

EL DISCURSO DE LOS DERECHOS: CARENCIAS Y CONFUSIONES¹.

1. *De Barcelona a Monterrey.*

He escogido este tema de reflexión por dos razones. Una, por su constante interés teórico y político, pues al fin todos los grandes problemas políticos de nuestro tiempo acaban enhebrándose en los derechos humanos y la reflexión filosófica sobre la política está destinada a habérselas con el discurso de los derechos. Otra razón, porque en la elaboración colectiva de un nuevo discurso de los derechos ocupan un lugar de privilegio unos textos cuya elaboración ha unido dos ciudades, Barcelona y Monterrey, y me ha parecido que traer aquí mi reflexión sobre los mismos sería una manera simbólica de expresar mi voluntad de reforzar las conexiones entre nuestros dos pueblos.

El texto al que refiero mi comentario salió como propuesta del Forum Universal de las Culturas, de 2004, y, debatido y pulido, sería aprobado en el Forum de las Culturas de Monterrey, del 2007, con el ambicioso título de *Declaración Universal de los Derechos Humanos Emergentes* (DUDHE).

Cuando en el *Foro de las Culturas de 2004*, de Barcelona, surgió el debate sobre la necesidad de caminar hacia una nueva Declaración de derechos universales del hombre, no faltaron voces razonables en contra. Así, la muy autorizada de Jérôme Bindé, alto cargo de la UNESCO, que expresaba sus dudas sobre la conveniencia de reescribir la declaración de derechos. Basaba su posición en razones de oportunidad (mejor, de inoportunidad) y en la convicción de que la actual no está agotada. «Vivimos tiempos de amenazas, riesgos y miedos, -decía Jérôme Bindé. Hay que buscar el momento histórico adecuado para redactar nuevos textos». E invitaba a trabajar en la línea de *hacer realidad* la norma vigente. Consciente de que una nueva Declaración exigía un pacto político entre la mayoría de los estados, no consideraba la

¹ Conferencia impartida en México en el *Seminario de Política y Antropología de la UAM*, en Diciembre de 2010.

ocasión propicia para avanzar en esa dirección; y no lo consideraba urgente, pues la Declaración 1948 seguía teniendo déficit, incluso creciente, de cumplimiento y respeto.

Pero el Foro no era una reunión de Instituciones oficiales, sino de grupos de izquierda, movimientos sociales, activistas de los derechos, ONGs, representantes de minorías culturales, étnicas y nacionales, en definitiva, de gente avezada en la lucha reivindicativa que no entendía, ni quería entender, el vocabulario de la oportunidad y del realismo; gente que no acostumbraba subordinar su conciencia ética a razones de estrategia política. En consecuencia, la propuesta por parte del Institut de Drets Humans de Catalunya de un borrador de “Carta de Derechos Humanos Emergentes”, redactada en colaboración con cientos de estudiosos y militantes distinguidos², gozó de buena acogida y, tras sesiones de discusión del texto, salió adelante. En ella, de forma explícita y decidida, se venía a reconocer la conveniencia de propiciar la movilización en torno a una nueva declaración ajustada a un mundo globalizado. Así se enuncia en la reflexión preliminar del texto, donde se expresa la pretensión de “contribuir a diseñar un nuevo horizonte de derechos que oriente los movimientos sociales y culturales de las colectividades y de los pueblos y, al mismo tiempo, se inscriba en las sociedades contemporáneas, en las instituciones, en las políticas públicas y en las agendas de los gobernantes, desde una nueva relación entre sociedad civil global y el poder”.

Los argumentos que justificaban el proyecto me parecen en general aceptables. Paso por alto varios de ellos, como los cambios políticos, sociales, ideológicos, culturales, económicos, tecnológicos y científicos ocurridos desde la promulgación por la ONU de la Declaración del 10 de diciembre de 1948; la *cuestión de la exigibilidad o efectividad* en un mundo cada vez más complejo y con Estados más débiles para hacerlos cumplir pero suficiente para violarlos; nuevas amenazas a la existencia humana derivadas de las guerras, el terrorismo, los fanatismos... Y también los cambios subjetivos, como el surgimiento de un nuevo *sujeto de la declaración*, militantes de los derechos

² Pueden verse todos los textos e intervenciones de las sesiones en la web del Forum de Barcelona.

diseminados por la sociedad global. Dejo de lado éstos y otros cambios, que justifican la renovación de la carta de derechos, pero glosaré uno de ellos, el que más compete a la filosofía, el que hace referencia a una *concepción nueva de los derechos*.

La *Carta*, con la voluntad explícita de abandonar toda perspectiva esencialista, reconoce que los derechos humanos son instituciones de los hombres, resultado de un proceso inacabado y en permanente transformación. Reconoce que emergen nuevas necesidades y nuevos compromisos, derivados de los cambios objetivos, que exigen nuevos derechos; y también destaca cambios subjetivos, como la aparición de una nueva conciencia en las sociedades actuales, la de los pueblos pobres, los movimientos sociales y los activistas humanitaristas que hoy se hacen visibles y dejan sentir su voz. Todo ello configura un movimiento emergente “constituyente de una sociedad civil internacional organizada” que exige un lugar en el mundo y quiere entrar en escena con esta nueva *Declaración*. Dado el nuevo sujeto histórico, se comprende que la *Carta de Derechos Humanos Emergentes* sea muy sensible a los procesos de globalización, “cuya naturaleza parcial y desigual excluye de sus beneficios a amplias capas de la población mundial, en particular los países subdesarrollados, pero también en los desarrollados, imponiendo como marco de relación global un escenario de pobreza, violencia y exclusión”.

Como se ve, se trata de justificar la necesidad de una nueva Declaración en la originalidad de la situación histórica actual que, desde la razonable idea de los derechos como respuestas sociales a las necesidades, se convierte en la razón última del cambio: “Hoy, ante nuevos contextos y mundialización de la economía, grandes transformaciones de la ciencia y la tecnología, la ingeniería médica, fenómenos como las migraciones mundiales y desplazamientos de grandes núcleos de la población, aumento de la pobreza a nivel mundial y de la extrema pobreza en el tercer mundo, aparición de nuevas formas de esclavitud, agudización del terrorismo y el narcotráfico, pervivencia e intensificación de los conflictos interétnicos y de la hegemonía política de un país ante bloques políticos en construcción en las configuraciones geopolíticas actuales, *entre otros grandes desafíos que enfrenta el mundo en la actualidad*, surgen también

nuevos actores sociales, económicos y políticos que aparecen o se visibilizan en el siglo XXI”.

Esta perspectiva ético política de los derechos, ligados a su tiempo y dirigidos a mitigar el sufrimiento y la marginación, me parece que es un paso adelante más en el camino de la lucha por la emancipación, camino que también pasa por desterrar los restos de metafísica esencialista presentes en la D-1948. Comparto, pues, sin fisuras, aunque sin apasionamiento, el interés del proyecto de nueva carta; y, sobre todo, comparto esta posición filosófica que piensa los derechos en clave política (y entiendo que la reivindicación ética *aquí* es una estrategia política). Y lo comparto no sólo porque creo que es la manera más sólida y coherente de usar el discurso de los derechos en defensa de los débiles (*y ésta es su mejor fundamentación*), sino porque abre la puerta a la desacralización de los derechos, a su *crítica*, no sólo filosóficamente saludable sino políticamente justificada, pues los derechos, a pesar de sus bondades, no dejan de tener su lado oscuro.

Ahora bien, tras leer detenidamente las consideraciones filosóficas y el articulado, son muchas las dudas que me asaltan. Son muchas las carencias y confusiones, las incoherencias y contaminaciones. Tantas, que me llevan a pensar, aunque por motivos diferentes a los expresados por Jerome Bindé, que tal vez no sea el momento. Si este nuevo “sujeto” aún no tiene una conciencia clara del sentido y función de los derechos, tal vez sea preferible esperar mejor ocasión, y trabajar mientras tanto elaborando un *nuevo discurso sobre los derechos*. Sin un cambio conceptual que afecte a los fundamentos ocultos del mismo discurso no se verán con claridad las razones esenciales de la necesidad de una nueva *Declaración* ni, lo que es peor, se garantizará que el contenido de la misma resulte ampliamente aceptable y un paso adelante tanto en la defensa de urgencia de los vencidos como en la perspectiva de emancipación. Mi reflexión, por tanto, aunque se enmarca en la perspectiva no deseable de una nueva Declaración, se centra en la crítica al discurso

dominante (y de izquierdas) de los derechos, a sus carencias, sus confusiones, sus excesos y sus inconsecuencias³.

