

"El régimen internacional contemporáneo de derechos humanos"

en C. Brown, *Sovereignty, Rights and Justice*, Polity Press, Cambridge, 2002

Resumen: No es evidente que el bien de la humanidad dependa de la interpretación de los seres humanos como sujetos de derecho y hay algunas circunstancias en las que el discurso de los derechos puede ser realmente inútil como instrumento para combatir algunos tipos de opresión. Por otra parte, es importante no permitir que estas legítimas objeciones a la idea de derechos humanos nos lleven a abandonar totalmente la idea.

Palabras clave: derechos humanos, derecho, justicia, internacional.

Abstract: It's not clear that human well being depends on the interpretation of human beings as subjects of rights and there're circumstances that make the rights speech useless against some kinds of oppressions. Besides, it's important not to allow these legitimated objections to the human rights idea, to make us completely give up the idea.

Keywords: Human Rights, rights, justice, international.

El sistema de Westfalia es claramente un sistema de estados pero existe una larga tradición interpretativa para la cual los individuos son los miembros básicos de la sociedad internacional, mientras que los estados son sus miembros inmediatos. Esta postura se encuentra en la tradición escolástica que compite con el republicanismo por la posición dominante en los primeros años del sistema. Asimismo, es una tradición apoyada por la interpretación "solidaria" de la sociedad internacional representada por Hedley Bull, quien considera a los estados como "agentes locales del bien común" (Wheeler, 1992; Tuck, 1999). La acción internacional en nombre de los individuos y grupos en peligro no ha sido, en ningún caso, algo usual durante los últimos siglos. Por otro lado, el estatus legal internacional del individuo ha sido otro problema. En la mayoría de los casos, el derecho internacional convencional sólo reconocía a los individuos bajo circunstancias excepcionales. Es conocido el caso de los piratas como desafortunados titulares de reconocimiento internacional en la medida en que existía una norma consuetudinaria de derecho internacional por la que cualquier estado podía iniciar acciones contra ellos, independientemente de su nacionalidad; mientras, en el otro extremo de la escala social, se encontraban los diplomáticos que disponían de inmunidad también en nombre del derecho internacional consuetudinario. En cada uno de estos casos, el razonamiento es similar: los diplomáticos son representantes de su estado y los piratas son apátridas. En prácticamente todos los demás casos, se consideraba que los individuos estaban representados en el derecho internacional (público) a través de su estado soberano y se argumentaba que otorgarles reconocimiento a través de personalidad jurídica en su propio beneficio, suponía debilitar la soberanía del estado.

Desde 1945, todo esto ha cambiado. Ahora existe un extenso régimen internacional de derechos humanos basado en declaraciones, acuerdos y tratados regionales y globales, que son respaldados por organizaciones internacionales gubernamentales y no gubernamentales (Steiner y Alston, 2000; Gandhi, 2000; C. Brown, 2001). Precisamente, este régimen descansa sobre la idea de que los individuos tienen derechos en virtud de su pertenencia a la humanidad; lo cual, en principio, les debería garantizar el cumplimiento de estos derechos frente a sus propios gobiernos. Los individuos son considerados sujetos de derechos económicos y sociales, así como de derechos políticos y civiles. Además, el régimen de derechos, no sólo está limitado a los individuos, los grupos y los "pueblos" también poseen derechos que pueden hacer valer frente al estado (Crawford, 1988). Durante los últimos cincuenta años, la constante aparición del discurso sobre los derechos humanos ha sido uno de los cambios más sorprendentes tanto en la teoría como en la práctica de las relaciones internacionales

(Vicent, 1986; Donnelly, 1993; Dunne y Wheeler, 1999). Sin embargo, este protagonismo no ha estado exento de respuestas y ha sido calificado de hecho problemático, incluso por algunos de los que, en líneas generales, son partidarios de su desarrollo (Brown, C., 1999). La ontología de los derechos es y siempre ha sido un problema; incluso en la propia tradición occidental donde nacen, como muestra la relación entre los derechos civiles y políticos, y los derechos económicos y sociales – esta última relación fue particularmente problemática durante los años de la Guerra Fría. La universalidad del discurso de los derechos humanos ha sido desafiada por las feministas, quienes han subrayado que no es casualidad que el perfil del individuo titular de los derechos haya correspondido generalmente a la figura masculina. Asimismo, autores no occidentales han negado en ocasiones que los derechos promovidos por el régimen internacional de derechos humanos sean originalmente universales. Y, por supuesto, el tema de la conformidad con las normas internacionales en este área, está siempre en el orden del día de las Relaciones Internacionales.

En este capítulo y en los siguientes se estudiará cada uno de estos aspectos. Las consideraciones sobre la conformidad quedarán aplazadas hasta el capítulo 8, donde se estudiarán en el contexto de la intervención humanitaria, y hasta el capítulo 11, en el que se analizará la próxima creación del Tribunal Penal Internacional. En el capítulo 10, se revisará la crítica a los derechos humanos como imperialismo cultural y el debate sobre los denominados “valores asiáticos”; todo ello, en el contexto más amplio de la diversidad cultural y la teoría política internacional, aunque algunas de las líneas generales de la argumentación quedarán perfiladas más abajo. El estudio de las políticas específicas sobre derechos económicos y sociales, quedará dividido entre este capítulo y el 9, dedicado a analizar el concepto de justicia social global. En el presente capítulo, después de hacer un breve repaso al régimen de derechos actual, sus orígenes y desarrollo, se cuestionará su supuesta naturaleza universal y, en particular, se atenderá a la crítica feminista a la base patriarcal del discurso de los derechos. Finalmente, se harán algunas consideraciones sobre el denominado enfoque de las “capacidades humanas” como alternativa a este discurso dominante. La forma en la que los “derechos humanos” se han extendido a otras áreas de la teoría política internacional contemporánea, es un signo de la importancia que ha adquirido este tema central de relaciones internacionales.

1. El origen de los derechos y de los derechos humanos

Dicho de forma muy general, los derechos son instrumentos para contener el poder ilimitado de los gobernantes. En la mayoría de los casos, las culturas más complejas han contado con algún sistema de contención como parte de su conjunto de medidas prácticas, pero la idea de limitar el poder de los gobernantes a través de derechos procede de una cultura y un momento particulares: Europa occidental durante la Edad Media, donde esta idea se desarrolla como parte del legado del mundo clásico de Grecia y Roma. La herencia del mundo clásico contiene dos elementos: primero, la fusión de los aspectos legales de Roma con las costumbres de las tribus germánicas, cuyos descendientes formarán la masa de población de la Europa medieval, dando lugar a una versión particular de los derechos; y segundo, el concepto cristiano de "derecho natural", enraizado en las ideas griegas de la prosperidad humana y orientado hacia el universalismo. Cada uno de estos elementos contribuyeron de forma diferente y potencialmente contradictoria a la posterior aparición de un discurso político occidental en el que los derechos adquirirían un papel fundamental (C. Brown, 2001).

