

Tercera Edición

---

ANGELO PAPACCHINI

---

FILOSOFÍA  
&  
DERECHOS  
HUMANOS



Universidad  
del Valle

Programa Editorial

Filosofía y derechos humanos constituye el primer trabajo sistemático sobre los derechos humanos realizado en nuestro medio desde la reflexión filosófica. Recoge los resultados de muchos años de docencia e investigación sobre los aportes de la filosofía a la dilucidación del sentido, alcance y justificación de los derechos fundamentales. El lector encontrará en él, un panorama actualizado de los diferentes modelos de fundamentación de los derechos humanos, un hilo conductor para reconstruir el esquema de los derechos básicos y definir el contenido de los mismos, junto con una reconstrucción de su genealogía, indispensable para comprender su sentido y alcance. El libro ha sido utilizado como texto básico en los principales programas de postgrado en derechos humanos del país y algunos programas de pregrado.



ProgramaEditorial

FILOSOFÍA  
&  
DERECHOS  
HUMANOS

Tercera Edición



Colección Artes y Humanidades

## **ANGELO PAPACCHINI**

Se graduó de filósofo en la Universidad de Roma y allí hizo estudios de perfeccionamiento en filosofía bajo la guía del profesor Sasso. Dedicó su trabajo docente e investigativo a la filosofía Clásica alemana y a la fundamentación ética de los derechos humanos. Fue profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (hoy jubilado). Es autor de *La alienación en Hegel* (1985), *El problema de los derechos Humanos en Kant y Hegel* (1993) y de numerosos artículos y ensayos dedicados a los clásicos del pensamiento italiano, a la filosofía ético-política de Kant y Hegel, y al problema de la justificación y jerarquización de los derechos humanos.

En 1992 ganó el primer premio en el concurso de ensayo filosófico “Estanislao Zuleta”, con el ensayo “Un sistema de valores para nuestro tiempo”, que aparece publicado en el libro Valores para una ética ciudadana (1992). En 1995 fue nombrado jurado del Premio Nacional de Filosofía de Cultura. El mismo año obtuvo el “Estímulo para investigadores” otorgado por Colciencias

---

ANGELO PAPACCHINI

---

FILOSOFÍA  
&  
DERECHOS  
HUMANOS

Tercera Edición



Colección Artes y Humanidades

Papacchini, Ángelo

Filosofía y derechos humanos / Ángelo Papacchini. -- Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2012.

348 p.; 24 cm. -- (Colección Artes y Humanidades)

Incluye bibliografía.

1. Derechos humanos 2. Liberalismo 3. Filosofía del derecho

4. Democracia 5. Libertad 6. Derechos políticos I. Tít. II. Serie.

323.4 cd 21 ed.

A1362943

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

## Universidad del Valle

### Programa Editorial

Título: *Filosofía y Derechos Humanos*

Autor: Angelo Papacchini

ISBN: 978-958-670-250-8

ISBN PDF: 978-958-765-780-7

DOI: 10.25100/peu.233

Colección: Artes y Humanidades - Filosofía

**Edición Impresa abril 2003**

**Edición Digital junio 2018**

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz

Director del Programa Editorial: Omar Díaz Saldaña

© Universidad del Valle

© Angelo Papacchini

Diseño de carátula y diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievias

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, junio de 2018

*A Raquel*



## **CONTENIDO**

AGRADECIMIENTOS . . . . .	13
PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN . . . . .	15
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN . . . . .	33
INTRODUCCIÓN . . . . .	37

### **PARTE PRIMERA**

#### **NATURALEZA Y CLASIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS**

##### **CAPÍTULO 1**

UN INTENTO DE DEFINICIÓN . . . . .	43
Reivindicaciones de bienes primarios . . . . .	45
Reivindicaciones históricamente situadas . . . . .	47
Reivindicaciones universales . . . . .	50
Reivindicaciones legitimadas por un sistema jurídico o por la conciencia colectiva de una época . . . . .	52
el estado como destinatario principal de las demandas de derechos . . . . .	54

<b>CAPÍTULO 2</b>	
LA LIBERTAD COMO HILO CONDUCTOR PARA	
LA CLASIFICACIÓN DE LOS DERECHOS . . . . .	59
Diferentes nociones de libertad . . . . .	59
Tres grandes categorías de derechos . . . . .	63
<b>CAPÍTULO 3</b>	
NUEVAS CLASES DE DERECHOS . . . . .	71
Aplicación de los derechos del hombre	
En general a categorías específicas de seres humanos . . . . .	71
Los derechos de los pueblos . . . . .	73
Los derechos de las generaciones futuras . . . . .	73
Los derechos de los animales . . . . .	75
 <b>PARTE SEGUNDA</b>	
<b>TRADICIONES POLÍTICAS: LIBERALISMO, SOCIALISMO Y DEMOCRACIA</b>	
<b>CAPÍTULO 4</b>	
TRADICIÓN LIBERAL Y DERECHOS HUMANOS . . . . .	83
La defensa de la libertad negativa . . . . .	83
Resistencias frente a la ampliación de los derechos políticos . . . . .	89
Escasa sensibilidad por la solidaridad social . . . . .	92
La ofensiva del neoliberalismo . . . . .	95
<b>CAPÍTULO 5</b>	
LA TRADICIÓN SOCIALISTA . . . . .	103
La “prehistoria” de los derechos sociales	
en las utopías del renacimiento. . . . .	103
Las demandas sociales en la revolución francesa . . . . .	107
Marx y los derechos humanos . . . . .	113
Socialismo real, socialdemocracia y welfare state . . . . .	124
<b>CAPÍTULO 6</b>	
LA TRADICIÓN DEMÓCRATA . . . . .	139
La exaltación del ciudadano . . . . .	140
El camino hacia el sufragio universal	
y la consolidación de la democracia representativa . . . . .	145
Los retos actuales de la democracia. Tendencias y perspectivas . . . . .	150