Son muchas las carencias teóricas e ideológicas que a mi entender encierra el texto que comentamos; me limitaré aquí a seleccionar unas cuantas. Tal vez el tiempo me obligue a desechar alguna, pero ello no es relevante, pues la lista de objeciones queda abierta. Trataré tres cuestiones referidas a la deficiencia del concepto de derecho que pone en escena, y dos a los efectos políticos que se derivan.

2. *La doble naturaleza de los derechos.*

El discurso de los derechos se ha instalado siempre en la ambigua frontera entre lo ético y lo político, y ahí radica la principal dificultad de la reflexión filosófica para elaborar un concepto que parece tener una *doble naturaleza*. Sin duda el fundamento primero de los derechos es el impulso ético de defender a los más débiles; pero se requiere, para evitar quedar en mera proclama moral, dar entrada al objetivo estratégico de un orden político jurídico favorable a los mismos. Las dificultades de articular esta doble dimensión no han sido bien superadas por los redactores de la DUDHE.

Podemos apreciar las carencias del texto al respecto comparándola con la D-1948. Cuando los representantes de los Estados tomaron en 1948 esa decisión de cerrar la lista de derechos universales, lo hicieron sin duda

³ Creo que el principal debate que se está dirimiendo hoy –y digo “dirimiendo”, no digo “teniendo lugar”, pues se da en las sombras de la filosofía, en los oscuros dominios de la gestión política, donde real y lamentablemente suelen decidirse estas cosas importantes- es en torno a los *derechos humanos*, si se prefiere el vocabulario clásico, de los *derechos del hombre y del ciudadano*: cada vez razonablemente más confundidos y cada vez lamentablemente más sometidos a una silenciosa degradación en los dos elementos genuinos de su esencia, su *voluntad de universalidad* y su *referente ético*. Si tenemos en cuenta la radical inconmensurabilidad que el pensamiento liberal establece entre derechos y poder, hay razones para pensar que la disolución de los derechos en su esencia (en su universalidad y su referencialidad) conlleva la liberación del poder de todos sus límites y subordinaciones. La fragmentación o particularización de los derechos los subvierte en simulacros de sí mismos, en máscaras de su otro, los privilegios; y la proliferación de derechos inesenciales que inunda nuestras sociedades, simulacro de universalización del imaginario de la sociedad de consumo, implica el abandono ficticio de la humilde defensa de la resistencia a la crueldad inhumana para vivir en la esperanza del otro lado inexistente del capitalismo, banalizando los derechos al devenir ambiciones utópicas y sospechosas. Y de una y otra forma, mediante la fragmentación que los transmuta en privilegios y la proliferación que los vacía de dimensión ética, la gestión de los derechos aparece como la forma del poder propia de nuestros tiempos ucrónicos, tiempos sin tiempo.

afectados por su conflicto a dos lealtades ampliamente compartidas: entre su *voluntad ética* de evitar futuras barbaries e injusticias vividas recientemente como insoportables y su *voluntad política* de defender y disfrutar la libre y absoluta soberanía de los estados que representaban. Puesto que fijar un repertorio de derechos, sancionarlos y comprometerse en su cumplimiento y defensa implica algo así como poner un límite exterior al poder del estado, a su soberanía, incluida su libertad de legislar, se comprende que tal subordinación suscitara muchos recelos y que al final se impusieran muchas cautelas al impulso ético. Tenían que optar entre dos lealtades, tenían que definir la articulación de ambas en una compleja opción de valor; y la verdad es que lo resolvieron sutilmente.

Efectivamente, la D-1948 asume los valores éticos propios del capitalismo productivo, de la sociedad cristiana y burguesa, abre la puerta a ciertas reivindicaciones sociales impuestas por el contexto y los limita con los valores políticos intrínsecos a la forma del estado moderno, especialmente a su idea de soberanía; encaja los derechos en el marco del estado, en su forma política; somete el impulso ético al objetivo político. Pero, y esto debe ser destacado, lo hace invisibilizando al máximo el discurso político, disimulando el modelo de estado liberal que defendía, como prueba el silencio en el texto de la *Carta* de toda referencia a la condición democrática o autoritaria del mismo. O sea, la D-1948 se expresa en vocabulario ético bien enmarcado y cerrado en clave política. Ha sometido la reivindicación ética que contienen los derechos civiles y sociales en una estructura de estado asumible para el orden capitalista. En definitiva, ha reformulado el discurso ético de los derechos para que formen parte de su orden político jurídico, para continuar su reproducción del orden socio económico.

Por el contrario, como los agentes que impulsan la DUDHE no son los estados sino un combinado de organizaciones políticas, movimientos sociales y asociaciones cívicas y culturales, colectivos sin compromiso inmediato de gobierno, caracterizados más bien por su experiencia e inercia de oposición y reivindicación, se comprende que no estuvieran bajo las coordenadas de la doble lealtad. Ciertamente, como se aprecia en el texto, no está presente

ninguna lealtad a la idea de soberanía del estado que ponga límites al celo ético; al contrario, la larga militancia en la lucha reivindicativa de los nuevos agentes, casi siempre en clave ética, arrastra a la acumulación de reivindicaciones sin límite de nuevos derechos, al margen de su viabilidad política. Y así, liberada de todo límite político, dejando al discurso su largo vuelo ético, consigue su mayor atractivo.

Ahora bien, esto es sólo una apariencia. Una lectura más atenta y exhaustiva nos revela esa imposibilidad de pensar los derechos fuera de las coordenadas políticas. Efectivamente, se observa a simple vista que, por un lado, el interminable inventario de derechos recogidos configura todo un modelo de sociedad, y precisamente un modelo poco moral, como es el del capitalismo de consumo; y, por otro lado, si bien el discurso de la DUDHE ha liberado la reivindicación de derechos de su determinación exterior por lo político (de la "lealtad a la soberanía del estado"), en cambio lo ha subordinado abiertamente a una forma particular de estado, al identificarse explícita y militantemente con un orden político liberal democrático. Bajo el simulacro de etización del discurso político en realidad ha politizado el discurso ético. Porque cuando los valores éticos son identificados con los contenidos de la democracia, como hace la DUDHE, elevando ésta a único referente ético, en apariencia se está moralizando la política, pero de facto se politiza la moral. Con otras palabras, cuando los derechos humanos universales se identifican con los derechos convencionales de la democracia, aparentemente ésta es sacralizada, pero de facto aquellos se degradan.

En las DUDHE los derechos simplemente describen los rasgos de la democracia de seis rostros. Tanto es así que todo el repertorio de derechos se sintetiza en seis grandes derechos: *a la democracia igualitaria, a la democracia plural, a la democracia paritaria, a la democracia participativa, a la democracia solidaria y a la democracia garantista*. Sin entrar al confuso y sospecho contenido de estos conceptos, he de resaltar que todos los derechos se subsumen en uno: el *derecho a la democracia*. El orden de argumentación implícito parece ser: derecho a la democracia, y por tanto derecho a sus seis rostros, y por tanto a los derechos que describen cada uno de esos rostros. El

equilibrio entre las dos dimensiones de los derechos se rompe hacia el lado de la politización, y esa desviación no puede ser compensada por el caos de la distribución del inventario de derechos en esas seis casillas, distribución entre ridícula y patética, y siempre caótica.

3. El doble fin de los derechos.

Cualquier proyecto de declaración de derechos ha de cumplir con una tarea esencial, ineludible: la de fijar un repertorio de derechos, la de cerrar una lista. Aunque no sea el único elemento a tener en cuenta, me parece que para ello es condición *sine qua non* tener claro el fin que se persigue. Pues bien, los redactores de la DUDHE no parecen tener claro ese fin, y lo que dejan ver del mismo dista mucho de ser atractivo.

Si tomamos de nuevo como elemento de contraste la D-1948, en ella encontramos un repertorio de derechos que no parecen obedecer a ningún criterio fuerte y definido. Aparecen más bien como resultado de un simple pacto, laboriosamente negociado, que recoge los valores de la cultura occidental. Ahora bien, a pesar de ello, y sin olvidar las muchas críticas que recibió y sigue recibiendo, lo cierto es que logró una amplia y creciente adhesión. Creo que ello se debe a que, aunque de manera no sistemática, la selección de derechos gira en torno a una idea simple y fácil de compartir: *la idea moral de dignidad*.

