

Reflexión y crítica

La utopía de la dignidad y el reconocimiento de los derechos humanos

Juan A. Estrada

Si la utopía consiste en la afirmación del deber ser respecto del ser, en la apertura a valores e ideales que permitan transformar la realidad, los derechos humanos son la expresión concreta de la utopía en el siglo XX. El autor estudia el problema de la fundamentación, reconocimiento y explicitación de los derechos humanos desde el apriori fundamental de la dignidad humana, que es el presupuesto irreversible implícito a cualquier afirmación de los derechos humanos. A partir de ahí, analiza el contenido utópico de esos derechos, el contexto histórico en el que han surgido los de primera y segunda generación, y los problemas actualmente pendientes a la hora de universalizarlos y aplicarlos a las diversas culturas. De esta forma, la doble dinámica de la dignidad y derechos humanos se presenta como el núcleo mismo del pensamiento utópico a finales del siglo XX.

Tras la segunda guerra mundial surgen las Naciones Unidas como cristalización de un propósito común: impedir que vuelvan a repetirse las atrocidades de las dos guerras mundiales y crear un foro internacional que permita resolver los problemas entre los Estados nacionales de una forma pacífica. El 10 de Diciembre de 1948 se proclaman los treinta artículos de la "Declaración Universal de Derechos Humanos". Por primera vez en la historia del derecho internacional, se reconoce a las personas como sujetos de derechos y obligaciones, mientras que antes sólo se aceptaba para los distintos Estados y naciones. El Consejo de Europa y la Convención de Roma en 1950, la Comisión Europea para los Derechos Humanos y la Declaración de los Derechos del niño (1959), así como la creación de un tribunal internacional de apelación al que pueden recurrir los ciudadanos son concreciones de este desarrollo internacional, completado en 1966 con dos pactos internacionales de derechos humanos, uno de derechos civiles y políticos y otro de derechos económicos y sociales. Posteriormente, la Conferencia de Helsinki volvió a plantear el tema de los derechos humanos para Europa. Recientemente se ha creado un Tribunal Penal Internacional en la Conferen-

cia de Roma (1998) para que estudie los casos flagrantes de violación de esos derechos, sobre todo los de genocidio. Actualmente ha tenido una gran repercusión internacional la petición española de extradición de Pinochet, lo cual ha vuelto a lanzar la idea de un tribunal internacional al que tengan que responder los dictadores sin que puedan refugiarse en la soberanía nacional para gozar de impunidad por sus delitos contra los derechos humanos.

1.- La larga gestación de los derechos humanos

Los derechos humanos son el resultado de un largo proceso de maduración de Europa y Occidente, aunque la conciencia de los derechos humanos se extiende a todas las sociedades, religiones y tradiciones culturales. En Occidente han surgido de una doble fundamentación inicial: por un lado, Grecia no sólo ha creado la idea de la democracia en las ciudades sino que también proclamó la libertad e igualdad individual de los ciudadanos o miembros de la “polis”. Sin embargo, en Grecia los derechos del ciudadano no concernían a los esclavos, ya que se aceptaba que la esclavitud estaba legitimada por la naturaleza, así como tampoco las mujeres eran aceptadas como ciudadanos con pleno derecho. Sin embargo, los griegos pusieron la base de la democracia, como ideal político, y de la doctrina del derecho natural, basada en la esencia humana común a todos los hombres, que son pilares fundamentales de la declaración de los derechos humanos.

La concepción democrática de las ciudades griegas fue completada por la tradición religiosa judía y cristiana, que proclamaba los derechos de toda persona como anteriores al Estado y a la ciudad. La fe monoteísta en un Dios universal afirma que todos los hombres son hijos de Dios, y en cuanto tales con igual dignidad y derechos. Esto llevó a pensadores de diversas confesiones monoteístas, como Tomás de Aquino con su “Suma Teológica”, Averroes (S.XII) con su “Fin del Aprendiz y Comienzo del experto en la Ciencia del Derecho” y el judío Maimónides (s. XII) con su “Guía de perplejos” a preparar la doctrina de los derechos humanos. España ha ofrecido una importante contribución a la maduración de esta doctrina con la defensa de los indios por Bartolomé de las Casas y el derecho de Gentes de Francisco de Vitoria (“De Indis”, “De iure belli”). La conquista de América fue la gran ocasión histórica para un debate doctrinal y jurídico sobre los derechos del hombre, así como las posteriores guerras de religión (siglo XVII) que tuvieron un gran influjo en los planteamientos de la ilustración, en concreto de Locke y Rousseau sobre los derechos sociales y políticos¹.

¹ Una síntesis de esta evolución histórica es la que ofrece J. RIOSALIDO, “Los derechos humanos, ¿concepto nuevo o secular?": *Veintinueve* 40 (1998-99) 27-44.

La concepción judeocristiana de que todos los hombres son hijos de Dios, por tanto iguales en dignidad y sujetos de derechos, se unió a la tradición griega y e ilustrada y puso las bases para los derechos humanos. El culmen de este desarrollo se dio en el siglo XVIII con la carta de derechos de Virginia en 1776, aunque todavía se toleraba la esclavitud, que sirvió de base para la declaración de independencia y la constitución de los Estados Unidos, por un lado, y para la “declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de la revolución francesa en 1789. Desde entonces la mayoría de las naciones de Occidente han ido asumiendo los derechos humanos como base de sus constituciones nacionales, aunque de los más de 150 países que actualmente son miembros de las Naciones Unidas, muchos violan constantemente esos derechos y algunos ni siquiera han firmado la declaración. En España se proclamaron esos derechos en la Constitución de las cortes de Cádiz en 1812, la famosa “Pepa”, y han sido confirmados con la reciente Constitución española de la democracia (1978).

