, si invertir en condiciones sociales logra paliar la catástrofe de los mismos buenos negocios. Pero, desde luego, para la codicia infinita ligada a los cálculos y rentabilidades siempre existen 'alternativas' contra la inversión en educación de calidad o salud, o para el gasto implicado por universales remuneraciones dignas o por las necesidades de previsión de los ancianos. Por tanto estos 'derechos', proclamados y convenidos, no son ni siquiera relativos o congelables. En cuanto universales, son llanamente *imposibles*.

De hecho, partiendo de las premisas anteriores, muchos autores, en particular católicos ortodoxos, es decir adheridos a un tipo de doctrina de derecho natural incompatible con derechos humanos modernos, hablan de una "inflación de los derechos del hombre"[15]. Esta inflación afectaría incluso a la Declaración de 1948:

> ...si tomamos como punto de partida al individuo libre y autónomo, sin referencia a un orden objetivo que lo enmarque y determine, todo aquello cuanto ese individuo estime considerar conveniente para su bienestar o satisfacción personal, pasará a convertirse inexorablemente en un "derecho humano". Es así como vemos que se escribe y se reclama por los "derechos de los homosexuales", por el "derecho a la libertad sexual", "al aborto" (eufemísticamente denominado "interrupción del embarazo"), y la "Declaración Universal de los (sic) Derechos del Hombre" (sic) proclamada por las Naciones Unidas, establece el derecho "a que reine, en el plano social y en el plano internacional, un orden tal que los derechos y las libertades enunciadas en la presente Declaración puedan tener pleno efecto"[16].

Como se advierte, para este enfoque político más bien existe "exceso" de demandas de dignidad humana o depreciados "derechos humanos a la carta". Y quienes promueven este desahucio pertenecen al catolicismo latinoamericano, o sea a una de las principales y más extendidas sensibilidades de identificación cultural del subcontinente.

No resulta conveniente abandonar este punto sin realizar al menos una observación. Ya advertimos que al menos Massini carece de todo respeto por los textos. La misma frivolidad maneja respecto de los campos temáticos que descalifica. Escojamos, puesto que él los pone a la cabeza, los "derechos de los homosexuales". Desde luego esta demanda no es para que todas las personas sean homosexuales, como quiere creer Massini, sino que se inscribe en la demanda de que *nadie sea discriminado por su opción sexual*. Este punto se inscribe, a su vez, en el reconocimiento de que la sexualidad forma parte de la existencia de los individuos y constituye parte de su *fuero personal*. También se apoya en la tesis de que los homosexuales femeninos y masculinos tienen una opción sexual 'natural' aunque de minoría (un 10% de toda población, en la media), y que la heterosexualidad es una opción 'natural' y de mayoría. Para Massini, en cambio, la sexualidad fue dada por Dios, éste creó esenciales varón y mujer *naturales* y les dio genitales para procrear hijos. Cualquier comportamiento no heterosexual o que no tienda a la procreación es, por tanto, aberrante, o sea 'antinatural'. La posición de Massini en este punto está a la derecha del Vaticano, que acepta la *inclinación* homosexual aunque rechaza las prácticas homosexuales y señala que un homosexual *casto* puede acercarse a la *perfección* cristiana[17]. Roma advierte con claridad que el homosexual *tiene* que ser considerado un ser humano con la potencialidad de ser casto para 'no cerrar el acto sexual al don de la vida'. Donde Massini percibe una aberración absoluta, Roma admite una potencialidad. La discusión central está planteada por la pregunta: ¿son seres humanos los homosexuales *en cuanto homosexuales*? Massini y Roma contestan no, aunque con diversos matices. La sensibilidad moderna de derechos humanos contesta sí en el sentido de que ninguna opción sexual individual

debe ser factor de discriminación porque este tipo de opción no agrede ni a la sociabilidad ni a la humanidad, o sea no tipifica como delito. El punto que se discute no es la opción sexual, sino el derecho de los seres humanos a ser tratados como si fueran iguales (criterio de no discriminación) cualesquiera sean sus prácticas sexuales mientras ellas no constituyan delito. Si esta discusión parece frívola o superada, recordemos que la pregunta por la humanidad de los homosexuales es equivalente a la pregunta por la humanidad de los terroristas *en cuanto terroristas*, o por la humanidad de los pederastas *en cuanto pederastas*. Desde luego, terrorismo y pederastia constituyen *delitos*, pero los constituyen precisamente porque quienes cometen esas acciones son seres humanos o sea sujetos de derecho.

El rango amplio con que se vulnera y manosea derechos humanos comprende asimismo el *campo jurídico*. Derechos humanos suelen figurar en las Constituciones y Códigos, pero no se cumplen. En primer lugar porque ellos pueden suspenderse, debido a razones de Estado, o porque las Cortes Internacionales carecen de la fuerza material y cultural para hacer cumplir sus resoluciones, como se ha visto recientemente (2003) con el reclamo mexicano por las vidas de sus ciudadanos condenados a muerte en Estados Unidos sin ser sometidos a debido proceso. El inicial fallo de la Corte Internacional de Justicia, organismo de Naciones Unidas, favorable a México, será resuelto unilateral y discrecionalmente por Estados Unidos y si éste decidiera ignorar la acción de la corte que le ordena suspender las ejecuciones (cuestión que ya ha ocurrido en el pasado), la "autoridad judicial" podría presentar una queja ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas donde Estados Unidos posee capacidad de veto.

En segundo lugar, sectores importantes de la población cuyos derechos se violan no tienen acceso a los circuitos judiciales o su experiencia de acceso a ellos es negativa. Recordemos aquí la espectacular exoneración de Augusto Pinochet en Chile debido a su enfermedad, figura jurídica que ni siquiera existía en ese país y que frustró las esperanzas de miles de familias de desaparecidos y torturados que esperaban que su dolor fuera reconocido legalmente y que se sancionara a los culpables. En América Latina no suelen existir instituciones jurídicas adecuadas para el dolor social de los empobrecidos *ni tampoco interés y voluntad política para que existan.* Sobre ello, que se relaciona con la cultura política dominante, se agregan los casos de abierta *corrupción institucional delincuencial*, como vimos anteriormente en el caso del niño baleado, y el desinterés burocrático o *corrupción institucional.*

La *vivencia moral* de derechos humanos tampoco parece ser un dato de las sociedades latinoamericanas o de su cultura política y tal vez ello pueda extenderse a las sociedades modernas. Deseo básicamente indicar que no existe un *ethos* sociocultural hacia derechos humanos. Esto quiere decir que su vivencia no forma parte de una sociabilidad global, nacional, local o personal. Como no se vive derechos humanos, *ellos no son testimoniados*, por el contrario, suele enseñárseles en aulas y programas que se caracterizan precisamente por no respetar derechos humanos debido a su organización vertical o autoritaria. Si se enseña derechos humanos que no se practican, y esta enseñanza proviene de 'altas autoridades' como Universidades, instancias gubernamentales o iglesias, esto tiene un alto costo moral, porque los valores fundamentalmente se adquieren por imitación de lo que se siente vivido (testimoniado) por otros y que, al ser practicado, contiene o significa gratificación personal y social. Por ejemplo, se habla y se enseña, los gobiernos hablan, las *Constituciones* hablan, las iglesias hablan, etc., del *respeto a la vida* como un derecho humano fundamental, *inherente a la persona humana.* Pero la pena de muerte existe en la mayor parte de las sociedades actuales, es tan o más legal que la legislación que protege la vida. Y no sirve agregar que nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente porque ante una capacidad inherente a la persona toda intervención exterior es arbitraria, no solo la del delincuente asesino sino también la del Estado. Entonces hablamos del respeto a la vida, pero todavía hacemos de las ejecuciones capitales un espectáculo, con invitados, y el gobierno ruso ordena a sus tropas de asalto rematar, bajo la excusa de que son terroristas, con tiros de gracia a mujeres y hombres chechenios adormecidos sin que ello produzca una repulsa mundial y sin que

se ordene una indagatoria formal internacional contra el Estado y gobierno asesinos. Y, desde luego, las sociedades modernas siguen yendo a la guerra con alegría, continúan produciendo armas en lugar de estimular carreteras, viviendas, escuelas, hospitales, salud y libros. Y el cine y la televisión, especialmente la estadounidense, hacen negocio promoviendo la guerra y la violencia, propagandizándolas como experiencias humanas heroicas, patrióticas, sublimes, catárticas o como diversión. Y esto en sociedades que declaran el respeto a la vida y a la calidad de la existencia como derechos fundamentales. Y esta esquizofrenia entre lo que se dice y se testimonia no merece un repudio generalizado, una movilización permanente de la población de cada país y mundial aunque solo fuese porque quienes van a morir y quienes sufren brutales condiciones de sobrevivencia son los más y quienes victimizan los menos.

Esta ausencia de una cultura de derechos humanos tiene entonces también un ingreso *moral*. Y esto quiere decir que convoca nuestra *responsabilidad*.

Si se toca el punto de vista moral se torna asimismo ineludible mencionar que existen hoy discursos 'éticos' que racionalizan y legitiman la indiferencia y violación de derechos humanos. El más publicitado actualmente es el *geopolítico* puesto de manifiesto mediante las tesis de guerra permanente y preventiva. Se violan derechos humanos para castigar la intención de una violación a estos mismos derechos. Los derechos aparecen en este discurso con independencia de los individuos que deberían ser sus portadores. Por ello 'derechos' se dice aquí de una bandera ideológica abstracta cuyo complemento son los individuos animalizados o despersonalizados, es decir los *terroristas*.

