

# *El fundamentalismo humanitario y los derechos humanos*

Danilo Zolo\*

RESUMEN: Cuando, en las *Tanner Lectures*, Michael Ignatieff declara que la validez de la doctrina occidental de los derechos humanos (basados en la libertad negativa) va más allá del contexto cultural de Occidente, su universalismo se vuelve fundamentalista. Por tanto, es necesario cuestionar cuáles son los fundamentos y la teoría de los derechos humanos y cuáles sus logros tomando en cuenta no sólo la cultura occidental, sino varias otras.

ABSTRACT: When in the *Tanner Lectures*, Michael Ignatieff declares that the validity of the Western doctrine for the Human Rights (based on negative freedom) goes further than the cultural context in the West, his universalism turns fundamentalist. Therefore it is necessary to question what is the fundamentals and theory of the Human Rights and what is its achievement not only regarding the Western culture, but towards several others.

Palabras clave: derechos humanos, libertad negativa, derechos individuales, derechos colectivos, universalismo.

Key words: human rights, negative freedom, individual rights, collective rights, universality.

---

\* Profesor de filosofía del derecho, Departamento de Teoría e Historia del Derecho, Universidad de Florencia, Italia.

Las *Tanner Lectures* sobre derechos humanos estuvieron a cargo de Michael Ignatieff en la Universidad de Princeton durante el año 2000. Además, el atentado del 11 de septiembre a las dos torres ocurrió a poca distancia geográfica de la prestigiosa sede universitaria de Nueva Jersey, que hospeda las *Tanner Lectures*. Michael Ignatieff entonces asumió una postura hacia cuestiones cruciales que cabe evocar para captar el alcance político y teórico de sus postulados.

En sus *Lecturas*, Ignatieff sostiene esencialmente las siguientes teorías:

La doctrina occidental de los derechos humanos está alcanzando un éxito excepcional en todo el mundo, pero su validez puede afirmarse sólo en términos histórico-políticos y pragmáticos, y no en términos metafísicos o hasta teológicos.

Una concepción sobria de los derechos humanos reconoce que conciernen no a cualquier expectativa legítima de los sujetos humanos, sino sólo a la expectativa de la “libertad negativa”. La tutela de los derechos garantiza a cualquier ser humano la capacidad de actuar libremente para la realización de objetivos racionales. El fundamento de la doctrina de los derechos humanos es, por una parte, el individualismo político y, por otra, la primacía de los derechos individuales no sólo respecto de los vínculos de solidaridad social y las obligaciones de lealtad política, sino también respecto de los así llamados “derechos colectivos”.

La doctrina de los derechos humanos, con la garantía de la “libertad negativa”, goza de una segura universalidad humanitaria. Esto le permite “valer” más allá del contexto cultural de Occidente y ofrecerse legítimamente a todas las civilizaciones y culturas del planeta. Los derechos humanos son perfectamente compatibles con el “pluralismo moral” que caracteriza el mundo moderno.

A la universalidad de los derechos humanos no corresponde hoy la universalidad de su protección internacional, ya que se le contrapone el particularismo de los estados nacionales y el principio de la inviolabilidad de sus fronteras. La soberanía de los estados, aun siendo en principio irrenunciable, no puede impedir que en determinados casos —como ocurrió legítimamente en Irak, Bosnia-Herzegovina y Kosovo— la fuerza de las armas sea usada para imponer a un Estado el respeto en su interior de los derechos humanos.

Los siguientes párrafos están dedicados a un comentario crítico de estas cuatro postulados.

## DERECHOS SIN FUNDAMENTO

Que la doctrina de los derechos humanos no disponga de una sólida estructura epistemológica y deontológica es una teoría raramente sostenida en Occidente. Esta teoría es sin duda uno de los aspectos más interesantes de las *Lecturas* de Ignatieff. Los documentos internacionales más acreditados y solemnes —piénsese en la reciente Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea— dan normalmente por supuesto que los así llamados “derechos fundamentales” gozan de las prerrogativas “de la indivisibilidad y de la universalidad”.<sup>1</sup> Esta fórmula, que fue acuñada en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre derechos humanos que tuvo lugar en Viena en 1993, ha sido polémicamente empleada desde entonces contra los representantes de las culturas no occidentales, particularmente la islámica, la hinduista y la china-confuciana.<sup>2</sup> Desde el punto de vista de estas culturas, los derechos humanos están estrictamente entrelazados con los estándares de racionalidad de la cultura occidental, con su formalismo jurídico, individualismo y liberalismo.

A nivel teórico hay autores, como Jürgen Habermas y John Rawls, que sostienen que los derechos humanos son susceptibles de una rigurosa fundación cognitiva y normativa. De ahí se sigue que es posible proponerlos a la humanidad entera sin incurrir en alguna forma de imperialismo cultural.<sup>3</sup>

Ignatieff se opone rotundamente a esta “religión secular”, a esta verdadera *idolatry* autoreferencial en la cual, él escribe, el humanismo termina por venerarse a sí mismo. Él reconoce sin titubeos que la doctrina de los derechos humanos tiene raíces en la tradición occidental y que surgió

<sup>1</sup> Para una evaluación crítica de la “Carta de Niza” me permito remitir a mi “Una ‘pietra miliare?’” *Diritto pubblico* 3 (2001): 1011-1030.