Las sociedades tribales que conquistaron Roma no eran en ningún sentido democráticas, pero sus reyes eran elegidos, por lo menos en principio, por su estatus – habitualmente entre los miembros considerados de origen casi divino de una familia determinada – y gobernaban con el inmediato e implícito consentimiento de sus súbditos (varones). Las cosas difícilmente podían ser de otra manera en un contexto donde "el pueblo" era una banda guerrera. Resumiendo mucho lo que sería una larga historia, durante la Edad Media estos elementos de gobierno consensuado aparecieron, en algunos lugares, combinados con la noción legal de "contrato"- central para el derecho romano- con el resultado de entender que la autoridad política estaba basada en, y limitada por, un acuerdo negociado entre los gobernantes y los gobernados que, a su vez, tenían el suficiente poder de negociación como para incluir sus propios intereses. Para el mundo de habla inglesa, el más importante de estos acuerdos es la "Great Charter" (la Carta Magna) de 1215, pero la historia europea ofrece también un número elevado de ejemplos similares.

La "Carta de Derechos", como cualquier otro derecho creado mediante contrato, implica reciprocidad – los derechos están siempre acompañados de sus correlativas obligaciones. Estas cartas suelen ser bastante específicas, al igual que las partes titulares de derechos y sus correspondientes obligaciones. En los tiempos modernos, estos rasgos se trasladaron a la teoría y a la práctica de los derechos. Las teorías sobre la obligación política, basadas en un teórico "contrato social", y los derechos reconocidos

como parte de los códigos legales de las modernas democracias liberales occidentales, comparten los mismos rasgos. Además, algunos afirman que estos rasgos son esenciales para la noción de derecho y que los verdaderos derechos implican una obligación específica y correlativa (Jones, 1994).

Es evidente que si esto es así, no puede haber “derechos humanos” originales; es decir, derechos inherentes a los individuos por el mero hecho de pertenecer a la humanidad. Si los únicos derechos reales son aquéllos creados como parte de un sistema legal mediante un contrato, implícito o explícito, entre los gobernantes y los gobernados, todos aquellos que no participen en este contrato no pueden ser titulares de derechos o estar obligados por deberes recíprocos. Sin embargo, junto a la idea de “contrato”, en la Edad Media aparecieron otros fundamentos para los derechos como el “derecho natural” que, como ya hemos visto, fue un rasgo importante del pensamiento medieval y del incipiente pensamiento moderno internacional. Para la tradición del derecho natural, los seres humanos poseen una naturaleza esencial que determina que, siempre y en cualquier lugar, habrá ciertos bienes humanos necesarios para el bien de la humanidad. En nombre de esta naturaleza esencial, podemos pensar que existen unos estándares morales comunes que gobiernan todas las relaciones humanas; estándares perceptibles mediante la aplicación de la razón práctica a las relaciones humanas (Finnis, 1980). El razonamiento práctico nos dice que estos estándares morales pueden generar derechos y obligaciones que -lo que es de una importancia crucial- no están justificados o limitados en su cumplimiento por ningún sistema legal, comunidad, estado, raza, credo o civilización particular. En principio, todo ser humano es sujeto de derecho natural y es capaz de discernir cuáles son sus contenidos.

De esta forma, disponemos de dos explicaciones diferentes sobre los derechos que aparecen al pasar de la teoría y la práctica de la Edad Media a las de la Europa moderna. Nos encontramos con una explicación particularista, contractual y legal, y otra universal y moral basada en las exigencias de la prosperidad humana. Asimismo, las políticas de estas dos posiciones son muy diferentes. Desde el punto de vista de la primera, los individuos poseen unos determinados derechos porque son ciudadanos de un estado particular cuya ley les dota de ellos. Si viven en un estado de derecho, podrán ejercer estos derechos y contarán, al hacerlo, con las garantías del sistema judicial. Todo es correcto y bueno pero el inconveniente es que este estado de cosas sólo se da en aquellas sociedades realmente gobernadas por el imperio de la ley. Esta limitación se refiere al derecho natural: el problema aquí es, por el contrario, que justamente porque

los derechos no están asociados a sociedades o gobiernos particulares y por ello pueden ser genuinamente “humanos”, no están bajo ningún mecanismo particular de obligado cumplimiento. Es más, mientras en un sistema de derecho positivo, puede describirse el contenido de los derechos con bastante exactitud y precisión, es probable que nos encontremos con una interminable polémica al intentar describir los contenidos de los derechos bajo el mandato de estándares morales universales.

La razón por la que destaco este aspecto es porque gran parte del pensamiento moderno sobre los derechos humanos hace borrosa la distinción entre los derechos legales y los derechos como expresión de unos estándares morales universales. Por supuesto, en el interior de una comunidad cerrada y basada en el imperio de la ley, no es muy relevante que los derechos sean descritos como “universales” cuando, de hecho, son necesidades locales. El estatus ontológico de esta universalidad puede ser poco sólido pero la ficción sobre la existencia de derechos universales no es un engaño pernicioso. Sin embargo, esta disyuntiva adquiere mucha más importancia cuando se pasa del uso del lenguaje de los derechos en un contexto local al empleo de la categoría de los derechos humanos universales a escala mundial.

2. La Declaración Universal de los Derechos Humanos

Los derechos humanos se convierten en un tema potencial como consecuencia del estándar humanitario internacional de los siglos XIX y XX. Así, por ejemplo, el Congreso de Viena de 1815 instaba a las grandes potencias a asumir la obligación de acabar con el comercio de esclavos que, finalmente, quedó abolido por la Convención de Bruselas de 1890, mientras la Convención sobre la Esclavitud de 1926 prohibió formalmente la esclavitud como tal. Sin embargo, aunque este estándar adquirió más importancia y complejidad con el tiempo, quedaba ubicado en un contexto en el que la soberanía y la no intervención se daban por sentadas y era poca la voluntad existente para ignorarlas. Así, por ejemplo, la abolición del comercio de esclavos que implica transacciones comerciales, resultó mucho más fácil que la abolición de la esclavitud en sí misma, puesto que esta última hacía referencia a cómo los estados trataban a sus propios pueblos – además, hasta el día de hoy, todavía existen bolsas de esclavitud en zonas de África Occidental y Oriente Medio.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1948, representa un punto de ruptura respecto a esta noción