2.- El sentido y la fundamentación de los derechos humanos

Los derechos humanos presuponen una concepción común del hombre, la de su dignidad, que impide tratarlo como un medio o como una cosa. Todas las culturas, en todas las épocas históricas, han partido de esta dignidad suprema del hombre como inspiradora de los códigos y normas políticas, jurídicas y morales. El Código babilónico de Hamurabi (s.XVII a.C.) pretendía “disciplinar a los libertinos y a los malos, e impedir que el fuerte oprima al débil”. Esta idea sigue siendo actual en los derechos humanos, aunque hayan cambiado sus concreciones. La dignidad humana es algo que no puede fundamentarse en sentido estricto. Aunque se apele al derecho natural y se proclame la superioridad de la naturaleza humana sobre los animales o se recurra a la fe religiosa en un Dios padre de todos, sólo tenemos valoraciones e interpretaciones. De la misma forma que la razón no puede fundamentarse desde sí misma, so pena de caer en un círculo vicioso, así también ocurre al proclamar la dignidad humana. Es algo de lo que partimos, que presuponemos fácticamente, porque no podemos prescindir de ello. En realidad, debemos hablar de una fe en el hombre, como punto de partida, que no puede ser fundamentada sino testimoniada, y en la que ya estamos situados cuando comenzamos a desarrollar el derecho, a establecer una ética o a resaltar la validez del discurso argumentativo.

De la misma forma que las creencias religiosas, con su visión del mundo y del hombre, se fundan en la adhesión libre por parte del hombre, así también ocurre con el reconocimiento y el testimonio de la dignidad humana, que siempre se expresa desde una cosmovisión religiosa, política, jurídica o filosófica. Se parte de las experiencias de reconocimiento de esa dignidad a partir de las relaciones interpersonales, en las que se afirma la responsabili-

dad ante el rostro del otro² y la reciprocidad de derechos y obligaciones de la propia persona³. Si el rostro del otro interpela la libertad personal, precisamente porque no puedo prescindir de sentirme responsable de él, desde el reconocimiento de su identidad, mi propia conciencia de valer personalmente, que es la que hace que me sienta afectado, interpela a su vez al otro y se abre a un tercero que tiene también que ser reconocido y aceptado. Así surge la comunidad, la apelación a la justicia y las leyes que protegen los derechos de cada persona.

La dignidad humana se reconoce desde la interrelación, porque somos seres sociales. Surge desde experiencias personales y se expresa como rebeldía e indignación ante la violación de los derechos de una persona, como reconocimiento positivo que busca amparar esos derechos de los más débiles (los pobres, los niños, los extranjeros) y como interpelación utópica y humanista que apela a sacrificarse por salvar los derechos de los otros. Las experiencias personales y colectivas son las que nos llevan a afirmar el valor y el sentido de la vida humana, luego buscamos objetivarlo y racionalizar esos derechos. Desde la finitud y contingencia humana no podemos encontrar fundamentaciones últimas y absolutas de la dignidad humana, sino que sólo podemos justificar y argumentar a partir de las experiencias que nos muestran lo que somos. Creer en el hombre, afirmar el sentido de la vida humana y reaccionar ante la lesión de su dignidad es la experiencia primera, la reflexión viene luego. Por eso, no es posible una ciencia del hombre, ya que ésta tropieza con la libertad e inteligencia del sujeto por un lado, y con la imposibilidad de superar el carácter proyectivo e interpretativo de todo conocimiento, tanto más cuando es autorreferencial como ocurre en el caso de la reflexión sobre la persona. Sólo queda abrirse al campo de las creencias humanistas, cada una de ellas integrando una cosmovisión interpretativa, que sólo puede justificarse y testimoniarse apelando a la experiencia propia y ajena.

Por eso, la tolerancia es una virtud cívica y ética necesaria, que tiene sin embargo sus trampas. La dignidad humana exige que respetemos el derecho de cada uno a buscar y encontrar la verdad por sí mismo, sin imponerle nuestras creencias y concepciones. Es también una exigencia de la convivencia en una sociedad democrática y pluralista, en la que tenemos que convivir con el "otro extranjero", asumiendo su alteridad y luchando contra nuestra tendencia a la homogeneización y uniformidad, que es también una consecuencia de la inseguridad que produce en nosotros el encuentro con el diferente. Sin embargo, la tolerancia no es permisividad absoluta. Tiene siempre como límite mínimo los "derechos humanos". Puede deberse a la indiferencia cínica respecto del otro, a la increencia escéptica respecto de todos los valores, ya que si ninguno vale más que otro todo es posible y vá-

² Este es el punto de partida para la fundamentación de la ética según E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca ⁴1977, 262-92.

³ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*. Madrid 1996, 379-97..

lido, o sencillamente al no reconocimiento de la dignidad humana, que es lo que hace posible tratar al otro como una cosa. Esto es lo que genera el vacío moral, la degeneración de la sociedad en una dinámica darwinista en la que impera la ley de la selva y la separación creciente de la ley y la moralidad, que hace cada vez más impugnable y rechazable la legalidad vigente. Deberíamos completar la vieja máxima cristiana en el imperio romano, "todo lo humano es nuestro", que sería una buena formulación del principio de tolerancia universal, con el complemento ilustrado y ético de "nada inhumano me es indiferente", que salvaguardaría la obligatoriedad de los derechos humanos y pondría un límite a la tolerancia como virtud cívica y ética.

La razón que reconoce esos derechos no es lo primero ni es autosuficiente, sino que es lo segundo (lo primero es la experiencia humana) y es dependiente (es interpretativa, hermenéutica que busca argumentar a partir del reconocimiento fáctico del que se parte). Por eso Kant habla de la moral como un "factum rationis" (aunque hoy partiríamos más bien de las exigencias morales implícitas a la comunicación y el discurso humano) y alude al imperativo categórico que nos exige tratar al otro como un fin en sí y no como un medio, como algo que está enraizado en la conciencia moral misma, presuponiendo siempre una libertad responsable. Kant parte de un presupuesto implícito e irrefutable, la dignidad humana, y afirma que la obligación moral respecto del otro persiste, exista Dios o no⁴. Y es que la dignidad del hombre no se debe a algo externo a él mismo (por ejemplo, a una exigencia divina), sino que es algo inherente y que tiene que ser reconocido, se crea en Dios o no.