El hecho de que 'derechos humanos' pueda emplearse como una bandera abstracta, o sea como un valor desligado de sus determinaciones sociohistóricas, permite entender por qué puede aplicarse a instituciones, o incluso al movimiento de acumulación de capital, con independencia de que las capacidades y fueros de los individuos (la gente) sean irrespetados o violados. En realidad, en la tradición *iusnaturalista* liberal de derechos humanos (Locke) existe tanto una referencia básica al *individuo* como portador de derechos como otra, también básica, que remite a las instituciones que se siguen del trabajo, el atesoramiento y la acumulación privados. En cuanto las empresas capitalistas son condensaciones ampliadas del trabajo racional y productivo de empresarios privados, los derechos humanos de estos últimos se transfieren a las empresas e instituciones capitalistas y también a la lógica de acumulación de capital. Los individuos sin propiedad capitalista (obreros) ven mediados sus derechos por las instituciones de acumulación de capital, pero esto se sigue de que consiguen mayores beneficios por medio de esta subordinación, debido a la más alta productividad que procura la organización capitalista de la existencia[18]. La acumulación de capital puede aparecer entonces como la matriz de derechos humanos y las empresas individuales que personifican esa acumulación, o sea las que llevan a cabo los mejores negocios, se transforman en portadoras de humanidad. Por definición, quienes obstaculizan, consciente o inconscientemente, esa acumulación e instituciones pueden ser determinados, y esto dentro de la tradición económica y filosófica liberal, como "enemigos del género humano". Ahora, dentro de la comprensión que aquí exponemos, la acumulación de capital no puede ser matriz de derechos humanos por diversos motivos de los que indicaremos tres: contiene una *lógica de discriminación* que produce ganadores y perdedores; *reifica mercantilmente* la experiencia humana reduciendo la plenitud posible de esta experiencia a consumo u opulencia; propone un *orden absoluto* desde el que se puede agredir la diversidad humana o sus experiencias individuales diversas. Conviene también enfatizar que la lógica o racionalidad inherentes al capitalismo presentadas *como orden objetivo* no forman parte ni de la 'naturaleza' de las cosas ni de una eventual 'naturaleza' humana.

Una versión más cruda y que no suele declararse demasiado en voz alta, porque derechos humanos forma parte, como moda, del pensamiento político correcto, es la de una ideología que niega la existencia de la sociedad como constitutiva de la experiencia humana y afirma la exclusiva realidad de los individuos competitivos mediados por los dispositivos de mercado

y amparados, en cuanto individuos, por normas legales que promueven los contratos (negocios) y resguardan irrestrictamente su propiedad. Al existir exclusivamente el interés individual desaparece la noción de humanidad que debe traducirse, para efectos de derechos humanos, como *comunidad humana*. Para esta sensibilidad, dominante en algunos sectores, esfumado el concepto/valor de humanidad, desaparece asimismo, como expresión sin sentido, derechos humanos, puesto que las relaciones entre individuos son puramente exteriores, es decir no están determinadas por el reconocimiento ni por el acompañamiento del otro (solidaridad). Hablo, desde luego, de la adaptación latinoamericana del neoliberalismo[19].

Sin ánimo exhaustivo, conviene todavía recordar otra propuesta ética que distorsiona radicalmente el sentido moderno de derechos humanos al transformarlos en *obligaciones* para con la voluntad de un Dios que las expresa mediante una ley natural[20] que determina un orden normativo absoluto que subordina y califica la autoproducción humana a la que se considera irremediablemente contingente o 'caída'[21]. Derechos humanos entendidos como capacidades morales y jurídicas subjetivas (fueros) devienen obligaciones morales y políticas objetivas administradas por iglesias jerárquicas que interpretan y adecuan la voluntad divina, que ha establecido también jerarquías inmutables, a las vicisitudes históricas. El ser humano como *sujeto abierto a su propia autoproducción desde otros y con otros* (que es una lectura posible del mensaje de Jesús de Nazaret) queda obligado a aceptarse a sí mismo como dependiente y a adaptarse a las jerarquías objetivas del mundo como deberes inmutables. Se trata de una cosmovisión tributaria del mundo antiguo[22] con que ciertas formas de conservadurismo católico 'ortodoxo' enfrentan irritadamente, y muchas veces con violencia reaccionaria, las exigencias de cambio social.[23] El planteamiento, por su grosería, no merecería exponerse si no constituyese una ideología vigorosa al interior de la sensibilidad neoligárquica en las formaciones sociales latinoamericanas.

En relación con lo que *se* dice sobre derechos humanos desde la sensibilidad dominante encontramos, entonces, criterios antropológicos, económicos, políticos y geopolíticos, éticos y culturales, esto último en el sentido de etnocéntricos, que racionalizan su relegación o violación e invisibilizan la distancia brutal entre lo que se dice y se hace acerca de ellos.

A la inexistencia de una cultura de derechos humanos ha correspondido, hasta ahora, la *inexistencia de una disposición para hacer de derechos humanos un movimiento social*, articulado, constante, con una *teoría* de derechos humanos.

III. El fundamento de derechos humanos

Conviene distinguir, inicialmente, entre fundamento, antecedentes y expresiones (ideologizaciones) de derechos humanos. Los *antecedentes* los encontramos, inicialmente y en lo que interesa a la historia occidental[24], en las doctrinas filosóficas, jurídicas y religiosas que reclamaron o promovieron la universalidad de la experiencia humana[25]. Suele mencionarse aquí a los filósofos estoicos con su idea de una realidad en la que los seres humanos participan moralmente mediante un empleo universal de la razón. El ser humano no pertenece exclusivamente a la *polis* (comunidad local o nacional) sino a la *cosmópolis*, es decir a una comunidad universal regida por la ley. El discurso evangélico cristiano reclama también una universalidad de la experiencia humana como *comunidad de hijos de Dios* que se deben comportamientos de reconocimiento y acompañamiento. Valoraciones semejantes se expresan asimismo en Roma, especialmente en los trabajos de Cicerón.[26] Las representaciones romanas van a manifestarse bajo las formas del *ius gentium* (derecho de las gentes), inicialmente aplicable al trato con extranjeros pero que terminó comprendiendo principios reconocidos para toda la humanidad, libres y esclavos, por ejemplo, y que se asumen por razón natural, distinto al *ius civile*, propio de una ciudad. Los mismos romanos van a distinguir posteriormente entre este derecho de gentes universal y el derecho natural que afecta a todos los seres vivos. Por su parte, el cristianismo de Pablo de Tarso (10-62) traduce la aproximación ética abierta de los evangelios en doctrina autoritaria en la que Dios

nos hace hijos suyos porque nos convertimos a la fe verdadera. En su *Carta a los romanos* indica que Dios no tiene preferencias por nadie, judío, griego o romano, siempre y cuando asuman la Ley grabada en su corazón y la cumplan[27]. Esta ley 'grabada en el corazón' es una figura del *derecho natural antiguo*, en este caso un tipo de *obligación* universal que conduce a la salvación.

Ahora, este derecho natural antiguo, sea de Tomás de Aquino (1225-1274), sea de Luis de Molina (1535-1600), es antecedente de derechos humanos porque reconoce la existencia de *una* humanidad y la capacidad de cada cual para reconocer, instintiva o racionalmente, las determinaciones justas, o sea *vinculantes*, del orden del mundo, pero la *otra gran línea antecedente* de derechos humanos está en los procesos de *individuación* propios de los grupos humanos, procesos que se prolongan ideológicamente como discursos *individualistas*. Al igual que en el antecedente universalizante de derechos humanos encontramos este individualismo en la filosofía griega antigua, particularmente entre los sofistas. Protágoras (480-411 a.C.) señaló que el *individuo* (hombre) es la medida de todas las cosas y otros sofistas fueron precursores de la tesis romana y medieval de que la ley se sigue del 'deseo del rey', es decir de la práctica del poder, y no de un orden justo transhistórico. En la misma filosofía griega, el epicureismo, con su crítica del temor a los dioses, o sea a un orden debido ajeno al placer o dolor de los individuos y sus experiencias, prolonga el pensamiento individualista de Protágoras. El cristianismo puede ser leído, y seguramente falseado, en clave individualizante debido a su énfasis en la responsabilidad de la persona o, lo que es lo mismo, por la manipulación clerical de la culpa. La salvación por la mera gracia de Dios y no por las obras sociales, aproximación calvinista al cristianismo, que puede llevar al repudio de la historia y al egoísmo o menosprecio de los otros, y la obsesión genital de la moral católica, sirven para ejemplificar esta lectura[28].

Conviene aquí realizar una precisión sobre este último antecedente. La especie humana, que sólo puede existir mediante la cooperación, o sea mediante una división social del trabajo, aunque ésta implique violencia, contiene la necesidad y posibilidad de la *individuación* o *particularización* y, con ello, de la afirmación del individuo. Especie, sociedad, particularización e individuo, entonces, no constituyen oposiciones irreconciliables, sino aspectos diferenciados de la existencia humana, todos ellos necesarios. Los *discursos individualistas* a que hacemos referencia constituyen *lecturas ideológicas* de los procesos de individuación sociohistóricos en cuanto afirman una identificación humana que puede prescindir de sus relaciones sociales o reducirlas a una función puramente utilitaria, es decir secundaria. Estos discursos de individualización metafísica seguramente remiten en su génesis a *prácticas de poder* efectivas o imaginarias. En la economía libidinal de los patriarcas originarios, en opinión de Freud, un *individuo* disponía de todas las hembras y también de todos los machos subordinados a su deseo. Con independencia de esa lectura, las literaturas míticas épicas de los diversos pueblos, griego, judío y maya, por ejemplo, muestran la acción de liderazgos personificados e individualizados, con independencia de que se los pueda leer como símbolos. La fórmula romana acerca de que "todo lo que agrada al príncipe tiene vigor de ley" indica prácticas de poder ligadas al prestigio individual derivado de la guerra y de la propiedad. M. Foucault realizó en algún momento la observación de que la interpretación de sueños como mecanismo de individuación e individualidad que *resiste al orden imperante* fue desplegada por Artemidoro de Daldis en el siglo II a.C. Entre los sueños, Artemidoro distinguía los *contrarios a la ley* (políticamente imposibles, en el lenguaje actual) y los *contrarios a la naturaleza* (no factibles a la experiencia humana en las condiciones de la época). El trabajo de Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, en el siglo XIV, avisa tanto la necesidad de liberar la conciencia individual de forzosidades eclesiales como la laicización e historización del Estado teorizada por Maquiavelo dos siglos más tarde. Básicamente, y en la transición desde las sociedades o comunidades medievales a las sociedades modernas o burguesas, la idea de liberación del individuo de las ataduras feudales y monárquicas, y del imperio de un Dios administrado monopólicamente por la institución eclesial, toma la forma tanto de

reivindicaciones *grupales*, las más famosas entre ellas son la *Carta Magna* (1215, Inglaterra) y el *Bill of Rights, ley inglesa de 1689*, la primera que favorecía a los barones feudales y la segunda más general, como *individuales* que poseen como matriz las necesidades de una *economía comercial y dineraria emergente* y un resguardo contra el rey, de lo que son expresión, en diversos planos, tanto los viajes de Marco Polo como las expediciones de Cristóbal Colón, la exigencia de libertad de conciencia religiosa y de asambleas parlamentarias, el carácter confrontativo del protestantismo ascético o las tesis de la razón individual (y universal) como constitutiva del mundo de Renato Descartes 1596-1650. Las propuestas ideológicas de diferenciación e individualización autónomas *agitadas como reivindicaciones liberadoras* combinan, por tanto, caracteres filogenéticos de raíz libidinal y mediaciones sociohistóricas o culturales. Un texto crítico clásico sobre la producción imaginaria e ideológica del individuo moderno lo expone de esta manera:

> El cazador o pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrat* social de Rousseau que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Este es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI– se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia.[29]

Visto así, los *antecedentes* imaginarios básicos de derechos humanos, la universalidad de la experiencia humana y la afirmación de una individualidad originaria y constitutiva, resultan en cierta forma contradictorios y también de cierta manera complementarios. Contradictorios porque el señalamiento individualista exige que cada individuo contenga *toda* la experiencia de humanidad incluyendo el Derecho que se constituye, obviamente, mediante una relación social, lo que hace del universalismo de la especie una forma o abstracta o sesgadamente determinada, con un valor sociohistórico polémico, y complementarios porque a un universalismo formal corresponde adecuada aunque ideológicamente un individuo abstraído.[30] Esta fórmula, contradictoria y complementaria es lo que Bobbio ha considerado, por razones distintas a las aquí señaladas, la ilusoria afirmación o búsqueda de un fundamento absoluto para derechos humanos[31]. Por supuesto, ninguna producción humana posee un carácter absoluto, pero Bobbio confunde fundamento con expresiones o condensaciones filosóficas de los antecedentes ideológicos de derechos humanos. El fundamento original de estos derechos, en el sentido categorial de *base* sociohistórica, no en el de metafísica causa necesaria o inductiva, no es ningún discurso filosófico, sino la *formación social moderna* con dominio patriarcal, burgués y etnocéntrico.

Dentro de las *expresiones* y *condensaciones* ideológicas que acompañaron el temple político/cultural que permitió reclamar y proclamar derechos humanos conviene recordar el *iusnaturalismo* o derecho natural moderno, el *contractualismo* también moderno[32], la *economía política burguesa* o liberalismo económico, y el *antiestatismo* burgués[33]. Si se observa estas representaciones ideológicas, todas ellas afirman la existencia de individuos que en el ejercicio de su libertad, propiedad y racionalidad, y mediados por mecanismos 'naturales' como el mercado o voluntarios y artificiales, como el Gobierno o

Estado, hacen coincidir sus legítimos, por naturales o jurídicos, intereses singulares con las finalidades sociales o apropiadamente (correctamente) 'humanas'. En Locke (1632-1704), valorado por Bobbio como "el principal inspirador de los primeros legisladores de los derechos del hombre"[34], se encuentra la imagen de que quien atenta contra la propiedad individual se pone a sí mismo en estado de guerra contra la humanidad y debe ser tratado como una bestia dañina. De modo que, para efectos prácticos, los individuos humanos, naturalmente iguales, pueden perder su condición humana y ser perseguidos y aniquilados como fieras en nombre de sagrados derechos de la humanidad. Al menos suena coetáneo. Esto quiere decir que el individuo natural, igual, racional, libre y propietario propuesto por Locke no es universalizable excepto que se respeten sus determinaciones sociohistóricas particulares (las del terrateniente y empresario) y se las proyecte ideológicamente como 'universales'. Dicho escuetamente, la *naturaleza* humana no permite atentar, *ni siquiera con el pensamiento*, contra la propiedad privada. De Smith (1723-1790) ya se sabe que metamorfosea la opinión de Mandeville (1670-1733) en el sentido de que la motivación egoísta del individuo económico ("vicios privados") mediada por un libre mercado providencial se traduce en utilidades colectivas y públicas autorreguladas, de modo que el Estado debe limitarse a asegurar la propiedad y los contratos. La motivación egoísta, individualística, aparece como una capacidad (derecho) 'natural'. En Smith se percibe que lo universal es la lógica mercantil, la propiedad capitalista y sus instituciones, no el ser humano que resulta atrapado en un orden providencial superior del cual no puede ser sujeto y en el cual no puede expresarse como tal. Al igual que en Locke, la ausencia de *Sujeto humano* inmanente bloquea la posibilidad de los *sujetos individuales* supuestos por sus planteamientos.

Aunque el contractualismo y el constitucionalismo se emplearon también para justificar el absolutismo (Hobbes, Spinoza) o la entera alienación del ser humano para obtener derechos políticos como ciudadano (Rousseau), su utilización más propiamente moderna fue para *limitar la acción del Gobierno* (garantismo) y por ello puede ligarse a la tesis de división de poderes propia del Estado burgués y a la imagen de "la ley tras la ley" entendida en términos *iusnaturalistas* así como a la generalización del ciudadano como alguien que pertenece a un ámbito político (régimen de derecho). Aunque el texto señero de esta forma del imaginario moderno es la producción calvinista, *Reclamo contra los tiranos*[35], atribuida a Stephen Junius Brutus (1579), la exposición más amplia y sistemática del antiestatismo se encuentra en los trabajos de H. Spencer reunidos en el libro *The Man versus the State*, publicado en 1884, trabajo que fue precedido en Francia por el *Curso de política constitucional* (1818-1820) de Henry Benjamín Constant.[36] La propuesta de Spencer tuvo gran influencia en Estados Unidos en la transición entre siglos y continúa formando parte del conservadurismo reaccionario. Algunas de sus representaciones suelen ser reiteradas, aunque no necesariamente conozcan su procedencia, por los publicistas del neoliberalismo latinoamericano. Básicamente Spencer sostiene que las decisiones políticas no deben interferir en los procesos que favorecen la supervivencia del mejor dotado y que estos 'mejor dotados' constituyen la locomotora del progreso humano, un tipo de despliegue de la evolución cósmica. Spencer resalta que no resulta conveniente ocuparse significativamente de los costos sociales del progreso porque el sufrimiento es curativo y prevenirlo es lastimar un remedio. Configura así la tesis de que *la mejor política social es no tener ninguna*. Denuncia asimismo lo que hoy se considera "paternalismo estatal" porque los individuos pierden iniciativa y espíritu empresarial. Spencer rechazaba los programas de bienestar social estimando que conducían al socialismo y a la esclavitud. Vio también una amenaza en el sufragio universal porque para ganar elecciones los partidos se comprometían a beneficiar a sus electores. Para él, el Estado inevitablemente se burocratiza y perjudica a los individuos emprendedores adquiriendo la forma de un poder abusivo, decadente y despótico. Según Spencer, el progreso humano se seguía exclusivamente del deseo de incrementar el bienestar personal y por ello impedir al poderoso ejercer su poder resulta más cruel y estéril que dejar a los empobrecidos a su suerte. Como se advierte, no resulta

posible compatibilizar este imaginario doctrinal en el que los individuos naturales que mejor se adaptan a los retos de la existencia constituyen el fundamento de todo derecho, aunque causen el sufrimiento de los débiles, es decir una concepción en que el derecho existe 'naturalmente' *contra* estos últimos,[37] y la propuesta universalizante de derechos humanos, fundamentales, políticos y económico/sociales. Las tesis del liberal y 'naturalista' Spencer constituyen una buena condensación de la tensión y desgarramiento que existe entre los antecedentes universalizantes e individualizantes sobre derechos humanos y sus prolongaciones ideológicas. Algo similar, aunque más dramático, ocurre con el ascetismo calvinista en la descripción que de él hace Weber (1864-1920) y en el que un individualismo desilusionado y pesimista aconseja desconfiar hasta del amigo más íntimo y de la familia en el mismo movimiento en que el deber de dar gloria a Dios arroja fríamente al creyente al compromiso de la organización y productividad del mundo (ética del trabajo). Desde luego, para este imaginario no es posible *una* humanidad[38]. Un autor actual describe, con algún entusiasmo y otra motivación, los factores y dinámicas de estos procesos desgarrados:

> Esta imagen de la sociedad individualista, como espacio en el que todos los individuos ejercen la política y persiguen libremente sus intereses como en un gran mercado, refleja la realidad parcial de lo que nace en la antigua Grecia, renace en la Italia renacentista y se desarrolla en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, alcanzando su apogeo en los ambientes estadounidenses. En estos lugares y en estas épocas –los períodos históricos de *asociación* que siguen a los de *comunidad* –, los derechos individuales salen de los castillos y son disfrutados y defendidos por hombres de la calle –el Tercer Estado– que ya pueden luchar legalmente por sus intereses y ejercer una política burguesa y mercantil que ha perdido en gran medida su carácter aristocrático y elitista de intriga palaciega. Así hallamos unos sectores de la población, compuestos por ciudadanos *comunes* –comerciantes y trabajadores– y no solamente por aristócratas, nobles y cortesanos –guerreros y sacerdotes–, los cuales han conseguido cierta influencia privada en los asuntos públicos, así como cierta independencia de acción y de pensamiento. Los filósofos repasados tienen la suerte de pertenecer a estos grupos sociales, cuyo goce de la libertad y otros derechos individuales indispensables para poder filosofar, por cierto, descansa en la explotación de unas masas populares mayoritarias que carecen de filósofos, así como de cualquier derecho y cualquier libertad –tiempo y oportunidades– para filosofar. La percepción *desde abajo* de la sociedad por estas masas populares seguramente fue muy diferente de la percepción *desde arriba* de quienes se ubicaban por encima de ellos, sobre las cúpulas del espacio social, en la "república de los sabios", un ámbito que podía ser descrito en términos individualistas, democráticos y liberales, pero que estaba restringido a ciertas minorías privilegiadas.[39]

Indicadas, al menos esquemáticamente, entonces, las tendencias genéricas y culturales que antecedieron y nutrieron la sensibilidad cultural de derechos humanos, y mencionadas algunas de sus concreciones ideológicas, retornamos al punto central: *el fundamento de derechos humanos es la formación social moderna.*

Pero la anterior indicación es solo una designación indeterminada, aunque valiosa si se la compara con las imágenes que indican que el fundamento de derechos humanos es o filosófico o un acuerdo entre Estados. Determinemos, por tanto, de mejor manera el *sitio social* en que se fundamentan derechos humanos: es la *sociedad civil emergente* y moderna (aunque esto sea redundante) la que fundamenta derechos humanos. El fundamento de derechos humanos se encuentra en la *sociedad civil*, en su *dinámica emergente liberadora* o, lo que es semejante, en sus *movimientos* y *movilizaciones sociales contestatarios.* Por supuesto esta sociedad civil emergente, en formaciones humanas con principios de dominación (de clase, de género, étnicos, etc.) es internamente *conflictiva* aunque puede expresarse políticamente con la coherencia relativa de una fuerza social.