<sup>2</sup> En Viena la teoría de la indivisibilidad y la universalidad de los derechos fue empleada como una arma polémica en contra de un numeroso grupo de países de Asia y de América Latina. Estos países reivindicaban la prioridad de los “derechos colectivos” sobre los derechos individuales.

<sup>3</sup> Declarándose en sintonía con John Rawls, según quien existe un *overlapping consensus* en el cual la humanidad puede fundar su convivencia pacífica, Habermas declara que considera que “el contenido esencial de los principios morales encarnados en el derecho internacional es afín a la sustancia normativa de las grandes doctrinas proféticas y de las interpretaciones metafísicas que se han afirmado en la historia universal” (J. Habermas. *Vergangenheit als Zukunft*. Zürich: Pendo Verlag, 1990. Trad. it. *Dopo l'utopia*. Venezia: Marsilio: 20). Cf. también J. Habermas. “Kants Idee des Ewigen Friedens — aus dem historischen Abstand von 200 Jahren”. *Kritische Justiz* 28 (1995): 293-319 (ahora también en J. Habermas. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1996), p. 307.

en un periodo histórico determinado, como conclusión de violentos conflictos sociales y políticos. Para Ignatieff no hay argumentos racionales que prueben la universalidad de la doctrina de los derechos humanos, si se entiende como una teoría general de la justicia y de la *good life*: categorías como el derecho natural, o los teleologismos de la creación, o la misma idea de la intrínseca calidad moral (o hasta “sacralidad”) de la persona humana son asunciones sin fundamento racional.<sup>4</sup>

Además, según Ignatieff, es una ilusión pensar en el catálogo de los derechos humanos como un sistema unitario y coherente de principios normativos: los derechos de libertad y los derechos patrimoniales, por ejemplo, están en tensión con los derechos sociales, inspirados en el valor de la igualdad, mientras que el derecho a la seguridad amenaza cada vez más el derecho a la privacidad. Y se podría agregar que los derechos económicos contrastan con la protección del medio ambiente, mientras que la propiedad privada de los medios masivos de comunicación amenaza la integridad cognitiva de los ciudadanos, en particular de los menores de edad. La idea que los derechos puedan operar, como piensa Ronald Dworkin, como *trumps*, como “ases bajo la manga” para resolver los conflictos políticos, es ingenua y falsa porque la referencia a los derechos a menudo endurece y acentúa los contrastes en vez de resolverlos, particularmente cuando los propios derechos se encuentran en una relación de recíproca antinomia.<sup>5</sup>

Ignatieff repropone finalmente algunas de las teorías que Norberto Bobbio ha sostenido con autoridad durante décadas en Italia. Para Bobbio la teoría de los derechos humanos carece tanto de rigor analítico como de fundamento filosófico.<sup>6</sup> Los derechos enlistados en los *Bills of Rights* occidentales están históricamente expuestos a continuas revisiones, son formulados en términos imprecisos y semánticamente ambiguos: “derechos fundamentales pero antinómicos no pueden tener, tanto los unos como los

<sup>4</sup> Cf. Michael Ignatieff. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2001: 53-54. [Una versión de este texto puede consultarse en: <<http://www.tannerlectures.utah.edu/ijklm.html>>].

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*: 20.

<sup>6</sup> Cf. N. Bobbio. *L'età dei diritti*. Turín: Einaudi, 1990: 5-16. También Niklas Luhmann asume una posición escéptica acerca de la universalidad de los derechos humanos: véase N. Luhmann. *Grundrechte als Institution*. Berlín: Dunker & Humblot, 1965. Sobre el tema véase en general L. Baccelli. *Il particolarismo dei diritti*. Roma: Carocci, 1999.

otros, un fundamento absoluto, un fundamento que vuelva a un derecho y a su opuesto al mismo tiempo irrefutables e irresistibles”.<sup>7</sup>

Para ratificar y sostener ulteriormente tanto las teorías de Ignatieff como las de Bobbio se podría añadir que la doctrina de los derechos humanos no dispone de marcos conceptuales capaces de una precisa identificación, definición y catalogación de los derechos. Hasta la célebre taxonomía propuesta por Thomas H. Marshall —derechos civiles, derechos políticos, derechos sociales—, aun siendo útil, es de naturaleza histórico-sociológica, y además está estrictamente moldeada por los tres últimos siglos de la historia inglesa.<sup>8</sup>

Por lo tanto, el “catalogo de los derechos” tiene la propensión a expandirse acumulativamente por sucesivas “generaciones” o por interpolaciones normativas, ligadas a puras circunstancias de hecho.<sup>9</sup> Por otra parte, es intuitivo que los derechos fundamentales no pueden ser todos iguales —de igual peso normativo—, sobre todo cuando se encuentran en tensión los unos con los otros. Alain Laquière ha sostenido justamente que conforme se extiende el predicado “fundamental” incluyendo una cantidad creciente de derechos diversos, aumentan los riesgos de una colisión entre el carácter fundamental de los derechos y la necesidad de relativizarlos y condicionarlos a otros derechos concurrentes.<sup>10</sup>

Entonces, la teoría del fundamento filosófico y de la universalidad normativa de los derechos humanos es un postulado dogmático del

<sup>7</sup> Cf. N. Bobbio. *Letà dei diritti*, op. cit.: 13.