**PARTE TERCERA**  
**MODELOS DE FUNDAMENTACIÓN**

<b>CAPÍTULO 7</b>	
EL PARADIGMA IUSNATURALISTA . . . . .	169
El iusnaturalismo clásico . . . . .	170
El iusnaturalismo moderno . . . . .	174
Rasgos iusnaturalistas en la declaración de derecho de la revolución francesa. . . . .	182
la nostalgia de la ley natural en el siglo XX . . . . .	184
<b>CAPÍTULO 8</b>	
UTILITARISMO Y DERECHOS HUMANOS . . . . .	197
Jeremías Bentham . . . . .	198
El utilitarismo heterodoxo de j. S. mill . . . . .	202
Utilitarismo de actos y utilitarismo de reglas . . . . .	212
<b>CAPÍTULO 9</b>	
EL MODELO KANTIANO . . . . .	223
La dignidad humana como soporte ideal de los derechos . . . . .	223
la derivación de los derechos concretos . . . . .	232
Alcance y límites de la dignidad humana . . . . .	242
rawls: un kantiano de izquierda . . . . .	250
Ética del diálogo y derechos humanos . . . . .	257
<b>CAPÍTULO 10</b>	
EL HISTORICISMO . . . . .	279
La crítica hegeliana del paradigma iusnaturalista . . . . .	279
La negación-conservación de la teoría iusnaturalista en el sistema hegeliano. . . . .	284
La justificación de los derechos humanos como una manifestación de libertad y como un producto de la modernidad . . . . .	288
La justificación marxista de los derechos humanos . . . . .	307
Dos formas recientes de historicismo. . . . .	311
ACÁPITE FINAL . . . . .	325
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	327



## **AGRADECIMIENTOS**

Este libro es el resultado de dos proyectos de investigación y de los cursos y seminarios sobre derechos humanos que he venido dictando en estos últimos ocho años en la Universidad del Valle. Quiero expresar antes que todo mi agradecimiento a los estudiantes de filosofía que han compartido conmigo, con interés y entusiasmo, el trabajo de los talleres y seminarios, en los que se han venido gestando y precisando mis tesis sobre el sentido, el alcance y la fundamentación de los derechos humanos. Agradezco también la colaboración de los profesores del Departamento de Filosofía y en especial de los colegas de la Cátedra de Ética y Filosofía Política (Lelio Fernández, Rodrigo Romero y Delfín Grueso), con quienes he podido discutir y revisar los proyectos de investigación y muchas de las tesis expuestas en este libro. Un agradecimiento muy sincero también al profesor Alcibiades Paredes por su generosa colaboración en cuanto a los recursos bibliográficos, y al profesor Milton Fisk, por sus anotaciones críticas y por sus aportes en el seminario sobre derechos humanos para el Magíster de Filosofía. En fin, un agradecimiento muy especial al profesor Lelio Fernández, por su valiosa y generosa colaboración en la revisión del texto.



## **PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN**

Al revisar el texto para una nueva edición, pensé inicialmente en añadir un capítulo final para presentar el modelo de fundamentación de los derechos en que he venido trabajando en estos últimos años. Sin embargo, me di cuenta pronto de la dificultad de la tarea. Opté por consiguiente por esbozar, en el prólogo, las ideas básicas de este diferente ensayo de fundamentación, dejando para otro libro una presentación acabada del mismo. Este modelo comparte con la teoría kantiana el papel central asignado al valor de la dignidad; con la tradición historicista el interés por una concepción dinámica y abierta de la dignidad y de los derechos; y con algunas versiones más recientes de la teoría utilitarista el intento de articular la genealogía de los derechos con la dinámica de las necesidades. El punto de partida es el relato de la dialéctica del reconocimiento, un texto que ha sido objeto de múltiples y variadas interpretaciones y que, gracias a los trabajos más recientes de autores como Fukuyama, Honneth, Todorov, Taylor y Walzer, ha alcanzado cierta popularidad.

La mayoría de los autores citados utiliza la dialéctica del reconocimiento como una herramienta para enriquecer y ampliar la concepción habitual de la praxis humana, precisar la dinámica de la interacción social y la lógica interna de los conflictos. La explicación tradicional del conflicto en términos de luchas por unos bienes escasos resulta a menudo insuficiente para explicar actos de rebeldía, movimientos de masa por derechos y libertades o movimientos revolucionarios. El análisis explicativo de estos acontecimientos se enfrenta con serias dificultades a la hora de precisar correlaciones apreciables entre carencia de bienes materiales e intensidad del conflicto,

que resulta más fácilmente comprensible desde la perspectiva de la indignación producida por una ofensa o simplemente por la carencia de reconocimiento, más que con la toma de conciencia de una carencia injusta de bienes materiales. Estos autores intentan también explicar la razón del interés creciente por el reconocimiento, una exigencia universal de lo humano que se expresa con particular fuerza en los albores de la Modernidad. Particularmente sugestiva resulta la descripción que hace Todorov de las diferentes estrategias empleadas para obtener ese bien tan preciado y tan escaso que es el reconocimiento social, o para suplir los fracasos y frustraciones en este terreno: incluso el recurso a la violencia funcionaría a menudo como una estrategia para obtener atención y reconocimiento, y para evitar lo que el individuo teme y aborrece en grado sumo: pasar totalmente desapercibido, como si no existiese a los ojos de los demás y de la sociedad.

Mi lectura de la dialéctica del reconocimiento tiene un fin distinto: más allá de su utilidad para una apropiada descripción de las complejas formas de interacción humana, me interesa derivar de ella una justificación distinta de la dignidad y de los derechos humanos. La dimensión antropológico-descriptiva es solamente el primer paso para acceder a la dimensión prescriptiva de la fundamentación ética de derechos y obligaciones. Más específicamente, me propongo ensayar la posibilidad de derivar derechos a partir de una necesidad que define, más que otras, la peculiaridad de lo humano: la necesidad de reconocimiento.