limitada del estándar humanitario; una ruptura que ya se percibe en la Carta de Naciones Unidas de 1945 en sus referencias a los derechos humanos universales. Este cambio fue la respuesta al clima de pensamiento que provocaron los horrores de la Segunda Guerra Mundial y, en particular, el asesinato de millones de judíos, gitanos y eslavos en los campos de exterminio de la Alemania Nacional Socialista. Dado este contexto, se sentía profundamente la necesidad de hacer valer un posicionamiento universal. De este modo, con motivo de la redacción de un borrador sobre la futura Declaración Universal, se formó una Comisión de Naciones Unidas presidida por Eleanor Roosevelt y formada por los representantes de los sistemas éticos y religiosos más importantes del mundo. A pesar de la presencia de estos representantes, el texto final contenía una lista de derechos muy similar a las consagradas en las Constituciones occidentales. La Declaración se adoptó en la occidentalizada Naciones Unidas de los años cuarenta, con 48 votos a favor y ninguno en contra. No obstante, hubo 8 abstenciones que marcaron el inicio de futuros debates – sólo una abstención, la de Sudáfrica, estuvo basada en la voluntad de preservar su derecho interno a discriminar en términos de raza; las otras seis abstenciones, encabezadas por la URSS, argumentaron que el documento reflejaba el interés burgués sobre los derechos políticos y de propiedad, opuestos a los derechos económicos y sociales, supuestamente promovidos por el comunismo soviético. Por su parte, Arabia Saudí se abstuvo alegando que no podía aceptar las disposiciones de la Declaración sobre libertad religiosa. Esta última objeción de carácter religiosos-cultural al universalismo, se analizará en el capítulo 10. Las abstenciones del bloque soviético visibilizaron el problema de la compatibilidad entre los llamados derechos de “primera” y “segunda” generación que será el tema a tratar en el siguiente epígrafe de este capítulo. Antes de pasar a él, sería útil hacer uno o dos comentarios generales sobre la Declaración Universal.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos puede considerarse una representación de la totalidad del régimen internacional de derechos humanos, en la medida en que intenta establecer unos estándares de comportamiento en ámbitos que han sido cubiertos por un gran número de declaraciones, acuerdos y convenciones, regionales y globales, sobre derechos humanos. Por lo que no es exagerado sugerir que cincuenta años después, casi todas las áreas de la política interna y las estructuras económicas y sociales de los estados, están cubiertas por algún tipo de estándar internacional de comportamiento. ¿En qué se basa este estándar? La legislación internacional sobre derechos humanos pretende crear derecho positivo de la misma manera que lo crea la Declaración de Derechos de Estados Unidos, pero es evidente que

en la práctica, este no es el caso. La legislación internacional no es efectiva de la misma manera que la Constitución de Estados Unidos, a menos que las partes encargadas de legislar elaboren una serie de disposiciones específicas para garantizar su cumplimiento y conformidad a través de instituciones existentes como el Tribunal Internacional de Justicia de la Haya, o mediante la creación de nuevos tratados específicos; lo que, a excepción de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de 1950, no ha ocurrido nunca. La legislación internacional de derechos humanos no implica la creación de mecanismos efectivos de aplicación, por la razón obvia de que son pocos los estados que desean que los derechos humanos se encuentren bajo una ley de obligado cumplimiento; es más, incluso algunos estados con un buen historial de respeto a los derechos humanos, se han mostrado reticentes ante las supervisiones internacionales y se han protegido mucho en la ratificación de los acuerdos internacionales mediante amplias reservas formales – por ejemplo, los casos de Estados Unidos y el Reino Unido. De manera previsible, la ausencia de mecanismos de obligado cumplimiento permite bajos niveles de conformidad con las disposiciones del régimen internacional de derechos humanos. Así, en la práctica, el cumplimiento de los derechos humanos por la comunidad internacional ha quedado determinado por los imperativos de la política exterior de las grandes potencias y, generalmente, las consideraciones de carácter político, comercial y financiero se erigen como prioritarios, incluso por encima de la política sobre derechos humanos (K. E. Smith y Light, 2001). En la medida en la que esto es cierto, es deplorable pero no sorprendente. La Declaración Universal de los Derechos Humanos y sus declaraciones y acuerdos subsiguientes han sido promulgados en un contexto esencialmente estatista, donde las normas de no intervención y autodeterminación están tan firmemente asentadas como los estándares más nuevos – además, más firmemente, puesto que la Carta de Naciones Unidas pone más énfasis en la protección de la soberanía de los miembros de la ONU que en la regulación de su comportamiento hacia sus propios ciudadanos.

Aunque a veces, los defensores de derechos humanos no estén dispuestos a admitirlo, cuando nos trasladamos al nivel internacional, el derecho positivo - una versión contractual de los derechos - ocupa el último lugar y, por defecto, se asume que las disposiciones del régimen internacional de derechos humanos reflejan el estándar moral de la humanidad. La inexistencia de un fundamento legal efectivo para el régimen internacional de los derechos humanos, sitúa la atención directamente sobre las reclamaciones universales de este régimen. ¿Son realmente universales los estándares morales que fijan la existencia de un régimen internacional de derechos humanos?

Quizá, por el contrario, existan diferentes formas de ser humano, algunas de las cuales están excluidas por el régimen existente – un régimen que privilegia un particular sentido europeo, liberal y quizá masculino de lo que significa ser humano, en sacrificio de otras alternativas válidas. Aunque esta cuestión ha estado siempre presente, ha sido oscurecida durante prácticamente los últimos cincuenta años por otros problemas que surgieron a raíz de las tensiones entre Este y Oeste durante la Guerra Fría; problemas que, generalmente, se trasladaron al enfrentamiento entre partidarios de los derechos civiles y políticos, y defensores de los derechos económicos y sociales.

3. ¿Derechos políticos versus derechos económicos?

En 1948, la Unión Soviética creía, de forma bastante plausible, que Occidente estaba utilizando los derechos humanos como un arma en la Guerra Fría, afirmando que, en última instancia, los derechos políticos y civiles tienen menos importancia que los económicos y sociales. Obviamente, se trataba de una postura interesada pero estaba bien asentada en una larga tradición de pensamiento socialista y radical que destacaba el tono “burgués” de los derechos políticos y la igualdad ciudadana como una cortina de humo para ocultar el vacío de la igualdad económica. Como Marx observó un siglo antes, el ejercicio de los derechos políticos es difícil, si no imposible, en un contexto donde la mayoría padece una miseria absoluta y la igualdad legal formal queda burlada por una desigualdad económica radical – como un abogado judío del siglo XIX, Sir James Mathew, remarcó en una frase que se ha convertido en un cliché: “en Inglaterra, la justicia está abierta a todos - como el Hotel Ritz”.

De hecho, y en parte como respuesta a estos argumentos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos contiene no pocas referencias a los derechos económicos y sociales; una de las razones por las que la convencional división de los derechos entre “generaciones” es engañosa, puesto que implica que los de segunda generación, económicos, se articulan después que los de primera generación, los derechos políticos. Sin embargo, debería decirse que algunos de los derechos económicos incluidos en la Declaración, podrían interpretarse directamente en contra de los sindicatos; por ejemplo, el derecho a trabajar como una pieza estándar de una cadena contra la retórica política de “close shop”[1]. Además, puesto que en 1948 se esperaba que estos derechos económicos y sociales beneficiaran a algún grupo específico, se confiaba en que fuese la clase obrera industrial del mundo occidental la que se convirtiese en la beneficiaria (de la misma manera que varios organismos

económicos internacionales, designados para promover el crecimiento económico, fueron orientados hacia la reconstrucción posbélica en el mundo industrial). Este fue el contexto en el que la Unión Soviética se opuso a la Declaración – como parte de la lucha por la salvación del alma de la clase obrera occidental. Pero en el curso de las décadas que siguieron a esta época, el contexto cambió radicalmente. El proceso de descolonización dio lugar a una mayoría de países “menos desarrollados” (pobres) en el seno de Naciones Unidas que presionaron para que los ricos prestasen asistencia y, de forma más radical, para que se produjesen cambios en el sistema económico que, para ellos, lo primero que producía eran ricos y pobres.