A primera vista se trata de una idea vaga y flexible; y aunque en el texto se impone la interpretación liberal de la misma, lo cierto es que sirvió para dar cierta unidad a los derechos recogidos en la D-1948, y para justificar el cierre, las inclusiones y las censuras. La “vida digna” es un referente histórico y contextual, y sin duda cultural en sus interpretaciones concretas; por tanto, es un referente multisémico y ambiguo. Con todo, y tal vez por ello, nos entendemos bastante bien cuando hablamos de “vida digna”, aunque sólo sea porque solemos coincidir sobradamente en nuestra consideración de lo que es una “vida indigna”, esa que marca el límite de la humanidad, el mínimo

soportable por nuestra conciencia; la miseria admisible, la injusticia tolerable, la dominación resistible.

Pues bien, como digo, la dignidad es el concepto guía, el referente de valor, en la D-1948. Ya en el “Preámbulo” declara que “el reconocimiento de la dignidad intrínseca” de las personas está en la base de “la libertad, la justicia y la paz en el mundo”, que es como decir en la base del ideal político. Y en el *Art. 1*, sin esperar a más, se proclama que “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos”. No creo que sea necesario insistir en que la *dignidad humana* es el valor de referencia en torno al que gira la selección y ordenación de los derechos en la D-1948; una somera lectura del texto lo pone en evidencia. Pero creo, además, que en ella implícitamente *los derechos están al servicio de la dignidad de los seres humanos*. La dignidad no es considerada un derecho más, sino una determinación esencial, “intrínseca”, de nuestra idea de ser humano; y los derechos universales aparecen con la función de desplegar esa idea, de describirla históricamente y de garantizarla contra cualquier dominación. Por eso se insiste en la igualdad de derechos, prescribiendo que “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (*Art.2*).

Se otorgan a todas las personas los mismos derechos porque tienen la misma dignidad y el conjunto de los derechos humanos es la *descripción normativa* de esa dignidad. Desde esta idea, si sobrepasamos la literalidad del texto y las contaminaciones de una metafísica esencialista que arrastra a sustantivar la dignidad, se nos abre la posibilidad de pensar ésta como un conjunto de normas que regulan las relaciones y prácticas de los seres humanos cuando se reconocen mutuamente la dignidad. *Podemos decir, por tanto, que la D-1948 ya apunta a la idea de que los derechos humanos universales delimitan y describen la vida digna (que no es la vida feliz, ni la vida perfecta, ni la buena vida, ni la vida ideal...); sólo la humilde vida digna, la que marca el límite de lo humano, la que cae bajo el manto de la dignidad.*

La DUDHE también concede un gran valor a la dignidad. De hecho su redactado tiene muy presente el de la D-1948. Así, en la “Primera Parte. Marco general: valores y principios”, comienza con estas palabras: “Todos los seres humanos, libres, iguales y dotados de dignidad, somos acreedores de más derechos de los que tenemos reconocidos, protegidos y garantizados”.

Aunque no se proclama explícitamente la “igualdad en dignidad”, ésta se afirma contextualmente. La dignidad aparece también aquí como una cualidad metafísica y sirve de referente de los derechos: si somos “acreedores” de derechos no es porque seamos libres e iguales (suponemos “que quiere decir iguales en derechos”), sino porque tenemos dignidad. A pesar de su mejorable redacción, creo que no forzamos el texto al pensarlo en estos términos. Por tanto, la dignidad aparece afirmada en la DUDHE casi en los mismos términos esencialistas que en la D-1948. Pero, como enseguida veremos, aunque comparta la idea no le hace jugar el mismo papel referencial, quedando tratada como un valor más.

Efectivamente, citando a Kant dirá que “El ser humano tiene dignidad porque no tiene precio. El ser humano tiene dignidad porque es un fin en sí mismo y no sólo un medio para los fines de otras personas” Y citando a Pico “la dignidad humana como la posibilidad del individuo de decidir sobre su propia vida, de poder escoger cómo vivir”. No es difícil poner de relieve la debilidad e incoherencias de ese recurso al argumento de la tradición humanista, mucho más contaminado de liberalismo de lo que gustaría reconocer a los redactores, al considerar que la dignidad en esencia es la libertad y que la libre elección como la figura paradigmática de la libertad, con lo cual la dignidad se reduce a libre elección: “En ambos casos, la dignidad va intrínsecamente unida a la libertad. La dignidad le viene dada al ser humano por su condición de agente libre. Dado que todo individuo es merecedor de la misma dignidad, ésta debe entenderse hoy como un derecho y, a la vez, como una obligación: el derecho a ver reconocida la libertad y la obligación de ejercer la libertad responsablemente y sin menosprecio de la libertad de los demás”.

Esta tónica identificación entre libertad y dignidad, tan tónica que parece una impostura traerla a la mesa de la crítica, tiene efectos profundos en el discurso de los derechos, por lo cual merece ser examinada. La identificación entre dignidad y libre elección responde a dos presupuestos que, bajo su verosimilitud cultural, esconden su contradicción junto a profundos problemas ideológicos. Efectivamente, el *primer presupuesto*, según el cual la dignidad es considerada una cualidad metafísica del ser humano (derivada-confundida con la concepción del mismo como fin en sí mismo), es discordante con el *segundo presupuesto*, que concibe la dignidad derivada de la libertad, entendida ésta como capacidad de libre elección. No es fácil, aunque sea atractivo, asumir el primer presupuesto, la concepción ontológica de la dignidad. Definir la dignidad como esencia del ser humano, y en base a esa idea justificar los derechos como defensa y realización de esa dignidad, es realmente seductor; pero hay que asumir esa posición filosófica metafísica, hoy poco creíble, y hay que diferir numerosos “contrafácticos”. ¿Dado que es ontológica, pueden perderla la víctima y el verdugo? ¿Tenía Hitler dignidad o era la figura de lo inhumano? ¿Acaso la dignidad no hace referencia a una manera de vivir, de comportarse, de actuar, con lo cual se da a entender que se conquista? Entonces, ¿es cuantificable, hay grados, hay tipos? No sería más coherente pensar la dignidad como el proyecto político de trato igual, como ideal u objetivo a conseguir para el cual se necesitan normas, entre ellas los “derechos” (y otras cosas), pero también “deberes”? Eso nos permitiría pensar que hay condiciones de vida indignas: pobreza, tortura, marginación..., y que hay seres “humanos” sin dignidad, en tanto ejercen la dominación, la opresión, el maltrato... Pero nos exigiría pensar que los derechos, la justicia o el buen trato no se derivan de la “dignidad” inscrita en la esencia humana; al contrario, los derechos, la justicia y el trato igual son las condiciones de posibilidad de la dignidad humana.

La DUDHE, aunque por momentos se aleja del discurso metafísico de los derechos y hace suyo el fundamento político de los mismos, con frecuencia se refugia en la idea metafísica de dignidad, en lugar de cuidar la construcción de la idea, histórica, adaptada a las nuevas necesidades y posibilidades. Y, claro

está, si los derechos describen las condiciones de la vida digna, difícilmente pueden fijarse y ordenarse desde una idea metafísica de dignidad. Esa idea de vida digna es eso, una idea, no una esencia humana; una idea revisable, ajustable y siempre en tensión con la realidad histórica.

Por otro lado, ¿está realmente la dignidad tan indisolublemente unida a la libertad como para considerarla su esencia? ¿No es esta la forma de entender la dignidad genuinamente liberal? ¿No hay otras ideas de dignidad defendibles? ¿Acaso ejerciendo la libre elección no se cometen atrocidades y desvergüenzas? ¿No puede haber dignidad en seres humanos cuyas vidas están privadas de muchas cosas, incluso la libertad? La verdad es que la dignidad, como el ser aristotélico, se dice de muchas maneras; a efectos de esta reflexión lo único que queremos es mostrar que la manera liberal de decir la dignidad, reduciéndola a libre elección, no tiene suficientes credenciales teórica ni políticas para presentarse como la única. La sociedad liberal no es la única sociedad digna, si es que lo es. El mismo texto de la declaración sobrepasa esta reducción liberal de la dignidad que acata al decir “En nuestro mundo, se hacen acreedores de tal dignidad muy en especial las personas y grupos más vulnerables: los que viven en la pobreza, los que sufren enfermedades incurables, las personas con discapacidad independientemente de cuál sea la tipología de su discapacidad, las minorías nacionales, los pueblos indígenas. A todos ellos les falta las condiciones materiales y el reconocimiento de su capacidad de comportarse como agentes libres y de funcionar, por tanto, como seres humanos”.