<sup>8</sup> Cf. T. H. Marshall. “Citizenship and Social Class”. En *Class, Citizenship, and Social Development*, de T. H. Marshall. Chicago: The University of Chicago Press, 1964. Trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*. Turin: UTET, 1976.

<sup>9</sup> La expresión “generaciones” es de Bobbio y no tiene ambiciones teóricas. P. Barile, en *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali* (Bologna: Il Mulino, 1984) se limita a una compilación de derecho constitucional positivo. Hay intentos de elaboración teórica de autores como R. Alexy (*Theorie der Grundrechte*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1985), J. Rawls (“The Basic Liberties and Their Priorities”. En *The Tanner Lectures on Human Values*, compilado por S. M. McMurrin, vol. 3. Salt Lake City: University of Utah Press, 1982: 1-87. [Trad. it. en H. L. A. Hart y J. Rawls, comps., *Le libertà fondamentali*. Turin: La Rosa Editrice, 1994]), G. Peces-Barba Martínez (*Curso de derechos fundamentales*. Madrid: Eudema, 1991. [Trad. it. Milano, Giuffrè, 1993]) y L. Ferrajoli (*Diritti fondamentali*. Roma-Bari: Laterza, 2001).

<sup>10</sup> Cf. A. Laquière. “Lo Stato di diritto e la sovranità nazionale in Francia”. En *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, compilado por P. Costa y D. Zolo. Milán: Feltrinelli, 2002. Laquière recuerda que en Francia, Etienne Picard (“L'émergence des droits fondamentaux en France”. *Actualité Juridique. Droit Administratif* (1998) número especial en *Les Droits fondamentaux*: 6ss.) propuso instituir una “escala de fundamentalidades”.

jusnaturalismo y del racionalismo ético que carece de confirmaciones a nivel teórico, y que es contestado con buenos argumentos tanto por las filosofías occidentales realistas y de orientación historicista, como por las culturas no occidentales. De esta conclusión Bobbio ha inferido un importante corolario práctico: lo que es relevante para la actuación concreta de los derechos humanos no es la prueba de su fundamento y validez universal.<sup>11</sup> Lo que realmente importa es que los derechos subjetivos cuenten con un amplio consenso político y que se difunda el “lenguaje de los derechos” como expresión de expectativas y de reivindicaciones sociales. Pero el consenso —Bobbio parece ser muy consciente de ello— es un dato meramente empírico e históricamente contingente, además de difícilmente comprobable en términos rigurosos: no justifica ninguna pretensión universalista. Asimismo, al consenso y a la multiplicación de los *Bills of Rights* no corresponde, si no es que muy parcial y ambiguamente, la actuación concreta de los derechos, también por parte de los países occidentales. Una cosa es su reivindicación, advierte Bobbio, otra cosa es su efectiva garantía.<sup>12</sup>

Para Ignatieff, la doctrina de los derechos humanos nace de la idea de la unidad de la especie humana y de la intuición moral de que cada miembro de la especie merece una igual consideración moral (*an equal moral consideration*) y no debe por lo tanto ser humillado o sometido a sufrimientos injustificados.<sup>13</sup>

El éxito histórico de esta idea es el vector del progreso moral de la humanidad y es este progreso el que confiere plausibilidad y fuerza a la doctrina occidental de los derechos humanos. Según Ignatieff, es en efecto empíricamente comprobable, a nivel histórico y pragmático, que allí donde los individuos son titulares de derechos fundamentales es menos probable que sean discriminados, oprimidos, sometidos a violencia. El lenguaje de los derechos, que nació en Occidente, se difundió en todo el mundo porque los derechos ayudan a los individuos más débiles contra los regímenes injustos y opresivos.<sup>14</sup> Ésta es, según Ignatieff, la razón profunda de su universalismo de hecho, de su difusión universal, que no por casualidad concierne sobre todo a los regímenes teocráticos, tradicionalistas

<sup>11</sup> Cf. N. Bobbio. *L'eta dei diritti*, op. cit.: 14-16.

<sup>12</sup> *Ibid.*: xx.

<sup>13</sup> Cf. Ignatieff. op. cit.: 34, 95.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*: 7.

y patriarcales que proliferan en el mundo no occidental, de manera muy particular en el Islam.

Según mi opinión, aquí está el germen de aquel “fundamentalismo humanitario” que, como veremos, termina por acercar el universalismo pragmático y secularizado de Ignatieff al universalismo religioso y agresivo de los neo-conservadores estadounidenses.

#### LIBERTAD NEGATIVA, LIBERTAD DE ADHESIÓN, DERECHOS COLECTIVOS

La garantía de los derechos humanos, según Ignatieff, garantiza a cada individuo la libre “capacidad de actuar” (“agency”) para la realización de objetivos racionales.<sup>15</sup> El presupuesto filosófico-político de la doctrina de los derechos humanos, sostiene Ignatieff, es el individualismo político, y su contenido esencial es la garantía de la “libertad negativa”, en el sentido que Isaiah Berlin ha atribuido a esta noción en contraposición a la de “libertad positiva”.