Como respuesta a esta nueva situación, bastantes países occidentales distribuyeron grandes cantidades de ayuda económica que era definida por la mayoría de los donantes como una acción de caridad o un instrumento de política exterior, más que como respuesta a algún tipo de derecho del que los receptores de la ayuda eran titulares. A lo largo de la década de los setenta, el estancamiento del, por entonces, bloque soviético no cambió esencialmente este juicio; es más, el consejo que la Unión Soviética daba a los desfavorecidos era que solucionasen sus propios problemas y no mirasen hacia el mundo capitalista en busca de ayuda. Por el contrario, durante los años setenta, las políticas de pobreza estaban dominadas por la demanda de una justicia económica que hiciese realidad el Nuevo Orden Económico Internacional y este debate que será abordado en el capítulo 9, no estaba basado en el lenguaje de los derechos. Sin embargo, los teóricos políticos sugirieron que este lenguaje debía ser aplicado a los problemas económicos y sociales. Una figura clave al respecto es Henry Shue, cuyo trabajo *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy* abordó el tema en nuevos términos; los llamó “derechos básicos” (Shue, 1983).

En palabras de Shue, un derecho básico puede entenderse como “una demanda mínima razonable que todos pueden hacer sobre el resto de la humanidad” (p. 19). Asimismo, puede decirse que un derecho básico lo componen dos elementos: el derecho a la seguridad que sería el derecho a no ser asesinado, torturado, sometido a mutilaciones, raptado o violado, y los derechos de subsistencia que implican el derecho a una mínima seguridad económica, “aire y agua no contaminados, una adecuada alimentación, vestido y alojamiento, y un mínimo de asistencia médica preventiva” (p. 23). Para Shue, todos los demás derechos descansan sobre estos derechos básicos. Sin una seguridad física y unos medios para subsistir, nadie está en condiciones de ejercer cualquier otro derecho y ningún individuo está capacitado para articular una reclamación

a los demás individuos (“el resto de la humanidad”), cuyas necesidades en este aspecto están cubiertas. Además, esta reclamación está legitimada por la legislación internacional sobre los derechos humanos – ver, por ejemplo, “el derecho de todo individuo a un nivel de vida adecuado para él y su familia, incluyendo una adecuada alimentación, vestido y alojamiento para una continua mejora de sus condiciones de vida” (Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Artículo 11.1), o “El derecho de todo individuo a no padecer hambrunas” (Artículo 11.2).

Estos derechos, ¿son “derechos” en el amplio sentido del término como oposición a un desiderátum, aquello que nos gustaría que ocurriese? Evidentemente son muy diferentes de los derechos políticos convencionales a los que se refiere la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales hace realidad la obligación de los signatarios hacia los derechos contenidos en el texto, pero esto es seguramente un tipo de obligación diferente a la obligación de abstenerse de, por ejemplo, castigos “cruels y degradantes”. En este último caso, como en otros derechos políticos básicos, el derecho está acompañado por una clara obligación correlativa, y la solución está en manos de los gobiernos nacionales. Para los estados, la forma de acabar con la tortura consiste en dejar de torturar. El derecho a no ser torturado está asociado al deber de no torturar. Por otra parte, el derecho a no padecer hambrunas no es simplemente una obligación del estado en cuestión y otros estados de no desarrollar políticas que permitan la inanición, también implica una obligación positiva que consiste en “asegurar una distribución equitativa de los recursos alimenticios mundiales en función de la necesidad” (Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Artículo 11.2(b)). Puede que este objetivo merezca la pena pero no está claro si la mejor forma de expresarlo es en los términos del lenguaje de los derechos. Son varias las razones por las que este lenguaje resulta problemático.

Primero, en ningún caso puede afirmarse que incluso asumiendo esta buena voluntad en todas partes e incluso si siempre pudiesen garantizarse unos derechos básicos de subsistencia, pensar en términos de un derecho a algo que no pudiese alcanzarse debilita el concepto mismo de derecho de tal manera que mina aquellas reclamaciones más precisas que los derechos, de hecho, sí pueden alcanzar (como el derecho a no ser torturado). Segundo, algunos estados pueden utilizar la idea de derechos económicos y sociales para socavar directamente los derechos políticos. Así, los regímenes dictatoriales de los países pobres justifican, muy frecuentemente, la reducción

de los derechos políticos en nombre de la promoción del crecimiento o la igualdad económica. No hay razón para aceptar la validez general de este argumento – el trabajo de Sen, por ejemplo, deja claro que el desarrollo y la libertad van unidos y no simplemente por casualidad, sino porque los derechos políticos son cruciales para el éxito económico (Sen, 2000) – pero este argumento todavía se seguirá formulando y no siempre de mala fe.

Finalmente, y quizá lo más fundamental, si se acepta que los estados tienen un deber positivo de promover el bienestar económico y la erradicación de las hambrunas en todas partes, las consecuencias van mucho más allá de considerar que los países ricos compartan riqueza con los pobres; un pensamiento que sería revolucionario. Esto también pondría a casi todas las políticas nacionales sociales y económicas en el punto de mira de la regulación internacional. Los países ricos tendrían la obligación de elaborar políticas económicas y sociales prestando atención a las consecuencias que de ellas se derivaran para los países pobres, pero estos últimos deberían hacer lo mismo. El derecho de los pobres a ser asistidos genera sobre los ricos un deber de asistencia pero esto, a su vez, crea el derecho de los ricos a insistir en que los pobres tienen la obligación de no empeorar su situación - por ejemplo, con el fracaso de las políticas que limitan el crecimiento demográfico o por la adopción de políticas económicas inapropiadas. Los programas de ayuda promovidos por la Commonwealth y el Banco Mundial, y los planes de ajuste estructural del Fondo Monetario Internacional, incluyen condiciones de este tipo de forma regular. Sin embargo, éstas son tremendamente ofensivas porque contradicen otro derecho económico y social, ampliamente apoyado: “todos los pueblos tiene derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho, los pueblos deciden libremente su condición política y persiguen su desarrollo económico, social y cultural” (Pacto de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Artículo, 1.1). Incluso cuando estas políticas se aplican con un significado bien intencionado y consistente – para lo que, por supuesto, no existe garantía alguna – las presiones externas para cambiar de política, no son muy populares, incluso aquéllas que tienen como objetivo conseguir mejoras.

Todos los aspectos relacionados con los derechos humanos necesariamente implican restricciones en el ejercicio de la soberanía estatal. Sin embargo, mientras las concepciones políticas de los derechos humanos pueden, más o menos, ser compatibles con los principios subyacentes al orden internacional, los derechos económicos y sociales, si son tomados seriamente como derechos, no pueden ser compatibles. Este es

el motivo por el que los problemas de cumplimiento y conformidad son mucho más generales en este área que respecto a los derechos políticos y sociales. Algunos países en determinados lugares del mundo, particularmente en Europa, han incorporado estándares internacionales sobre derechos políticos a sus compromisos políticos internos, pero ningún país se ha mostrado dispuesto a aceptar las implicaciones derivadas de incorporar los derechos económicos y sociales, en un sentido amplio. Si puede defenderse la idea de un estándar moral universal, todavía podríamos considerar los derechos económicos como parte de un consenso global emergente, e incluso admitir la posibilidad de que la legislación sobre derechos humanos los desarrolle lentamente. Sin embargo, este “incluso” no es una posibilidad muy real. En este sentido, surge la necesidad de investigar más de cerca las bases universales demandadas para los derechos humanos.