IV. Sociedad civil emergente y derechos humanos

La expresión 'sociedad civil' es polisémica. No interesa aquí detenerse en su discusión. La empleamos en el marco del imaginario moderno

dominante. Para esta representación, la existencia en sociedad comprende dos ámbitos básicos[40]: la *sociedad política*, en la que se expresa el *destino compartido*, el bien común, o se busca con eficacia la mayor felicidad para el mayor número, y la *sociedad civil* en la que se manifiestan los *intereses particulares* legítimos (es decir lícitos). Cada uno de estos ámbitos posee lógicas específicas e independientes. En el político, por ejemplo, impera la *igualdad ciudadana* (cada ciudadano un voto, nadie debe ser discriminado, no se debe violar derechos individuales) y el *equilibrio de poderes*. En la sociedad civil, en cambio, lo lícito y deseable es la *jerarquización asimétrica* (un empresario no puede ser confundido nunca con un obrero o un informal) y la *concentración de poderío* que se utiliza 'racionalmente' contra otros. Imaginada así, la sociedad moderna resulta claramente esquizofrénica. Pero se trata de una esquizofrenia operativa. Los determinados como radicalmente desiguales por las formas de imperio que conforman y organizan la sociedad civil se tornan ciudadanos iguales por sus capacidades y obligaciones jurídicas ante un Estado que se pone "por encima de toda sospecha"[41]. En América Latina, incluso, a los desarrapados y miserables de la ciudad y del campo, a los analfabetos y alcoholizados por siglos de discriminación, la iglesia católica dominante, un mecanismo de poder cultural, les ha ofrecido secularmente "los mejores lugares en el Cielo" a cambio de su humildad, es decir de su subordinación al orden establecido. Desde luego, la existencia no corrobora este imaginario *esquizofrénico* ni en América Latina ni en ninguna parte. Los humildes y discriminados[42] saben que su patrón o empleador o amo tiene un muy diverso acceso a las instancias públicas, incluyendo los tribunales, y que seguramente alguno de sus hermanos o hijos es senador o diputado, o intima con ellos, y otro obispo y un tercero Comandante o General. Y que los asertos, opiniones y ocurrencias de todos ellos, incluyendo un vasto repertorio de mentiras sociales, tienen una muy amplia e incontestable expresión en los medios masivos[43].

Desde luego la anterior utilización burguesa de 'sociedad civil' la supone 'bien ordenada'. Los ladrones y asesinos, como apuntó admirablemente Locke en su momento, no forman parte de ella ni de la humanidad. Por ello es legítimo aplicarles la pena de muerte. Ladrones y asesinos o servidores fraudulentos no poseen intereses particulares legítimos en el marco de esta sociedad civil de propietarios, comerciantes y acumulación de capital, aun cuando muestren un sólido espíritu empresarial privado en sus afanes[44].

Sin embargo, aquí no interesa la sociedad civil como espacio de expresión de intereses legítimos, es decir como sociedad burguesa 'bien portada u ordenada', sino como *espacio conflictivo*, como ámbito de los *movimientos sociales emergentes*.

En efecto, la 'sociedad civil', producción moderna, como derechos humanos, no existió siempre ni tampoco fue siempre 'bien portada'. Se generó y constituyó históricamente como espacio de acción de comerciantes de bienes, dinero e influencias que contrariaban y desafiaban las instituciones y el *ethos* sociopolítico dominante. La sociedad civil fue inicialmente el espacio de villanos, mercaderes, banqueros, dirigentes religiosos, tal vez artistas, que resistían o al menos lamentaban el dominio feudal o absolutista de señores y sacerdotes y también el carácter cerrado o familiar de las corporaciones. Por su génesis, la sociedad civil fue inicialmente *contestataria*. La mítica narración del primer viaje de Colón lo enseña. La reina empeñó sus joyas, y con ello transfirió el sentido de la travesía y de la Conquista a un prestamista (banquero). Colón entendía su viaje como comercial. Tras el aparente poder y discrecionalidad reales se movían las fuerzas de la entonces cosmopolita sociedad civil emergente europea. Estas fuerzas no querían el arraigo señorial, no aceptaban los impuestos, demandaban la libertad de conciencia religiosa para enviar a Dios al espacio privado y cercenar de tajo el poder político de los curas. Agitaban la necesidad del conocimiento y la razón como un mecanismo de poder para aislar a la ignorancia y superstición parasitarias de nobles y aristotélicas órdenes religiosas. La burguesía fue, por siglos, un *movimiento social emergente*. Lo fue hasta que pudo convocar fuerzas suficientes para reconstruir el poder político a la imagen y semejanza de sus negocios. Los manuales de Historia recuerdan la Revolución Francesa. Pero

la habían precedido los Países Bajos e Inglaterra. Una de las banderas ideológicas que el movimiento social burgués empleó para convocar fuerzas que le permitieran constituir *su* sociedad bien ordenada fue la de *derechos humanos*. Es por ello que se les proclama, desde un inicio, como universales, integrales y como principios constitucionales de los Estados de derecho (codificación y garantismo). La proclamación y cautela constitucional de derechos humanos en sociedad civiles *ahora* bien ordenadas, es decir tras el triunfo burgués, se identifica con su universalidad. El Estado nacional, en el mismo movimiento, debe reclamarse como institución 'por encima de toda sospecha' porque cualquier sospecha de 'antinaturalidad' lo deslegitimaría absolutamente. Al hacerlo, 'naturaliza' asimismo al *mercado* orientado al lucro que lo constituye y al que sostiene.

El hecho de que derechos humanos tenga como fundamento una sociedad civil emergente contestataria y liberadora tiene alcance asimismo respecto del carácter *subjetivo* e *individual* de estos derechos. En efecto, lo que la burguesía emergente rechazaba como impedimentos ilegítimos era tanto el *orden político objetivo* de los amos como el de la *realidad natural* impuesta por Dios como una *moral sagrada* (Derecho natural). Contra un orden objetivo social y cósmico y que tornaba imposible el crecimiento del comercio y la ampliación de experiencias de humanidad el único lugar desde el que se podía levantar la lucha reivindicativa y revolucionaria, contra toda ordenación objetiva, era la *subjetividad del individuo.* Independizar la conciencia racional de la conciencia moral vigente (autonomizar política y racionalmente la conciencia humana de Dios) y levantar desde la subjetividad así liberada y potenciada la propuesta de un nuevo orden político solo puede hacerse proclamando fueros individuales subjetivos y declarándolos sagrados o, en un movimiento inverso y que contiene sus propios conflictos, secularizando ('desencantando') la historia. No es raro, por tanto, que la demanda por libertad de conciencia *religiosa* anteceda, como movilización social, la de libertad de conciencia, y ambas se condensen tardíamente en el *ethos* europeo de la Ilustración. En las condiciones objetivas de dominación de la antigua sociedad, el único espacio posible para hacer emerger una ideología revolucionaria y liberadora era la de la *subjetividad individual* a la que tendría que proyectarse como *Humanidad debida*, es decir *vinculante* o *sagrada* (iusnaturalismo). Se entiende perfectamente por qué el Derecho natural antiguo, con su énfasis en *obligaciones objetivas*, no puede constituirse en matriz de configuración de derechos humanos modernos. *Estos derechos se imaginaron contra él.* Ideológicamente, derechos humanos es un reclamo para liberarse de un Dios público y cósmico, integral, administrado monopólicamente por jerarquías religiosas y políticas. Para el imaginario moderno, los individuos humanos producirán ahora desde sí mismos, sin más tutela que su universalidad ideológica, la historia.

Todavía existe un corolario del hecho de que derechos humanos encuentren su fundamento en *movilizaciones* y *movimientos* sociales en sociedades civiles emergentes. Los movimientos sociales no solo se mueven contra el orden de las instituciones, es decir contra sus lógicas, sino también contra las *identificaciones* que ellas procuran. En contra de las identificaciones provistas por el *statu quo* como factor de reproducción de su dominación los movimientos sociales emergentes levantan la afirmación o de la búsqueda o de la producción de su *identidad* efectiva. En este sentido la descalificación que hacía Marx, en el texto anteriormente citado, de las robinsonadas dieciochescas como "imaginaciones desprovistas de fantasía" resulta inadecuada. Ese imaginario poseía un valor existencial fundamental para la incidencia política del movimiento social burgués. Era tan material como el interés que cobraba por su dinero. Era condición, consciente o inconsciente, de su identidad (primero buscada, después afirmada como vinculante para toda humanidad) política, de una *nueva manera humana* de estar en el mundo, de una nueva manera de testimoniarlo y de *hacerlo* (dominación), cuestión que puede sintetizarse como *inmanentismo* o *secularización.*

Los educadores en derechos humanos y también los historiadores de las ideas y figuras jurídicas suelen distinguir *generaciones* entre las demandas y propuestas de derechos humanos. Aunque el tema es discutible desde diversos

puntos de vista[45], emplearemos su taxonomía para ejemplificar la categoría de *sociedad civil emergente* como *fundamento* o matriz de derechos humanos.

