

# DERECHO & CRÍTICA

## SOCIAL

### Volumen II

#### TABLA DE CONTENIDOS

Enseñanza del Derecho fuera de las aulas universitarias: Oficinas de interrogadores y educación legal en Chile 1

*Isabel Arriagada*

*José Pablo Naranjo*

Paradojas de la soberanía y la representación 33

*Emilios Christodoulidis*

Hacia un Derecho Internacional poscolonial 65

*Antony Anghie*

Nothing to say: Keeping the body in play in the struggle for LGBTTTQ Rights in Puerto Rico 91

*Guillermo Rebollo Gil*

Waldron, J. (2016) Political Political Theory. Cambridge: Harvard University Press. 103

*Roberto Gargarella*

Streeck, W (2014) *Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. London, New York: Verso. 113

*Constanza Salgado*

Muñoz, F. (2016): *Hegemonía y Nueva Constitución. Dominación, subalternidad y proceso constituyente*. Valdivia: Ediciones UACH. 123

*Christian Viera Álvarez*

Sobre la política de los derechos humanos 131

*Etienne Balibar*

Estado de excepción interno en Puerto Rico: un análisis socio-jurídico de la crisis económica y fiscal puertorriqueña 151

*José M. Atilés-Osoria*

¿Una constitución laboral global? 195

*Ruth Duker*

Sobre la transformación de la sustancia en forma: el Derecho según Fernando Atria 237

*Flavia Carbonell Bellolio*

New understandings of constitutionalism 255

*Emilios Christodoulidis*

Duff, A. (2015) *Sobre el castigo*. México: Siglo XXI 265

*Juan Pablo Mañalich R.*

Agamben, G. (2013) El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. 275

*Germán Acevedo*

Matamala, D. (2015) Poderoso Caballero. El peso del dinero en la política chilena. Santiago: Editorial Catalonia. 283

*Gabriel Vera Morales*



# SOBRE LA POLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Etienne Balibar

*Professor of Philosophy, Kingston University, Inglaterra*

**Resumen:** El artículo reflexiona respecto de las dificultades y consecuencias que trae consigo la afirmación de la idea de una política de los derechos humanos, especialmente cuando se prescinde de todo intento de fundamentación ontológica o trascendental y no se considera la relación que la mencionada política mantiene con *lo político*. Para esto, se realiza un recuento de lo que se estima son los cuatro principales debates que han llevado a problematizar la temática después de la Segunda Guerra Mundial, extrayendo tres lecciones de los mismos. La primera de ellas es el reconocimiento de que los derechos son históricamente producidos en un proceso de afirmación, conquista y definición. La segunda, a raíz de su instrumentalización por parte del humanitarismo, es que la política de los derechos humanos resulta intrínsecamente ambigua y antinómica. Y la tercera, que existe una contradicción latente entre diferentes reivindicaciones de derechos, cuya solución, según se plantea tentativamente, ha de ser situacional y habrá de provenir de los mismos agentes involucrados. Lo anterior lleva a sostener que la reciprocidad entre libertad e igualdad sólo puede quedar expuesta en forma de un teorema negativo (*elenchus*). Para finalizar, y teniendo en consideración la proposición arendtiana sobre la relación entre derechos y comunidad, se discute el dilema de la sacralización de esta última, sugiriendo una lectura que va más allá de Arendt misma, la cual reivindique la idea de una ‘comunidad por venir’.

**Palabras clave:** política, lo político, derechos humanos, humanitarismo, igual libertad

Cítese como: Balibar, E. (2016) “Sobre la política de los derechos humanos”, en *Derecho y Crítica Social* 2(2) 131-150. ISSN 0719-5680. Recibido el 10 de noviembre de 2016 y aprobado para su publicación el 9 de diciembre de 2016. Contacto del autor: e.balibar@wanadoo.fr. Originalmente publicado como “On the Politics of Human Rights”, en *Constellations* 20 (1) 18-26. Traducción de Pablo Marshall (Universidad Austral de Chile) y revisión de Benjamin Varas (King’s College of London).

# ON THE POLITICS OF HUMAN RIGHTS

Etienne Balibar

*Professor of Philosophy, Kingston University, England*

**Resumen:** This article reflects on the difficulties and consequences of the affirmation of the idea of a human rights politics, especially when all attempts at ontological or transcendental foundations are ignored and the relation that the aforementioned politics maintains with *the political* is not considered. It recounts of the four main debates that have led to problematizing the issue after the Second World War, drawing three lessons from them. The first is the recognition that rights are historically produced in a process of affirmation, conquest and definition. The second, as a result of its instrumentalisation by humanitarianism, is that human rights politics is intrinsically ambiguous and antinomic. And the third, that there is a latent contradiction between different claims of rights, whose solution, as it is tentatively stated, must be situational and must come from the agents involved themselves. This leads to the contention that reciprocity between freedom and equality can only be exposed in the form of a negative theorem (*elenchus*). To conclude, and considering Arendt's proposition on the relationship between rights and community, the dilemma of the sacralization of the latter is discussed, suggesting a reading that goes beyond Arendt himself, which claims the idea of a 'community to come'.

**Palabras clave:** politics, the political, human rights, humanitarianism, equal liberty.

Cite as follows: Balibar, E. (2016) "Sobre la política de los derechos humanos", in *Derecho y Crítica Social* 2(2) 131-150. ISSN 0719-5680. Received on November 10, 2016 and approved for its publication on December 9, 2016. Corresponding author contact: e.balibar@wanadoo.fr. Originally published as "On the Politics of Human Rights", in *Constellations* 20 (1) 18-26. Translated by Pablo Marshall (Universidad Austral de Chile) and revised by Benjamin Varas (King's College of London).