4. Los derechos humanos: universalidad y crítica feminista

Recapitulemos: una de las raíces del discurso de los derechos humanos se encuentra en la idea de que todos los seres humanos poseen una naturaleza, por la cual hay una serie de bienes humanos que, siempre y en cualquier parte, serán deseados como necesarios para el bien de la humanidad. Partiendo de la idea de esta naturaleza básica, podemos pensar en la existencia, a cierto nivel, de un estándar moral común que gobierna todas las relaciones humanas y puede generar derechos y obligaciones que son originalmente universales; es decir, no quedan justificados en referencia a, o limitados en su aplicación por, ningún sistema legal, comunidad, estado, raza, credo o civilización particular. La idea de derecho básico en el sentido del término de Shue (“una demanda razonable que todos pueden dirigir al resto de la humanidad”) puede definirse en este sentido – y quizá con mayor credibilidad que en referencia a documentos legales que sin duda muchos de los estados, en el mejor de los casos, consideran declaratorios. Pero, ¿puede defenderse la idea de base de una naturaleza humana universal? En caso afirmativo, ¿cuál es el contenido de esta naturaleza universal? Y, ¿es el lenguaje de los “derechos” la mejor forma de expresar aquello que contiene la naturaleza humana?

Aquí nos encontramos con una serie de preguntas diferentes, y las respuestas que generalmente se han dado no siempre se adaptan con facilidad para crear paquetes coherentes de ideas. Así, por ejemplo, fundamentar el pensamiento de los derechos humanos sobre una explicación “esencialista” de la naturaleza humana, se ha criticado con frecuencia porque privilegia una versión particular (occidental) sobre lo que significa

ser humano. Asimismo, como veremos en el capítulo 10, muchos de los defensores de los llamados valores asiáticos que manifiestan esta opinión, acaban adoptando la misma versión esencialista (si bien en otra dirección diferente) de la naturaleza humana. De nuevo, algunos autores sostienen versiones muy firmes sobre la existencia de universales humanos y todavía se resistirían a expresarlos mediante el lenguaje de los derechos. Alasdair McIntyre, por ejemplo, ha descrito con éxito la creencia en los derechos como aquélla que se asemeja a la creencia en las hadas y las brujas, a pesar de que sus propias convicciones tomistas/aristotélicas le obligan a adoptar una explicación universalista de lo que significa ser humano (MacIntyre, 1981, p. 67). Por su parte, otros se encuentran muy a gusto reconociendo que los derechos humanos son entidades ficticias pero no obstante, defienden la idea como valiosa. Richard Rorty, por ejemplo, concibe los derechos humanos como simples expresiones taquigráficas del amplio abanico de creencias de las sociedades occidentales, y a pesar de ello está dispuesto a defender y promover la "cultura de los derechos humanos" en términos prácticos (Rorty, 1993). Éstos son temas complejos y, con el propósito de exponerlos, la estrategia que vamos a emplear consistirá en empezar con la crítica feminista a la idea de los derechos que es también una crítica al tipo de universalidad con el que, aparentemente, se relaciona el régimen de los derechos humanos. Así, se tomarán en consideración ideas alternativas de universalidad que nos conducirán en una dirección diferente a la de los derechos, hacia el enfoque de las "capacidades humanas". Esta discusión preparará el terreno para posteriores consideraciones sobre los temas de la justicia económica y la diversidad cultural.

El titular de derechos característico del pensamiento político occidental, ¿es necesariamente un hombre? La inmensa mayoría de los teóricos políticos occidentales, incluidos casi todos los que han empleado el lenguaje de los derechos, han asumido, de forma implícita o explícita, que los sujetos de derecho son hombres. De entre los autores destacados del pensamiento político occidental, sólo John Stuart Mill hace un verdadero esfuerzo para evitar asunciones patriarcales. Declaraciones paradigmáticas de los derechos humanos como la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y la Carta de Derechos de Estados Unidos no sólo emplean el sustantivo masculino como un universal, sino que se consideran compatibles con un estatus legal inferior para la mujer – por ejemplo, las mujeres no adquirieron el derecho a voto en Francia hasta 1945, unos 150 años después de la Declaración. Del mismo modo, es sorprendente que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, esté todavía redactada con un lenguaje que asume el género masculino como norma, si bien

reconoce los mismos derechos para las mujeres. A lo largo del documento, el presupuesto es que el hombre es cabeza de familia y responsable de sacarla adelante; la única referencia explícita a los derechos de la mujer, aparte del compromiso general de igualdad, es en el ámbito de la maternidad y del cuidado de los hijos.

Podría argumentarse que este lenguaje connotado por el género es, simplemente, resultado de la época. A partir del momento en que Eleanor Roosevelt, una de las feministas de la época más importantes y comprometidas políticamente, es quien presidió la Comisión encargada de redactar el borrador de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, quizá no debería dársele más importancia a su formulación. La respuesta liberal a este lenguaje propone eliminar el componente de género de los discursos contemporáneos, y dirigirse hacia una explicación de los derechos humanos en la que quede desterrada cualquier discriminación, implícita o explícita, contra la mujer. Los acuerdos de Naciones Unidas posteriores se han redactado con más cuidado y existe una Convención Internacional sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (1979) que se aproxima a la discriminación de género de forma sensata y sensible. Desde el punto de vista del feminismo liberal, esto es todo lo que se necesita; lo importante es que las mujeres deberían disponer originalmente de los mismos derechos que los hombres. Existen buenos argumentos prácticos para ilustrar esta posición pero a pesar de todo, hay una cuestión más profundamente implicada que el simple hecho de la eliminación del lenguaje políticamente incorrecto. En general, los discursos sobre derechos humanos asumen que ser humano es equivalente a ser sujeto de derechos, y que el contexto en el que la titularidad de derechos adquiere sentido es producto de algo universal que actúa sobre la condición humana. Muchas escritoras feministas contemporáneas se han posicionado contra esta proposición y la manera de refutarla adquiere importancia más allá de la propia crítica feminista (MacKinnon, 1989 y 1993; Peterson, V. S., 1990; Cook, 1994; Peters y Wolper, 1995; Charlesworth y Chinkin, 2000).

¿Qué tipo de ser humano es el titular de los derechos políticos y civiles clásicos? Él/ella es alguien que puede reunirse con los demás para deliberar sobre asuntos políticos ("libertad de reunión") y, en ocasiones, se reúne con ellos para fomentar un punto de vista en particular o para practicar su religión ("libertad de asociación y libertad de credo"). Asimismo, para este individuo es importante la capacidad de poder expresar las opiniones personales en público ("libertad de expresión"). Si estas libertades se ejercen de forma efectiva, él/ella debe estar protegido/a ante posibles castigos

arbitrarios impuestos por la autoridad (“nadie puede estar sometido a arrestos arbitrarios y todos tienen derecho a un juicio justo”). Él/ella también es un/a propietario/a que desea disponer de sus derechos de propiedad sin interferencia alguna del gobierno (“no taxation without representation”[2]), y con el fin de garantizar estas libertades - y otras señaladas abajo -, el titular de derechos es el depositario de un sistema político basado, de una manera u otra, en un gobierno responsable y representativo. A su vez, las garantías sobre esta forma de gobierno dependen del ejercicio efectivo de la libertad de expresión, reunión, asociación y otras. En resumen, el sujeto de derechos clásico es una figura pública, un ciudadano activo o, por lo menos, alguien que pudiese convertirse en esta figura si éste fuese su deseo. Los derechos de los que él o ella es titular se mantienen contra aquéllos que podrían interferir en este papel (de ciudadano activo), que podrían ser otros individuos titulares de derechos – puesto que se puede resistir a la tiranía de la mayoría– pero, en un nivel más fundamental, esto significa el gobierno, el poder de hecho.