Mucho más, desde la concepción cristiana de la vida. Según ella, sólo puede reconocerse a Dios como inmanente e interior al rostro del otro, siguiendo la línea de una trascendencia inmanente a cada persona. A ello apunta San Agustín, cuando habla de Dios como "lo más íntimo de mi intimidad"⁵. En realidad, no sólo reconocemos la dignidad del otro porque creemos en Dios, sino que afirmamos y esperamos en Dios, precisamente porque reconocemos la dignidad de la persona humana. Esa dignidad es la que nos puede llevar a esperar, desear y creer que Dios exista, en la línea a la que apunta el postulado moral kantiano. Experiencialmente el otro es lo primero, tiene además prioridad epistemológica y moral, aunque ontológicamente aceptáramos la prioridad de la existencia divina. Esta prioridad de lo humano, se acepte o no una concepción religiosa del hombre, es la que permite superar la vieja discusión acerca de si la ética tiene una fundamentación inmanente o necesita del recurso a un fundamento exterior como la

⁴ Remito a mi análisis en *Dios en las tradiciones filosóficas. II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid 1996, 112-28.

⁵ Dios debe ser buscado "in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur" (*De magistro* 1,1: PL 32, 1.195).

naturaleza o la fe en Dios⁶. Exista Dios o no hay que asumir la dignidad humana como punto de partida.

A Kant, le falta, sin embargo, una mayor atención a la condición social de la persona. El ser humano es relación y toma conciencia de su propio yo a partir de un tú, que reconoce y acepta su dignidad. A partir de ahí surge la autoestima y la valoración de sí mismo. Nuestra autoimagen depende de la que percibimos en las relaciones personales, porque siempre estamos buscando el reconocimiento del otro⁷, ya que tenemos una conciencia intuitiva y también aprendida socioculturalmente de nuestra propia dignidad en reciprocidad con la que reconocemos en los otros. La fe en el hombre está enraizada en una malla de relaciones sociales a partir de las cuales interpretamos lo que es ser persona y cuáles son los derechos en los que se plasma. El ser humano no es un yo solipsista, ni una individualidad autárquica. El hombre-isla se empobrece porque no asume su condición social y su ser relacional, que es la base desde la que hay que instaurar una legislación protectora de los derechos humanos. La universalidad de la persona se concreta en la particularidad histórica y cultural, que es la que hace que surjan determinados derechos, que reconocemos como fundamentales.

A la hora de fundamentar esa dignidad hay una pluralidad, según las culturas, religiones, filosofías y concepciones del hombre y del mundo de las que se parta. Por eso, no hay consenso en las Naciones Unidas sobre cuál es el fundamento de esos derechos, dado el pluralismo cultural, religioso y jurídico existente, aunque sí se puede hablar de un creciente acuerdo universal al defender la dignidad humana. Cada uno llega a la misma meta, la idea del hombre como sujeto de derechos y obligaciones, que hay que proteger, desde caminos distintos, es decir, desde su particularidad histórica. Esto explica también que en la formulación vigente de los derechos humanos, Occidente haya tenido un papel preponderante, dado que las Naciones Unidas se debieron en gran parte al apoyo mayoritario de Occidente, que era entonces el bloque mundial dominante, al que se adhirieron otros países hasta completar las cincuenta naciones que aprobaron la Carta inicial de San Francisco.

En cualquier caso, si aceptamos que la dignidad humana es reconocida por todos, aunque cada uno lo haga de forma distinta y desde planteamientos diversos, y ésta es la premisa fundamental de los derechos humanos, podemos revalorizar y actualizar la vieja concepción del derecho natural sobre la persona. Los derechos humanos son anteriores a la constitución y al ordenamiento jurídico y trascienden también la soberanía estatal. Son derechos

⁶ Remito a la discusión entre Martini y algunos filósofos italianos contenida en C.M. MARTINI- H. ECCO, *En que cree el que no cree*. Madrid 1998. También, A.M. ROVIELLO, "Fonder l'éthique. A propos d'un débat italien sur le rôle de la religion": *Esprit* 233 (1997), 179-97.

⁷ Este es el genial punto de partida de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, que, a su vez, remite al hombre como ser de deseos, más allá de los límites de la razón. Cfr., H. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. México ²1973, 115-21.

universales, que tienen que inspirar las constituciones políticas y los ordenamientos sociales de cada país (los derechos de los ciudadanos), aunque cada uno los reconozca desde sus propias tradiciones e historia. Esto va en contra de las tesis iuspositivistas, que sólo aceptan los derechos que son reconocidos por normas jurídicas, ignorando así la dimensión universal de los derechos humanos y que cada constitución política debe tener ese horizonte universal como referencia. No son las leyes las que fundamentan los derechos humanos, es decir, no es la facticidad de la norma la que avala su validez, aunque la costumbre sea fuente del derecho, sino que la legalidad remite a la ética y a la política, que, a su vez, están vinculadas a las tradiciones socioculturales, a las creencias religiosas, a la propia historia, etc. Por supuesto que hay pretensiones éticas que no cobran valor normativo hasta que no son reconocidas y plasmadas en normas jurídicas, ya que el avance de la conciencia moral y política normalmente va por delante del derecho, que luego reconoce y da rango jurídico a lo que se ha convertido en una convicción social, pero eso no implica que el derecho se funde en sí mismo, independientemente de la madurez moral y política de una sociedad.