**E**n el pasado he argumentado, de una manera un tanto formalista, que los *derechos humanos* no son realmente diferentes de los *derechos cívicos* (o que los ‘Derechos del Hombre’ no son diferentes de los ‘Derechos del Ciudadano’, para regresar a la formulación del Siglo XVIII que circuló entre la revolución americana y la revolución francesa). De modo que una ‘política de los derechos humanos’ – que no identifico con la ‘política humanitaria’ – es una noción cuasi-tautológica: alejados de la política, o sin un sistema político de instituciones y acciones, no solamente no puede existir la implementación de los derechos humanos, sino que tampoco hay ‘derecho’ dentro de estos ‘derechos’. Esto suena spinozístico: *ius sive potentia*, y quizá tenga que volver al significado de esta ecuación, pero tampoco es incompatible con una proposición arendtiana (o cierta forma de entenderla), sobre todo si consideramos su lado *negativo*: cuando los derechos cívicos son destruidos o aniquilados, los ‘derechos humanos’ no son simplemente suspendidos, sino privados de todo contenido y significado. Como yo sostuve (y por cierto, yo no fui el primero en hacerlo), esto no significa que debemos *cambiar de fundamento*, intercambiando un fundamento ‘ideal’ humanista-naturalista-universalista, del tipo adoptado por los teóricos de los derechos naturales, por un fundamento ‘positivo’ político-histórico-institucional, sino más bien que tenemos que *abandonar la intención de fundar*, sin renunciar, ciertamente (ni mucho menos) a los objetivos de una política de derechos humanos; de ahí deriva, la idea de una política de derechos sin fundamento y la idea de que los ‘derechos’ en sí mismos sin fundamentos ontológicos o trascendentales, pero con una historia polémica de conquistas y resistencias. Mi intención en este artículo no es simplemente reafirmar estas proposiciones, sino reflexionar sobre sus dificultades y consecuencias. Pero quiero hacerlo teniendo en cuenta otra dimensión del problema que tal vez sea subyacente a la pregunta que se nos ha planteado en esta conferencia: ¿por qué la noción explícita de una ‘política de derechos humanos’ se enunció y adquirió significado sólo hace relativamente poco tiempo, en el transcurso de la segunda mitad del Siglo XX? ¿Fue esto simplemente el resultado de un *decalaje* histórico<sup>1</sup>, de un *a*

---

<sup>1</sup> *Décalage* = “desfase, desajuste”. En francés en el original. [Nota del traductor]

*posteriori* de lo que siempre había existido desde el principio, que emergió sólo en el proceso de una iteración y generalización posterior? ¿Existe una diferencia sustancial entre la política de los derechos humanos de, por ejemplo, Toussaint Louverture y la de Martin Luther King? ¿O esto se debe a que una política de los derechos humanos, estando siempre implicada en la misma constitución de tales derechos, se enfrentó cada vez más a obstáculos externos y contradicciones internas, que no sólo exigían una reiteración de su importancia sino también una nueva reflexión crítica sobre su relación con *lo político*? Así, quizás, el lema de los derechos humanos podría seguir siendo una pauta en la política sólo bajo la condición de ser revisado radicalmente, en particular desde el punto de vista de sus supuestos ‘fundamentos’. Antes de entrar en la discusión de esta difícil cuestión, quiero recordar brevemente algunas de las circunstancias en las que se ha desarrollado en las últimas décadas un debate sobre la noción misma y el contenido de la política de derechos humanos.

Me parece que son cuatro los principales debates que han llevado a problematizar la noción de una ‘política de los derechos humanos’ después de que la categoría de derechos humanos se universalizó y codificó como el horizonte del derecho internacional y el programa de acción de las instituciones internacionales después de la Segunda Guerra Mundial. Ellas se enmarcaron en las reflexiones sobre un reciente genocidio y una creciente conciencia de la inaceptabilidad del racismo<sup>2</sup>. El *primer debate* fue lanzado interna e internacionalmente por las crecientes resistencias y tensiones dentro del ‘campo socialista’, anunciando su futuro colapso. Podemos incluir aquí la protesta y represión de los disidentes soviéticos, ‘La Carta 77’ en Checoslovaquia y el ‘Movimiento Solidaridad’ en Polonia. El vínculo íntimo entre el reconocimiento de los derechos civiles y políticos básicos y la conquista de la democracia (por tomar prestado con ironía una fórmula del *Manifiesto Comunista* de Marx) era algo absolutamente claro.

---

<sup>2</sup> Aunque es importante notar aquí que, aunque tuvieran una relación sustancial con ellos, las luchas anticolonialistas *no* fueron libradas principalmente en nombre de los derechos humanos e incluso pudieron tomar a menudo la forma de guerras nacionales de liberación.



A raíz de nuevos genocidios o asesinatos en masas, combinados con hambrunas y otras catástrofes aparentemente naturales, especialmente en África antes y después de Ruanda, se inició un *segundo* debate (que hasta cierto punto anularía las lecciones del primer debate). Estos acontecimientos llevaron a la introducción de las nociones de *crisis humanitaria*, *derecho humanitario* e *intervención humanitaria*. Ellas permanecen profundamente disputadas hasta la fecha, no sólo desde el punto de vista jurídico, porque entran en conflicto con un orden internacional basado en la soberanía del Estado nación, sino también porque el ‘derecho humanitario’ se combina íntimamente con las estrategias imperialistas de mantener el orden establecido en el mundo<sup>3</sup>.