Los intentos de derivar derechos y obligaciones a partir de necesidades básicas utilizan diferentes estrategias. De acuerdo con el esquema más común, el primer paso es el de derivar valores a partir de las necesidades: lo que define el valor de una institución, una práctica o un producto de la cultura es su capacidad de satisfacer, de manera directa o indirecta, necesidades primarias o derivadas de individuos o grupos. Lejos de reducirse a una entidad metafísica y abstracta, el valor transforma en el atributo de aquellos objetos o prácticas que contribuyen a satisfacer necesidades básicas o radicales: de acuerdo con la noción clásica de valor de uso, lo valioso se predica en primera instancia de todo aquello que contribuye a superar la condición de carencia y a satisfacer las demandas siempre nuevas de gratificación. El paso ulterior consiste en derivar derechos desde el conjunto de valores. De acuerdo con la propuesta de E. Guisán, es justo que las cosas valiosas se distribuyan de manera equitativa entre todos, puesto que nadie posee en principio un derecho privilegiado de apropiación. Todos los seres humanos poseerían en principio derechos sobre aquellos bienes que contribuyen a satisfacer sus necesidades básicas. El sistema de necesidades, que se presenta inicialmente como un dato empírico de la experiencia humana, actuaría al

mismo tiempo como un criterio prescriptivo de conducta y como base para el respeto de los derechos.

En otros casos las necesidades remiten directamente a derechos: poseer un derecho significa tener una necesidad cuya satisfacción debe y puede ser exigida con buenas razones. En cuanto exigencias imprescindibles e inexcusables de una vida digna, las necesidades básicas “apoyarían o argumentarían en favor de un tipo de pretensión que, en determinados supuestos, puede traducirse en un derecho”. De acuerdo con esta perspectiva, los derechos humanos tendrían su razón de ser en la necesidad ineludible de responder a una serie de exigencias y demandas indispensables para una vida humana. El conjunto de las necesidades actuaría a la vez como hilo conductor para precisar y definir los derechos básicos, y para sustentar su valor; y tendría la ventaja adicional de ofrecer soporte de los derechos menos subjetivo y arbitrario que los simples deseos o los intereses.

Estos intentos de articular derechos y necesidades se enfrentan con serias dificultades, ampliamente subrayadas por sus críticos: ambigüedad y vaguedad de la noción de necesidad, carencia de criterios precisos para determinar el conjunto de las necesidades fundamentales, o para diferenciar entre necesidades primarias y secundarias, básicas o instrumentales, derivadas o no derivadas. Incluso si se lograse un acuerdo acerca de las necesidades fundamentales, seguiría presentándose un problema incluso más serio: entre la averiguación empírica o fáctica de una necesidad y la exigencia de su satisfacción no existe una inferencia lógica evidente, puesto que la existencia de una necesidad es un asunto fáctico o descriptivo, mientras que la existencia de un derecho a satisfacer dichas necesidades pertenece al orden de lo prescriptivo. Además, en la medida en que necesidades y derechos no son realidades coextensivas, habrá que averiguar en cada caso cuáles necesidades merecen ser reconocidas como derechos y cuáles no.

Intentaré mostrar en qué medida el intento de sustentar la dignidad y los derechos desde la dialéctica engendrada por la necesidad de reconocimiento permite superar las dificultades antes mencionadas, en especial las relacionadas con la determinación no arbitraria de las necesidades básicas o radicales, la derivación de obligaciones a partir de necesidades y la articulación entre necesidades y derechos.

Los utilitaristas describen lo humano en términos de una búsqueda incesante de placer o felicidad. Los teóricos del poder privilegian, en su descripción de la conducta humana, la búsqueda afanosa de poder. De acuerdo con el enfoque hegeliano, habría una pulsión más originaria y universal, más poderosa que la búsqueda de felicidad o la necesidad de supervivencia, y más abarcadora que la misma sed de poder: la demanda de reconocimiento.

Los trabajos ya mencionados de Taylor y Todorov, a los que habría que añadir el análisis minucioso del reconocimiento como fenómeno peculiar y preocupación prioritaria de la sociedad moderna contenido en la obra de Walzer, ilustran de manera apropiada el arraigo de esta pulsión peculiar, que se impone de manera prepotente y acaba por transformarse en *leitmotiv* del dinamismo social y del acontecer histórico. Estos autores muestran con lujo de detalle cómo funciona en la práctica esta exigencia de reconocimiento, que a pesar de no contar con una base orgánica evidente, acaba por desplazar a las pulsiones, aparentemente más poderosas, ligadas con la supervivencia y la reproducción.

El hecho –verificable a diario por la experiencia– de la búsqueda de reconocimiento como un fenómeno ineludible en toda interacción social no resulta sin embargo suficiente para hablar de derechos y obligaciones. En el caso de la teoría utilitarista, la comprobación fáctica del deseo de felicidad no justificaba de ninguna manera su elevación al rango de valor o deber; de manera análoga, la búsqueda de reconocimiento no autoriza ni legitima su transformación en un deber moral. El hecho de que alguien desee fuertemente algo, no significa necesariamente que el objeto de sus apetencias y anhelos sea algo valioso, ni mucho menos que tenga derecho a poseerlo. Transformar todo lo que de hecho es deseado en lo que “debe ser” buscado podría resultar peligroso: el hecho de que se encuentre bien enraizada en nuestro ser la tendencia a responder a la violencia con una violencia mayor no significa que esta clase de conducta sea la más deseable a nivel moral o jurídico; y la presencia de una pulsión originaria, que, de acuerdo con las tesis de Maquiavelo y Hobbes, nos impulsa a incrementar nuestro poder con todos los medios, no significa que esta lucha o esfuerzo posean sin más un carácter moral y tengan que transformarse en un imperativo ético.