Si son acreedores de la dignidad es porque la han perdido, porque la buscan; luego la dignidad en este texto no apunta a una determinación ontológica, sino a un estatus, unas condiciones de vida aceptables. Por tanto, podemos pensar la dignidad como un ideal mínimo de la vida humana, como el mínimo histórico de vida humana, condición y límite último de cualquier orden político. Disfrutar de esas condiciones mínimas, de ese trato umbral de lo humano, es lo que llamamos dignidad. Y los derechos humanos universales deberían pensarse como la configuración de esa mínima vida humana digna. Y, claro está, todo cuanto supere este mínimo, todo cuanto haga al hombre más

dueño de su destino, será más humano; y así se justificará la lucha por más derechos, que tal vez podríamos llamar “derechos del ciudadano”, derechos para una ciudadanía más completa; pero sin caer en la bella tentación de confundirlos con los derechos humanos universales, *los derechos de la dignidad*. No tienen más dignidad quienes tienen más derechos; el referente de dignidad lo ponen los derechos humanos universales, un referente histórico, o sea, a construir.

Lo curioso es que esta idea de dignidad que postulamos también aparece en el texto, pues en el mismo, olvidándose de la perspectiva ontológica, la dignidad también se presenta como algo adquirido por ciertas personas en función de su lugar en el cuerpo social. Se habla de “acreedores de dignidad”, con lo cual parece que la dignidad sea un “premio” o “reconocimiento” a unas virtudes, al sufrimiento, a las vejaciones, a las injusticias sufridas... Claro, hay un problema: si la dignidad define un estatus, todos esos individuos y pueblos que no pueden comportarse como “agentes libres”... carecen de dignidad? Todo esto me hace pensar que el concepto de “dignidad” debe salir de la ambigüedad y pasar a describir una idea de un estatus socio moral de las personas: se tiene dignidad antes, pues se merece, responde a un acuerdo de mínimos, al pacto de los derechos, y después, cuando se vive conforme a esos derechos, cuando se goza de ellos.

Dejemos, pues, de lado las carencias teóricas del concepto de dignidad que usa, y los efectos perversos del mismo al reducir la dignidad a libre elección. Aquí lo que quiero señalar es que la DUDHE abandona la *vida digna* como fin propio (*fin moral*) de los derechos, y selecciona, organiza y orienta éstos a la conquista de un modelo sustantivo de sociedad, les otorga otro fin. Este desplazamiento hacia un *fin político* se aprecia en el mismo preámbulo, al decir: “La Declaración de Derechos Humanos Emergentes nace desde la sociedad civil global en los inicios del siglo XXI, con objeto de contribuir a diseñar un nuevo horizonte de derechos, que sirva de orientación a los movimientos sociales y culturales de las colectividades y de los pueblos y, al mismo tiempo, se inscriba en las sociedades contemporáneas, en las instituciones, en las políticas públicas y en las agendas de los gobernantes,

para promover y propiciar una nueva relación entre sociedad civil global y el poder”.

La nueva declaración de derechos, por tanto, no tiene por objetivo inmediato garantizar la “vida digna”, sino servir de orientación en la lucha política, definir el objetivo al que dirigirse. Es cierto que afirma que la defensa de los derechos es la *mejor garantía* para todos de “la paz, la justicia, la libertad y las condiciones de bienestar como base de una vida armoniosa y feliz”. Pero esos resultados, aparte de no ajustarse a la idea común de “vida digna”, son vistos como efecto de un cambio de sociedad, rediseñada con los derechos humanos emergentes. Éstos se presentan, pues, conforme a su esencia, como la forma - la filosofía, decía Marx- del nuevo estado, o del nuevo orden político global.

Yo no cuestiono la legitimidad de buscar un proyecto político compartible por los pueblos, las culturas, los movimientos sociales; incluso comparto la idea de que la justicia, la paz y la vida buena (dejemos de lado la “buena vida”) sólo se conseguirá con un profundo cambio social, con una sociedad nueva y un orden político nuevo. Lo que trato de momento de poner de relieve es que, así planteado, el discurso es susceptible de dos críticas: *primera*, ese proyecto ha abandonado el humilde horizonte de la vida digna y lo ha sustituido por una opción política, tal que la defensa de los derechos queda ligada a la lucha por un modelo concreto de sociedad; y *segunda*, ese nuevo repertorio de derechos no configura la forma de un orden alternativo, sino la forma idealizada del orden político del capitalismo de consumo existente.

Es bien cierto que hay momentos en que se dice que “esta declaración debe de ser considerada por los individuos y los Estados como un nuevo *imperativo ético* del siglo XXI”. Pero lo cierto es que ese “imperativo ético” se concreta en que “la humanidad entera formará una comunidad política con el deber de asumir su destino en forma compartida”. Y esa comunidad política no es otra que un modelo particular, la democracia: “en los inicios de este siglo XXI parece demostrada la necesidad de profundización de nuestros sistemas democráticos haciendo incidencia en la mejora de su calidad y en la garantía de sus preceptos”,

Una comunidad global que, por supuesto, respeta los estados y que en éstos toma la forma única e incuestionable de la democracia de seis rostros. Es decir, el discurso de los derechos asume como objetivo la construcción de una sociedad democrática que globaliza el consumo por prescripción ética. Al mirar a la cima se olvida el referente de la *vida digna*, y así la reivindicación de los derechos deja de jugar el papel que desde su origen venía jugando, el de *defensa* de los débiles, para dar total primacía a la configuración de un orden social justo y bueno, de largo bienestar y amplio consumo. Pero perdería toda su carga ética negativa, pues la ausencia de ese mundo no suscitará un impulso moral, sino sonrisa y escepticismo, como el que suele sentirse cuando, como siempre, no conseguimos la utopía.

Aparentemente, cambiar el humilde fin de la “vida digna” por el de la democracia del bienestar no debería ser considerado una pérdida, sino una actualización ambiciosa del discurso de los derechos. Pero la filosofía debe dudar siempre de las cosas perfectas. No deja de ser curioso que el término “democracia” no aparece usado ni una sola vez de forma sustantiva en la D-1948, la *Declaración* más adecuada al ideal de estado liberal democrático. Efectivamente, sólo en un caso hace acto presencia, y lo hace como calificativo, con el término “democrático/a”, precisamente en el penúltimo artículo de la declaración: “En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática” (*Art. 29.2*).

Tan escasa presencia nos hace pensar que se trata de un *lapsus linguae*, pues he de pensar que si no aparece en extenso es porque no es necesario. Sin duda los derechos que en la misma se proclaman responden fielmente al formato de la sociedad democrática occidental, si se quiere, de la democracia liberal; no en vano la tradición de los derechos se identifica con el capitalismo burgués. Por tanto, no necesita hacer ostentación de la complicidad de los derechos con la democracia. Todo lo contrario, consciente de esa unidad de

fondo, hay momentos en que se permite la generosidad de explicitar la idea de que el discurso de los derechos no es exclusivo de las democracias, sino que es aplicable a cualquier régimen político, y ahí estaría su peculiaridad. Así, tras afirmar rotundamente la universal igualdad de derechos, en el ya citado *Art. 2.1*⁴, se precisa sin ninguna ambigüedad: “Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía” (*Art. 2.2.*).

Esa “no distinción” expresa la conciencia de que el discurso de los derechos no persigue *prima facie* la creación de sociedades democráticas en el mundo, sino garantizar la vida digna en cualquier orden político de cualquier condición. Y, si se quiere, dada esa *aparente* indisolubilidad entre la instauración del reino de los derechos y el de la democracia, el discurso de los derechos persigue garantizar los “mínimos de democracia” intrínsecos a la “vida digna”. Y nada más.

De esa débil pretensión política implícita en la D-1948 a la confesa voluntad de una democracia global que asume la DUDHE hay un trayecto que sólo se recorre a base de inconsistencias teóricas y aventuradas propuestas políticas. La DUDHE insiste hasta tal punto en su preámbulo en la conveniencia de profundizar la democracia, que no caben dudas de su identificación entre ambos discursos, el de los derechos y el de la democracia. Y, hay que reconocerlo, esta identificación está tan extendida, es tan tópica, que casi suena a impostura cuestionarla, aunque sea filosóficamente. No obstante, hemos de hacerlo, pues sacralizar los tópicos no es buena vía ni para la filosofía ni para la emancipación política. Y la democracia es hoy uno de ellos, un lugar sacralizado en cuyo nombre se sueña, se juzga y lamentablemente también a veces se mata.

⁴ “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (*Art.2.1*).