Los debates *tercero* y *cuarto* que quiero mencionar están menos ligados a acontecimientos singulares. En cambio, toman la forma de crecientes tensiones entre las reivindicaciones de derechos y un orden social conservador que, protegido por la ley y los Estados, también debe afrontar la posibilidad de una verdadera revolución en sus principios. Pienso, en primer lugar, en la internacionalización del movimiento por la igualdad de derechos de la mujer y por la abolición de la violencia a que son sometidas las mujeres tanto en el ámbito público como en el doméstico. Este movimiento culminó, oficialmente, en la Conferencia de Beijing de 1995 que, sin embargo, fue también el momento en que quedó claro que el feminismo estaba dividido entre diferentes lenguajes y estrategias, en razón de clase y por motivos culturales. En segundo lugar, me refiero a la creciente importancia de la cuestión de los ‘derechos culturales’ que, derivada del antiguo problema de la protección de las minorías, abarca ahora un amplio espectro de cuestiones políticas. Estas incluyen, por un lado, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a resistir el etnocidio y la destrucción de su medio ambiente (como se afirma en la Declaración de Viena de 2001)<sup>4</sup> y, por otro lado, incluyen lo que Jürgen Habermas denomina la ‘reivindicación estratégica’ de los derechos culturales (distinta de una reivindicación ‘normativa’), que es el instrumento de nuevas

---

<sup>3</sup> Una pregunta que ha sido brillantemente resumida por Douzinas (2007).

<sup>4</sup> Cf. Stamatopoulou (2007).

potencias que están emergiendo en la escena global y que pretenden desafiar la hegemonía occidental, no sólo en el campo de económico, diplomático o militar, sino también en el campo de los valores.

De estas alusiones precipitadas, quiero ahora sacar tres lecciones.

En primer lugar, la inclusión de los derechos humanos como motivación e impulso en el campo de la política no deja de ser controvertida. Esto significa, de hecho, que los derechos humanos no pueden permanecer al nivel de los principios o valores morales y que, por tanto, recuperan algo de la noción kantiana de *Weltbürgerrecht*<sup>5</sup> (que es ya una noción política o metapolítica), pero con una nueva capacidad de desafiar y, de hecho, desestabilizar la constitución de los estados existentes. Para algunos, esta inclusión es demasiado política; para otros, no lo es suficientemente. Estamos en una zona de incertidumbre constitutiva. En una importante controversia que tuvo lugar en Francia a principios de los años 80, Claude Lefort argumentó contra Marcel Gauchet que una política de los derechos humanos efectivamente *existe* y que no se trata sólo de *asegurar, garantizar y proteger* los derechos existentes, sino de afirmarlos y conquistarlos, y de hecho *definirlos*, ya que su contenido nunca se deriva de un paraíso preexistente de ideas, sino que emerge de las reivindicaciones inmanentes de la emancipación de los propios ciudadanos<sup>6</sup>. Al adoptar esta posición, Lefort fue sin duda influenciado por la acción contemporánea del Movimiento Solidaridad y otros similares. Lefort llamó al proceso, en el cual los derechos básicos son simultáneamente definidos y reivindicados, como *una invención de la democracia*. Esto quiere decir que sus formas y principios no son heredados o establecidos de una vez para siempre, sino producidos históricamente, con nuevos contenidos que no podrían haber sido anticipados y, hasta cierto

---

<sup>5</sup> *Weltbürgerrecht* = “Ley de la ciudadanía mundial”. Cf. Kant (2002). En los “Tres artículos definitivos” de la Segunda Sección Kant menciona la pertenencia del hombre a una ley de la ciudadanía mundial (*Weltbürgerrecht*), junto a la ley de las naciones (*Völkerrecht*) y la constitución civil (*Staatbürgerrecht*) como condiciones de posibilidad de la paz perpetua. [Nota del traductor]

<sup>6</sup> El artículo esencial es Gauchet (1980), reeditado en Gauchet (2002). La respuesta está en Lefort (1980), que a su vez fue reeditado como el primer capítulo de Lefort (1981).

punto, pueden llegar a ser irreversibles. Esta idea tiene raíces arendtianas explícitas, pero me parece que tampoco es incompatible con la noción habermasiana del *Ebenbürtigkeit*<sup>7</sup> de los derechos humanos y la democracia, excepto que el acento no está en la correlación entre un orden normativo constituido y una intersubjetividad constitutiva de iguales libertades, sino más bien en el avance histórico, el movimiento de ‘revolución permanente’ por así decirlo, sin el cual los derechos no serían ni concebidos ni reconocidos<sup>8</sup>.

Una segunda lección se deriva de los debates sobre las políticas humanitarias y las intervenciones humanitarias, que pone de relieve otro aspecto, más antinómico, de la cuestión. Este es el caso, a mi parecer, porque las crisis humanitarias y las urgencias, cuyas causas son en última instancia políticas o arraigadas en un sistema político a través de la mediación de procesos ‘naturales’, *existen* realmente y, como en el caso de los genocidios pasados, son en parte hechas realidad por la pasividad más o menos intencional de otras naciones. Pero, si bien esta urgencia puede llevarnos a tener una noción de que los derechos humanos deben prevalecer sobre la representación de la soberanía estatal como un absoluto, esa conclusión se hace de hecho más éticamente intolerable y lógicamente insostenible cuando vemos la combinación del discurso humanitario con la militarización de la política (que en la mayoría de los casos agrava las crisis que se supone deben mitigar), y aún más en el caso de la instrumentalización de la noción de crisis humanitaria para servir a las estrategias imperialistas. Las crisis a tratar son seleccionadas de acuerdo a intereses económicos, patrones de propaganda, o esperanzas de victoria fácil. Lo que destruye su legitimidad desde el interior es también el hecho de que los mismos poderes que llevan a cabo o deciden la mayoría de las intervenciones humanitarias (principalmente en el espacio de los antiguos imperios coloniales) también están librando una guerra latente contra los refugiados y los migrantes en los bordes o fuera de sus