No cabe duda que el individualismo, como una vez más Bobbio subraya, es la premisa filosófico-política general de la doctrina de los derechos humanos.<sup>16</sup> Al superar la concepción organicista de la vida social —el modelo aristotélico y aristotélico-tomista— que hacía de la integración del individuo en el grupo político la condición misma de su humanidad y racionalidad, emergió la perspectiva jusnaturalista.<sup>17</sup> De la prioridad de los deberes de los súbditos hacia la autoridad política (y religiosa) se pasó a la prioridad de los derechos del ciudadano y a la obligación de la autoridad pública de reconocerlos, de tutelarlos y finalmente también de promoverlos.

En el Estado moderno europeo (soberano, nacional, laico), la figura deontológica originaria —el deber— cedió así el paso a una nueva, en gran parte opuesta, figura deontológica, la de la expectativa o pretensión individual colectivamente reconocida y tutelada en la forma del “derecho subjetivo”. Es un derecho entendido como *jus* en oposición a la *lex*, es decir, en oposición al comando del soberano y al “derecho objetivo” del cual la *potestas* soberana es expresión y garantía.

<sup>15</sup> Cf. Ignatieff, *op. cit.*: 57.

<sup>16</sup> Cf. N. Bobbio. *Letà dei diritti*, *op. cit.*: IX, 58ss.

<sup>17</sup> Sobre el tema véase M. Villey. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Monchretien, 1975. Trad. it. Milán: Jaka Book, 1986.

Decae la idea armonista y nomológica del orden natural y de su estructuración jerárquica, y se consolida la primacía metafísica y social del sujeto humano y de su “conciencia” individual como lugar de la autonomía moral y de la libertad política, en un contexto social que se quiere ordenado por la razón, la moral y el derecho.

Ignatieff va mucho más allá de lo que podría considerarse la *koiné* filosófico-política de la Europa moderna. Siguiendo a Berlin, Ignatieff no sólo abraza la versión clásicamente liberal del individualismo político europeo, sino también, como veremos, piensa reconducir todo el abanico de los derechos subjetivos en el espacio normativo de la “libertad negativa”.

En la tradición liberal clásica, la libertad política ha sido entendida esencialmente como “ausencia de constricción” y como esfera de no interferencia política. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, como en las igualmente célebres páginas del *Ensayo sobre la libertad* de John Stuart Mill, la libertad se identifica con un conjunto de derechos a “no ser impedidos” por comportamientos de otros. En esta línea, en su célebre contribución *Two Concepts of Liberty*, Berlin no sólo distingue la “libertad liberal” de la idea premoderna de libertad como ciudadanía política, sino también la contrapone a la “libertad positiva”, en las diversas acepciones que esta noción ha ido asumiendo en los últimos dos siglos en el marco del pensamiento liberal-democrático y democrático-socialista.<sup>18</sup>

El sentido positivo de la palabra “libertad” deriva de la aspiración del individuo a ser “dueño de sí mismo”: en otras palabras, es la voluntad no sólo de ser libre, sino también de ser “autónomo”, es decir, dotado de una identidad propia y de la capacidad de planear su propia vida y de jugar su propio destino. La “libertad positiva”, en este sentido, implica la libertad de la necesidad como condición de la “libertad de adhesión”, es decir, de una rica e intensa participación en la interacción y la comunicación social. Y esto requiere que un sujeto disponga también de cierto grado de reflexividad cognitiva que le permita analizar críticamente los *inputs* de su proceso de aculturación y controlar los impulsos hacia el conformismo que provienen del ambiente social.

Es claro que el conjunto de las instancias normativas representadas por la expresión “libertad positiva” conlleva que el sujeto sea titular no sólo

<sup>18</sup> Cf. I. Berlin, “Two Concepts of Liberty”. En *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969. Trad. it. Milán: Feltrinelli, 1989: 185-245.

de derechos de libertad, sino también de derechos políticos y de derechos sociales, sin olvidar los así llamados “nuevos derechos” (la igualdad entre géneros, el medio ambiente, los derechos de los extranjeros y de los migrantes, etc.). En éstas el ejercicio de los derechos fundamentales remite necesariamente a lo que podríamos llamar el fundamental “nuevo derecho” del cual depende cada vez más la efectividad de todos los demás derechos: el *habeas mentem*, es decir la capacidad del sujeto de controlar, filtrar e interpretar racionalmente el flujo creciente de las comunicaciones multimediales que lo embiste.

Pero la “libertad positiva” requiere también, como sostuvo con gran eficacia Will Kimlicka,<sup>19</sup> que el ser humano sea tutelado no como abstracta *monade* existencial, sino como integrante de una comunidad cultural, en la interacción crítica con la cual su identidad se constituye y su capacidad de auto-planeación se alimenta. De ello surge esa delicada y crucial dialéctica entre los derechos individuales y los “derechos colectivos”<sup>20</sup> que ninguna teoría liberal clásica (ninguna teoría de la “libertad negativa”) es capaz de resolver, excepto en sentido oligárquico y discriminatorio. Y no es una casualidad que toda la teoría de los “derechos colectivos” o “derechos de grupo” —piénsese en particular al derecho de hablar su propia lengua o el derecho a profesar su propia religión— padezca aún hoy graves carencias en el ámbito de la reflexión jurídica occidental.