Consideramos cinco generaciones de derechos humanos. En la primera se ubicarían centralmente los derechos que suelen llamarse *negativos* en cuanto constituyen fueros humanos o ciudadanos, *capacidades individuales* respecto de las cuales el Estado no debe actuar, excepto para reconocerlos y protegerlos, ya que son previos y superiores (por 'naturales') a él. Se trataría de ámbitos de libertad (personal, de expresión, de tránsito, etc.) con efectos jurídicos como, por ejemplo, los crímenes de lesa humanidad. Se asociaría esta generación de derechos con la *sociedad civil emergente y revolucionaria burguesa.*

La segunda generación sería la de de derechos económicos, sociales y culturales, considerados como *derechos positivos* debido a que en relación con ellos el Estado debe *actuar* para establecer su eficacia. Estos derechos positivos se siguen de las *luchas* e instituciones sociales de los trabajadores organizados en movimientos, sindicatos y cooperativas, y de los esclavos, tanto en los países centrales como en las colonias, durante los siglos XVIII y XIX[46] y, también, de *concesiones* utilitarias o doctrinales de los gobiernos y jerarquías con vistas a reproducir con eficacia un orden social cuestionado por conservadores, reaccionarios, socialistas, comunistas y anarquistas.[47] Es decir, la demanda por estos derechos se gesta en el marco de la sociedad civil burguesa ya relativamente establecida, pero como *contestación* social, política y cultural de los sectores discriminados y victimizados por ese orden. En el inicio del siglo XX obtienen una legitimación ideológica y política con la Revolución Rusa. La demanda por estos derechos anuncia (aunque ella no sea exitosa o sus alcances no se hagan plenamente conscientes) que 'humanidad' en la expresión "derechos humanos" debe tomar en cuenta el *lugar sociohistórico* de los grupos, naciones e individuos, es decir que siempre se es humano de una manera *particularizada*, y no bajo una forma universal/abstracta como se podía seguir de la primera propuesta de derechos. Podemos caracterizar a este tipo de sociedad civil emergente como *popular*[48]. Esta última sociedad civil no solo reclama nuevos fueros (seguridad del empleo, por ejemplo) sino que pone en cuestión la universalidad de derechos humanos poniéndolos en tensión con las particularizaciones que se siguen de la división social del trabajo, de la dominación de género, de las peculiaridades generacionales, de las diversidades culturales y raciales, etc. Igualmente se pone en tensión la integralidad de derechos humanos al evidenciarse que, bajo la organización capitalista de la existencia, para un trabajador el salario se articula indisolublemente con la existencia (derecho a la vida).

La imagen de que no es posible ser humano sino en situaciones particularizadas que expresan condensaciones sociales (instituciones, lógicas) locales, nacionales e internacionales fue extendida como cultura de *liberación nacional* durante el siglo XX. Se trata de las movilizaciones civiles, o sea políticas, contra el colonialismo y el neocolonialismo por parte de pueblos africanos, asiáticos y, en menor medida, latinoamericanos. Las movilizaciones y luchas comprenden desde la *no-violencia activa* (Gandhi) hasta la *guerra popular prolongada* (Che Guevara) o las proclamas del "*black is beatiful*" y el modelo de *sustitución de importaciones cepalino.* Es el *Tercer Mundo*[49] entendido aquí como sociedad civil emergente que busca en la liberación nacional y el desarrollo económico (y muchas veces también en algún tipo de socialismo) sus posibilidades de realización histórica y humana. Estas movilizaciones configuran las determinaciones de la *tercera generación de derechos*, los llamados derechos de los *pueblos* expresados en la *Declaración de Argel* (1976)[50] y también de las *nacionalidades* y *etnias*, como lo indica el *Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (1990). Esta es una sociedad civil emergente *empobrecida*, *coloreada* y objetivamente *internacional*, creada por la expansión imperial del capital, incluyendo el *apartheid*, y la geopolítica. Su reclamo por conseguir respeto y seguridad para *su* humanidad, la despreciada, fue extraordinariamente recogida en la *Segunda Declaración de La Habana* (1962):

> Con esta humanidad trabajadora, con estos explotados infrahumanos, paupérrimos, manejados por los

métodos de fuete y mayoral no se ha contado o se ha contado poco. Desde los albores de la independencia sus destinos han sido los mismos: indios, gauchos, mestizos, zambos, cuarterones, blancos sin bienes ni rentas, toda esa masa humana que se formó en las filas de la «patria» que nunca disfrutó, que cayó por millones, que fue despedazada, que ganó la independencia de sus metrópolis para la burguesía, esa que fue desterrada de los repartos, siguió ocupando el último escalón de los beneficios sociales, siguió muriendo de hambre, de enfermedades curables, de desatención, porque para ella nunca alcanzaron los bienes salvadores: el simple pan, la cama de un hospital, la medicina que salva, la mano que ayuda.// Pero la hora de su reivindicación, la hora que ella misma se ha elegido, la viene señalando, con precisión, ahora, también de un extremo a otro del continente. Ahora, esta masa anónima, esta América de color, sombría, taciturna, que canta en todo el Continente con una misma tristeza y desengaño, ahora esta masa es la que empieza a entrar definitivamente en su propia historia, la empieza a escribir con su sangre, la empieza a sufrir y a morir. Porque ahora, por los campos y las montañas de América, por las faldas de sus sierras, por sus llanuras y sus selvas, entre la soledad o en el tráfico de las ciudades o en las costas de los grandes océanos y ríos, se empieza a estremecer este mundo lleno de razones, con los puños calientes de deseos de morir por lo suyo, de conquistar sus derechos casi quinientos años burlados por unos y por otros. Ahora sí, la historia tendrá que contar con los pobres de América, con los explotados y vilipendiados de América Latina, que han decidido empezar a escribir ellos mismos, para siempre, su historia. Ya se les ve por los caminos un día y otro, a pie, en marchas sin término de cientos de kilómetros, para llegar hasta los «olimpos» gobernantes a recabar sus derechos. Ya se les ve, armados de piedras, de palos, de machetes, de un lado y otro, cada día, ocupando las tierras, fincando sus garfios en la tierra que les pertenece y defendiéndola con su vida; se les ve, llevando sus cartelones, sus banderas sus consignas; haciéndolas correr en el viento por entre las montañas o a lo largo de los llanos. Y esa ola de estremecido rencor, de justicia reclamada, de derecho pisoteado que se empieza a levantar por entre las tierras de Latinoamérica, esa ola ya no parará más (...) Porque esta gran humanidad ha dicho: «¡Basta!» y ha echado a andar. Y su marcha de gigantes, ya no se detendrá hasta conquistar la verdadera independencia, por la que ya han muerto más de una vez inútilmente. Ahora en todo caso, los que mueran, morirán como los de Cuba, los de Playa Girón, morirán por su única, verdadera, irrenunciable independencia.[51]

El énfasis, obviamente, está puesto en la emergencia del *otro discriminado*. La demanda de derechos de tercera generación se sigue de la *sociedad civil local* e *internacional de los otros*, de aquellos que Franz Fanon (1925-1961) caracterizó objetiva y subjetivamente como *condenados de la tierra*. En relación con la *emergencia del otro*, aunque diferenciándose en su raíz de los movimientos de liberación tercermundistas determinados por la *Declaración de La Habana*, se anuncia asimismo el *movimiento de mujeres* (feminismo) con *teoría de género*. Avisado por trabajos como *El segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, el otro social discriminado por excelencia, la *mujer*, configura gran parte de su nuevo discurso de sujetificación y autoestima con las ideas de la producción social del género y la afirmación de la autonomía de la feminidad como plenamente humana. La *sociedad civil de la legitimidad de la diferencia* y de las necesarias *transferencias de poder* hacia los diversos discriminados es la que reúne, aunque sus protagonistas no se encuentren, a estas luchas políticas del género y de la búsqueda de la independencia y de la dignidad nacional, étnica y humana en la reivindicación de la tercera generación de derechos. También, la idea de que un referente universal como 'humanidad' debe *abrirse a la experiencia y a la lucha sociohistórica*, es decir es un concepto *abierto* y *en producción*. A diferencia del carácter sesgadamente abstracto e individualístico que podría rastrearse en las demandas de la primera sociedad civil emergente, las nuevas emergencias enfatizan el carácter *relacional*, es decir *sociohistóricamente situado* y *dinámico*, de derechos humanos. Estos caracteres fueron recogidos por las diversas declaraciones sobre derechos humanos, de los pueblos y de diversos grupos realizadas por la Asamblea General de Naciones Unidas durante la segunda mitad del siglo pasado. Desde un punto de vista epistémico ya no resulta posible producir conocimiento sobre derechos humanos manteniéndose en el campo filosófico ni tampoco afirmarlos mediante una autoridad política 'superior'.[52] Derechos humanos se presenta exigiendo una (o varias) *teoría social*.

La cuarta y quinta generación de derechos se vinculan la primera con una sensibilidad cultural

que comenzó denunciando la polución y desertificación (empobrecimiento) de la Naturaleza y del planeta derivadas de la actividad económica humana hasta arribar, vía una crítica de la razón y del progreso modernos, a un replanteamiento del ser humano en el cosmos (ecología cosmocentrada). Se trata de entender y atender a los seres humanos y a la humanidad como procesos en los que sus prácticas e instituciones deben condensar y expresar responsabilidad por las condiciones de existencia (herencia) de los que vendrán. La cuestión es constituida por la demanda de una sociedad civil emergente que rompe con la inmediatez (fugacidad/esterilidad, secularización, mistificación) de la sensibilidad burguesa y, en el mismo movimiento, denuncia como ideológico su mito fundante del 'progreso' y 'desarrollo'. La lucha por el ambiente, natural y social, reclama una *humanidad como continuidad* que debe ser *políticamente sostenida* porque su existencia no es espontánea ni natural u orgánica. Al mismo tiempo hace de la responsabilidad social un valor cultural trascendente.[53] La *sociedad civil de la responsabilidad trascendente*, gestada en el marco de la formación social industrial y postindustrial, gesta esta cuarta generación de derechos humanos cuyo imaginario integrador u holístico, rupturista, muestra un perfil cada vez más distante de la esquizoide pareja sociedad política// sociedad civil con predominio del individuo con que iniciamos esta descripción.