---

<sup>7</sup> *Ebenbürtigkeit* = “cooriginalidad”. [Nota del traductor]

<sup>8</sup> Cf. Habermas (1992), especialmente capítulo III.

territorios soberanos<sup>9</sup>; de esa manera, se excluyen completamente de la aplicación de las reglas cuya validez universal desean proclamar. Hay tres maneras de interpretar esta contradicción, que afecta descaradamente la idea de una política de derechos humanos. Una de ellas es declarar, en términos marxistas tradicionales, que los derechos humanos y, *a fortiori*, el ‘humanitarismo’, nunca fueron otra cosa que una cobertura para las políticas imperialistas que necesitaban una justificación moral; en otros términos, una *ideología* (una palabra en la que debemos escuchar la etimología: ‘ideo-logía’). Otra manera es considerar que hay dos reinos independientes: uno de ideas y otro de prácticas, donde, dependiendo de la calidad de los agentes, las ideas pueden ser utilizadas para bien o para mal, es decir, o bien tiene lugar *un uso correcto del derecho* o hay un *uso del derecho incorrecto o perverso*, entre el cual debemos elegir, ejerciendo nuestra capacidad de juicio<sup>10</sup>. Esta es una visión platónica de la política, una visión que ve la política como un intento continuo (pero en lo esencial desesperado) de alcanzar la armonía de las ideas y de las realidades y la superación de la brecha entre ellas. De hecho, ambas interpretaciones son completamente simétricas. Yo prefiero una tercera interpretación, que pretende ser más ‘dialéctica’: la política de los derechos humanos es *intrínsecamente ambigua*. Esta visión implica (en ambos lados de la combinación ideal de una constitución democrática con la protección de los derechos básicos y la implementación de derechos nuevos y ampliados), los movimientos insurreccionales vinculados a la invención de la democracia, pero también los usos instrumentales de la idea de los derechos humanos para legitimar el *status quo* y las estrategias de dominación.

Se trata aquí de una antinomia intrínseca, que sólo podemos abordar *desde el interior*, es decir, políticamente. Es una antinomia que es imposible dejar solamente en manos del juicio moral (aunque, claramente, implica una *elección ética*). Por lo tanto, una política de los derechos humanos debe ser

---

<sup>9</sup> Cf. Dal Lago & Mezzadra (2002) y Balibar (2003).

<sup>10</sup> Esta crítica está presente en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1979), en el capítulo VI, sobre los “desplazamientos” o *Verstellungen* de la moral (“Consciencia. El alma bella, el mal y su perdón”).

también una *política de segundo orden* o, por así decir, una ‘política de la política’, una que refleja las consecuencias de sus insurrecciones y resiste las modalidades de sus perversiones<sup>11</sup>. En mi opinión, este es un indicio significativo de que la concepción arendtiana de una política ‘sin fundamento’ es válida, en el sentido de que no hay garantía trascendental o normativa de que el uso de los derechos humanos en la política sea capaz de producir los resultados esperados o realice el derecho (*justicia*, si se quiere) señalado en ‘los derechos’. Lo que es importante en Arendt, coincidente con su insistencia en la coextensividad de la política, el juicio y la incertidumbre, es el hecho de que ella inscribe una falta de garantía *dentro* de la misma noción de los derechos humanos como derechos básicos. La cuestión de un ‘derecho a tener derechos’ no debe entenderse, en mi opinión, en términos de un nivel superior de abstracción (o una ‘condición de posibilidad’ trascendental), el equivalente de una *Grundnorm*<sup>12</sup> del que todos los derechos concretos podrían deducirse o justificarse. En cambio, debe ser visto como un problema inmanente y práctico, tanto institucional como militante, que ordena la realización efectiva de la justicia dentro de los derechos. Sin embargo, hay una pregunta que no se puede ignorar sobre este punto; fue planteada por varios lectores de Arendt, entre ellos Habermas, que es bastante favorable a ella, y en Francia por Jacques Rancière, que es mucho menos favorable y de hecho se opone a su concepto de lo político: ¿No hay una tendencia en Arendt a reemplazar el idealismo trascendental con otro idealismo, uno que podríamos llamar político, o mejor aún *republicano*, según el cual –sobre todo siguiendo modelos antiguos de la ciudad-estado griega – una política de los derechos humanos se orienta hacia la idea de una comunidad de ciudadanos: una *comunidad política* que también implica *limitar* el ámbito de los derechos humanos?<sup>13</sup> En particular, Arendt excluiría lo que debe pertenecer a la esfera privada, *reforzando* así la división entre lo público y lo privado con la que muchas reivindicaciones de emancipación han chocado históricamente. Esta es una pregunta seria, que dejo de lado por el

---

<sup>11</sup> He usado esta expresión en Balibar (2010b, 2015).

<sup>12</sup> *Grundnorm* = ‘Norma fundamental o fundante’. [Nota del traductor]

<sup>13</sup> Rancière (2004).

momento, para sugerir una tercera lección que podemos extraer de los debates contemporáneos, una lección que reforzará el cuadro de una política de los derechos humanos que a mi parecer es intrínsecamente antinómica y, por lo tanto, más compatible con un concepto riguroso de lo político.