Debería señalarse inmediatamente que para ser titular efectivo de derechos es necesario ser ciudadano de un estado en cuyo interior puedan ejercerse los derechos – la idea de que los derechos pueden descontextualizarse y aplicarse a todo sistema sociopolítico, carece de sentido. Lo importante de la libertad de expresión y asociación, por ejemplo, es que expresándose y asociándose libremente, el individuo sea capaz de, por lo menos en principio, causar algún impacto sobre la realidad. Aunque sea poco creíble, una autocracia benévola que permitiese el ejercicio de estas libertades pero no estuviese dispuesta, por una cuestión de principios, a prestar especial atención al resultado de estas actividades, no estaría realmente proporcionando un contexto donde fuese posible decir que los derechos humanos existen en algo más que de forma nominal. En este sentido, el régimen internacional de derechos humanos no implica simplemente un conjunto de derechos, sino un proyecto completo de organización política de la sociedad – un aspecto que será revisado más adelante en este libro. En la misma línea, debería señalarse la importancia del activismo en la descripción hecha más arriba – aunque, debería decirse que el derecho a que te dejen en paz es también una extensión razonable de los diferentes derechos humanos clásicos.

Volviendo a la crítica feminista, se percibirá inmediatamente que durante gran parte de la historia humana, las poco elegantes formulaciones neutrales sobre género eran simplemente erróneas. Como reconocería el más firme de los defensores de los derechos humanos, potencialmente neutral en género, hasta hace poco, en ninguno de

los países donde se ha promovido la ciudadanía activa y se ha desarrollado el lenguaje de los derechos, las mujeres han tenido, como sujetos de derecho, las mismas capacidades que los hombres – o incluso, en algunos casos, la capacidad de ser sujetos de derecho como tal. El aspecto crucial – donde se inicia la controversia – es que muchas feministas argumentarían que esta exclusión no debe asumirse como algo contingente y, en principio, corregible, sino como algo construido desde la idea misma de derecho; es decir, fundamentalmente en la misma idea de estado (MacKinnon, 1989 y 1993). La versión menos elaborada de este argumento dice que el discurso de los derechos descansa sobre la concepción política de la división entre esfera pública y privada de la vida. Así, los derechos están particularmente asociados a la esfera pública, de la que la mujer ha estado sistemáticamente excluida a lo largo de la historia. Por lo tanto, estos derechos no se han vinculado a la esfera privada, donde es evidente que la mujer ha sido oprimida y ha necesitado protección. Los derechos han proporcionado protección ante los peligros asociados a las actividades propias de los hombres y, generalmente, la protección de la mujer antes los peligros a los que se enfrentaba de forma habitual, ha sido mínima.

Como se explica en el capítulo 6, los orígenes de la división entre público y privado pueden encontrarse en la vida de la polis de la Grecia clásica. El ciudadano de la polis estaba preparado para luchar por la ciudad (como soldado ateniense de caballería, de infantería o como remero de las galeras del estado, dependiendo de su estatus económico), participar en sus ceremonias religiosas y, en función de la ciudad de la que se tratase, formar parte de su gobernanza. Estos ciudadanos no pensaban en sí mismos como sujetos de derecho – de ahí el necesario énfasis en la legalidad de Roma – pero definieron eficazmente lo que más tarde significaría ser un participante activo de la vida pública de la ciudad y, por extensión, de cualquier otro sistema de gobierno. La cara opuesta de la esfera pública es la esfera privada, la familia y, por extensión, la hacienda y los negocios familiares. En este espacio regían las normas de ciudadanía sobre las mujeres, los niños y los sirvientes, muchos de los cuales se convertirán en esclavos. Asimismo, estas leyes dictaban que los hijos varones de la casa eran ciudadanos potenciales, mientras los demás habitantes de la esfera privada quedaban excluidos de la ciudadanía y de la vida pública.

Así, quienes participaban y participan en la vida pública en algún grado, se encuentran a salvo. En el mundo de las ciudades-estado griegas, la República de Roma y a posteriori el Imperio Romano, la esfera pública era un espacio potencialmente

peligroso. Además, en la época de los césares, los miembros de la clase política, senadores y magistrados, se enfrentaban a peligros que el resto de los ciudadanos de Roma no habían experimentado nunca – incluso durante los reinados de Calígula o de Cómodo, las provincias estuvieron relativamente bien gobernadas y aunque los ciudadanos, especialmente los ricos, podían sufrir extorsión por el recaudador de impuestos imperial, no padecieron ninguno de los peligros que experimentaban quienes intentaban dirigir la vida pública en presencia del Emperador. Durante gran parte de la Edad Media, la idea de esfera pública estuvo, en cierto modo, en desuso. Pero cuando renacieron las ideas republicanas, reapareció la vieja idea de la vida pública activa y con ella, los peligros inherentes a la vida en un mundo de monarquías absolutas. Incluso en Inglaterra, donde el absolutismo había sido derrotado, no fue hasta bien entrado el siglo XVIII cuando aquella derrota política trajo aparejada la probabilidad de ruina total y la posibilidad de perder la vida por vía de la recusación parlamentaria.

Dados estos peligros, no es sorprendente que el deseo de una vida pública haya sido articulado en términos de desarrollo de los derechos políticos y civiles mencionados arriba. Estos derechos responden a los peligros a los que se enfrentaban, por ejemplo, los “Freeborn Englishmen” (del siglo XVII en Inglaterra y del XVIII en América), quienes se levantaron contra la autoridad real. Además, como el poder del estado aumentó y su influencia se extendió más allá de la corte hasta abarcar el país en su conjunto, la idea de los derechos adquirió mayor relevancia – la esfera pública se amplió (aunque de forma más diluida porque disminuyeron las posibilidades de un auténtico autogobierno) y como cada vez más y más gente era castigada, eran más las personas que necesitaban ser protegidos del ejercicio arbitrario de autoridad. Los sujetos de derecho adquirieron cada vez más importancia.

Pero, ¿qué ocurre con la esfera privada y los peligros que afrontan los individuos que únicamente habitan este espacio? Es evidente que tanto en el mundo clásico como en los primeros tiempos de la Europa moderna, los miembros de la esfera privada estaban expuestos por el poder a algunos de los peligros que sufrían quienes formaban parte de la vida política activa. Los efectos de la vergüenza y la ruina económica se sentían por igual y algunas veces, aunque no siempre, los daños físicos que sufrían los miembros de la clase política eran igualmente afrontados por sus dependientes. De ahí, la ampliación del efecto de los derechos a la protección de cualquiera, y no sólo de los clásicos titulares de derechos. No obstante, existe otro tipo de peligros, ajenos a la esfera pública, a los que están sujetos quienes pertenecen a la esfera privada. Son esos

peligros que provienen del ejercicio del poder por parte de figuras “públicas” en el interior del espacio privado. Se trata de manifestaciones extremas de la desigualdad como la violencia doméstica, la violación dentro del matrimonio o los abusos a menores que puede que fuesen tan poco habituales en el cabeza de familia en Roma como el derecho a la vida y a la muerte que éste tenía más allá del hogar. Sin embargo, es bastante dramático que la desigualdad de la mujer ante los derechos de propiedad y el acceso a la educación haya sido algo normal hasta muy recientemente. Es sorprendente que las explicaciones clásicas sobre derechos humanos tengan poco o nada que decir al respecto. Se conciben como problemas pertenecientes a la jurisdicción interna de los estados; un término muy revelador.