Lo fácticamente legal tiene que ser evaluado y criticado desde el grado de madurez política y ética que se ha logrado en una sociedad. De ahí el derecho a impugnar costumbres y tradiciones muy antiguas cuando éstas chocan de forma flagrante con derechos humanos básicos, como ocurre, por ejemplo con prácticas ancestrales de dominación y subyugación de la mujer, que no pueden mantenerse simplemente apelando a la costumbre, la tradición o la historia. Sobre todo, en Occidente sería imposible mantener el primado de la tradición ya que el desarrollo de la Ilustración ha sido posible desde la doble llamada al pensamiento crítico (“sapere aude”, de Kant) y a la crítica de las instituciones y autoridades. El poder y la soberanía reside en el pueblo, no en las leyes positivas que éste se ha dado. La tradición tiene un valor esencial en cuanto componente indispensable de la memoria histórica, que es la base de la identidad de un pueblo, pero no es algo ahistórico, inmutable y estático, sino que evoluciona en grado proporcional al avance de la conciencia cultural y personal de sus miembros. Hay que adecuar el derecho, y con él las normas y la constitución política, a las nuevas necesidades y sensibilidades de cada época, en lugar de ver la tradición como un absoluto irreformable, que bloquearía cualquier avance social.

3.- La concreción de los derechos humanos

Precisamente porque toda hermenéutica del hombre remite a un contexto histórico y sociocultural particular no sólo no hay un consenso universal y supracultural en lo que concierne a la fundamentación de los derechos, sino tampoco a la hora de determinar cuáles son los fundamentales y primeros. De hecho, ha habido una larga evolución que ha implicado una toma de conciencia creciente internacional de nuevas consecuencias y con-

creaciones que deberían proclamarse. La evolución es fruto también de las aportaciones de las diversas culturas, que poco a poco van apuntando a otros derechos y formas de expresarlos respecto a los formulados inicialmente. En el futuro hay que esperar que continúe ese proceso, ya que la versión actual de los derechos sigue siendo predominantemente occidental e incluso demasiado europea⁸.

Se puede hablar de derechos humanos de primera generación y de segunda. Los primeros tenían un carácter político y se insistía en su protección por el Estado. Entre ellos hay que resaltar el derecho a la libertad de conciencia, de expresión, de religión, de voto, de asociación, a un juicio justo, a la no detención arbitraria etc. Reflejan el avance creciente de la conciencia democrática en el mundo, la aceptación de derechos universales que no admiten restricción por razones de sexo, de lengua, de raza, de creencias religiosas o por razones económicas. En buena parte, reflejan las consecuencias de las declaraciones estadounidenses y francesa, y son el resultado de una larga lucha política, jurídica e ideológica que remonta a los siglos XVI y XVII cuando se quiere poner coto a la soberanía de los Estados y a sus conquistas coloniales. Había que proteger la libertad de los individuos, siguiendo la orientación dinámica de la tradición liberal y de la toma del poder por la burguesía. Han sido derechos que se han ido ampliando progresivamente (derecho a la petición de asilo, a la emigración, a la salvaguarda de la intimidad, a la sindicación, etc) en paralelo al desarrollo de la misma sociedad. Hoy se plantean nuevos problemas que reclaman el reconocimiento de nuevos derechos protectores, como ocurre con el problema del derecho a la vida y a una muerte digna, que han replanteado el debate sobre la eutanasia, o los problemas que plantea la bioética, las nuevas técnicas de manipulación del genoma humano, o la toma de conciencia de la validez de la diferencia sexual (matrimonios de hecho, parejas del mismo sexo, etc).

A partir de ahí, surgen los derechos de segunda generación, que son más bien de tipo socioeconómico, como el derecho al trabajo, a la seguridad social, a la educación, a la jubilación, al desempleo, a la sanidad, etc. Si los derechos de la primera generación ponen el acento en la preservación de los derechos, limitando la soberanía de los Estados, los de la segunda generación implican activamente al Estado como instancia que tiene que promoverlos, protegerlos y desarrollarlos. Responden más bien a una tradición socialista, que exige una intervención activa del Estado en la sociedad, opuesta al “dejad hacer, dejad pasar” de la tradición liberal, en favor de los más débiles, de la reforma social y del control de la economía. Los movimientos de izquierda surgen del reconocimiento del hombre como un ser integral con necesidades materiales fundamentales. Se busca velar por la in-

⁸ Remito a la excelente síntesis de los derechos humanos de primera y segunda generación que ofrece M. JAÉN PALACIOS, “Los derechos humanos: historia, tutela y educación”: *Veintiuno* 40 (1998-1999) 33-44.

tegridad corporal del hombre (torturas, muerte violenta, integridad física y psíquica, etc) y asegurar sus necesidades elementales. Ya no se deja al ser humano abandonado a su suerte ante el mercado y la mera oferta y demanda económica, sino que se le protege en cuanto sujeto humano que no puede reducirse a mera mano de obra o a un costo productivo más. Por eso, son derechos que responden a la dignidad de la persona y que actúan como una prolongación de los primeros⁹.

El Estado es el gestor último de la sociedad, en contra del principio liberal que proclama la abstención del Estado en favor de la supuesta “mano invisible”. Si se deja la sociedad a la mera ley de la oferta y la demanda, se produce la injusticia estructural y distributiva respecto a los más débiles. Por eso, un Estado de derecho pasa por una protección de los derechos sociales. Si la sociedad civil tiene que controlar al Estado, para que no se convierta en una dictadura o un régimen totalitario, el Estado tiene que asegurar un mínimo de igualdad económica y política a todos los miembros de la sociedad, de acuerdo con el nivel de vida y la maduración política y sociocultural que se haya ido dando en esas sociedades.