La tendencia a transformar de manera subrepticia lo que acontece en lo que debería ser ha sido denunciada como una falacia naturalista. En el caso de la necesidad de reconocimiento, ¿cómo pasar de lo que es y acontece, a lo que debe ser? ¿Cómo derivar obligaciones de algo como una necesidad, que parece pertenecer al orden de lo fáctico y del ser? Para responder a estas preguntas, es indispensable reconstruir los pasos iniciales de la dialéctica de la conciencia, que pone de manifiesto los límites estructurales de una satisfacción meramente animal, y la necesidad de acceder a otra clase de gratificación, cualitativamente superior. La dialéctica empieza con una descripción de lo humano en términos de impulsos y deseos. El hombre es conciencia, pero es antes que todo un sujeto de deseo, un conjunto de pulsiones elementales -hambre, sed, impulso de reproducción- que buscan de manera apremiante su satisfacción. A pesar de la diferencia cualitativa entre pulsión

instintiva y deseo humano, el hombre comparte con el animal esta carga instintiva, ligada con la conservación de la vida y la reproducción de la especie. Como “autoconciencia deseante” el yo se relaciona con los objetos externos impulsado por la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades elementales, sin ninguna mediación reflexiva o intelectual: intuye obscuramente que el objeto exterior no posee un valor en sí y al contrario debe ser sacrificado a su interés inmediato, que es el de superar el sentimiento de carencia y malestar alimentado por las necesidades vitales insatisfechas.

Con la asimilación del objeto, la sensación de carencia y desasosiego parece superada. Pero salen a relucir pronto los límites de la gratificación inmediata, que no logra rescatar a la subjetividad de su hundimiento en el sentimiento indiferenciado. Por este camino sólo se logra reconstituir momentáneamente la identidad del organismo consigo mismo, pronto comprometida por el renacer de la pulsión y del sentimiento de carencia. El deseo natural engendra de hecho una “mala” dialéctica, con tensiones y contradicciones nunca resueltas: impulso y goce se alternan al infinito, en un círculo que no alcanza nunca a cerrarse, en una búsqueda destinada al fracaso que acaba en últimas con la muerte. Si el ser humano quedase atrapado en la lógica de la pulsión, acabaría por desgastar sus energías vitales en una tarea que beneficia exclusivamente los intereses del género, y no quedaría rasgo de su destino vital como sujeto individual. Gracias a la toma de conciencia de los límites de la gratificación inmediata, el individuo va descubriendo otra faceta de su carencia, ligada con la necesidad imperiosa de otro ser libre que reconozca su libertad: más allá de la pulsión de supervivencia, él advierte, al inicio de manera oscura, la necesidad imperiosa de ser apreciado y valorado como un ente distinto de los demás seres vivientes, como un proyecto de libertad.

Gracias a este aprendizaje progresivo de los límites de la gratificación inmediata dirigida hacia objetos, el individuo descubre otra dimensión de su dependencia: la necesidad imperiosa de la mirada de otro sujeto racional que lo reconozca. El presentimiento de la imposibilidad de constituirse como un sujeto de libertad por fuera del juego de miradas y reconocimientos lo impulsa a buscar, con todos los medios, una satisfacción apropiada a esta necesidad más radical. La presencia del otro resulta indispensable para que el individuo logre configurar y afianzar su propia imagen, puesto que el yo se constituye y define por medio de los procesos de identificación y diferenciación con la imagen del otro. Así como la carencia de medios para satisfacer las necesidades biológicas de supervivencia significaría la muerte física del organismo, la carencia de reconocimiento afectaría seriamente la dimensión simbólica del ser humano como sujeto de libertad. La pulsión

de reconocimiento es consecuencia de esta necesidad, al inicio oscuramente percibida, que impulsa de manera paulatina la toma de conciencia de los lazos sociales como condición de posibilidad de un sujeto de libertad. La búsqueda de reconocimiento se impone así por una razón más poderosa que la demanda de felicidad: la necesidad de encontrar reconocimiento por parte de otro sujeto de deseo es condición de posibilidad para que un individuo se constituya y conserve como ser humano, en un contexto social o comunitario. La demanda de reconocimiento no es buena porque sea deseada y apetecida, sino porque condiciona el desarrollo de una subjetividad libre: responde a una carencia real, que, en caso de no obtener satisfacción, se transformaría en un perjuicio tanto o más grave que la falta de oxígeno o de alimentos.

Una teoría ética centrada en las necesidades se enfrenta con la dificultad adicional: lo que ya cuenta de por sí con la energía del impulso, no parecería exigir la presencia adicional de una norma. Si todo el mundo apetece naturalmente el placer y la felicidad ¿qué necesidad habría de hablar de obligaciones? Las normas parecerían justificarse y tener sentido cuando actúan en contravía de una pulsión fuerte, que jalona en sentido contrario. En el caso de la demanda de reconocimiento, la obligación no resulta innecesaria o superflua debido a la diferencia radical entre el objetivo inmediato de la pulsión y la necesidad de reconocimiento que se impone gracias al proceso de aprendizaje. La toma de conciencia, por parte de los autores utilitaristas, de la fuerza imperiosa con que se impone la búsqueda de la felicidad o del placer, no les impedía hablar de obligaciones: más allá de la pulsión inmediata de placer, se imponía el deber del cálculo racional a mediano y largo plazo, que obligaba a menudo al individuo a sacrificar satisfacciones inmediatas en aras de su interés bien entendido; y en contraste con el deseo unilateral de felicidad se afianzaba la obligación de contribuir al incremento de la mayor felicidad para el mayor número. De manera similar, en el caso de la búsqueda de reconocimiento la tendencia a exigir reconocimiento a cualquier precio tiene que dejar el espacio a un reconocimiento recíproco en términos de igualdad. Con la diferencia de que este deber no se deriva de un postulado asumido sin más como evidente, sino a partir de un proceso de aprendizaje: la experiencia del camino bloqueado al que conduce la búsqueda unital de reconocimiento es la que acaba por obligar al individuo a aceptar un reconocimiento en términos de reciprocidad e igualdad.