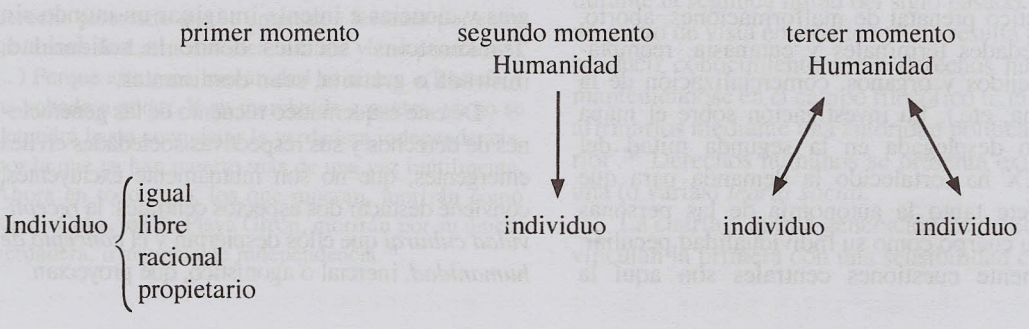
La quinta generación de demandas por derechos humanos se liga con la incursión de las tecnologías de punta en el mapa genético de la vida y específicamente en la genética humana. El punto tiene su antecedente en las discusiones sobre acciones y experimentos con el sustrato biológico y la vida de individuos en circunstancias peculiares (investigación farmacéutica, diagnóstico prenatal de malformaciones, aborto, enfermedades terminales y eutanasia, reemplazo de tejidos y órganos, comercialización de la medicina, etc.). La investigación sobre el mapa genético desplegada en la segunda mitad del siglo XX ha fortalecido la demanda para que se respete tanto la autonomía de las personas sobre su cuerpo como su individualidad peculiar. Obviamente cuestiones centrales son aquí la clonación humana, la eugenesia, la reproducción de recursos biológicos humanos preprogramados o su utilización como bancos de órganos para trasplantes, etc. y los efectos negativos que esto tendría en la manera de ser humano en un mundo previamente determinado por la codicia, el lucro, el etnocentrismo, el fundamentalismo, el racismo y la dominación (sujeción) política y geopolítica. Como se advierte, el cuestionamiento se hace a las condiciones sociopolíticas y al *ethos* en los que se despliegan y tienen efectos las tecnologías y ciencias. La cuestión ha sido indicada aunque insuficientemente por la *Declaración universal sobre el genoma y los derechos humanos* (UNESCO, 1997) en la que se señala que "el genoma humano en su estado natural no puede dar lugar a beneficios pecuniarios" y por acuerdos de los países más avanzados (EUA y el Reino Unido),acuerdos que no hacen retroceder la sospecha sobre una manipulación monopólica, económica y geopolítica, de los códigos genéticos humanos y no humanos que Estados y empresas podrían cometer contra la humanidad, los individuos y el planeta. La resistencia contra esta manipulación unilateral y humanamente descontrolada se extiende a los diversos niveles de 'contaminación transgénica' (semillas genéticamente modificadas con fines comerciales) en cuanto esta tecnología amenaza los entornos naturales, recorta la libertad de elección de agricultores, productores de alimentos y consumidores, acentúa la inseguridad económica y cultural de sectores campesinos no transgénicos y pone en peligro la salud humana y del planeta. Este tipo de *sociedad civil emergente* posee un claro *perfil cultural*, es decir *humanizador*: demanda protección personal y genérica contra las instituciones socioeconómicas, políticas, culturales y geopolíticas determinadas por la codicia. Denuncia sus efectos sobre las tecnologías y ciencias e intenta imaginar un mundo sin 'frankensteins' sociales donde la solidaridad, ilustrada o gratuita, sean dominantes.

De este esquemático recuento de las generaciones de derechos y sus respectivas sociedades civiles emergentes, que no son mutuamente excluyentes, conviene destacar dos aspectos centrales: la *receptividad cultural* que ellos despiertan y el *concepto de humanidad*, inercial o agonístico, que proyectan.

La primera generación de derechos, reducidos a sus manifestaciones fundamentales y cívicas, forma parte de la sensibilidad dominante actual al extremo de que los imaginarios mayoritarios identifican exclusivamente 'derechos humanos' con tópicos como libertad de expresión (sin su referente, el derecho a información veraz) en su versión empresarial, democracia (como epítome de las libertades individuales), recurso de *habeas corpus*, no ser reducido a esclavitud o servidumbre o sufrir tortura, o a no ser despojado de la propiedad, antiterrorismo, etc. Este tipo de derechos humanos funciona atribuyendo a los *individuos* caracteres genéricos universales que constituyen, proyectados como concepto y valor, la *Humanidad*. Su matriz imaginaria es una concepción *iusnaturalista* que hace del ser humano o un individuo igual, libre, racional y propietario o un ser dotado de una dignidad metafísica especial. Mediante un proceso de trastrocación ideológica, el concepto/valor *Humanidad* domina este discurso sobre derechos humanos haciendo de los individuos una manifestación de la proyección ideológica. El esquema de esta página muestra esta matriz.

Efectos obvios de esta matriz ideológica son que los individuos constituyen derechos en *ausencia de toda relación social*, o sea la racionalidad y propiedad, por ejemplo, carecen de toda determinación sociohistórica significativa, y que el concepto/valor de 'humanidad' se constituye como un *universal cerrado* (excluyente) tanto a 'nuevas' experiencias de humanidad (la homosexualidad y el socialismo, por ejemplo) como a un imaginario que haga de 'humanidad' una noción agonística o conflictiva. En breve, la óptica *iusnaturalista* elimina la sociohistoria. Ello facilita a los discursos que lo poseen como matriz, condenar moral y políticamente y, cuando se requiere, perseguir y destruir, 'otras' experiencias de humanidad. Para esto puede incluso utilizar los recursos judiciales, expresión privilegiada, en tanto monopolio estatal, del imaginario burgués sobre derechos humanos 'fundadementales'.

Las luchas de los trabajadores por derechos humanos económico/sociales y culturales se expresan mayoritariamente al interior de la matriz dominante, o sea de la ideologización burguesa, individual/abstracta y trastrocada, de estos derechos. Esto quiere decir, en la práctica, que los trabajadores aspiran a ser más reconocidos como 'humanos' que como 'trabajadores' o, mejor, no ponen en disputa la relación conflictiva que existe entre ser asalariado y ser humano.[54] Las inspiraciones marxistas y anarquistas del siglo XIX son insuficientemente críticas en este sentido. La primera porque asume que existe una 'naturaleza' humana, aunque sociohistórica, y la segunda porque tiende a reivindicar al individuo como mónada. Los costos de que las demandas de los trabajadores se inscriban mayoritariamente en el universo ideológico burgués son que ellas devienen reivindicaciones jurídicas *ante el Estado*, como si éste fuese una instancia por encima de toda sospecha, y no se orientan hacia una transformación de las relaciones sociales, es decir del carácter *antisujeto* contenido en la relación salarial. De este modo las reivindicaciones sociohumanas por derechos económicos no pasan a formar parte de una *cultura alternativa* (contrahegemónica), sino que se satisfacen jurídica e ideológicamente al interior de una sensibilidad burguesa en la que pueden ser manipulados, subvalorados y tornados ineficaces



ya que la explotación y discriminación inherentes a la acumulación privada de capital siguen teniendo prioridad sobre las necesidades y expresividad humanas de los trabajadores *en cuanto trabajadores*. Dicho sumariamente, los códigos reconocen la existencia jurídicamente humana de todos, incluso de los trabajadores (y este el resultado de una lucha fiera), pero no reconocen a estos trabajadores en cuanto lugar social diferenciado y conflictivo, sino solo en cuanto 'humanos'[55].

Conviene aquí establecer una precisión: la sociedad civil emergente burguesa se despliega compleja y duraderamente ligada a la economía dineraria configurando una sensibilidad socioeconómica alternativa o un mundo *antes* de buscar el control político que asegurará su dominio generalizado. Su mundo está preavisado, existe materialmente en la economía/sociedad *antes* de sus triunfos revolucionarios. El control político únicamente lo generaliza y torna dominante, o sea factor básico de la constitución y reproducción sociales. El mundo obrero existe en cambio solo como parte subordinada al mundo del capital o como *experiencia de contraste*, es decir como deseo y sueño tímidamente anunciados por la práctica cooperativa o sindical y por la lucha como sector. Pero el mundo obrero material, su cultura alternativa, dominada por la *solidaridad gratuita*, por ejemplo, únicamente existe como *ausencia* o como detalle aislado y provisorio en el orden del capital. Existe por ello una tendencia inercial para expresar y reconocer los valores de los trabajadores en el marco de los valores jurídicos burgueses, como ampliación cuantitativa, no como necesidad de una transformación cualitativa, revolucionaria, de la noción de 'humanidad'. Este es uno de los factores que facilita caracterizar como *progresivos* estos derechos y el que explica la comodidad con que se los *invisibiliza* y se los transforma en políticamente *imposibles*. Dicho directamente, los derechos económicos, sociales y culturales no han estado precedidos por procesos de *transferencias efectivas de poder social* (manifestadas mediante prácticas generalizadas de existencia y condensadas como cultura por la existencia cotidiana), sino como protestas y resistencias materializadas por el sistema bajo la forma, en el mejor de los casos, de una incorporación jurídica. Esto lesiona decisivamente su eficacia.