No cabe duda de que la decisión de identificar el discurso de los derechos con las posibilidades de las democracias ricas suscita muchas complicidades, pues hoy parece que la democracia representativa es el ideal de existencia universal. Lógicamente, elevar el nivel de la “vida digna”, poner la exigencia de derechos en el nivel del estado de bienestar (debidamente aderezado e idealizado), es en sí mismo atractivo. Si las declaraciones de derecho aspiran fundamentalmente a asegurar una vida digna a los más débiles, ¿cómo no sentirse embrujado por un discurso que eleve ese nivel de legitimación al de las sociedades opulentas? Yo entiendo este atractivo y comprendo la dificultad de oponerse a tal pretensión, especialmente porque, fuera del ámbito del discurso de los derechos, en el plano de la política, considero justa las luchas dirigidas a esa igualación entre los pueblos, los géneros, las culturas y las clases sociales; no obstante, insisto en que proponer como carta de derechos universales los privilegios de la sociedad capitalista de consumo tiene implicaciones perversas. Si se asume que los derechos humanos universales han de ser definidos e instituidos en un pacto, deben ajustarse a la idea compartible de una vida digna, y no pueden asimilarse a un modelo de ciudadanía particular, por muchos atractivos que presente para quienes disfrutamos del mismo. El discurso de los derechos no puede defender un modelo único de ciudadanía, si no quiere renunciar a su esencia universalista

Una declaración que se declara sensible a la pluralidad y al multiculturalismo debería asumir que los derechos no agotan los modelos de ciudadanía y que la democracia es sólo uno de estos modelos. Puede ser que para gran parte del mundo occidental se identifique la lucha por los derechos y la lucha por la democracia de calidad, y su forma de ciudadanía; pero ese objetivo no es universalizable, y al identificar derechos y ciudadanía democrática se olvida el sentido y valor más importante de las declaraciones de derechos: ser un mínimo denominador que garantice la dignidad incluso en países pobres, oprimidos, en guerra...

Creo, pues, que al articular los derechos en seis grupos o títulos, cada uno ilustrando una característica distinta de un modelo particular de sistema democrático, se corren serios riesgos, tanto prácticos (su aceptabilidad

universal) como teóricos (la argumentación de los mismos). Porque, al fin y al cabo, la DUDHE no ha pensado las condiciones de una idea de vida digna universalizable entre los seres humanos de lo que llama “sociedad global”, sino que ha asumido como referente universalizable el de los derechos del ciudadano de los países capitalistas ricos, convenientemente idealizado y con toques de sensibilidad humanitarista. Y así se constata que, en lugar de argumentar los derechos humanos universales sobre una concepción de la vida en la “sociedad global”, se limite a enumerar los derechos que deberían regir en una democracia occidental bien ordenada.

4. La doble función de los derechos (rostro jánico).

El último aspecto que quiero tratar refiere al angélico concepto de derechos que la *Declaración* pone en escena. Se comete un error análogo, pero más grave, que con la idea de justicia al elevarla a perfección social. Sobran argumentos para considerar a la sociedad justa un ideal razonable, pero en ningún modo una sociedad perfecta; así lo han reconocido desde Aristóteles a Rawls, pasando por Hume, quien atribuía al ideal de justicia la simple función de mantener la paz social regulando la distribución. Y, del mismo modo, creo que los derechos universales configuran un ideal menos ambicioso que el de la justicia, un ideal mínimo, que he identificado con “vida digna”. Todo lo que sea ir más allá, apunta a otra cosa: a la sociedad justa, igualitaria, armónica, celeste... Comprendo y apoyo que se aspire a ir más lejos, pero cuestiono que dicho proyecto deba confundirse con el más humilde de los derechos universales del hombre.

Ya E. Bloch, en *Derecho natural y dignidad humana*, señalaba con lucidez la trágica oposición entre los defensores de los derechos naturales del hombre, que perseguían defender su dignidad salvaguardando su libertad, y los defensores de la utopía social, que aspiraban a promover el bien del hombre creando una comunidad pacífica; dos corrientes que veía simbolizadas en dos revoluciones, la de 1789 y la de 1917; trágico desgarró que intentaba resolver “dialécticamente”, en tanto que “no hay verdadera instauración de los derechos

del hombre sin el fin de la explotación, y no hay verdadero fin de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre”⁵. No sé si esa identidad, resultado de la superación dialéctica, es posible; lo que sí creo es que la reflexión sobre los derechos ha de mantener la distinción conceptual entre ambos proyectos. El reconocimiento por Bloch de la necesidad de la “utopía social” me lleva a pensar que la misma no se encuentra en el discurso de los derechos; es decir, que la realización de los derechos no incluye por sí misma el fin de la explotación y, por tanto, de diversas formas de dominación. En consecuencia, no es extravagante pensar que el reino de los derechos es compatible con la presencia de la dominación. Y, desde aquí, la filosofía ha de dar un paso más: preguntarse por la complicidad misma entre derechos y dominación.

Es muy difícil sustraerse al poder de arrastre de crear un mundo regido por los derechos; si queda en Occidente alguna ética respetada es la de los derechos humanos. De ahí que, espontánea o reflexivamente, por todas partes se extienda la voluntad de ordenar el mundo conforme a los derechos, de someter el orden político –incluso la soberanía, la capacidad legislativa del estado– a una legislación superior, trascendente, de una forma u otra identificada como garantía del bien (o, al menos, resistente contra el mal).

Esta posición es hoy tan dominante que la encontramos natural, y en consecuencia no se exige que pase la prueba de la crítica. Hemos entregado el alma al discurso de los derechos, y hemos renunciado a seguir la crítica que, desde posiciones diversas e irreconciliables, inició la filosofía desde sus orígenes (Burke, Bentham, Marx). Marx argumentó la tesis potente e inquietante según la cual la doctrina de los derechos del hombre y del ciudadano es la “filosofía del estado burgués”; o sea, era la esencia del estado burgués, el estado capitalista idealizado, conforme con su concepto. Y así abría una atractiva perspectiva teórica al sembrar la sospecha de que los derechos humanos eran una forma de organizarse el poder, la propia del estado capitalista moderno. Por supuesto que podía valorar positivamente, y así lo

⁵ E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid, Aguilar, 1980, 15.

hacía, el reinado temporal de los derechos, su función histórica; del mismo modo que reconocía que el modo de producción capitalista era un salto adelante en la historia. Pensaba que el desarrollo del capitalismo era condición de posibilidad de la sociedad comunista, tanto porque creaba al proletariado como porque extendía la socialización (¿globalización?) del trabajo, y que por tanto debía defenderse frente a las fuerzas regresivas y anacrónicas del viejo orden; del mismo modo el estado burgués acabado, poder *idealmente* estructurado conforme a la doctrina de los derechos, era defendible frente a las anacrónicas figuras oligárquicas, autoritarias y parafeudales del mismo. Pero la presencia en su crítica de estos reconocimientos al capitalismo y a los derechos no le arrastraba a la legitimación abstracta de los mismos, y mucho menos a su sacralización, colocándolos *fuera* del alcance de la crítica. Ni silenciaba su crítica a la explotación y su llamada a la superación, ni caía en la tentación babeuvista de negar los derechos porque eran “formales”, “vacíos”, abstractos”, es decir, ficticios (ingenua crítica de Babeuf en la que Marx veía precisamente el alma del francés enredada en la defensa de los derechos reales, en hacer realidad los derechos). Por el contrario, Marx insistía en que los derechos eran la *forma ideal* (que nunca realizaría) del estado burgués, ajustado a la realidad del mercado y la vida en el capitalismo, cuyas respectivas existencias se jugaban en la misma partida. Por decirlo con rudeza: el capitalismo no podría realizar los derechos y el comunismo no era la sociedad de los derechos realizados, como suele entenderse; la sociedad que hace efectivos los derechos del hombre y los derechos del ciudadano (incluidos los derechos sociales, económicos, del cuerpo....) es el capitalismo (*ideal*) de consumo. El capitalismo *real* de consumo sólo los realiza idealmente, ilusoriamente, cosa que parecen ignorar los autores de la DUDHE.

Yo comprendo que en nuestro tiempo nos parezca insoportable la mera insinuación de que los derechos son cómplices de la dominación y la explotación; especialmente porque somos conscientes de que las mayores barbaries que nos ha regalado la historia de los estados modernos se han realizado como violación de los derechos humanos. Comprendo que tendamos a pensar que éstos son una barrera defensiva, aunque débil y vencible, contra

el poder, pensamiento que comparto. Pero creo que no es contradictorio pensar que los derechos humanos son al mismo tiempo una *defensa protectora* (vulnerable) de los débiles contra el (abuso del) poder y un *mecanismo de dominación y reproducción del sistema*. Más aún, creo que esta idea, que revela el rostro jánico de los derechos, es la que corresponde a una crítica filosófica radical, y aporta una mirada innovadora en el presente debate sobre los derechos humanos.