Hace un momento aludí a la función central de la ‘reivindicación de los derechos de la mujer’ (como escribió Mary Wollstonecraft hace ya más de 200 años; o la igualdad de los sexos, como diríamos hoy), que tuvo un rol crucial en la futura invención de la democracia (también, diría yo, porque esos ‘derechos’ no deben estar unívocamente ubicados en ninguna de las categorías que se han codificado para jerarquizar diferentes ‘generaciones’ de derechos básicos)<sup>14</sup>. Simultáneamente, me referí a la aparición progresiva de una noción amplia de derechos, preservación e integridad culturales, cuya vanguardia puede situarse en el terreno de las contradicciones postcoloniales. Es bastante perceptible que nos enfrentamos a una contradicción latente entre las diferentes reivindicaciones de derechos. Esta contradicción se hace a veces abierta, violenta y, por supuesto, también puede ser instrumentalizada por los poderes existentes de acuerdo con sus propias agendas, pero creo que *no ha sido creada por ellos*. La pregunta es: ¿A qué nivel, en qué realidades antropológicas, se encuentra esta contradicción? ¿Está en el nivel mismo de las condiciones de la vida humana y social o ‘sólo’, por así decir, en las formas históricas y tradicionales de las instituciones políticas? ¿Es esta distinción relevante aquí? Mejor dicho, ¿no se está convirtiendo en algo absurdo cuando razonamos *no* en términos de una definición abstracta de lo que sería esencial para la condición humana, sino en términos de las agencias y transformaciones dentro de las propias instituciones? Y la pregunta es también: ¿Cómo podemos *resolver* este tipo de contradicción (que no es una contradicción entre lo universal y lo particular,

---

<sup>14</sup> En una interpretación que es todavía influyente, T.H. Marshall (1950) clasificó a los derechos fundamentales entre ‘civiles’, ‘políticos’ y ‘sociales’, siguiendo las etapas históricas conducentes a la invención de la ‘modernidad’. Sin perder todo lo que esta clasificación nos ha enseñado, se puede objetar que el orden de la sucesión lineal no es válido para todas las historias nacionales e incluso que se invierte en el marco de la política ‘neoliberal’ de hoy en día.

o entre las diferentes particularidades, sino entre ‘universalidades en conflicto’)?<sup>15</sup> ¿Es quizás a través de la *ordenación* de los derechos humanos, que declaran que algunos derechos son más básicos que otros (un movimiento que, notemos de pasada, los autores franceses y americanos de la *Declarations* y del *Bill of Rights* evitaron cuidadosamente pero surgió nuevamente en la era ‘liberal’ en forma de reivindicaciones respecto a que las libertades personales *son más básicas* que, por ejemplo, los derechos sociales)?

Ahora debemos ser extremadamente cuidadosos al describir la naturaleza del conflicto entre, por ejemplo, la reivindicación de la igualdad de los sexos y la defensa de la integridad cultural amenazada por la hegemonía culturalista o por los procesos de modernización impulsados por la expansión capitalista desregulada. Políticamente (especialmente en términos de la capacidad de ‘resolver las contradicciones dentro del pueblo’, como habría dicho Mao), mucho depende de *cómo describimos las contradicciones y según qué punto de vista elegimos* para describirlas<sup>16</sup>. En particular, y como fue recordado de manera importante por Suzanne Baer<sup>17</sup>, debemos evitar confundir una defensa (o protección o reivindicación) de los derechos culturales de los sujetos que están incrustados en una cultura determinada (sea occidental u oriental, individualista u holística) con una defensa de los derechos, es decir, los *poderes*, de un grupo hipostasiado sobre sus propios miembros. Sin embargo, la dificultad comienza cuando nos atenemos a la noción democrática de que un derecho ‘autoriza’ a sus portadores, es decir,

---

<sup>15</sup> Para responder a una pregunta hecha por el profesor Jürgen Habermas en la discusión oral de este trabajo y aclarar lo más posible mi referencia a Hegel, diría que la defensa del derecho a la identidad cultural no debe confundirse con una defensa del ‘particularismo’: la identidad puede ser ‘particular’ (siempre lo es), pero el derecho a tal identidad es ‘universal’, como lo demuestra el hecho de que negarlo sólo puede hacerse en nombre de alguna otra identidad particular (por ejemplo, nacional o republicana) que se presenta erróneamente como ‘universal’.

<sup>16</sup> Esto también significa que no podemos *no elegir* un punto de vista determinado (de lo contrario no habría conflicto real); pero no estamos obligados a quedarnos permanentemente en el mismo punto de vista, sin diálogo ni dialéctica.

<sup>17</sup> Cf. Baer (2013).

sólo puede ser definido y autorizado por aquellos sujetos que lo necesitan y luchan por él. Recordemos la fórmula acuñada por Marx en los Estatutos Provisionales de la Asociación Internacional de Trabajadores: “la emancipación de las clases trabajadoras debe ser conquistada por las propias clases trabajadoras”<sup>18</sup>, lo que considero una ilustración perfecta del aspecto insurreccional del ‘derecho tener derechos’. Podría replicarse en la forma: ‘la emancipación de las mujeres debe ser conquistada por las propias mujeres’, y muchas otras variaciones. La dificultad viene del hecho de que la *jerarquía* de reivindicaciones y derechos puede ser aporética o puede depender de una coyuntura – lo que a menudo es una limitación violenta para los sujetos, ya que ellos están divididos entre intereses en conflicto. ¿Dónde comienza la destrucción de la personalidad asociada con una violenta ruptura del marco cultural (la mayor parte del tiempo también jerárquico) dentro del cual se formó esta personalidad? ¿Cómo evaluamos los efectos *diferenciales* de tal perturbación en diferentes individuos, hombres y mujeres respectivamente, si no escuchamos con atención sus propias voces, que nunca son voces desinteresadas? ¿Cómo oímos las múltiples capas de estas voces, especialmente si están limitadas por algún orden social, a menos que haya un movimiento político para hacer que el silencio sea audible? ¿Quién es el *subalterno del subalterno*, es decir, quién es el agente final de la política de los derechos humanos? ¿Es la mujer, doblemente oprimida dentro de las sociedades y culturas dominadas en el mercado global? ¿O es la mujer de color, de cultura no occidental, nuevamente doblemente oprimida dentro de un mundo de dominación masculina persistente? Mi respuesta tentativa sería: *la respuesta depende* de la situación local exacta, de los casos considerados, del tipo de asunto (sea la educación, la división del trabajo, los derechos sexuales dentro del matrimonio, etc.), y también las *opciones* tomadas por los propios agentes, que ciertamente pueden cambiar con el tiempo. *Nadie más puede hablar por ellos.*