No es el Estado benefactor, como se le llama hoy con clara intencionalidad ideológica, sino el Estado social, el referente fundamental para salvaguardar los derechos humanos de la segunda generación. La lucha por los derechos de segunda generación ha marcado al siglo XIX y XX, como consecuencia de la revolución industrial y de una atención cada vez mayor a los ideales de “igualdad y fraternidad” (solidaridad), proclamados junto con el ideal de “libertad” que inspiró a los de primera generación. Los ideales utópicos cobraron fuerza regulativa al asumirse como principios jurídicos de la constitución política, derechos del ciudadano, en el contexto de un Estado que no sólo tiene que asegurar la paz y el orden social, sino que tiene que promover la justicia, asegurar un mínimo material a todos los ciudadanos y ser solidario con los miembros más débiles de la sociedad. Sólo de esta forma puede mantenerse el significado ético de la democracia, más allá de su mera eficacia política.

Algunos hablan hoy de derechos humanos de tercera generación, entre los que cobran mayor importancia los que se refieren a los pueblos, al hombre en cuanto ser genérico o especie, respecto a los anteriores que hacían referencia a los derechos individuales. Entre ellos destaca la creciente preocupación por la conservación de la calidad de vida y la preservación del medio ambiente, que no es un derecho reconocido todavía en cuanto tal por la carta actual de los derechos humanos, pero que ha sido recogido por muchas constituciones políticas, como ocurre en la Constitución española (art. 45) y que ha inspirado a muchas decisiones del Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo, al interpretar los derechos políticos y so-

⁹ F.J. HINKELAMMERT, “El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta al sujeto”: *Pasos* 79 (1998) 23-28.

cioeconómicos¹⁰. La preocupación por los desastres ecológicos crece en la medida en que aumenta la industrialización del planeta. Hay que abordar estos problemas de una forma planetaria, global, ya que rebasan el ámbito de las soberanías nacionales y afectan a regiones del planeta muy distantes de allí donde ocurren. Una vez más hay que subrayar que asistimos hoy a una toma de conciencia sobre el carácter relacional y social del ser humano desde perspectivas muy distintas, pero todas interaccionadas.

Lo mismo ocurre respecto al problema de los pueblos o naciones sin Estado. En Europa subsisten naciones sin Estado, pueblos y naciones repartidos en una pluralidad de Estados, y minorías étnicas en una sociedad mayoritariamente diversa. Lo que no existen son sociedades homogéneas, ni desde el punto de vista histórico, ni étnico, lingüístico, religioso o sociocultural. Europa por historia, por cultura, por demografía y geografía es un continente mezclado e inevitablemente abierto. Las guerras, los incesantes cambios de fronteras, las oscilantes alianzas políticas, las emigraciones políticas y laborales y los múltiples intercambios de todo tipo han hecho de Europa un continente mestizo desde hace siglos. Por eso, las sociedades homogéneas y cerradas estallan y su autoclausura se ha roto definitivamente con la revolución industrial. Los restos de sociedades cerradas, uniformes y endogámicas, que han subsistido en las áreas rurales, favorecidas por la ausencia de comunicaciones y transportes, se han roto definitivamente con la aparición de las sociedades postindustriales y la cultura de los medios de comunicación de masas.

El mestizaje no es para nosotros una posibilidad sino una necesidad, de la que hay que hacer una virtud. El problema surge cuando una minoría deviene oficialmente mayoritaria y, después de reivindicar sus derechos de minoría respecto del conjunto del Estado más amplio en que se engloba, comienza a su vez a presionar e imponerse a las minorías que dependen de ella. Es lo que en parte está ocurriendo hoy, de forma diversa, en Euskadi y en Cataluña. Por una parte, nadie puede negar el derecho de esos pueblos a la autodeterminación y a la independencia, si así lo desean, ya que la voluntad de pertenencia es la base de la democracia y del respeto a la libertad. Pero el hecho de ser una nación no implica necesariamente que se constituyan en un Estado independiente. Tampoco resulta claro cuál es el factor determinante a la hora de especificar lo que constituye una nación, ya que ni la etnia, ni la lengua, ni la cultura o la historia resultan un referente claro a la luz de lo que constituye la realidad pasada y presente de España y Europa. Muchos de los pretendidos rasgos sustanciales constituyentes de la nación son inventos relativamente recientes y al querer aplicarlos como criterios definitorios universalistas suscitan una casuística casi infinita, ya que no sirven en multitud de casos. Por eso, parece que lo determinante

¹⁰ J. RIOSALIDO, "Los derechos humanos, ¿concepto nuevo o secular?": *Veintiuno* 40 (1998-99) 30-31.

a la hora de asumir un proyecto independiente sería la voluntad mayoritaria, permanente y democrática de la población. No es la pertenencia a una “comunidad natural” lo determinante, sino el contrato social suscitado por la voluntad política de los ciudadanos¹¹.

Esto no quiere decir que el imaginario sociocultural, con todos los componentes afectivos, simbólicos y materiales que lleva consigo, no sea importante. La voluntad popular no se determina simplemente de forma pragmática y racional, sino que en ella juega un papel determinante la memoria histórica, la lengua compartida, la religión o el folklore. De ahí, que se pueda hablar de la nación como una “comunidad imaginada” (B. Anderson), y que la identidad nacional sea “categorica”, aunque apele a rasgos naturales sustantivos, ya que surge como agrupación de individuos que se constituyen como Estado y que se apoyan en rasgos que comparten¹². No se niega la importancia de estos elementos, que son los que el nacionalismo presenta como rasgos definitorios y decisivos, pero se rechaza que sobre ellos se pueda construir el Estado democrático de derecho, tal y como se entiende

¹¹ Así lo reconocen los artículos tercero y catorce de la “Declaración universal de los derechos colectivos de los pueblos”, propuesta por la “Conferencia de las Naciones sin Estado de Europa” (CONSEU).