Tenemos tendencia, en este tema, a representarnos la dominación como obra de las fuerzas del mal (poderes económicos nacionales o internacionales, fuerzas políticas fascistas o despóticas); en los últimos tiempos se ha extendido la sospecha a otros agentes más dulces y soportables (medios de comunicación) e incluso seductores (estrategias del consumo). Incluso, en la filosofía postnietzscheana, se ha apuntado al conocimiento, al saber, a la razón como lugares o agentes de la dominación. Foucault ha llevado la crítica hasta el límite, al extenderla al derecho, al discurso jurista. Pero pocas veces se llega al *sancta sanctorum* del poder del estado, a los derechos, a pesar de que es la forma normal del poder, siendo el recurso a la violencia y a la manipulación estrategias excepcionales.

Siempre he pensado que la filosofía no debe respetar los lugares sagrados, y debe afrontar esa crítica; y creo que debe afrontarla en particular en ese *topos* que se configura en torno a la esencia bifronte de los derechos: *defensa de los débiles y estrategia de los fuertes*. No me parece filosóficamente tolerable que se silencie el problema por respeto del límite de lo sagrado. Eso es lo que podía esperarse de la DUDHE, una propuesta alternativa a la D-1948 tras una crítica seria y radical de la misma y coherente con esa crítica. No lo ha hecho y con ello no sólo ha perdido una gran ocasión, sino que ha reforzado el discurso acrítico de los derechos. Subjetivamente pretendía una alternativa al capitalismo neoliberal y, por su ceguera crítica, ha perfeccionado el discurso del capitalismo contemporáneo; o sea, ha combatido a un fantasma y se ha puesto al servicio del capitalismo real. Se presenta, ciertamente, como una propuesta de izquierdas; pero no siempre deja ver en su texto los rasgos clásicos de la izquierda. Tal vez pudiera decirse que es una propuesta más

“progresista”, y ciertamente lo parece, pero no estoy seguro que tal calificación pueda desprenderse del análisis del texto. Lo parece, es cierto, porque se presenta como adaptación a los nuevos tiempos; pero esa adaptación es tan perfecta que se vuelve sospechosa: se adapta tan bien a la positividad que en vez de propiciar su cambio está comprometida en su perfección y mantenimiento. Se adapta tan bien que su discurso de los derechos ya no parece *“la filosofía del estado burgués”*, pero levanta la sospecha de que pueda ser *“la filosofía del estado de consumo”*.

Podrá interpretarse que el menú a la careta de derechos de la DUDHE se hace en defensa de los débiles, que la misma construye una muralla defensiva ajustada a las necesidades de los nuevos tiempos. Tal vez esa sea la voluntad subjetiva, pero hay muchas razones para dudar del tipo humano que con la misma se modela y fomenta. En todo caso, lo que resulta imperdonable a un pensamiento crítico es su ceguera al no contemplar los derechos desde el otro lado del espejo, al no buscar su espalda y ver su otro rostro, como forma de dominación. Ya Hobbes, sin duda nada de izquierdas, nos enseñó a ver las leyes como limitaciones de la libertad que defendían nuestras vidas. Pero ingenuamente pensaba los derechos como ausencia de leyes, como “poderes”. A estas alturas de la historia creo que nos toca pensarlos también como mecanismos de dominación.

5. Perversión del discurso: la banalización de los derechos.

A la lista de carencias y confusiones que encontramos en la DUDHE debemos añadir sus perniciosos efectos no previstos. Uno de ellos es la banalización del discurso sobre los derechos que se ha extendido en las dos últimas décadas. Banalización que considero tanto más grave cuanto que forma parte de la degradación de la idea de ciudadanía, a la que asistimos impávidos e impotentes, cuando no simplemente inconscientes. La ciudadanía es la idea que concentra el ideal político de los pueblos. Definir el modelo de ciudadano equivale a dictar las reglas de construcción de la república y de funcionamiento de la misma. Por tanto, si hablamos de degradación de la idea

de ciudadanía estamos apuntando también a la crisis de la república, de la comunidad política. Y, a mi entender, en esa crisis incide de forma relevante la banalización del discurso sobre los derechos. No sería difícil, y tal vez valdría la pena hacerlo, pensar y valorar las declaraciones americana y francesa del XVIII y la *D-1948* desde el modelo de ciudadano que proponen. Pero no es ésta la tarea que aquí me propongo.

No me parece exagerado decir –y lo he argumentado en otros momentos y lugares- que el discurso filosófico político contemporáneo sigue viviendo de la idea de ciudadanía que definiera T. H. Marshall en *Ciudadanía y clase social*⁶. De las tres dimensiones que distinguía en la misma, *pertenencia, participación y derechos*, la principal la constituía esta última; con el tiempo, este enfoque acentuaría esta vertiente, tal que la calidad de la ciudadanía se confundiría con el repertorio de derechos que se gozaban. La cosa era muy simple: el ciudadano se distingue del súbdito (que simplemente pertenece a la comunidad política) en que goza de derechos; y es tanto más ciudadano, suele razonarse, tiene tanta mayor calidad su ciudadanía, cuantos más derechos goce. La lucha política tomará y hará suyo este referente de lucha por más y más amplios derechos; la evolución política de nuestros estados se medirá por el abanico de derechos que consiguen para sus miembros; la calidad política de una sociedad, por tanto, se medirá por los derechos que se gozan en ella.

A partir de esta idea puede verse la evolución social en función de la expansión de derechos. Claro está, en cada momento se reivindican y consiguen diferentes tipos. Las declaraciones americana y francesa del XVIII se centran en los derechos políticos; la *D-1948* incluye un repertorio de derechos sociales; nuestras sociedades actuales han conseguido los llamados derechos de tercera generación, los de las minorías, los de la mujer, los de los niños, los del cuerpo, los de las futuras generaciones, los de los muertos, etc.. Lo importante aquí y ahora no es contar esa historia sino resaltar este enfoque conforme al cual la calidad de la ciudadanía, y por tanto de la vida humana, viene determinada por la cantidad y amplitud de los derechos que se gozan. En

⁶ T. H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza, 1992

la misma quedan revueltos los derechos-libertades (libre pensamiento, libertad religiosa, asociación política) con los derechos sociales (educación, trabajo, vivienda, sanidad, pensiones) y los llamados emergentes (libre opción sexual, ciudades sin ruido, medio ecológico de vida) y de los consumidores.

El resultado es lo que hemos llamado *banalización del discurso de los derechos*, pues, por un lado, se tiende a pensar que se tiene derecho a todo lo que se imagina posible conseguir en el estado en que vivimos, sea o no realmente posible y sea o no razonable perseguirlo; por otro lado, de forma ligera e hipócrita aceptamos que dichos derechos del ciudadano de países ricos y poderosos puedan ser universalizados y gozados por todos los seres humanos. Es decir, instauramos una redescrición del discurso sobre los derechos en claves de *consumidores compulsivos, inconscientes y frívolos*. “*Compulsivos*”, en cuanto convertimos nuestra existencia política en una carrera por acumular títulos de derechos de toda índole, incluso los *derechos negativos*, figuras perversas de esta degeneración (por ejemplo, derecho a “no votar”, a “no trabajar”, a “no pensar”); “*inconscientes*”, porque no nos paramos a pensar la sostenibilidad del orden social que implican, sostenibilidad que para ser un concepto éticamente digno y económicamente serio ha de incluir la posibilidad real de su universalización; y “*frívolos*”, porque no asumimos el compromiso de su efectividad a nivel global, sino que proclamamos la desiderata y dejamos que cada uno se las arregle como pueda allí donde esté.