Esto nos lleva a una consideración más general, que afecta profundamente nuestra representación de la relación entre las reivindicaciones de derechos, las condiciones de la democracia y la línea ideal de progreso en la historia.

---

<sup>18</sup> Marx (1867).



La representación de un progreso lineal, incluso ideal, sólo puede sostenerse si los derechos fundamentales *pueden ser agregados entre sí*, manteniéndose esencialmente coherentes, es decir, si la *igual libertad*, la fórmula básica de la universalidad de los derechos humanos y la clave de su equivalencia con una democracia en expansión, *no puede contradecirse ella misma*. Pero *no es así*, ni en términos históricos ni en términos lógicos (sería muy importante, filosóficamente, reflexionar de nuevo sobre las razones por las que tendemos a creer que lo universal debe ser no contradictorio). La experiencia que tenemos ahora es aquella de conflictos permanentes entre diferentes formas o aspectos de la emancipación (distintos ‘intereses emancipadores’), por lo tanto, también entre sus *portadores* —o incluso a veces dentro de la experiencia y conciencia de los portadores mismos, quienes son considerados y se consideran a sí mismos actuando *bajo diferentes relaciones*, con diferentes ‘identidades’ si se quiere (aunque las identidades son siempre relaciones). Esto era verdaderamente impensable para los teóricos clásicos de la igual libertad. Según yo lo entiendo, no es lo mismo que un conflicto entre *normas jurídicas*, que puede ser resuelto ya sea por el uso de la fuerza (recuerde la frase de Marx en *El Capital* sobre los conflictos sociales relativos a la organización del trabajo: “*zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt*”)<sup>19</sup> <sup>20</sup> o, en la representación positivista del orden constitucional, a través de sus derivaciones paralelas y limitaciones de la misma *Grundnorm*. Es más bien un caso de la antinomia de la política misma, localizada en la identificación de sus agentes y sus intereses no negociables. Por lo tanto, aunque desde un ángulo diferente, plantea nuevamente la cuestión de lo que he llamado una política de la política: particularmente para decidir qué compromisos o articulaciones de derechos deben ser dejados a las *autoridades* y cuáles deben ser elaborados *por el pueblo* mismo, en forma de debates intelectuales y movimientos sociales. Es claro que, desde un punto de vista democrático, se debe preferir la segunda solución, pero ésta es sólo una *tendencia* (ya que la democracia misma es sólo una tendencia hacia su propia

---

<sup>19</sup> Marx (1981) 349.

<sup>20</sup> *Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt* = ‘Dividir el poder entre poderes iguales’. [Nota del traductor]

‘democratización’); la segunda solución sólo es parcialmente posible y debe maximizarse en determinadas circunstancias. En cualquier caso, nos encontramos con una indicación adicional de que la cuestión de una política de los derechos humanos debe abandonar la imagen ideal de ser una revelación de las leyes eternas de la justicia o una evolución lineal de la racionalidad. La idea de una *invención*, que tomé prestada de Lefort hace un momento, debe ser ahora tomada en un sentido aún más fuerte: implica una lucha contra las formas de opresión y discriminación que no se habían reconocido previamente, pero también una lucha con sus propias contradicciones internas. Por lo tanto, es doblemente peligrosa o ‘aleatoria’ como mi maestro Althusser habría dicho.

Me parece que, de hecho, esto nos lleva de nuevo a lo que *desde el inicio* ha definido el reconocimiento del carácter político de los derechos humanos, en la forma de la equivalencia entre ‘derechos del hombre’ y ‘derechos del ciudadano’, o de los derechos del hombre como condiciones de acceso ilimitado a la responsabilidad y participación cívica, porque este reconocimiento se ha centrado en la reciprocidad de la libertad y la igualdad. Pero tal forma de reciprocidad, como he argumentado en otra parte<sup>21</sup>, sólo puede quedar expuesta en una forma *negativa*, en la forma de un *elenchus* lógico: no hay *ni* una realización de la libertad sin igualdad *ni* una realización de la igualdad sin libertad. Se nos presenta siempre con un *problema*, o con soluciones aleatorias, más que con la imagen de un ‘orden normativo’ consistente.

En este punto vuelvo a la pregunta que dejé de lado, aunque mencionándola como una posible objeción contra la idea arendtiana de una política de derechos humanos que no apele a su fundamentación – por lo tanto, una noción de derechos humanos absolutamente anti-fundacionalista. Es posible que se desee decir en términos más filosóficos que esta pregunta los inscribe en el horizonte de la finitud radical. Esta es la cuestión del *modelo de comunidad* que está involucrado en la definición de los derechos humanos

---

<sup>21</sup> ‘La proposition de l’égaliberté’ en Balibar (1989, 2010a), traducido al inglés como ‘Rights of Man and Rights of the Citizen’ en Balibar (1994).

como derechos cívicos – si hay alguno. Es una pregunta que podría dirigirse a Kant debido a las oscilaciones bien conocidas de su noción de *Weltbürgerrecht* entre diferentes modalidades históricas e institucionales. También es una pregunta que se puede hacer (o una objeción que se puede plantear) imaginariamente a Arendt. Pero es más bien un problema intrínseco que podemos tratar de discutir con la ayuda de Kant y Arendt a través de una revelación de las tensiones que están latentes en sus propios trabajos.