La “nación” no se puede definir ni por la cultura, ni por la historia, ni por el territorio. Para cualquier definición se pueden encontrar ejemplos que la contradicen. De ahí, que no se pueda apelar a hechos objetivos o naturales (como proponen las corrientes nacionalistas que buscan definiciones sustancialistas), sino a una conciencia común y a una voluntad compartida de autodeterminación. Las Naciones Unidas hablan de la “nación” como el pueblo del territorio de un Estado, sin identificarlo tampoco con una etnia. La nación no es tampoco una “persona moral”, ni hay un derecho “natural” al Estado, ni toda autodeterminación implica por sí misma la secesión o la independencia. Cfr., J. DE LUCAS, *Europa: ¿convivir con la diferencia?*. Madrid, Tecnos 1992, 28-38; A. DE BLAS GUERRERO, *Nacionalismo y naciones en Europa*. Madrid, Alianza 1994, P. RUI, “Las ambigüedades del nacionalismo en la Europa postcomunista”: *Cuenta y razón* 75 (1993) 35-39; H. SCHNEIDER, “Patriotismo y nacionalismo”: *Concilium* 262 (1995) 983-1002.

¹² Remito a la excelente síntesis que ofrece M. TOSCANO MÉNDEZ, “Nacionalismo y pluralismo cultural”: *Volubilis* 3 (1995) 69-83. Un estudio importante es el de E. GELLNER, *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza 1988.

Toscano resalta la importancia de la idea de nación (que es una innovación, un constructo rupturista, a pesar de que apele a la continuidad) y subraya la idea de cultura respecto a la de contrato. Sobre ambas se asienta el Estado. A mi juicio, esta postura no valora suficientemente la distinción entre cultura en cuanto sistema (reglas de juego de la convivencia, determinadas por la revolución industrial y democrática), y la idea de cultura como imaginario social. Lo primero si debe ser potenciado y defendido desde el Estado, en cambio, lo segundo debe ser protegido y posibilitado por el Estado pero nunca impuesto. El Estado no es el garante de la continuidad de las formas de vidas socioculturales, so pena de sustancializar en la línea tradicional al Estado y de politizar la cultura. Parece que Toscano sigue manteniendo la idea del Estado nacional como el paradigma de la modernidad, cuando éste está rebasado por la doble idea de un Estado más procedimental que sustancial y de la operación del Estado nacional por la misma dinámica de la revolución industrial y del mercado capitalista, así como por la tendencia a los bloques políticos (a lo que apunta Maastrich). El patriotismo constitucional debe imponerse al nacionalismo patriótico.

en la tradición occidental. El problema de hacer compatible el pluralismo de las tradiciones y de las distintas formas de vida con un Estado justo y democrático, y, por ello, neutral y no directamente implicado en las distintas doctrinas comprensivas que determinan la sociedad, es el que inspira a algunos de los autores más representativos de la filosofía actual, como Habermas y Rawls¹³.

En un Estado democrático de derecho, que se sustenta en el consenso de la soberanía popular, no hay posibilidad ética y política de negar la independencia a una parte de la población que así lo desee, siempre que lo atestigüe de forma democrática, pacífica, continuada y consensuada. La forma del principio de determinación y las condiciones concretas para llevarlo a cabo pueden ser discutidas pero, el principio del reconocimiento del otro implica el respeto a la posibilidad de la autodeterminación. Sin embargo, sea que estos pueblos o naciones se constituyan como Estados políticos independientes, o de que gocen una amplia autonomía dentro del Estado, incluida la posibilidad de una federación o confederación de naciones dentro del Estado común y de la Unión Europea, tienen que configurarse bajo el modelo de sociedades abiertas, de acuerdo con su realidad histórica y el contexto en el que viven. Es decir, el mestizaje y el modelo de sociedad abierta no es sólo un proyecto, sino una realidad constatable fácticamente y un imperativo normativo para el futuro.

En estos pueblos o naciones hay una pluralidad lingüística (no hay una única lengua sino un bilingüismo real, unas veces con clara preponderancia castellana, como en el país vasco, y otra con un porcentaje equiparable en Cataluña y Galicia), política (independentistas, autonomistas y unionistas), étnica (fruto de la mezcla por inmigración y por relación con los otros pueblos del Estado), cultural (determinada por la historia y actualmente por el sistema educativo y los medios de comunicación social), religiosa (sin grandes diferencias específicas respecto a otros pueblos de España), etc. Son pueblos condenados a la interacción, al mestizaje interno, al multiculturalismo y al diálogo intercultural. Tanto más cuando vivimos en una época histórica tendente a lo supraestatal y supranacional.

Esto es lo que no se quiere reconocer cuando desde la denuncia del nacionalismo español opresivo del pasado y del presente, en el que se imponía una uniformidad lingüística, religiosa, política, cultural, jurídica, etc, se propugna, a su vez, un nacionalismo del mismo signo y con la misma radicalidad para el nuevo Estado-nación que se pretende. Cuando asistimos al declive y previsible final de los Estados-naciones, es decir, de la modernidad europea, a nivel histórico, político, jurídico, económico y sociocultural, resurgen éstos como formas nuevas de particularismo que se imponen bajo capa de nacionalidad con pretensiones de universalidad. Los nacionalismos

¹³ J. RAWLS, *Political liberalism*. Nueva York, Columbia U.P. 1993; *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE 1978.

son para la Europa actual el equivalente de lo que fueron los conflictos religiosos en los siglos XVI y XVII, y ambos convergen en fundamentalismos que son simultáneamente nacionalistas y religiosos (Yugoeslavia, Irán, Afganistán, Argelia, etc). En lugar de reconocer el hecho diferencial como una realidad, que exige el reconocimiento de la igualdad en las diferencias y la distinción entre lo que es común a todos (ciudadanos del Estado) y lo que es diferencial y específico (pluralidad en la sociedad civil), se impone lo particular desde el Estado y se conculcan los derechos humanos, al mismo tiempo que los hechos diferenciales de las minorías (a veces incluso de las mayorías).