El reconocimiento y la protección de los “derechos colectivos” —como autores no occidentales van repitiendo desde hace décadas, sin querer ofender a Amartya Sen<sup>21</sup>— siguen siendo una condición esencial de la afirmación de los derechos individuales y al mismo tiempo están en tensión con ellos: piénsese en la protección de la identidad y de la autonomía política de los grupos lingüísticos y culturales minoritarios y de los pueblos más débiles —las “naciones sin Estado”— en la lucha contra la discriminación económico-social de sociedades nacionales enteras, en la lucha contra la pobreza y las enfermedades endémicas de vastas áreas

<sup>19</sup> Véase W. Kymlicka. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>20</sup> Cf. Ignatieff, *op. cit.*: 66-67.

<sup>21</sup> Ignatieff se remite a la autoridad de Amartya Sen: “ninguna grave carestía ha ocurrido en países con una forma democrática de gobierno y una prensa relativamente libre” (cf. aquí M. Ignatieff, pág. .... [orig. pág. 90-91]). Véase A. Sen. *Development as Freedom*. Nueva York: Anchor Books, 1999. Trad. it. Milán: Mondadori, 2000; A. Sen, *Human Rights and Asian Values*, <<http://www.xitami.net/indowindows/das/godown/economy/Asasvval.htm>>.

continentales, en la liberación de países económicamente atrasados de la deuda externa.<sup>22</sup>

Para Berlin —y para el Ignatieff que siempre repite las teorías del primero— estos problemas no tienen conexiones relevantes ni con la libertad de las personas ni con el bagaje de sus derechos. Para ellos la “libertad negativa” es en cambio el único ideal político compatible con una concepción auténtica del pluralismo ético y filosófico. Ignatieff propone contener la entera gama de los derechos individuales (y sustancialmente también de los colectivos) en el área de la libertad, para que no sean obstaculizados por poderes opresivos en la esfera de la integridad personal, de la actividad económica y de la privacidad. Pero, como ha sido puntualmente observado por Amy Gutmann,<sup>23</sup> por un lado ese presupuesto desconoce que el lenguaje de los derechos y las reivindicaciones de los derechos hoy van mucho más allá de la esfera de la simple libertad de no ser impedidos u oprimidos.

Por lo que concierne al lenguaje de los derechos, piénsese, para citar sólo los más recientes, en documentos como el “Pacto sobre derechos civiles y políticos” de 1996, el “Pacto sobre derechos económicos, sociales y culturales” del mismo año, la “Carta africana sobre derechos humanos y de los pueblos” de 1981, la “Declaración islámica de Túnez” de 1992, y por último, la “Carta europea de los derechos fundamentales” de diciembre del año 2000. Y se necesitaría agregar la larga serie de documentos internacionales que “especifican” las tablas de los derechos individuales y colectivos: la “Convención sobre derechos políticos de la mujer” (1952), la “Convención para la prevención y la represión del genocidio” (1958), “La declaración de los derechos del niño” (1959), la “Declaración de la concesión de la independencia a los países y a los pueblos coloniales” (1960), la “Convención contra la discriminación racial y el *apartheid*” (1963).<sup>24</sup> Sostener que el lenguaje normativo de estos documentos concierne sólo, o

<sup>22</sup> Sobre estos temas véase en particular la “Banjul Charter on Human and People’s Rights”, aprobada en 1981 por la Organización de la Unidad Africana, donde los derechos económico-sociales, concebidos como derechos colectivos de los pueblos, tienen una neta preponderancia sobre los derechos civiles y políticos de los individuos; lo mismo se puede decir a propósito de la Declaración islámica de Túnez de 1992; cf. R. J. Vincent. *Human Rights and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 39-44.

<sup>23</sup> Cf. A. Gutmann. “Introduction”. En *Human Rights as Politics and Idolatry* de M. Ignatieff, *op. cit.*: XI-XIV.

<sup>24</sup> Fue Bobbio quien sacó a la luz la tendencia a la especificación de los derechos en las cartas internacionales: cf. N. Bobbio. *L’età dei diritti*, *op. cit.*: 29-33.

hasta principalmente, a los derechos de libertad y de resistencia a la opresión y no comprende en cambio la entera gama de los derechos civiles, políticos, sociales, culturales y económicos que conciernen a la bioética, el ambiente, la protección de los datos personales, sin exclusión de los así llamados “derechos colectivos”, sería puramente insensato.

Con respecto a las reivindicaciones de los derechos, basta recordar, acerca de los derechos individuales, la entera epopeya de la lucha para la igualdad entre los géneros realizada por los movimientos feministas, sin mencionar los movimientos pacifistas y ecologistas, cuyas reivindicaciones van mucho más allá de la lógica normativa de la “libertad de impedimento”. Y por lo que concierne a los “derechos colectivos”, es emblemática la resistencia del pueblo palestino contra el etnocidio que el estado de Israel le está infligiendo desde hace décadas con la complicidad del mundo occidental y de parte del mundo árabe. En Palestina la identidad y la dignidad de un pueblo no se canjean —piénsese en la trágica figura del terrorista suicida, pero no sólo en ella— con la más expedita satisfacción de instancias individuales de integridad personal y de bienestar privado.