Dejando a un lado (con pesar) a Kant para otra ocasión, creo que aquí será útil volver a partir del evento crucial que el argumento filosófico de Arendt confirmó repetidamente: las políticas de exterminio de los regímenes totalitarios (las que son parte integrante de un triunfo general de las ideologías que implican la supresión de las libertades personales y políticas, y también la institución de la ‘revolución permanente’, al menos idealmente, ya que en la práctica la revolución pronto se convirtió, literalmente, en una ‘revolución conservadora’). La lección histórica se dibuja con antelación en el ahora famoso capítulo sobre ‘La decadencia del Estado-Nación y el fin de los derechos del hombre’<sup>22</sup>, en la forma, una vez más, de un *teorema negativo*, una refutación o un *elenchus*<sup>23</sup>: *no es el caso* que los derechos humanos, *en tanto que* derechos de la persona humana, puedan ser preservados (no sólo materialmente, sino, diría yo, conceptualmente, con una sustancia definible) *si* la comunidad cívica a la que ‘pertenecen’ los individuos, donde son reconocidos como portadores de derechos (donde su ‘dignidad’ es reconocida, si se quiere), *es ella misma destruida*. De ahí la referencia irónica a un argumento de Burke, una vez dirigido *contra* la proclamación de los Derechos del Hombre: no hay sujeto de derechos (o portador de sus deberes correspondientes), *fuera de la pertenencia a una comunidad política o antes de ella*.

---

<sup>22</sup> Cf. Arendt (1976), capítulo IX.

<sup>23</sup> *Elenchus* = término técnico filosófico proveniente de la mayéutica socrática que se refiere, en general, a los argumentos que operan en términos de la refutación de una tesis. Por ejemplo, cuando la “sabiduría” de Sócrates se “demuestra” por la refutación de la pretensión de sabiduría de los contendientes considerados en la *Apología* (21b-23b).

Ahora bien, este teorema negativo requiere dos precisiones antes de decidir si conduce a sacralizar la forma existente de la comunidad política – la nación – o no. En primer lugar, como ha demostrado ampliamente en su libro, Arendt no está tan interesada en el hecho brutal del exterminio, aunque éste continúa extendiendo su sombra sobre toda la situación bajo consideración, recordándonos que se trata de una situación de extrema violencia en la que el vínculo social mismo es negado o radicalmente pervertido (y tal vez éste sea siempre el horizonte dentro del cual ciertos derechos pueden ser reconocidos como fundamentales o ‘humanos’, es decir, que la división entre la humanidad y la inhumanidad o la presencia de lo inhumano en lo humano se vuelve perceptible). De hecho, Arendt no está interesada tanto en este hecho como *en las modalidades*, es decir, la producción social de ‘no-personas’ o ‘seres humanos superfluos’, que es probable que sean eliminados a través de una variedad de medios legales e ideológicos. La problemática de fenómenos como la eliminación, la exclusión radical y los seres humanos desechables es hoy más importante que nunca, y yo diría que Alessandro Dal Lago ha dado un análisis excepcionalmente brillante de su significado<sup>24</sup>. Seyla Benhabib también debería mencionarse aquí en primer lugar, por lo que concierne a la producción del extranjero como un enemigo interior en las sociedades occidentales desarrolladas (y posiblemente en otras) de hoy en día<sup>25</sup>. La segunda precisión es que lo que llamamos una destrucción o un colapso de la comunidad de ciudadanos es nuevamente una paradoja, ya que toma a menudo la forma de una *intensificación* de las formas ideológicas y políticas que se supone que producen – y producen realmente en un grado asombroso – la fusión de los ciudadanos en una unidad sustancial, sea ‘racial’ o ideológica (particularmente en la forma de lo que Eric Voegelin ha llamado las religiones políticas). Así, en cierto sentido, el colapso de la comunidad, que produce ‘no-personas’, es en realidad una *absolutización de la comunidad*. Por lo tanto, estamos tentados a leer en Arendt una proposición antinómica: de la misma manera que ella reflexionaría después sobre los

---

<sup>24</sup> Dal Lago (1999).

<sup>25</sup> Benhabib (2004).

efectos devastadores de la tautología positivista: *el derecho es el derecho* (y debe obedecerse porque es el derecho), ella ya habría inscrito una *dimensión autodestructiva* en el corazón mismo del principio *constructivo* de la comunidad, la reunión de ciudadanos libres e iguales bajo la autoridad del mismo derecho.

Es de aquí que, yo creo, podemos volver al dilema de la sacralización de la comunidad. Concederé a Habermas y Rancière que *hay* en Arendt una tendencia a sacar las lecciones de los procesos de exterminio en términos de la reivindicación de *un modelo existente de la comunidad de ciudadanos* (o más bien un modelo imaginario que conjuga extrañamente anhelos de la antigua *polis* con una idealización del ‘tesoro perdido de la revolución’, es decir, el Estado-nación moderno, por no decir el Estado-nación romántico universalista). Esto es especialmente influyente en su resistencia a la idea de cuestionar políticamente la división de la vida social entre ‘lo público y lo privado’, posiblemente porque la invasión de la esfera privada por la vigilancia política y la restricción ideológica era tan típica de los regímenes totalitarios (hoy es la televisión comercial y los juegos de computador o ‘redes sociales’ que invaden la privacidad). Permítanme sugerir también que esto no es incompatible con la forma en que se creía que la Carta de las Naciones Unidas podía resolver la dramática cuestión de los *apátridas*, los refugiados y las víctimas desplazadas de las guerras mundiales, al codificar *simultáneamente* el derecho de una persona *a la nacionalidad* y el derecho *a cambiar esa nacionalidad*<sup>26</sup>.