El reconocimiento en términos de reciprocidad no es una fulguración inmediata, sino el logro de un proceso, que empieza con la experiencia de la alteridad radical entre seres que deberían encontrar cada uno en la figura del otro la clave para poder descifrar el sentido de su existencia. La necesidad

imperiosa de reconocimiento no se resuelve en un entendimiento amistoso en términos de igualdad y reciprocidad. Por el contrario, lo que se engendra es una lucha, y una lucha a muerte. Es muy común describir y explicar la lucha o el conflicto con base en el enfrentamiento por unos bienes escasos. La dialéctica del reconocimiento sugiere una razón distinta, ligada con la superación de la inmediatez natural y con la necesidad de resolver la “contradicción” inmanente en este nivel de las relaciones humanas, en el que los sujetos se enfrentan como entes naturales y libres a la vez. El móvil originario de la lucha no es la competencia por los bienes materiales, sino el impulso inconsciente a superar el nivel de la existencia animal y a consolidar por medio del reconocimiento de los demás lo que al inicio es sólo una intuición oscura: la idea de su existencia como un sujeto de libertad, radicalmente distinto de los demás entes de la naturaleza. Los hombres luchan por la vida y por los medios de subsistencia, pero sobre todo por su reconocimiento como seres libres. Esto hace comprensible la necesidad de una lucha a muerte, que resultaría incomprensible e irracional si el enfrentamiento se originase en intereses materiales: carecería de sentido arriesgar la totalidad de la vida –un valor en sí y “la posibilidad de cada posesión o goce”– por la defensa de un interés particular y exterior como una posesión. En cambio, la necesidad de demostrar la superioridad de la libertad y el desapego frente a la existencia biológica hace comprensible que la muerte aparezca desde el inicio como uno de los objetivos de la lucha. La más leve señal de irrespeto o la violación de algo aparentemente externo a la persona, como la substracción de una porción mínima de sus bienes, es vivida por el sujeto afectado como un ataque y una amenaza para la totalidad de su persona. Lo que muestra también algo aparentemente paradójico: la pulsión más ligada con el surgimiento de lo humano es la que alimenta la violencia extrema de la muerte.

La exigencia de reconocimiento, de manera análoga al deseo de gloria en el modelo hobbesiano, acaba por engendrar una condición de inseguridad y una guerra de todos contra todos. Sin embargo, pronto el mismo sujeto deseante percibe la contradicción presente en esta extraña manera de exigir reconocimiento y libertad, que acaba por poner en entredicho la posibilidad de un reconocimiento cualquiera y conduce al camino sin salida de la aniquilación recíproca. El objetivo de esta lucha, cargada de un fuerte sentido simbólico, se pierde irremediablemente, ante la imposibilidad de reconocimiento por parte de un cuerpo sin vida. Los combatientes acaban por obtener un resultado exactamente contrario al móvil que impulsó la lucha, puesto que la eliminación de la vida borra cualquier diferencia entre lo humano y lo natural: con la muerte, “negación natural absoluta”, desaparece

también la vida autoconsciente y libre. El ser humano aprende así que la vida constituye el soporte indispensable para el reconocimiento y la libertad, lo que lo obliga también a ensayar estrategias distintas para demostrar su diferencia frente a la naturaleza.

Esta situación aparentemente sin salida se resuelve por medio de un pacto de sumisión o dominación, que pone término a la igualdad inicial, pero echa al mismo tiempo las bases para la reconquista, en el nivel superior de la cultura y al final de una lucha por el reconocimiento, de la igualdad jurídica y ética. La relación de señorío y servidumbre constituye sólo una superación parcial y temporal de las contradicciones. Lo que se logra por medio del sometimiento es un reconocimiento unilateral, claramente insuficiente para la parte sometida, reducida a herramienta viviente, y a la larga perjudicial para la parte aparentemente más favorecida, puesto que el reconocimiento de la libertad del señor se ve rebajado precisamente por el estatus del esclavo. Estas insuficiencias plantean la necesidad de un reconocimiento simétrico entre sujetos que se atribuyan recíprocamente igual respeto y dignidad. En este constante proceso de ensayo y error que caracteriza al desarrollo cultural, el ser humano va aprendiendo que también la reificación absoluta desemboca en un camino sin salida, puesto que la instrumentalización revierte y afecta negativamente al sujeto activo de la manipulación. La dominación y el reconocimiento desigual constituyen así el momento de una dialéctica cuyo fin es el igual reconocimiento tanto de la vida, como de la dignidad de todos. La esclavitud constituye un momento necesario en la historia ideal de la formación de la conciencia y en la historia de la cultura. Pero la función del sometimiento es la de preparar el reconocimiento pleno de la libertad, favorecido por una multiplicidad de factores: los ideales igualitarios del cristianismo, el *ethos* burgués del trabajo, las procesos revolucionarios, etc. La meta última es un reconocimiento recíproco y simétrico, un juicio compartido acerca de su valor como seres igualmente libres, al igual que el paso del sometimiento a una persona hacia el sometimiento a la fuerza de la ley, mediado por la formación de una voluntad universal.