Tradicionalmente, los derechos humanos se han relacionado con las actividades públicas de los ciudadanos y no con lo que hacen cuando vuelven a casa por las noches. Por supuesto, las actividades que desarrollan en sus hogares están sujetas a sistemas legales nacionales que han sido desarrollados por personas a las que estos códigos intentan limitar en sus actividades y, por lo tanto, han sido ineficaces hasta hace muy poco. En la mayoría de las jurisdicciones se daba por supuesto que los hombres tenían derecho a castigar físicamente a sus mujeres e hijos (por supuesto, sin razón), a administrar sus propiedades y a hacer valer sus “derechos conyugales” (otra expresión muy reveladora). De la misma manera que los códigos locales no interferían en estos “derechos”, las primeras declaraciones sobre derechos humanos silenciaron estos aspectos. Y, como apunta Catherine MacKinnon de manera muy elocuente, tradicionalmente, las violaciones protagonizadas por soldados no se han contemplado como un crimen de guerra – más bien se han asumido como una recompensa para los soldados (como en el caso de la incursión del Ejército Rojo en Europa del Este y Alemania en 1944/45), o incluso como una táctica dirigida contra el enemigo en la que la afectada es la otra parte de la pareja, quedando el hombre reducido a la impotencia al no poder proteger a “su” mujer (MacKinnon, 1993).

En resumen, el problema del discurso de los derechos no es simplemente que a lo largo de la historia sus titulares hayan sido los hombres. Los derechos son la respuesta apropiada a una forma de opresión - aquella dirigida contra los ciudadanos activos que intentan incorporarse a la vida pública - pero lo son menos para responder a las formas de opresión características de la esfera privada. Una posible respuesta consiste en intentar combinar lo público y lo privado - la frase “lo personal es lo político” resume esta perspectiva - y, por consiguiente, ampliar la idea de derechos. Sin

embargo, esto parece subestimar la importancia de preservar la posibilidad de vivir una vida “privada”. El discurso de los derechos nos anima a aceptar la idea de que la única vida que vale la pena vivir es la pública, la vida del ciudadano activo, pero, como se ha señalado arriba y se desarrollará con más detalle posteriormente, esto enmarca una explicación sobre lo que significa ser humano que presenta dificultades en sí misma.

5. Derechos, deberes y capacidades

Los aspectos esenciales de esta discusión han sido: primero, no es evidente que el bien de la humanidad dependa de la interpretación de los seres humanos como sujetos de derecho y, segundo, hay algunas circunstancias en las que el discurso de los derechos puede ser realmente inútil como instrumento para combatir algunos tipos de opresión. Por otra parte, es importante no permitir que estas legítimas objeciones a la idea de derechos humanos nos lleven a abandonar totalmente la idea. Pensar en los seres humanos como sujetos de derecho es una forma de llamar la atención sobre los aspectos de la condición humana que tienen un valor intrínseco. Poner especial énfasis sobre los derechos sitúa la atención sobre valores como la libertad y la autonomía, y aunque podríamos insistir en que la vida activa de los ciudadanos no es la única que vale la pena vivir, todavía podemos considerar que la gente debería disponer de la oportunidad de elegir su propia vida. El discurso de los derechos fomenta, de forma indirecta, la idea de que tenemos obligaciones los unos con los otros, y el discurso de los derechos humanos establece que estas obligaciones no están restringidas a nuestros conciudadanos – esta es una contribución valiosa a la teoría política internacional. Finalmente, aunque la crítica feminista al concepto de los derechos humanos es muy poderosa, lo mejor es no interpretarla como un rechazo completo a la idea de derechos humanos, sino como una concreción de sus límites; los derechos humanos no pueden ser una respuesta muy útil a las opresiones de la esfera privada pero las opresiones de las que se ocupan en el ámbito público son reales y necesitan una respuesta. Las libertades liberales como la libertad de expresión y reunión, pueden ser el preámbulo de una noción más amplia de la libertad defendida por los críticos del régimen de los derechos humanos.

Por todas estas razones, sería desaconsejable subestimar el valor del régimen internacional de derechos humanos desarrollado en el último medio siglo – en cualquier caso, este régimen se ha convertido en un hecho de la vida internacional, incluso si, ocasionalmente, es fuente de desacuerdos globales. Pero, del mismo modo, no debería ignorarse que este régimen se sostiene sobre una ontología precaria, o al menos

altamente cuestionable. Cuando se exponen cuestiones de esta naturaleza, se tiene el molesto hábito de aplazar su solución a los momentos más inoportunos. Está claro, por ejemplo, que no es muy probable que desaparezca la "crítica cultural" de los derechos que se analizará en el capítulo 10, incluso si su manifestación más actual y evidente - en el debate sobre los valores asiáticos - tenga una vida relativamente corta. Por este motivo, puede ser útil esbozar muy brevemente uno o dos enfoques universalistas que no apoyan directamente la interpretación convencional de los derechos pero que cumplen la misma función que esa noción del enfoque convencional, aunque sobre una base diferente. Estos enfoques se estudiarán con más detalles en los próximos capítulos.

Uno de estos enfoques se refiere a la idea kantiana de hacer un cambio y trasladar la atención de los "derechos" a las "obligaciones" - Onora O'Neill está particularmente asociada a esta postura (O'Neill, 1986 y 2000). Sus postulados centrales nacen de la idea kantiana de la "ley moral". Una de las afirmaciones de Kant es que la ley moral está en el interior de cada ser humano - es más, de todos los seres vivos posibles - y como tal es realmente universal. El comportamiento moral implica la elección de unas "máximas", ejes de nuestras vidas, que proporcionan las bases para un código que regule nuestro comportamiento hacia los demás. Tenemos el deber moral de ocuparnos los unos de los otros con honestidad, actuando de acuerdo con unas normas que pueden universalizarse y tratando a los demás como fines y no simplemente como medios. Está bastante claro que estamos ante una vinculación entre este pensamiento kantiano y el discurso de los derechos. Se trata de una especie de giro completo de la idea legal convencional para la que un derecho implica una correlativa obligación. En su lugar, desde la perspectiva kantiana, vivimos con un deber correlativo y es de él del que se puede derivar algo parecido a un derecho - así, por ejemplo, la obligación de decir la verdad, central para el kantianismo, puede interpretarse como el origen del derecho a que te digan la verdad.