#### UNIVERSALIDAD MINIMALISTA

Ignatieff ha despojado la doctrina de los derechos humanos de toda proyección metafísico-religiosa y ha contraído su alcance normativo en el marco de la “libertad negativa”. Con ello pretende satisfacer las condiciones para que los derechos humanos gocen de aquel *minimalist universalism* que los puede volver compatibles con una amplia variedad de civilizaciones, culturas y religiones. Los derechos humanos pueden alcanzar un consenso universal como “teoría débil” (*thin theory*) que concierne sólo a lo que es jurídicamente válido (*right*), no a lo que es justo (*good*) en absoluto. Una teoría que se limite a definir las condiciones mínimas para que la vida sea digna de ser vivida puede ser acogida y practicada con fervor en cualquier rincón de la tierra.<sup>25</sup>

De esta manera, piensa Ignatieff, los derechos humanos dejarán de ser percibidos por las demás civilizaciones como una intrusión neoimperialista, como una imposición del estilo de vida, de los valores. Los derechos se

<sup>25</sup> Cf. Ignatieff, *op. cit.*: 56.

volverán en todas partes una fuerza “local”. Serán los oprimidos los que impugnarán con entusiasmo la bandera de los derechos, no serán los occidentales los que tendrán que imponerla con alguna forma de constrictión. El lenguaje de los derechos ofrecerá a todos buenos argumentos e instrumentos eficaces para “ayudarse a sí mismos”, para protegerse como individuos de la injusticia; para volverse, como seres humanos, titulares del derecho de “decidir la vida que se considera preferible para sí mismos”.<sup>26</sup>

Ignatieff rechaza explícitamente la crítica que puede ser aplicada a su enfoque individualista: la de querer imponer a todas las culturas del planeta la concepción occidental del individuo. Ignatieff replica volteando *tout court* la crítica: es exactamente el individualismo moral el primer aliado de la diversidad cultural, porque una filosofía individualista no puede tomar partido del lado de la defensa de los diversos modos con que cada individuo elige vivir su vida. Es entonces exactamente un riguroso enfoque individualista lo que puede conciliar el universalismo de los derechos humanos con el pluralismo de las culturas y de las morales. En este sentido, el individualismo es, según Ignatieff, la única réplica convincente para los desafíos que hoy son lanzados al universalismo de los derechos por parte del mundo islámico y de la cultura china-confuciana, además de corrientes culturales occidentales de orientación postmodernista y, por lo tanto, peligrosamente propensas al relativismo ético.<sup>27</sup>

La línea de defensa que Ignatieff escogió es a mi parecer muy débil. Tiene el único mérito de enfrentar abiertamente las críticas que el mundo no occidental dirige, sobre todo a partir de la famosa “Declaración de Bangkok” de 1993, a las pretensiones universalistas de los valores ético-políticos occidentales. Pero las concisas páginas que Ignatieff dedica tanto a la cultura política islámica como a la cuestión de los *Asian values* comprueban una vez más el prejuicio etnocéntrico del universalismo y del globalismo occidental.

La crítica del universalismo occidental, como es sabido, ya había encontrado expresiones muy enérgicas tanto en el mundo islámico —en particular, en la experiencia de la revolución khomeinista— como en las culturas africanas subsaharianas. Hoy son el sureste y el noreste asiáticos las áreas de más fuerte resistencia ideológica a la presión de las estructuras

<sup>26</sup> Cf. Ignatieff, *op. cit.*: 7, 57.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*: 57-58.

jurídicas y políticas occidentales. En países como Singapur, Malasia y China la contraposición de los *Asian values* a los valores occidentales ha adquirido particular vigor y prestigio, gracias a figuras de líderes carismáticos como el rey-filósofo singapurense Lee Kuan Yew y el primer ministro malayo Mohammed Mahathir.<sup>28</sup>

Estos autores han declarado abiertamente que los valores políticos de la modernidad occidental no pueden ser acogidos por las culturas asiáticas. El rechazo concierne en particular a la tradición liberal-democrática y a la doctrina de los derechos humanos. Con su idea orgánica de la familia y de la sociedad, la tradición confuciana ofrece a cerca de un billón y medio de personas el cuadro ideológico más apto para contener los efectos anómicos de la economía de mercado y para atenuar los impulsos disgregadores del individualismo y del liberalismo occidental.<sup>29</sup>

Otros autores han subrayado que la misma idea occidental de derecho subjetivo es extraña al *ethos* confuciano. El jurista chino Chung-Schu Lo ha recordado que en la lengua china nunca ha existido ningún lema que corresponda a la noción occidental de “derecho subjetivo”.<sup>30</sup> Los primeros traductores chinos de obras políticas y jurídicas occidentales, que aparecieron en Asia en la segunda mitad del siglo XIX, tuvieron que acuñar un vocablo nuevo, *chuan-li* (poder-interés), para intentar su traducción conceptual de alguna manera sensata. En la tradición confuciano-menciana, la idea de derecho individual no es la dominante sino, en su lugar, la de

<sup>28</sup> También los dos intelectuales chinos, Son Qiang y Zhang Xiaobo, que fueron líderes de la generación de la plaza Tien An Men, son autores de un ensayo, que se volvió rápidamente un *best-seller*, con el significativo título *The China that Can Say No*. Sobre el tema véase M. C. Davis, comp. *Human Rights and Chinese Values. Legal, Philosophical and Political Perspectives*. Columbia University Press: Nueva York, 1995; W. T. de Bary y T. Weiming, comps. *Confucianism and Human Rights*. Columbia University Press: Nueva York, 1998; E. Vitale. “Valori asiatici’ e diritti umani”. *Teoria politica* 15, núm. 2-3 (1999): 313-324; M. Bovero. “Idiópolis”. *Ragion pratica* 7, núm. 13 (1999): 101-106; F. Monceri. *Altre globalizzazioni. Universalismo liberal e valori asiatici*. Catanzaro: Rubbettino, 2002.