Quiero enfatizar la inevitabilidad de la figura del *consumidor compulsivo de derechos*, habitual del llamado mundo occidental, lugar privilegiado del capitalismo del consumo al que dicha figura le es intrínseca. El ciudadano del “primer mundo” (y la clasificación se hace sobre la base de los registros de derechos de que consta su ciudadanía) colecciona derechos como mercancías, como si fueran –y de hecho lo son- formas del capital. Derechos como títulos de propiedad de objetos, servicio, facultades o funciones, que podamos usar, guardar o negociar, como propiedades absolutas que nos protegen de los otros y no nos obligan a nada respecto a ellos. *Derecho a votar*, pero sin obligación de hacerlo y, sobre todo, sin obligación de hacerlo con honestidad e información, pensando en el bien común; *derecho a la paz*, pero sin la

obligación de participar en la defensa nacional, encargada a mercenarios, figura socialmente rehabilitada, y sin mala conciencia de mantener el bienestar interior promoviendo guerras en el exterior; *derecho a la propiedad*, a que nos la respete y proteja el estado (la totalidad, o sea, los otros), pero sin el compromiso de repartirla o, al menos, de usarla para el bien común en situaciones límites. Incluso estamos a un paso de conseguir, junto al derecho a destruir nuestro cuerpo (¡al fin somos sus propietarios!), el derecho a que las tabacaleras nos indemnicen por ellos. Nuestra sociedad de consumo compulsivo tiene su propia lógica: se comienza reivindicando en claves “liberales” el derecho-libertad al consumo de droga, y sin solución de continuidad se pasa a claves socialdemócratas y se reivindica su gratuidad a cargo de la seguridad social. Al fin, ¿por qué no? Los derechos parecen un género opaco a la contradicción: puede coexistir el derecho a mutar la especie con la ingeniería genética al tiempo que canonizamos las especies en vías de extinción⁷.

Estas reflexiones me llevan a subordinar la conveniencia de una nueva declaración de derechos a la elaboración previa de un nuevo discurso sobre los derechos. Un discurso que fije con rigor y sin prejuicios el concepto, que ordene y jerarquice los derechos universales, que revise críticamente su doble función, que revele sus luces y sombras. Un discurso que ponga límites, diversos tipos de límites, cuantos sean necesarios, abandonando la idea consumista de los derechos según la cual cuantos más mejor. Límites que tengan en cuenta la sostenibilidad, exigida por nuestra existencia en un mundo finito en recursos; límites derivados de una ética más igualitaria, capaz de valorar la paz y la convivencia por encima del bienestar; límites puestos por una idea del ser humano que, aunque sometido a la evolución, tiene al menos la dignidad de resistirse al cambio ciego. Al fin, insisto, si no ponemos límites, solo conseguiremos que otros nos impongan otros (límites).

⁷ Quiero aclarar que estoy a favor de estas prácticas; simplemente describo la confusión del lenguaje de los derechos.

6. *El gran olvido: el derecho a la ciudadanía.*

El último argumento que expondré aquí se refiere directamente a una falta de contenido que, si ya me parece una lamentable carencia de la *D-1948* por no contemplarlo, hoy se me antoja insufrible no reivindicarlo. Me refiero al *derecho a la ciudadanía*, es decir, el derecho de cada ser humano a elegir la comunidad política en la que quiere realizar su vida (si se prefiere, a *elegir nacionalidad*). He defendido esta tesis, con más erudición histórica y extensión argumentativa, en otros textos⁸; aquí me limitaré a exponer brevemente las líneas maestras de la reflexión.

Parto de un supuesto empírico fácil de compartir, a saber, que el momento geopolítico actual está caracterizado por potentes flujos demográficos que ponen a la orden del día el tema de los “sin papeles”. Esta situación, que no me paro a describir, lanza a nuestra cara el reto de pensar radicalmente el tema del derecho a la ciudadanía. Ustedes conocen mucho mejor que yo las constituciones liberales de los pueblos latinoamericanos, elaboradas al conquistar su independencia; y saben que en ellas se recogía con generosidad el derecho de cualquier hombre, originario de cualquier parte, a incorporarse a la nueva república; bastaba que quisiera vivir allí, que eligiera aquella tierra como lugar donde asentarse. Esta idea no sólo estaba presente en los textos constitucionales, sino en los discursos filosóficos. Expresaba una concepción peculiar de los seres humanos, de sus vínculos y sus relaciones con la naturaleza; una concepción de los derechos que filósofos como Locke y Kant teorizaron y revolucionarios como Saint Just, Robespierre o Anacharsis Clotz defendieron, aunque no lograran incorporarlas a los textos constitucionales franceses.

Puede pensarse que esa “generosidad” era interesada, que respondía a una situación demográfica y económica particular, que lo posibilitaba e incluso lo exigía; no lo pongo en duda, pero eso no resta mérito alguno. Los derechos no son defendibles por su origen divino, sino por resolver problemas humanos; no hace falta que sean obra de la razón práctica o del sentido moral, y basta que

⁸ J. M. Bermudo, “El derecho olvidado” y “Ciudadanía e inmigración”, ambos recogidos en esta *web*

los instituyan los hombres. Por otro lado, hoy también estamos en una situación económica y demográfica particular, y también por ello hoy comienzan a resurgir ideas de defensa del “*derecho olvidado*” (el derecho a elegir nacionalidad). Los derechos siempre van vinculados a situaciones económicas y político-sociales determinadas, y eso, lejos de invalidar su dignidad y legitimidad, les aporta su sentido, su esencia. Por tanto, volvemos al problema: el derecho a la ciudadanía, en el sentido precisado de elegir nacionalidad, es un derecho que estuvo presente en los textos político-jurídicos y en los filosóficos, y que con el tiempo se desvaneció y fue olvidado. I. Kant, en el *Proyecto de paz perpetua*, concretamente en el “Tercer artículo definitivo de la paz perpetua”, se refiere a este derecho a la ciudadanía diciendo: “Tratase aquí (...) no de filantropía, sino de derecho”. Y añade: “de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes, que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad y favorece la paz perpetua, siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico”.

Saint Just, líder revolucionario jacobino, propuso un modelo de Constitución (leído en la sesión del 24 de Abril de 1789, en la *Convención Nacional*) que al leerlo me produce envidia. En las “Disposiciones fundamentales”, dice: “Los extranjeros, el respeto del comercio y de los tratados, la hospitalidad, la paz y la soberanía de los pueblos, son cosas sagradas. La patria de un pueblo libre está abierta a todos los hombres de la tierra” (*Art. 1*).

En la *Constitución del 24 de junio de 1793*, momento de Robespierre, se dice: “Todo hombre nacido y domiciliado en Francia, con veintiún años cumplidos; todo extranjero de veintiún años cumplidos y que, domiciliado en Francia durante un año, viva de su trabajo, o adquiera una propiedad, o se case con una francesa, o adopte un niño, o sostenga a un viejo; todo extranjero, en fin, que el Cuerpo legislativo considere que ha merecido la humanidad, está admitido al ejercicio de los derechos de los ciudadanos franceses” (*Art. 4*).

Pues bien, estos ideales no tardaron en diluirse y ocultarse. En la *D-1948* el tratamiento del derecho a la ciudadanía es manifiestamente mejorable. Tres artículos recogen lo poco que se dice sobre el tema. El *Artículo 13* se aproxima a nuestro problema al decir: “Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país” (*Art. 13.2*). No sabemos si se trata del derecho a unas vacaciones internacionales, de viajes de negocio, o del derecho a emigrar. En este último supuesto, que se acerca a nuestro tema, sólo se nos ocurre pensar: ¿qué sentido tiene otorgar a los hombres el derecho a emigrar sin el correspondiente derecho a inmigrar? Pero, no busquen ustedes en el texto; este derecho ni se menciona. Tienen derecho a salir, pero no tienen lugar adonde ir.

El *Artículo 14* no afecta a nuestra reflexión, pues se refiere al “derecho de toda persona a buscar asilo, y a disfrutar de él en cualquier país” (*Art. 14.1*); es decir, no se afirma como un derecho universal, del individuo *qua* ser humano, sino derivado de una condición especial, contingente: la situación de persecución política; por tanto, aunque tiene para nosotros un gran valor, nada tiene que ver con la libre elección de ciudadanía.

En el *Artículo 15* se afirma con solemnidad que “Toda persona tiene derecho a una nacionalidad” (*Art. 15.1*). Algo es algo, aunque en el contexto de la declaración no sé si es propiamente un derecho o una imposición. Porque en modo alguno se cuestiona el *hecho (no el derecho) universal* de que las personas han de resignarse a la ciudadanía que les concedan, habitualmente la del lugar de nacimiento, conforme a tradiciones tan poco racionales y defendibles como el *ius sanguinis* y el *ius solis*, y excepcionalmente como benevolencia o beneficio mutuo. No obstante, se afirma que “a nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad” (*Art. 15.2*); pero se silencia pertinazmente que ningún estado está obligado a concederla, con lo cual el derecho a cambiar no es derecho a elegir sino derecho a buscar⁹. Algo es algo. La Declaración de Derechos Humanos

⁹ Por otra parte, como algunos derechos sociales contemporáneos, como el derecho al trabajo, o el derecho a la vivienda digna.