El sometimiento y la instrumentalización ofrecen el espectáculo de la humillación absoluta, lo opuesto de la dignidad humana, con individuos reducidos a simples “seres para otros”, carentes de autonomía y, lo que es más grave, identificados con los amos en la baja o nula estimación de su propia naturaleza. Sin embargo, esta misma dialéctica indica la necesidad de que, por medio de un proceso inmanente, se logre una condición distinta, marcada por un reconocimiento recíproco y simétrico, que a su vez alimenta la autoestima en las partes contrapuestas. La experiencia del sometimiento pone de manifiesto la necesidad de reconocer en el otro un sujeto que

merece tanta consideración y respeto como los que exigimos para nosotros. Lo paradójico del sometimiento y de la instrumentalización reside en el hecho de que la reificación acaba por afectar el estatus de fin en sí y la dignidad del sujeto mismo que impone este trato a los demás. Por consiguiente, las mediaciones con los demás no pueden reducirse a una mera relación estratégica, puesto que el sujeto que pretende instrumentalizar a los demás acaba por reificarse a sí mismo. Más que en un deber ético, en una ley natural o en un precepto divino, el respeto y la solidaridad se podrían sustentar en esta dependencia ontológica y estructural entre los diferentes sujetos humanos, obligados de hecho a considerar el desarrollo y la libertad de sus semejantes como una necesidad tan vital como la suya propia. La necesidad de aceptar la igual libertad y dignidad del otro (mujer, siervo, extraño, etc.) podría resultar así plausible desde consideraciones de racionalidad estratégica y prudencial.

La hipótesis acerca del proceso de formación de la conciencia podría a su vez respaldar y hacer más comprensible la obligación moral de asumir una actitud de respeto y solidaridad con los demás, y una perspectiva imparcial y universal a la hora de enfrentar tensiones y conflictos. Si el individuo cae en la cuenta de que la presencia del otro es indispensable para la formación y conservación de su propio ser, estará más fácilmente dispuesto a percibir la incongruencia de pautas de conducta centradas en la búsqueda unilateral de poder y en la violencia. La dialéctica señor-siervo sugiere así una manera más plausible de justificar el imperativo kantiano del respeto por la humanidad, al poner en evidencia la imposibilidad estructural de que una conciencia libre pueda constituirse y conservarse por fuera del juego de miradas y reconocimientos recíprocos, gracias al cual el individuo biológico alcanza el estatus de persona consciente y libre: la dignidad del otro se transforma en la condición indispensable para nuestra propia libertad. Los alardes de autosuficiencia y omnipotencia del sujeto cartesiano se desinflan frente a la evidencia de la necesidad de otro ser humano para la formación de la autoconciencia. Incluso la autonomía moral, el bien del que el sujeto se siente más orgulloso, constituye en realidad el resultado de una interacción social, de un intercambio y diálogo permanentes con los demás: en el individuo la existencia como ser para sí no puede desligarse en ningún momento de su ser para otros. La toma de conciencia por parte del individuo de que la presencia de otro sujeto de libertad –a pesar de ser percibida muchas veces como inquietante, incómoda o amenazante– es fundamental para su constitución como persona y para el ejercicio de su libertad, constituye el primer paso hacia el desplazamiento de la voluntad unilateral de poder y hacia el reconocimiento de la deuda social y del respeto debido a los demás.

Con base en lo anterior, ya no es necesario acudir a la majestad del imperativo kantiano para sustentar la prohibición de la instrumentalización absoluta. Para descalificar esta clase de conducta es suficiente poner de relieve las contradicciones sin salida en las que se pierde una voluntad unilateral de dominación, que constituye a la larga un mal negocio para el que lograse imponerla y conservarla con la fuerza, puesto que lo despojaría de uno de los elementos indispensables para su propia realización como ser humano: el reconocimiento por parte de un ser igualmente valioso y libre. La dialéctica del reconocimiento ofrece así una justificación más plausible de estos imperativos morales. En cuanto a la fórmula de la universalidad, es evidente por la dinámica del reconocimiento que no podemos encerrarnos en el círculo estrecho de nuestra subjetividad, dada la dependencia en sentido material, afectivo y cognitivo. La necesidad del otro para la formación y la conservación de la autoconciencia nos obliga a colocarnos en el lugar del otro, hasta asumir la perspectiva del otro generalizado. Al descubrir que la autonomía es el resultado de un proceso ideal y al tomar conciencia de que sin interacción no podría subsistir como ser humano, debería hacerse evidente que la relación con el otro es esencial y fundamental, y que por consiguiente no puede ser reducida a un mero agregado: si la sociabilidad y el reconocimiento constituyen la condición de posibilidad para la formación y conservación de una conciencia autónoma, resultaría ilógico y contradictorio que esta misma conciencia pretendiese cerrarse, o pretendiese negar y destruir lo que constituye la condición de posibilidad de su libertad. El recuento de la experiencia de la conciencia debería servir de antídoto a la ilusión de la libertad originaria y espontaneidad absoluta atribuidas a un yo omnipotente e independiente, *causa sui* en el sentido más estricto del término y capaz de crearse por sí solo, sin depender de nadie ni de nada externo. En contra de este espejismo, el reconocimiento de que mi yo es el resultado de un proceso de interacción y el reconocimiento de la deudas sociales deberían estimular una actitud diferente hacia los demás y hacia la sociedad.

Algo similar acontece con la fórmula de la humanidad y de la no-instrumentalización. El respeto por la humanidad puede derivarse de las contradicciones inmanentes a la experiencia de la reificación, que acaba por afectar y perjudicar al sujeto mismo que pretende reducir a los demás a simples medios al servicio de su goce o de su voluntad de poder. Los teóricos de la ética comunicativa –Apel y Habermas– apelan a una “contradicción performativa” para poner de relieve la inconsistencia de quien pretende cuestionar con argumentos racionales la necesidad o pertinencia de la interacción comunicativa. La dialéctica del reconocimiento nos enfrenta a una contradicción