<sup>29</sup> El japonés Shintaro Ishihara, el malayo Mahathir Mohammed y los chinos Son Qiang y Zhang Xiaobo son respectivamente autores de los volúmenes *The Japan that Can Say No; The Asia that Can Say No; The China that Can Say No*. Una amplia bibliografía sobre el tema de los valores asiáticos, recopilada por Flavia Monceri, se encuentra bajo la rúbrica “Derecho y política en el Asia postcolonial” en el sitio web JURA GENTIUM <<http://dex1.tsd.unifi.it/juragentium>>. Véase también la contribución crítica de A. Ehr-Soon Tay. “I ‘valori asiatici’ e il rule of law”. En *Lo Stato di diritto*, compilado por P. Costa y D. Zolo, *op. cit.*: 683-707.

<sup>30</sup> L. Chung Sho. “Human Rights in the Chinese Tradition”. En UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations*. Nueva York: Columbia University Press, 1949.

“relación social fundamental” (soberano-súbditos, padres-hijos, marido-mujer, primogénito-segundogénito, amigo-amigo).

El mismo comportamiento de desafío entre las partes de una controversia judicial está lejos de la cultura confuciana.<sup>31</sup> A la exacerbada competencia entre individuos en el intento de “obtener la razón” y de ganar la causa prevaleciendo sobre el adversario —actitud característica del formalismo jurídico occidental—, la finalidad del “procedimiento” en la tradición confuciana es la conciliación, a través de prácticas de acuerdos y de mediación. F. Jullien incluso sostuvo que, en la cultura china, entre las necesidades de la moral y el imperativo del poder no hay una mediación del derecho que se base en reglas generales y abstractas, y siga procedimientos burocráticos preestablecidos.

Hoy esta cultura jurídica profundamente antividualista y antiformalista se fortalece, en vez de extinguirse, en una vasta área de países asiáticos. Y podría hacerse un discurso convergente, aunque en términos muy diferenciados, acerca de gran parte del mundo islámico y de las culturas autóctonas africanas y americanas.

Para neutralizar estas críticas Ignatieff ha emprendido, a mi parecer, un camino sin salida. Para empezar, ha descuidado las conexiones que la teoría de los derechos humanos presenta con el entero contexto de la visión occidental del mundo: la economía de mercado, la voluntad de dominio sobre la naturaleza, la fe en el desarrollo tecnológico, el eficientismo productivo, el culto a la velocidad. En segundo lugar, Ignatieff ha descuidado toda la problemática relativa a las modalidades interculturales —no unilaterales o “humanitarias”— de una posible “traducción” del lenguaje occidental de los derechos en los lenguajes de las diversas civilizaciones y culturas. Piénsese, por ejemplo, en los intentos de Panikkar y de Höffe por localizar en las culturas no occidentales unos “equivalentes homeomorfos” al lenguaje de los derechos y de intentar sobre esta base un “diálogo trascendental”.<sup>32</sup>

En realidad, Ignatieff ha considerado que, una vez reducidos a la “libertad negativa”, los derechos humanos pueden ofrecerse (aconsejarse,

<sup>31</sup> Cf. L. Scillitani, “Tra l’Occidente e la Cina: una via antropologica ai diritti dell’uomo”. En *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*, compilado por A. Catania y L. Lombardi Vallauri. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000: 385-394.

<sup>32</sup> R. Panikkar. “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?” *Diogène* (1982): 120. L. Baccelli, *op. cit.*

recomendarse, imponerse) a todo el mundo como un paquete esterilizado. Se podría agregar que, a nivel epistemológico, es igualmente ingenua su pretensión de que una teoría normativa de los derechos humanos pueda ser constituida, mediante proposiciones prescriptivas, con tan pobres implicaciones axiológicas como para poder ser acogidas en cualquier contexto ético-religioso posible.

## EL USO DE LA FUERZA

En sus *Lecturas*, Ignatieff dedica muchas páginas al tema de la tutela coercitiva de los derechos humanos, con referencia en particular al uso de la fuerza militar con fines humanitarios, la así llamada *humanitarian intervention*.<sup>33</sup> La postura de Ignatieff acerca de este punto crucial —decisivo para captar el sentido político general de su propuesta teórica— está en contradicción con toda la estructura de su *thin theory* en materia de derechos humanos. Aun débil, aun enfocado en el tema de la libertad y de la integridad de todos los seres humanos, sin exclusión de nadie, aun retóricamente empeñado en condenar cualquier comportamiento hostil hacia los seres humanos por parte de los poderes autoritarios (no occidentales), el universalismo débil de Ignatieff se alinea *sine glossa* con las “guerras humanitarias” que Estados Unidos y sus aliados europeos han llevado a cabo en estos años en nombre de los derechos humanos, en particular en los Balcanes.<sup>34</sup>

Para Ignatieff es obvio que cuando un estado (no occidental) pone en riesgo la vida de sus ciudadanos violando sus derechos fundamentales, su soberanía no puede ser respetada. La comunidad internacional tiene la obligación de intervenir aplicando sanciones y, en los casos más graves, usando el instrumento militar: “cuando se tiene que ver con personajes como Hitler, Stalin, Saddam Hussein o Pol Pot —escribe perentoriamente Ignatieff— ninguna pacífica solución diplomática es posible”.<sup>35</sup> Es decir, la

<sup>33</sup> Ignatieff exalta también la función represiva de los tribunales penales internacionales, en particular del Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia, deseado, financiado y apoyado militarmente por Estados Unidos. Sobre el tema me permito remitir a mi *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine Globale*. Turin: Einaudi, 2000: 124-168.