Los derechos de la *sociedad civil del 'otro'*, o tercera generación, han corrido suertes distintas. Las luchas de liberación nacional se mostraron insuficientes ante el neocolonialismo económico y geopolítico, las oposiciones y fragmentaciones internas[56] y el colapso de las sociedades del socialismo histórico en la transición de la década de los ochenta a los noventa del siglo pasado. El 'otro' africano o asiático, 'de color' o 'latino', islámico o confuciano, no ha logrado trizar el racismo y el etnocentrismo mediante el cual son rebajados como bárbaros, sucios, traficantes de drogas e hipócritas. El Tercer Mundo sigue condenado a empobrecerse en el estercolero de la historia (Fukuyama), o a ser sometido por las armas mediante una 'guerra de civilizaciones' (Huntington). En realidad, cuando son asesinados genocidamente decenas o centenas de miles en Irak, Ruanda o Burundi, ¿a quién importan humanamente? ¿Qué peso tienen ante los tres mil y pico también asesinados en Nueva York el 11 de septiembre? Y ante estos mismos, ¿a quién importan las muertes por enfermedades curables que sufren los más de mil millones de empobrecidos estructurales del Tercer Mundo y Primer Mundo? El imaginario dominante supone que ellos no sufren un brutal ataque geopolítico ni cultural. No son *empobrecidos* sino expresión de *la pobreza* mundial[57]. Incluso el símbolo más extendido del Tercer Mundo, Che Guevara, se exhibe con una modificación: es signo moral, luchador heroico, una especie de santo laico camusiano, un Cristo, no un empobrecido que hace de su dolor una causa política, o sea *humana*. Diversa ha sido, por el momento, la situación del 'otro' de género. Podría decirse, en el extremo, que hasta la década de los sesenta el siglo XX parecía dominado y caracterizado por las movilizaciones anticoloniales. Desde los setenta, en cambio, adquieren resonancia y proyección las *luchas de la mujer con teoría de género* y los movimientos ecologistas. Mientras las movilizaciones tercermundistas no lograron superar el etnocentrismo y el racismo inherentes a la administración geopolítica y empresarial de derechos humanos, la vivencia de la opresión de

género en la relación de pareja y de familia ayudó a descodificar el mundo imperante como un orden de violaciones y violencias. La dominación patriarcal y masculina agredía desde luego a las mujeres pero también a los ancianos, a los niños y jóvenes. Al ser internalizada por mayorías femeninas las hacía verse desde fuera de sí mismas, las llevaba a torturarse, a buscar transformarse (o al menos pretenderlo) en objeto de seducción, de 'encantamiento'. La raíz libidinal de la violencia resultó tal vez más vistosa que la tercermundista para trizar la cultura falsamente universalista de patriarcas, varones y corporaciones, pero sin lograr vincularla decisivamente con la dominación geopolítica y económica. Comprender y asumir que existe lucha política *dondequiera se den relaciones de dominación* y que derechos humanos se liga con *tramas sociales que potencien la autonomía y autoestima de todos* y de *cada uno* ha herido, aunque todavía sin lograr morigerarla, la cultura sexista dominante, la sexualidad orientada a la reproducción, la santidad unilateral de la maternidad, la idea de que los machos, y con ellos la guerra, son imprescindibles. Quizás sean las objetivas *tramas libidinales* de la sociedad moderna las que, como las tramas monetarias en el medioevo, configuren la *principal fuerza* de las actuales sociedades civiles emergentes.

Algo semejante, aunque su punto de partida está en otro lugar, ocurre con los *movimientos ecologistas radicales*. Conmueven, impactan y trizan, aunque aun no logren transformar. Como a las mujeres y a los luchadores contra las discriminaciones de género ya no solo se les tolera, sino que se les teme, combate, descalifica y persigue. Constituyen, sin duda, un referente central por derechos humanos y por un concepto ampliado, abierto y liberador, por descentrado, de humanidad.

La quinta generación de derechos encuentra todavía limitaciones de expresión. Muchas de sus reivindicaciones pueden asociarse, con fundamento o sin ella, con fundamentalismos religiosos y por tanto con esquematismos autoritarios propios del Derecho natural. Falta todavía que logren fijar su reclamo positivo en la liquidación política de una tecnología/ciencia (racionalidad) barbarizadas por la codicia y el lucro monopólicos y geopolíticos. El temor no constituye un motor para la transferencia de poder que contiene todo reconocimiento de derechos humanos. No es desde la ansiedad o la creencia en una justicia divina o cósmica, en un metafísico sentimiento de justicia, que se enriquece liberadoramente la compleja práctica de humanidad.

Quizás convenga finalizar aquí esta primera discusión sobre el fundamento de derechos humanos. Hemos dicho:

a) que llevan razón quienes señalan que discutir en asuntos humanos, no solo filosóficos, sobre fundamentos absolutos, es una *ilusión*. Los fundamentos de las prácticas humanas son siempre sociohistóricos y, por ello, reversibles. Esto únicamente dice que se debe luchar siempre política y culturalmente por sostenerlos o reconstruirlos cuando se los estima legítimos;

b) no llevan razón, en cambio, o es indefendible, quienes afirmándose en el punto anterior sostienen que no es tiempo de fundamentar derechos humanos sino de protegerlos. La fundamentación es un aspecto constitutivo de su protección. La protección, una función del fundamento. Fundamento y protección de derechos humanos son aspectos diferenciados de una tarea política;

c) el fundamento de derechos humanos se encuentra, ostensiblemente, en *sociedades civiles emergentes*, es decir en movimientos y movilizaciones sociales que alcanzan incidencia política y cultural (configuran o renuevan un *ethos* o sensibilidad) y, por ello, pueden institucionalizar jurídicamente y con eficacia sus reclamos;

d) si lo anterior es correcto, derechos humanos se derivan, para todas las sociedades con principios de dominación, de *reconfiguraciones de tramas sociales* ligadas a *transferencias de poder*.

El lugar donde esto ocurre es la *conflictividad* propia de las *sociedades modernas*.

Notas

1. N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, p. 61, paréntesis nuestro.
2. Fue redactada por una comisión del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas y proclamada por su Asamblea General en diciembre de 1948. Su adopción como pacto internacional por la misma Asamblea debió esperar hasta el mismo mes de 1966.
3. Bobbio, *op. cit.*, p. 68. Para este autor, las primeras dos fases, secuencialmente, son la de las declaraciones como teorías filosóficas (Locke, Rousseau) y su incorporación positiva por Estados nacionales (Francia, Estados Unidos) (Bobbio, *ibíd.*, págs. 66-69).
4. Esta idea ya había sido desarrollada, aunque de manera amenazante, por I. Kant en *Sobre la paz perpetua* (véase la sección segunda).
5. Uso el concepto de "geopolítica" para indicar que todavía en el siglo XXI las relaciones internacionales se resuelven, en último término, por la fuerza. El punto es más dramático si se repara en que esta fuerza se ejerce hoy monopólica y unilateralmente.
6. Igualmente los grupos de presión deberían manifestarse en el ámbito político por medio de los partidos.
7. Véase, en el mismo trabajo de Bobbio ya citado, su ensayo "Sobre el fundamento de los derechos del hombre".
8. Esta frivolidad no es exclusiva de la burocracia de la OEA. Elegida para ser una de las integrantes de la Corte Penal Internacional, la jurista costarricense E. Odio señaló en sus primeras declaraciones a la prensa que un trabajo "eficiente y profesional" de la corte permitiría ganar la confianza de Estados Unidos al que calificó, con China e India, como "países reticentes" (*La Nación*, 5/02/03). Ni una palabra sobre la dimensión política y geopolítica de la "reticencia".
9. O sea, capacidad para reclamar jurídicamente sus fueros: capacidad social para reclamar sus capacidades legales. La primera es la base de todo derecho.
10. Al permitir que los usuarios plantearan sus puntos de vista, un Foro de Reforma del Poder Judicial en Costa Rica (2002) encontró que las demandas básicas versaban sobre la sensibilidad de los jueces y la humanización de los procesos. Más específicamente los usuarios reclamaron el maltrato, la falta de independencia de los jueces, la poca divulgación de sus derechos, la ignorancia y poca destreza de los jueces y la inexistente rendición de cuentas de los diversos niveles del poder judicial (*La Nación*, 12/02-03, p. 8A).
11. Esta última observación hace referencia al desplazamiento imaginario de una situación penal o criminal o sea social, por una responsabilidad moral individual de inspiración religiosa (culpa).
12. Véase su *Segundo tratado sobre el gobierno civil.*
13. J. Stiglitz, "Rumores de guerra", p. 13.
14. *Pacto Internacional de Derechos económicos, sociales y culturales*, artículos 1 y 2.
15. M. Villey, *Précis de Philosophie du Droit*, t. I, p. 167, referido por C. I. Massini en *El derecho y los derechos del hombre*, p. 146. En Centroamérica, un profesor de filosofía hace el correspondiente retumbo y habla de "derechos a la carta". En esta 'carta' figuran, al parecer inconvenientemente, niños, personas con discapacidad, minorías étnicas, presos, ancianos, pueblos indígenas, enfermos, generaciones futuras y animales (A. Marlasca, *Antropología y Derechos Humanos I*, p. 527).
16. Massini, *op. cit.*, p. 146. El nombre correcto de la propuesta de Naciones Unidas es *Declaración Universal de Derechos Humanos.* Massini la refiere desde otros autores que le son doctrinariamente afines y tal vez nunca haya visto el texto original. La referencia que hace al *Preámbulo* es asimismo arbitraria. La Declaración sin duda es tributaria del mito moderno del progreso, pero no afirma que los seres humanos alcanzarán universal y efectivamente la plenitud.
17. *Catecismo de la Iglesia Católica*, parágrafos 2357-2359, tercera parte.
18. Sobre la relación entre mayor productividad de la producción moderna y racionalidad humana puede verse el estudio de Macpherson *Teoría política del individualismo posesivo.*
19. El principal texto básico de divulgación del neoliberalismo latinoamericano es *El desafío neoliberal*, compilado por B .B. Levine.
20. Estas doctrinas entienden por 'ley natural' a "proposiciones universales del entendimiento práctico que la razón humana formula a partir del conocimiento inmanente en la realidad de las cosas" (C. I. Massini, "El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho", p. 148).
21. El ser humano se relaciona así con Dios mediante el *pecado.* Este sobredetermina su libertad.
22. Expuesta en su momento por Agustín de Hipona (350-430) quien se inclinó por la irresistible gracia de Dios contra el libre albedrío humano, por la misoginia (el sexo era algo *bajo*) contra la

convivencia y la gratificación, y por el orden que imponía el imperio romano contra los 'bárbaros'.