más fuerte y radical, puesto que al instrumentalizar al otro perjudico de manera evidente la posibilidad misma de constituirme y actuar como un sujeto autónomo: resulta absolutamente contradictorio que un individuo pretenda al mismo realizarse como un sujeto libre y desconocer el valor y la igual libertad de los demás seres humanos. De aquí el imperativo: si quieres realizarste como un ser libre, estás obligado a reconocer la misma libertad y la misma consideración a los demás. Se trata en apariencia de un imperativo condicionado e hipotético. Sin embargo, en vista de que la obligación de desarrollar la libertad es absoluta e incondicionada, lo será también la que asegura sus condiciones de posibilidad. Al insistir en la contradicción en que incurría un sujeto que pretendiese desconocer o aniquilar lo que representa la condición de posibilidad para la formación y el ejercicio de su libertad, es pertinente aclarar que en el caso de la dialéctica del reconocimiento no se trata de una contradicción ahistóricamente planteada, por el estilo de algunos modelos de fundamentación de la ética y de los derechos humanos inspirados en el modelo kantiano. Al contrario, la percepción de la contradicción es el resultado de un largo y penoso proceso de aprendizaje. En este sentido, el imperativo kantiano del respeto por la humanidad como un fin en sí puede ser reinterpretado como un imperativo de la cultura: constituye el logro de una serie de experiencias, a través de las cuales el ser humano ha aprendido que el desconocimiento de la dignidad del otro, de su derecho a la vida, o su sometimiento, revierte en una negación de su propia dignidad y compromete su posibilidad de realizarse como un ser humano. No es necesario acudir a una misteriosa ley natural, a un imperativo categórico, ahistórico y eterno, o a un problemático “hecho de la razón” para fundamentar la obligación de respetar la vida y la dignidad del otro. La necesidad del respeto recíproco puede ser explicada y justificada como el resultado de un largo aprendizaje –logrado a costa de fracasos, violencias, extravíos– por medio del cual el ser humano ha tomado conciencia de que el aislamiento, la lucha a muerte, el sometimiento y la reificación constituyen opciones no viables, que conducen a caminos sin salidas. El constructo lógico de la dialéctica del reconocimiento debería servir para no dejar caer en el olvido esta lección de la historia y de la cultura, a menudo olvidada.

Frente a la crisis de fundamentos determinada por el proceso de secularización y por el derrumbe de los sistemas clásicos del derecho natural, Kant pretende encontrar en el imperativo categórico, sustentado en la misma racionalidad humana universal, una alternativa válida a la racionalidad divina o a la ley natural. La dialéctica del reconocimiento permite reconstruir la genealogía del imperativo kantiano de la dignidad, y hace posible sustentar su validez de manera más plausible, partiendo de la dinámica de deseos y

necesidades y de los avances –por cierto siempre precarios– logrados en cuanto al respeto por la vida, la regulación de las pulsiones destructivas y el reconocimiento en los demás del estatus de fines en sí. Alguien podría objetar que de esta manera se perdería el carácter categórico del imperativo kantiano, rebajado a mero imperativo hipotético y prudencial. Sin embargo, en la medida en que la huida de la violencia aniquiladora y el desarrollo de la autoconciencia hacia la libertad y la autonomía constituyen fines esenciales, todo aquello que hace posible su realización adquiere de hecho el valor de un imperativo ineludible, incondicional y categórico.

La idea de dignidad humana, sustentada de manera distinta que en Kant, pero análoga en cuanto a su contenido susbstancial, se transforma a su vez en el puente o enlace indispensable para articular necesidades, obligaciones y derechos. La dialéctica del reconocimiento sugiere un camino distinto para justificar el principio de la dignidad humana, que se perfila en términos semejantes al ideal ético que esboza Kant, puesto que incluye el rechazo de la violencia aniquiladora y de la instrumentalización o sometimiento, que revierte de manera negativa en quien se propone la eliminación o reificación de los demás.

La sustentación de este valor básico nos ahorra ese “salto mortal” de las necesidades a los derechos que un lector atento percibe en muchos de los intentos de fundamentación que toman como punto de partida la descripción de las necesidades radicales o fundamentales. En el caso del ensayo ya citado de E. Guisán, la propuesta de fundamentación se basa en una serie de inferencias: a) las necesidades justificarían la atribución de un valor a todo lo que contribuye a su satisfacción; b) todos tienen derecho a gozar de lo que es objetivamente valioso; c) lo valioso –es decir, lo que contribuye a la satisfacción de necesidades básicas–, debería ser distribuido de manera equitativa. En esta concatenación lógica aparece problemática la delimitación de las necesidades radicales; no resulta nada evidente el tránsito a la idea de un igual derecho de todos a los bienes considerados valiosos; y es oscura la razón de ser del principio de justicia distributiva.

Sustentar la dignidad desde la lucha por el reconocimiento presenta la ventaja adicional de que permite entender reivindicaciones ligadas con la dignidad humana descuidadas por el modelo kantiano, que han salido en primer plano a lo largo de los dos siglos que nos separan de Kant: la lucha para reducir las desigualdades y la lucha para afianzar las diferencias. Al presentar formas concretas de dignidad y respeto como el resultado de un proceso abierto y de la demanda de un reconocimiento siempre más abarcador, se hacen comprensibles los desplazamientos en las demandas de respeto y valoración. Lo constante es el deseo de ser reconocido; divergen,

en cambio, las creencias acerca de la forma de vida y organización de las libertades más apropiada a la dignidad humana.

En el caso de Kant, el reconocimiento en abstracto de la dignidad se traduce y agota en el reconocimiento de la igualdad jurídica y de la autonomía moral y política, atribuidas en principio, con excepciones significativas, a todo ser humano. Al definir los principios y condiciones del Estado de derecho, el filósofo alemán aclara que la igualdad frente a la ley y la relativa igualdad en cuanto a la participación en la formación de la misma, es perfectamente compatible “con la mayor desigualdad dentro de la multitud y del grado de propiedad, sea por ventajas corporales o espirituales de un individuo sobre los demás, o por bienes externos referidos a la felicidad, o por derechos en general de unos con respecto a los otros”. El orden jurídico es indiferente respecto a las desigualdades, consideradas como contingencias inevitables y por consiguiente relegadas en el ámbito de la esfera privada.