Los derechos humanos de tercera generación son, por tanto, el nuevo ámbito de problemas que reclaman hoy nuestra atención. Son derechos, sin embargo, que no pueden contradecir a los de primera y segunda generación que son prioritarios, universalmente aceptados y absolutos. Hay que defender al individuo no sólo del monarca absoluto propio de los regímenes del pasado, sino también de la presión nacionalista de las mayorías, a veces incluso de una minoría que se impone por la violencia fáctica. Se conculcan los derechos humanos cuando la presión nacionalista genera una división entre ciudadanos de primera y otros de segunda, lesionando así no sólo los derechos del ciudadano sino los humanos que los inspiran y los configuran decisivamente. Esta problemática se universaliza y actualiza en la medida en que vamos a un mundo cada vez más interaccionado, interdependiente y cohesionado.

4.- La vigencia de los derechos humanos

Hoy los derechos humanos se enfrentan a nuevos retos. En el plano internacional es necesario un nuevo orden que modifique los planteamientos de la postguerra mundial. La actual configuración de las Naciones Unidas da derecho de veto a las cinco potencias vencedoras. Esto hace posible que una sola nación (Estados Unidos, Rusia, China, Inglaterra y Francia) pueda paralizar las Naciones Unidas. Aunque todos los países se pusieran de acuerdo, un veto puede bloquear cualquier resolución que vaya en contra de sus intereses. La actual organización de las Naciones Unidas no puede actuar como árbitro, ni como instancia de paz representante de la humanidad mientras que se mantenga la actual situación. Es necesaria una reforma de las Naciones Unidas y recientes acontecimientos como la guerra del golfo, los bombardeos de Irak, la intervención en Somalia o la permisividad ante los genocidios de Yugoslavia o en Africa han puesto de actualidad su urgencia. Desde el punto de vista de los derechos humanos surge hoy una demanda que responde a una conciencia creciente: la de injerencia humanitaria, que permita intervenir políticamente y, en casos extremos, incluso militarmente, cuando en un Estado se da un abuso masivo de los derechos humanos. La idea de la soberanía estatal hay que limitarla y subordinarla al

respeto de los derechos del hombre. Cuando se da una dictadura que abusa de la población y sistemáticamente conculca esos derechos hay que intervenir internacionalmente, aunque haya que establecer quién y cómo, y bajo qué circunstancias puede intervenir. El respeto a la soberanía de cada Estado hay que subordinarlo a la vigencia de los derechos de la persona.

Por eso, ante los genocidios, las masacres de población por razones étnicas, religiosas o políticas, las dictaduras que eliminan las exigencias del Estado de Derecho, o la persecución de las minorías y de las personas, la comunidad internacional no puede permanecer impasible. Hay que intervenir con presiones diplomáticas y políticas, con limitaciones económicas y, en casos muy extremos, incluso militarmente. Pero para que se dé esta ingerencia humanitaria de las Naciones Unidas ante regímenes totalitarios y ante guerras genocidas, como la actual en Kosovo o en la misma Argelia, hay que reformar las Naciones Unidas. Actualmente el organismo internacional sigue siendo un instrumento de la política global de las grandes potencias y, sobre todo, de Estados Unidos. El actual orden internacional se opone así a los Derechos Humanos.

A nivel de cada Estado nacional nos encontramos también con grandes problemas. Son casi ciento veinte las naciones, entre ellas España, que se encuentran en las listas de países en los que se practica la tortura y que son denunciados por Amnistía Internacional. Hay países incluso en los que es una práctica habitual, mientras que en España es más ocasional pero no son excepcionales las acusaciones sobre malos tratos a los presos y detenidos. Además, en Europa se da hoy una oleada de racismo y xenofobia contra los extranjeros pobres e inmigrantes. También en España se advierte este resurgir del racismo y la intolerancia. Sin ir más lejos en la misma Andalucía se están produciendo atentados contra los vendedores ambulantes y sus propiedades, y contra centros de acogida y asistencia de los inmigrantes. Hoy son los extranjeros, en concreto los inmigrantes del tercer mundo, los que se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad e indefensión desde los derechos humanos.

El problema de fondo es el de la pobreza del tercer mundo y el despilfarro de las naciones ricas, entre las que nos encontramos. El orden económico internacional ha llevado a una situación asimétrica de dependencia de casi todo el mundo respecto a Europa, América del Norte, Japón y otros Estados del Norte. La industrialización y la riqueza de Occidente tiene la otra cara del mundo explotado y dominado por él o marginado, lo cual hace inviable el respeto de los derechos humanos. El tercer mundo colonizado, y de forma especial para nosotros Latinoamérica, es parte constituyente de la modernidad que nace en el siglo XVI y de la ilustración decimonónica. Revela a las sociedades industriales los costos y el precio de la modernidad ilustrada en su versión vigente: suministro barato y abundante de materias primas; liberalismo y ausencia de proteccionismo respecto de la propia industria (aunque tanto Estados Unidos como Europa y Japón protegen su mercado agrícola e industrial de la competitividad de los países del tercer

mundo); subordinación del propio desarrollo dentro de la división social internacional del trabajo; aceptación de los sistemas democráticos occidentales sin ofrecer al mismo tiempo sus prestaciones socioeconómicas, etc.

Los derechos humanos exigen un replanteamiento del modelo vigente de sociedad y de la cultura del consumo que se ha desarrollado en la segunda mitad del siglo XX. El modelo vigente del primer mundo es inviable porque no existen recursos que permitirían implantarlo a nivel planetario. La generalización de una cultura de consumo, según el uso de Occidente, es imposible y, en caso de darse, exigiría un replanteamiento radical y estructural del estilo de vida occidental. Esto es lo que ha comprendido el tercer mundo al superar la ideología del desarrollismo, que veía la pobreza simplemente como una fase determinada por la inmadurez económica y científica técnica. El núcleo de la teoría de la dependencia recuerda que para que haya un primer mundo es necesario el reverso del tercer mundo y que ambos están íntimamente vinculados. La pobreza y el subdesarrollo tiene raíces endógenas y exógenas, dependen de la forma de organizar la sociedad en el tercer mundo, pero está esencialmente condicionada por el primer mundo y las relaciones internacionales. Esto es lo que tiene que concientizar Occidente.