23. Este cambio social es descrito, por ejemplo, como propio de "una concepción utópica, contradictoria, irreal y egoísta de los "derechos humanos", desorbitándolos de todo orden objetivo, volviéndolos ilimitados y, por lo tanto, irrealizables, y creando una expectativa falsa y engañosa en quienes debieran ser sus sujetos" (Massini, *op. cit.*, p. 153).
24. Antecedentes en otras culturas podrían ser la tesis de que el poderoso no abuse del débil (Código de Hammurabi), la propuesta egipcia del poder como servicio, la exigencia de un recto proceder de todos los seres humanos por parte del budismo y la igualdad primordial de todos los seres humanos proclamada por el Islam.
25. Sobre el punto puede verse, por ejemplo, la ponencia de F. Prieto Martínez, *Aproximación histórica a los derechos humanos*, que destaca el aporte español y en especial jesuita de estos antecedentes.
26. *De legibus* y *De Republica*, especialmente. Cicerón vivió entre los años 106 y 43 a.C.
27. *Romanos*, 10-15.
28. El movimiento cultural del Renacimiento con su antropocentrismo militante en contra del teocentrismo del orden político existente puede considerarse asimismo antecedente de la figura del individuo moderno.
29. C. Marx, *Elementos fundamentales...*, Introducción, págs. 3 y 4.
30. En una observación insospechable, Weber habla del "sentimiento de inaudita soledad interior del hombre" para referirse a este individuo en la versión religiosa calvinista y refuerza su indicación con una referencia a Dowden: "The deepest community [con Dios] is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart" (Weber, *La ética protestante...*, p. 123 y nota 17. La obra de Dowden es *Puritan and Anglican.*
31. N. Bobbio, *Sobre el fundamento de los derechos del hombre.*
32. Aristóteles atribuye la tesis contractualista al sofista Licofrón (*Política*, III, 9) y este contractualismo griego fue ampliamente sostenido por Epicuro. Del contractualismo y de las limitaciones al uso del poder político medieval (supremacía de la ley) se seguirá el constitucionalismo moderno en sus expresiones iusnaturalistas (garantismo) o estatistas (Rechtstaat) y formalistas.
33. Obras básicas para introducirse esto planteamientos son *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de J. Locke, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, de A. Smith, y *El hombre contra el Estado*, de H. Spencer.
34. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 106.
35. Trabaja los temas de la objeción de conciencia, de las formas que debe asumir la resistencia ciudadana ante un gobierno injusto, ya sea porque viola la ley de Dios u oprime y arruina a la nación y si es legítimo aceptar la ayuda extranjera para sacudirse de la tiranía. El tiranicidio forma parte de los recursos para liberarse de un gobernante ilegal e injusto. En la vertiente positiva, los calvinistas hacen del pueblo la matriz del poder político.
36. Constant (1767-1830) expone un concepto individualístico y empresarial/capitalista de libertad que debería ser protegido y promovido por una democracia representativa, la separación de poderes y una carta de derechos.
37. Para este imaginario los individuos sin poder, empobrecidos o derrotados son, al mismo tiempo, *culpables* por no saber luchar o adaptarse.
38. M. Weber describe así la imposibilidad de una universalidad humana desde el doble criterio de la predestinación y el despreciativo enriquecimiento en los negocios: "(aristocracia) de los santos en el mundo; predestinados por Dios desde toda la eternidad, aristocracia que, con su *character indelebilis*, estaba separado del resto de los hombres, condenados también desde la eternidad, por un abismo insondable, tanto más lúgubre cuanto más profundo e infranqueable" (Weber, *op. cit.*, p 156).
39. D. Pavón, *El individualismo y la política democrática tradicional ante la singularidad de los movimientos sociales*, p. 6. He eliminado referencias bibliográficas a J. D. Bernal (*Historia social de la ciencia*), M. Olson (*The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*) y F. Tonnies (*Comunidad y asociación*). Remplacé, asimismo, 'norteamericanos' por estadounidenses. Desde luego, los "derechos individuales" que salen de los castillos a que hace referencia el autor eran *privilegios.*
40. En realidad, los ámbitos son tres: al político y civil hay que agregar el de la existencia individual privada o existencia familiar. Este último ámbito fue políticamente visibilizado por las luchas feministas de la segunda parte del siglo XX. Cada uno de los ámbitos se determina por una lógica independiente.
41. Lo único que permite 'sospechar' del Estado es que no sea eficaz en proteger la propiedad o que viole la ley natural que la torna sagrada.

42. Por su género/sexo, por su edad, por su opción sexual, por su adscripción étnica, por sus discapacidades, por su ocupación o lugar social, etc.
43. En Chile, los católicos opulentos, soliviantados en sus privilegios por la dictadura empresarial/militar de Seguridad Nacional, demandaron a la jerarquía establecer que a ellos les correspondían también los primeros lugares en el Cielo. Para su desgracia el Papa eliminó, poco después, el carácter de espacio social del Reino.
44. No se advierta en esto un exabrupto. Lo que se discute es si un asesino sigue siendo humano en cuanto asesino. En nuestro enfoque la respuesta es sí porque los seres humanos son capaces de violencia y ruindad y también de solidaridad y cordialidad. Ninguna acción, por perversos que sean sus efectos, excluye a los seres humanos de pertenecer a la humanidad. Que sus actos no generen humanidad y puedan ser tipificados como criminales es otra discusión.
45. El primer documento (Carta Magna) contra los abusos del rey comprende reivindicaciones socioeconómicas y políticas. En el siglo XX, el derecho a la seguridad, al empleo y al salario, por ejemplo, forman parte de La Declaración de Naciones Unidas (*arts.* 22 y 23) que algunos podrían valorar como un texto de la primera generación. Los principios de las constituciones francesas revolucionarias, Libertad, Igualdad, Fraternidad, tienen, por este último valor, un alcance social (de hecho generaron una explosión de pequeños propietarios) aunque se les juzgó compatibles con la aprobación del sufragio solo para nobles y opulentos.
46. La esclavitud fue abolida en Estados Unidos recién en 1868. Antes de eso un esclavo no era ciudadano y por ello no podía presentar demandas jurídicas.
47. En este marco surge, por ejemplo, la Doctrina Social de la Iglesia Católica (*Rerum Novarum,* León XIII, 1891)
48. 'Popular' es una categoría de análisis que designa y explica a los sectores sociales que padecen una asimetría (discriminación) estructural en las sociedades modernas (obreros, campesinos, mujeres, por ejemplo) y se organizan y movilizan desde sí mismos para transformarlas.
49. 'Tercer Mundo' es un nombre propio para designar las formaciones sociales y pueblos que no alcanzaron la industrialización en el siglo XX (o lo hicieron de una manera inducida), que tuvieron un pasado colonial o sufren una realidad neocolonial. Hoy se habla también de un 'Cuarto Mundo' signado espectacularmente por la miseria. Haití, en América Latina, es el más próximo a este Cuarto Mundo.
50. El artículo I de esta Declaración dice: "Todo pueblo tiene derecho a existir".
51. F. Castro, *Segunda Declaración de La Habana*, págs. 484-485.
52. Este es el falso dilema en que se autoencierra N. Bobbio. Como efectivamente no resulta posible dar un único fundamento filosófico a derechos humanos, entonces sostiene que no interesa fundamentarlos sino protegerlos y asigna a esa función a los Estados actuales (Cfr. N. Bobbio: *Presente y porvenir de los derechos humanos*) y a las Cortes Internacionales. Pero ni Estados ni cortes pueden ir más allá de lo que contienen socialmente. Y la coexistencia moderna no contiene derechos humanos sino la lucha por ellos.
53. Empleo 'trascendente' sin ninguna connotación metafísica para indicar una relación que contiene diversos.
54. La pregunta que determina este problema no es: ¿son humanos los trabajadores?, sino ¿son los trabajadores humanos *en tanto trabajadores*? Si se lo quiere ¿son tratados como iguales o discriminados?
55. 'Humanos' quiere decir aquí en cuanto sujetos de un Derecho ineficaz para ellos.
56. Piénsese en la fragilidad del mundo islámico ante una guerra contra Irak, por ejemplo. Y esto pese a que ella es, avisadamente, el inicio de su 'modernización' inducida, es decir de su destrucción.
57. Para este imaginario, La Pobreza crea a los pobres, con independencia de las relaciones sociales (Véase H. Gallardo, *Imaginarios sobre el pobre en América Latina*).

Bibliografía

Aristóteles. *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.

Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.

Castro, Fidel. "Segunda Declaración de La Habana". En *La Revolución Cubana, 1953/1962*. México: Era, 1972.

Catecismo de la Iglesia Católica, sde.

Gallardo, Helio. "Imaginarios sobre el pobre en América Latina". En *Abisa a los compañeros pronto*. San José: Ediciones de Perro Azul, 2000.

Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1994.

La Nación (periódico). "Elizabeth Odio a la Corte Penal Internacional". 5/02/03. San José de Costa Rica.

La Nación (periódico). "Reclaman humanizar la justicia". 12/02/03. San José de Costa Rica.

León XIII. "Rerum Novarum". En *Los Papas y la cuestión social.* San José: CECOR, sfe.

Levine, Barry B. (Compilador). *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina.* Santafé de Bogotá: Norma, 1992.

Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil.* Aguilar, sde.

Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo.* Barcelona: Fontanella, 1979.

Marlasca López, Antonio. "Fundamentación filosófica de los derechos humanos". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXVI, N° 90, 1998.

Marlasca, Antonio. *Introducción a la bioética.* San José: UNA, 2001.

Marx, Karl. *Elementos fundamentales para una crítica de la economía política*, vol 1, 8ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

Massini, Carlos Ignacio. *El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho.* Buenos Aires: Abeledo-Perot, 1987.

Naciones Unidas. "Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales". Reproducido por J. B. Barva. *Educación para los derechos humanos.* México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Pavón, David. *El individualismo y la política democrática tradicional ante la singularidad de los movimientos sociales.* <http:/clubtelepolis.com>, 16/02/03.

Prieto Martínez, Fernando. "Aproximación histórica a los derechos humanos". En *Los derechos humanos. Una reflexión interdisciplinar* (Theotonio y Prieto, directores). Córdoba, España: ETEA, 1995.

Protágoras. *Fragmentos y testimonios.* Buenos Aires: Aguilar, 1973.

Spencer, Herbert. *El individuo contra el Estado.* Madrid: Júcar, 1977.

Stiglitz, Joseph. "Rumores de guerra". *El País* (diario), 19/01/03, España.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 13ª edic. Barcelona: Península, 1994.