Lo interesante, en términos morales, de desplazar la atención de los derechos a las obligaciones, es que resalta los deberes del individuo. Así, no se concibe al individuo como alguien que es titular de derechos y formula demandas sobre los demás, sino como alguien completamente dispuesto a comportarse de forma adecuada con los demás. Esta reflexión es particularmente valiosa cuando entran en discusión temas como, por ejemplo, la desigualdad global, donde la idea de que existe la obligación de prestar asistencia puede tener una base más sólida que la idea de que los individuos tienen el derecho de esperar a ser asistidos; la idea de deberes "especiales" y

“generales” también puede ser muy útil. Asimismo, puede ser valiosa la propia generalidad de la idea de deber, pues la tendencia a elaborar derechos específicos puede ser un tanto contraproducente, en la medida en que favorece la tendencia a redactar largas listas de derechos que no están lo suficientemente diferenciados internamente – así, por ejemplo, el valor del derecho a unas vacaciones pagadas por la empresa, como dice la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no requiere dudar mucho pero, por el contrario, sí puede dudarse sobre el alcance que debería reconocérsele a este derecho, es decir, ¿se le puede dar la misma importancia que, por ejemplo, al derecho a no ser torturado?

La aproximación kantiana se basa en una explicación universal sobre lo que significa ser un agente moral. La aproximación de las “capacidades humanas”, desarrollada de forma diferente por autores como Amartya Sen y Martha Nussbaum, y desarrollada sobre raíces aristotélicas y marxistas, se basa en una explicación mucho más elaborada pero igualmente universalista, sobre lo que significa ser humano (Nussbaum y Sen, 1993; Sen, 2000; Nussbaum, 2000). La aproximación (a los derechos) de las “capacidades humanas” nace de la misma fuente que la aproximación del derecho natural; según la cual, los seres humanos tienen una naturaleza que conforma sus relaciones con los demás y con el medio ambiente. Para Aristóteles, esto era una cuestión de biología (y teleología) pero, aunque el discurso moderno de la psicología evolutiva puede estar en proceso de reformulación de la idea de una explicación biológica de la naturaleza humana, los neo aristotélicos modernos no argumentan en esta dirección. En su lugar, la atención se ha centrado, en particular para Nussbaum, en intentar establecer la base social necesaria para que los seres humanos tengan la oportunidad de desarrollar sus capacidades – las condiciones necesarias para que la gente pueda actuar como seres humanos.

Estas ideas han sido desarrolladas por Nussbaum, especialmente como respuesta a los argumentos feministas sobre el carácter inapropiado del discurso de los derechos, y también como respuesta a la crítica del relativismo cultural. Tomando el enfoque kantiano sobre los deberes, algunas de las capacidades funcionales que Nussbaum describe como esenciales pueden ser traducidas al lenguaje de los derechos. Nussbaum sostiene que si nos aproximamos al tema a través de las capacidades humanas, es posible evitar los presupuestos etnocéntricos y patriarcales del lenguaje de los derechos, e incluso incluir en la ecuación todo aquello que el lenguaje de los derechos no puede incorporar o, al menos, no puede sin hacerlo de forma

excesivamente forzada. De este modo, aunque pueda parecer extraño, la idea de que “poder reír, jugar y divertirse” (Nussbaum, 2000, p. 80) forma parte de lo que significa ser humano, resulta intuitivamente más atractiva que la idea del “derecho a jugar”– el hecho de que estemos hablando de la base social de las capacidades evidencia que no se trata de una especie de “derecho a la felicidad” que debe garantizar el estado. Asimismo, abre la posibilidad de que el individuo decida no desarrollar su capacidad; lo importante es que tiene la oportunidad de hacerlo. Esta aproximación también presenta problemas y queda abierto el interrogante sobre el nivel al que es posible ofrecer una explicación sobre lo que significa ser humano, sin basarse en presupuestos culturales específicos (Connolly, 2000; Ethics, 2000). En estas líneas se ha recurrido a la noción de capacidades con el fin de subrayar que es posible preservar algunas de las ventajas propias de la idea de que los seres humanos tienen derechos, sin caer en el tipo de presupuestos ontológicos sobre los que descansa esta misma idea.

En cualquier caso, la dudosa naturaleza de estas presuposiciones todavía no ha frenado, o incluso dificultado, el desarrollo del régimen internacional de los derechos humanos; en parte, porque el lenguaje de los derechos se ha convertido en el medio por el cual los impulsos humanitarios se expresan en el moderno sistema internacional. Sin embargo, hay que tender un puente entre la expresión de estos impulsos y las realidades de la política mundial contemporánea; tema del próximo capítulo.

* **Chris Brown** es Profesor de Relaciones Internacionales de la London School of Economics and Political Science, Londres, Inglaterra.

Notas

[1] Derecho británico surgido a partir de la Segunda Guerra Mundial, según el cual nadie podía trabajar en una fábrica sin estar sindicado.

[2] Frase hecha que se refiere a la idea de que el soberano no tiene derecho a exigir tributo alguno, sin respetar el derecho a la representación política.

BIBLIOGRAFÍA CAPÍTULO VII

- Brown, C., "Universal Human Rights: A Critique " en Dunne y Wheeler (1999).
- Brown, C., "Human Rights" en Baylis, J. and Smith, S. (eds.), *Globalisation and World Politics*, 2ª Edición, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Charlesworth, H. y Chinkin, C., *The Boundaries of International Law: A Feminist Analysis*, University of Manchester Press, Manchester, 2000.
- Connolly, W. E., "Speed, Concentric Circles and Cosmopolitanism" en *Political Theory*, 28, 596-618, 2000.
- Cook, R. (ed.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1994.
- Crawford, J. (ed.), *The Rights of Peoples*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Donnelly, J., *International Human Rights*, CO: Westview Press, Boulder, 1993.
- Dunne, T. y Wheeler, N. (eds.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Ethics 2000: Simposio sobre la filosofía política de Martha Nussbaum, 111, 5-140.
- Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- Ghandi, P. R., *Blackstone's Human Rights Documents*, 2ª Edición, Blackstone Press, Londres, 2000.
- Jones, P., *Rights*, Macmillan, Basingstoke, 1994.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, IN: University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.
- Mackinnon, C., *Towards a Feminist Theory of the State*, MA: Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- Mackinnon, C., "Crimes of War, Crimes of Peace" en Shute, S. and Hurley, S. (eds.), *On Human Rights*, Basic Books, Nueva York, 1993.
- Nussbaum, M. and Sen, S. (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

- Nussbaum, M., *Women and human Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- O'Neill, O., *Faces of Hunger*, Londres: Allen and Unwin, 1986.
- O'Neill, O., *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Peterson, V. S., "Whose Rights? A Critique of the "Givens" in Human Rights Discourse" en *Alternatives*, 15, 333-44, 1990.
- Peters, J. S. y Wolper, A. (eds.), *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, Routledge, Nueva York, 1995.
- Rorty, R., "Human Rights, Rationality and Sentimentality" en Shute, S. y Hurley, S. (eds.), *On Human Rights*, Basic Books, Nueva York, 1993.
- Sen, A., *Development and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Shue, H., *Basic Rights: Famine, Affluence and United States Foreign Policy*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- Smith, K. E. y Light, M. M. (eds.), *Ethics and Foreign Policy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Steiner, H. J. y Alston, P. (eds.), *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals – Texts and Materials*, 2ª Edición, Clarendon Press, Oxford, 2000.
- Tuck, R., *The Rights of War and Peace*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Wheeler, N. J., "Pluralist and Socialist Conceptions of International Society: Bull and Vincent on Humanitarian Intervention" en *Millennium: Journal of International Studies*, 21, 463-87.
- Vincent, R. J., *Human Rights and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.