Pero tal vez hay otra manera de leer Arendt, o de pensar con Arendt más allá de Arendt misma: esto es sugerir que lo que demuestran los procesos ‘exterministas’, y de manera más general, la producción de masas de ‘no-personas’, es la reciprocidad o la inherencia mutua de una noción universalista de los derechos humanos y la pertenencia – no necesariamente en la forma de *pertenencia exclusiva* – de los individuos, *como* ‘ciudadanos’ en sentido amplio, a una *comunidad política*. Ahora bien, una comunidad política, por más flexible que sea su forma, no puede seguir siendo ideal, debe ser

---

<sup>26</sup> Balibar (2011).

*instituida*, legalmente, pero también social y moralmente. Si no es para ser *absolutizada*, y por lo tanto autodestructiva, debe permanecer *conflictiva* (o, como diría Weber, debería permanecer esencialmente ‘ilegítima’)<sup>27</sup>: que es también la condición para que los derechos básicos sean vindicados o ‘inventados’ políticamente dentro de sus límites o contra sus leyes positivas, por ejemplo, mediante la desobediencia civil y mediante el ejercicio del derecho de resistencia (otra instancia del ‘derecho a tener derechos’). En resumen, es históricamente finita, algo distinto de la idea estoica o kantiana de la comunidad moral. Pero no es necesariamente idéntica al Estado-nación, sobre todo si se demuestra que las circunstancias que conducen a la manifestación de derechos básicos no reconocidos hasta ahora, que hacen imposibles las contradicciones entre derechos heterogéneos, que crean identidades sustantivas o que excluyen enteramente a grupos enteros de residentes, puede ser demostrado que tienen una relación intrínseca con la forma nacional. En estas condiciones, la ‘comunidad de ciudadanos’, que el argumento arendtiano exige, ya no es una comunidad *existente* o una *forma de comunidad existente* que se ubica idealmente en el pasado. Se convierte – para decirlo en términos cuasi-derridianos – en una ‘comunidad por venir’, o en una *comunidad sin modelo*, que está destinada a aparecer primero como una ‘no-comunidad’, pero que está *virtualmente ahí* en la misma lucha. Desde este punto de vista, es tentador decir que los derechos humanos no son ni ‘morales’ ni ‘jurídicos’, sino que son *insurreccionales*, lo que significa que son políticos, pero que lo político no está aislado de su lado ‘impolítico’, la invención democrática de la institución más allá de sus limitaciones dadas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (1976) *The Origins of Totalitarianism*. Washington: Harvest Book.
- Baer, S. (2013) “Privatizing Religion: Legal Groupism, No-Go-Areas, and the Public-Private-Ideology in Human Rights Politics”, en *Constellations* 20(1) 68-84.

---

<sup>27</sup> Weber (1968); incluido también en Weber (1978) 1212-1372.

- Balibar, E. (1989) “La proposition de l'égaliberté”, Les Conférences du Perroquet, n° 22, Paris.
- Balibar, E. (1994) *Masses, Classes, Ideas. Studies in Politics and Philosophy*. New York: Routledge.
- Balibar, E. (2003) “Europe, an ‘Unimagined’ Frontier of Democracy”, en *Diacritics* 3/4 (33) 36–44.
- Balibar, E. (2010a) *La proposition de l'égaliberté: Essais politiques 1989–2009*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Balibar, E. (2010b) *Violence et Civilité: The Wellek Library Lectures 1996 et autres essais de philosophie politique*. Paris: Editions Galilée.
- Balibar, E. (2011) “Toward a Diasporic Citizen? Internationalism and Cosmopolitics”, en Lionnet, F. y S. Mei-Shi (eds.) *The Creolization of Theory*. Durham: Duke University Press, 207–225.
- Balibar, E. (2015) *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (2004) *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Dal Lago, A. (1999) *Non-persone: L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli.
- Dal Lago, A. & S. Mezzadra (2002) “I confini impensati del Europa”, en H. Friese, A. Negri & P. Wagner (eds.) *Europa politica: Ragioni di una necessità*. Roma: Manifestolibri.
- Douzinas, C. (2007) *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. New York: Routledge Cavendish.
- Gauchet, M. (1980) “Les droits de l'homme ne sont pas une politique”, en *Le Débat* 3: 2–21.
- Gauchet, M. (2002) *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Meine: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F (1979) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (2002) *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- Lefort, C. (1980) “Droits de l'homme et politique”, en *Libre 7*, reeditado en Lefort, C. (1981) *L'invention démocratique*. Paris: Fayard, pp.45-86.

- Lefort, C. (1981) *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Marshall, T. H. (1950) *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.
- Marx, K. (1981) *Das Kapital*, en *Marx-Engels Werke* 23(1). Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1867) *Rules and Administrative Regulations of the International Workingmen's Association*. Disponible online en: <https://www.marxists.org/archive/marx/iwma/documents/1867/rules.htm>
- Rancière, J. (2004) "Who Is the Subject of the Rights of Man?", en *The South Atlantic Quarterly* 103, 2/32: 97–310.
- Stamatopoulou, E. (2007) *Cultural Rights in International Law: Article 27 of the Universal Declaration of Human Rights and Beyond*. Leiden and Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Weber, M. (1968) "The Plebeian City", en *The City*. New York: The Free Press.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.