Universales de la ONU, pues, no sólo ignora el derecho a elegir nacionalidad, sino que de paso rebaja el ideal de la Revolución Francesa.

Me parece éste un poderoso argumento en defensa de una nueva declaración; un símbolo de los nuevos derechos que exige la situación actual. Podíamos esperar que sobre el mismo la DUDHE detuviera amplia e insistentemente sus ojos, dada la relevancia y urgencia de abordar los problemas de ciudadanía en las circunstancias actuales. Lamentablemente no fue así; ya suele ocurrir que, cuando las ideas no están claras, los textos salen borrosos. Y no estaban claras en el “Borrador” aprobado en Barcelona. Y muy borroso, oculto en la niebla, aparece el derecho a la ciudadanía en una generosa y optimista propuesta de derechos emergentes, en la que se recogen y se postulan como derechos universales del hombre todo lo imaginable en las sociedades capitalistas opulentas, desde el derecho al “agua potable y a una alimentación adecuada”, a una “renta básica” universal y a la paz, hasta el “derecho a vivir en un medio ambiente sano, equilibrado y seguro”, a “disfrutar de la biodiversidad” y a que no haya “contaminación acústica”. Desde el derecho al “ahorro energético” y a la “gestión de residuos, reciclajes, reutilización y recuperación”, hasta el derecho a “espacios verdes en las ciudades” y el “derecho a la información medioambiental”. Desde el derecho a la democracia, a “ser consultados”, y a la información, hasta el “derecho a ser administrados eficazmente”, el “derecho a la verdad”, y el “derecho al descanso, al ocio y a disfrutar del tiempo libre”... En una propuesta así, tan optimista que parece ilusoria, insisto, el problema humano y social que más atención actual requiere, queda borroso, ausente, olvidado.

Esta es la realidad: en esta apetitosa lista inacabable, donde se da rienda suelta a la imaginación, no tan libre como su supone, si buscamos el *derecho a la ciudadanía* nos llevamos una gran desilusión: *no aparece*. Sí, lo que oyen, ni una sola palabra. Bueno, para ser justos, dentro del título de “Derechos sociales y de solidaridad” se hacen *dos* alusiones que, aunque muy indirectas y marginales (y terriblemente sospechosas, pues parecen recoger la ley de nuestro país), con generosidad podrían interpretarse como alusivas al derecho de ciudadanía (lo cual es peor, pues sin su presencia podríamos creer en un

error de impresión). La primera alusión que encontramos nos dice: “La comunidad internacional y los Estados facilitarán la integración de *los que han venido de fuera* y adoptarán políticas activas para evitar el establecimiento de guetos y concentraciones excluyentes” (*Art. 6*).

¿No es Increíble? Les ponemos las vallas y, si a pesar de eso saltan y consiguen que los usemos para nuestros trabajos marginales, como pago a su servicio reivindicamos *su* derecho -¡de ellos!, indica el texto- a ser integrados y dispersados para que no nos excluyan (o avergüencen) con sus guetos. ¿Lo entienden ustedes? Es una propuesta del ICDH. De verdad, me alegraría mucho saber que he leído mal el texto, que me he saltado algún artículo; lamentablemente no puedo conseguir ese consuelo.

La segunda alusión, en el artículo siguiente, nos dice que los Estados tienen la obligación de atender de forma “humanitaria” (*luego no es un derecho*) las solicitudes hechas por padres o hijos de entrar en un Estado “a efectos de reunificación familiar” (*Art., 7*).

Eso es todo. Créanme, eso es todo. Ni una sola palabra más en un texto en el que se nos reconoce (a nosotros, los del mundo civilizado y rico, pero también a los otros, de los otros mundos), el derecho a “nuevas pedagogías educativas”, a la “calidad de los productos alimenticios”, al “sosiego y a un tráfico urbano ordenado”, a un “urbanismo armonioso y sostenible”. Estoy citando literalmente.

Y, lamentablemente, no parece que esa ausencia del derecho de la ciudadanía se debiera a una coyuntura, al espléndido clima mediterráneo o a los hechizos diurnos y nocturnos de nuestra bella ciudad. Las ciudades nunca son culpable, y si influyen a la hora de reforzar la presencia o la ausencia de dolores y valores en nuestras conciencias, actúan como meros medios, pues al fin esas ciudades son obra nuestra. No lo fue Barcelona, donde se elaboró el “borrador”, como muestra que, dos años después, en el texto definitivo de la *Carta*, aprobado en Monterrey (con otro clima, otra sensibilidad, otra belleza), en lo referente al derecho de ciudadanía las cosas apenas cambian.

Efectivamente, solo en el Título IV, dedicado al “Derecho a la democracia participativa”, se hace referencia a la inmigración: “2. El derecho a la movilidad universal, que reconoce el derecho de toda persona a migrar y establecer su residencia en el lugar de su elección”. Fórmula vaga esta de “movilidad universal”, que no sabemos si su aplicación rebasa los desplazamientos internos, al estar comprendida dentro del derecho a la “democracia participativa”. Y que en todo caso no va más allá de la D-1948, sin mención alguna al derecho a elegir nacionalidad y a la obligación de los Estados de concederla.

Como vemos, las propuestas de cambio no siempre van hacia el lado bueno. Yo creo, con Anacharsis Cloots, que "no somos libres si las fronteras extranjeras nos detienen a diez o veinte leguas de nuestra casa", que "no somos libres si un sólo obstáculo político detiene nuestra marcha física en un sólo punto del globo". Me emocionan sus palabras, propuestas –aunque rechazadas- a la Convención francesa de 1993, cuando se elaboraba una nueva Declaración de derechos universales del hombre: "Los derechos del hombre se extienden a la totalidad de los hombres. Una corporación, una nación, que se dice soberana hiere gravemente a la humanidad, revolviéndose contra el buen sentido y el bienestar. Desde esta base incontestable se deriva de forma necesaria la soberanía solidaria e indivisible del género humano. Porque queremos la libertad plena, intacta, irresistible, no queremos otro amo que la expresión de la voluntad general, absoluta, suprema, del género humano. Pero si encuentro en la tierra una voluntad particular que se cruza con la universal, me opondré a ella. Y esta resistencia es un estado de guerra y de servidumbre respecto al cual el género humano, el Ser Supremo, hará justicia tarde o temprano".

Tal vez ya ni somos capaces de creer en estas cosas. Pero al menos deberíamos tener la honestidad filosófica –pues a eso nos dedicamos- de reconocer que son bellas, verdaderas y justas. Con o sin fundamentos onto-epistemológico me parecen espléndidamente bellas, verdaderas y justas. Por ello, si es que ha de haber una nueva Declaración de Derechos de los Seres Humanos, me gustaría verlas grabadas en oro y sangre en el frontispicio de la Casa en Común.

En fin, acabo con un breve comentario final. Creo que los olvidos y banalidades de los redactores de la DUDHE no derivan de la mala fe, ni siquiera de la carencia de sensibilidad ética. Me parece que su origen hay que buscarlo en la ausencia de consciencia crítica. Entregados a la apología de los derechos, los fetichizaron, los sacralizaron, y así ocultaron el otro rostro que toda relación social –y los derechos no son otra cosa que relaciones sociales, reales o “en idea”, que diría Platón-, el más oscuro. Venerando su función divinizante, la que hace a los hombres similares a los dioses, acabaron silenciado absolutamente la otra función de los derechos, la de reproducción del modelo particular de sociedad donde nacen y crecen, en nuestro caso la sociedad capitalista. Al ignorar esta otra función, inherente a su esencia, el discurso reivindicativo optimista de los redactores, y de los apologetas en general, contribuye a fortalecer la creencia en que los males de este orden social son accidentales y superables, invitando así a mejorar la sociedad, a reproducir su sistema de dominación. Se cierra así la puerta a un discurso crítico dirigido a mostrar, primero, que la *lucha por los derechos*, en el plano de la vida digna, es a un tiempo tan necesaria y justa como insuficiente, pues en su discurso y en sus conquistas se da en los límites del orden existente: los derechos son necesarios -y por tan to justos- para resistir el orden social injusto mientras no se cuenta con fuerzas para subvertirlo; y, segundo, que la *lucha por la sociedad de los derechos*, que convierte a los derechos en medida de la calidad de la ciudadanía, es contradictoria y objetivamente cómplice de la consagración y reproducción del sistema. Eso es, al menos, lo que creo.