<sup>34</sup> Cf. Ignatieff, *op. cit.*: 37-48. Sobre la “guerra humanitaria” para Kosovo me permito remitir a mi *Chi dice umanità, op. cit.*

<sup>35</sup> Cf. Ignatieff, *ibid.*: 42.

guerra —aun la “guerra humanitaria” decidida unilateral e ilegalmente por la OTAN contra la República Federal Serbia— es una guerra legítima, éticamente irreprochable si tiene como objetivo la tutela de los derechos humanos. Es por antonomasia una “guerra justa” porque no tiene fines de conquista territorial ni de definitiva supresión de la soberanía de un estado: los países occidentales, empeñados en intervenciones humanitarias en un determinado país, siempre han usado la fuerza de las armas para llevar paz, democracia y estabilidad, y luego se han intempestivamente retirado.<sup>36</sup>

Sorprende que Ignatieff, que también ha dedicado páginas lúcidas y a veces penetrantes en materia de protección de los derechos humanos, no dedique un solo renglón al tema de la compatibilidad del uso de las armas de exterminio con el fin de la protección de los derechos fundamentales de los seres humanos. Ignatieff no toca ni siquiera el problema de si, en nombre de la (supuesta) tutela de los derechos fundamentales de algunos individuos, es lícito sacrificar la vida, la integridad física, los bienes, los afectos, los valores de (miles de) personas inocentes, como ocurrió en particular en la guerra de Kosovo. Ni se pregunta cuál puede ser la autoridad neutral e imparcial —la autoridad universalista, como universalistas él pretende que sean los derechos humanos— dotada de la autoridad moral, aun antes que política, de decidir el sacrificio de personas inocentes.

Ignatieff se olvida —y es un descuido imperdonable en un fervoroso teórico de la “libertad negativa”— que la guerra moderna es la más radical negación de los derechos de los individuos, empezando con el derecho a la vida. La guerra moderna, llevada a cabo con armas de destrucción masiva cada vez más sofisticadas y mortales, es un acontecimiento inconmensurable con las categorías de la ética y del derecho. Ella tiene por naturaleza la función de destruir —sin proporciones, sin discriminación y sin medida— la vida, los bienes y los derechos de las personas, prescindiendo de toda consideración sobre sus comportamientos responsables. En conclusión, es la ejecución de una pena capital colectiva basada en una presunción de responsabilidad penal de todos los ciudadanos de un estado. Desde el punto de vista de sus consecuencias, la guerra moderna no es entonces fácilmente distinguible del terrorismo. Y es claro que estos argumentos son tanto más convincentes si se contraponen a los autores de la universalidad de los derechos humanos.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*: 38-39.

Paradójicamente la única preocupación de Ignatieff es que el uso humanitario de la guerra sea intempestivo, eficaz, coherente, y no tardío y parcial, como —él sostiene— ocurrió en Rwanda, en Bosnia y en Kosovo. Entonces es necesario que el uso humanitario de la fuerza militar no esté condicionado por los intereses políticos-estratégicos de las grandes potencias, que no esté siquiera subordinado a la tutela de la paz internacional. Para este fin es necesario, según él, que las Naciones Unidas sean reformadas de forma tal que el Consejo de Seguridad sea autorizado a usar sistemáticamente la fuerza para fines humanitarios, y no sólo para la tutela de la paz y del orden internacional. De esta manera la coincidencia entre la universalidad de los derechos y la universalidad de las intervenciones armadas para su protección volvería del todo legítimas, e igualmente exitosas, las “guerras humanitarias”. Y se evitaría que “coaliciones de voluntariosos” decidieran de todos modos, justamente, usar la fuerza sin tomar en cuenta la autoridad de las Naciones Unidas y, por lo tanto, desacreditándolas.

En suma, se puede concluir que por más *thin* que sea el universalismo ético-jurídico de Ignatieff tiende, como cualquier otro universalismo, hacia la intolerancia, la agresividad, la negación de la diversidad cultural y de la complejidad del mundo. La entera operación de “secularización” pragmática de la doctrina de los derechos humanos propuesta por Ignatieff termina contradictoriamente en una enésima exaltación del uso de la fuerza internacional por parte de las potencias occidentales. Es una conclusión en línea con el “fundamentalismo humanitario” que hoy motiva las estrategias hegemónicas de Estados Unidos y de sus aliados europeos, y que provoca en todo el mundo la réplica sanguinaria del *global terrorism*, incluyendo el terrorismo suicida. Nada es más idolátrico y monoteísta (e ingenuo) que la idea de una guerra llevada a cabo en nombre de los derechos humanos.

Traducción del italiano: Clara Ferri