Las mismas Naciones Unidas han exhortado a las naciones ricas a que dediquen el 0'7 % de su riqueza a la ayuda al desarrollo. España se comprometió a ello en 1982 pero no lo ha cumplido hasta hoy. Apenas dedica un 0'3 % de su producción a la ayuda al tercer mundo y una buena parte de eso lo canaliza en ayuda militar o en operaciones de crédito para la compra de mercancías españolas. Desde la perspectiva de los derechos humanos hay que denunciar que se emplea mucho más dinero en armamento para proteger las fronteras de la inmigración del mundo pobre en lugar de crear las condiciones económicas en el tercer mundo que hagan innecesaria la inmigración. Es una política suicida que se irá haciendo cada vez más inviable en la medida en que los países pobres tomen más conciencia y se vayan empobreciendo progresivamente.

Esta situación estructural, no coyuntural, es determinante del retraso económico y político del tercer mundo, de su situación de endeudamiento, en la que no se gana suficientemente para pagar los intereses de la deuda, que pueden ser elevados arbitrariamente por los países ricos según sus propias necesidades. El hecho, reconocido por todos los organismos internacionales, de que la diferencia entre los países ricos y pobres crece en lugar de disminuir expresa la hegemonía subsistente político-económica de las viejas potencias coloniales. Más allá de la independencia formal política de sus viejas colonias las naciones hegemónicas imponen sus cánones políticos y culturales, y su dominio económico, obligando a los respectivos gobiernos y oligarquías de los pueblos subdesarrollados a desarrollar una política dictada por ellos en contra del bienestar, incluso de la supervivencia, de las mayorías de sus poblaciones.

Desde esta perspectiva, Latinoamérica en particular, y el tercer mundo en general, interpelan a la autosuficiente razón ilustrada europea. El progreso científico-técnico, del que con razón se enorgullece Occidente, es también el de la explotación de la América indígena, de la deportación masiva de esclavos negros, de la desaparición de tribus, de la afluencia masiva de materias primas que han dejado exangües “las venas de América Latina” y que nos recuerdan a todos la ambigüedad del progreso y la necesidad de un proyecto ético, humanista y religioso al que subordinar el “know how” generado por el logos occidental. El tercer mundo es nuestra memoria histórica viviente: recuerda que la revolución sociopolítica de la Ilustración está por realizar, ya que la pretendida igualdad, fraternidad y libertad carece de contenidos si no se traduce en el campo económico y si no es universalizable a toda la humanidad.

Si partimos del hombre como ser social y recogemos las enseñanzas políticas del pasado (la igualdad fundamental de los ciudadanos como presupuesto mínimo para hacer viable la democracia y una ordenación pacífica de la convivencia), así como sus consecuencias económicas (que la democracia es imposible sino tiene un mínimo contenido económico, ya que existe una interacción entre la política y la economía, que imposibilita la igualdad fundamental en lo político sin que tenga una base económica), hay que concluir que el modelo hoy vigente de sociedad y de desarrollo hace impracticables los derechos humanos. Hay que asegurar esos derechos en la práctica concreta de cada sociedad y esto exige una reforma en profundidad del orden internacional y del modelo de desarrollo vigente. Por eso, los derechos humanos son hoy una instancia utópica, ética y política que apela a la capacidad de transformación del hombre. Es el “ser” el que debe adecuarse al “deber ser”, y para ello es necesaria una praxis social que racionalice el statu quo existente, siguiendo la línea de desarrollo a la que apunta la tradición ilustrada occidental.

Hoy los derechos humanos se centran, sobre todo, en los derechos económicos del tercer mundo, de los inmigrantes y de los pobres en los países ricos. La razón ilustrada no ha desarrollado sus contenidos éticos y humanistas, y en lugar de subordinar a ellos el desarrollo científico económico se ha plegado a la razón instrumental y estratégica. El tercer mundo es la mayor víctima de ello, pero la deshumanización y el “stress” competitivo primer mundista es también una de sus consecuencias. La ilustración ha fallado por el imperialismo de la razón, por la ausencia de diálogo con las tradiciones humanistas, por su falta de universalidad y por su individualismo, carente de solidaridad y mucho más de compasión. La libertad no se ha puesto al servicio de la fraternidad ni de la igualdad, porque se ha basado en la injusticia y en la lucha despiadada por el éxito. Las dos grandes guerras mundiales son también la expresión de un modelo frustrado que ha llevado a que se consolide en las naciones desarrolladas el modelo de la sociedad de los dos tercios (uno que vive en la abundancia y prospera rápidamente, un segundo tercio compuesto de clases medias que viven sa-

tisfactoriamente, y un tercer tercio compuesto de los desempleados, de los jubilados, de los subsidiados y de otros grupos que viven en la periferia y que están condenados a una marginación respecto a la prosperidad de los otros), así como a un resurgimiento del trabajo servil en la forma de grupos de población que trabajan en tareas domésticas de los grupos privilegiados y les permiten un mayor tiempo libre y una dedicación más exclusiva a los trabajos más remunerados.

Este panorama de los derechos humanos se completa desde la perspectiva de las minorías marginadas en el primer mundo, especialmente los gitanos, los drogodependientes, los enfermos de sida y las minorías religiosas y sexuales. La tradición de los derechos humanos sigue siendo actual, desde su doble orientación utópica y ética, porque se enfrenta a muchos problemas y violaciones, a pesar de que teóricamente casi todo el mundo admite la vigencia de los derechos humanos. El proceso de humanización de la sociedad y los derechos ciudadanos tienen que ampliarse, abarcar la esfera económica y sociocultural, y constituirse como fundamento de la Unión Europea y de las Naciones Unidas. Este es el proyecto en el que se inscriben las luchas actuales de tantos ciudadanos y asociaciones en pro de la actualización y universalización efectiva y real de los derechos humanos.

Marzo 1999