El reconocimiento de la igualdad formal marca un progreso notable en relación con la influencia directa de las desigualdades de poder y riqueza en la esfera jurídica y política. Sin embargo, las experiencias y luchas se encargan pronto de poner de manifiesto los límites de esta forma de concebir la igualdad y la insuficiencia de los derechos de ciudadanía. La igualdad que reclaman los rabiosos, desencantados con los resultados de un proceso revolucionario que no ha logrado reducir la miseria, es una repartición más equitativa de la propiedad, puesto que “la libertad no es más que un fantasma vacío cuando una clase de hombres puede impunemente reducir al hambre a la otra”. La lucha por el reconocimiento de la dignidad incorpora así de manera paulatina las reivindicaciones ligadas con la satisfacción de las necesidades vitales y resulta solidaria de una nueva concepción de la libertad como liberación del yugo opresivo de necesidades insatisfechas. La experiencia de que las desigualdades en cuanto a talentos, poderes y habilidades pesan de manera significativa en la valoración social e incluso en la autovaloración y autorrespeto, hace que el acceso a determinados bienes primarios se transforme en una condición de posibilidad para una vida digna. Cuando se proclaman como indiferentes las desigualdades en cuanto a poder y medios para el reconocimiento del sujeto como ciudadano activo o como individuo libre e igual frente a la ley, se logra sin duda un progreso nada despreciable frente a la intervención directa de lo económico en la dimensión jurídica y política. Sin embargo, el individuo pronto experimenta el alcance limitado de esta dignidad como sujeto jurídico o como persona moral autónoma.

De acuerdo con el paradigma clásico sancionado por las revoluciones burguesas, el objetivo prioritario del proceso de emancipación era el de neu-

tralizar las diferencias de sexo, raza, etnia, religión: había que reducirlas al rango de variables “indiferentes”, para que no influyeran en la asignación de derechos civiles o en la definición de la participación ciudadana. El propio Kant, a pesar de algunos rezagos de racismo y de cierta subvaloración de la mujer, insiste en el ideal de una humanidad común, que se impone por encima de las diferencias en el color de la piel, de la diferenciación sexual o de las diferencias en cuanto a culturas, tradiciones, leyes y costumbres. La consigna actual de los grupos que exigen reconocimiento se centra al contrario en la idea de que las diferencias cuentan y deben ser tenidas en cuenta tanto en la dimensión privada como en el espacio público: feministas, grupos indígenas, inmigrantes, minorías marginadas, reivindican un espacio para sus necesidades peculiares y específicas. La igualdad frente a la ley es percibida siempre más como un logro limitado e insuficiente. Hace dos siglos las aspiraciones de Olympe de Gouches –guillotinada por haberse atrevido a jugar un papel activo en la política– se reducían a una modificación muy sencilla de la declaración de derechos: donde se mencionaba al “hombre” había que añadir “y de la mujer”, para que los derechos reconocidos para el varón se hiciesen extensivos también a las mujeres. Se trataba de una preocupación más que justificada en un contexto donde el sentido común y la opinión de los filósofos –entre ellos Kant– coincidían en considerar la diferencia de sexo como un factor de discriminación y compartían la idea de que no era conveniente agobiar al “bello sexo” con la pesada y molesta carga de la ciudadanía; y la aclaración semántica, que podría resultar hoy en día superflua, tenía su razón de ser, puesto que todos parecían dar por sentado que la palabra “hombre” incluía a las mujeres sólo cuando se trataba de obligaciones, pero no a la hora de asignar derechos. Hoy en día, en cambio, las feministas exigen una reestructuración global del espacio político, que tome en cuenta las necesidades específicas de la mujer. El acceso a la ciudadanía ha sido un logro apreciable, pero queda mucho por hacer para que las mujeres no se sientan como convidadas de piedra en un terreno construido para satisfacer las necesidades del varón.

Esta convicción generalizada de que el respeto de la dignidad exige la valoración de las diferencias –que por consiguiente no pueden ser simplemente relegadas en la esfera de la sociedad civil o de la privacidad–, constituye un fenómeno peculiar y novedoso de nuestro tiempo. Las demandas de los grupos marginados que exigen una atención especial por parte del Estado, en respuesta a la carencia crónica de los medios de subsistencia, se sitúan todavía en el paradigma de la igualdad, puesto que lo que reclaman es que la desigualdad en cuanto a disponibilidad de bienes sea tenida en cuenta a la hora de redistribuir la riqueza y asignar recursos: tomar en serio

las desigualdades significa en este caso luchar para que éstas tiendan a desaparecer, gracias a una intervención estatal centrada en criterios de justicia social. Al contrario, las demandas de las mujeres o de los grupos étnicos que claman por la conservación de su identidad se centran en la necesidad de conservar y valorar estas diferencias, seriamente amenazadas por un sistema que tiende a asimilarlo y nivelarlo todo: la posible extinción de estas diferencias peculiares es visto incluso como una de las formas más peligrosas de discriminación. Y se perfila otra dimensión de la opresión: quienes pretenden inducir en los demás una falsa idea acerca de su identidad o una imagen degradante de sí mismos, atentan gravemente contra la dignidad de quienes asumen e introyectan una imagen de sí mismos que acaba por bloquear sus energías.

El problema de las desigualdades económicas y sociales constituye un reto para el ideal moderno de dignidad y obliga en algunos casos a violar el principio de la igualdad. Se trata, sin embargo, de una violación aparente, puesto que el objetivo de la discriminación inversa hacia los grupos marginados es el de reducir desigualdades excesivas, que comprometen la valoración social y el autorrespeto. Cuando el interés se desplaza hacia la reivindicación de las diferencias, asumidas no como variables contingentes e indiferentes, sino como los rasgos específicos que sustentan el valor peculiar de cada sujeto, el reto es mucho más serio. En el primer caso, el reconocimiento de que existen sujetos con poderes, capacidades y bienes desiguales, y que estas desigualdades cuentan, sigue suponiendo un ideal de dignidad sustancialmente similar: los humanos, sin discriminación, tienen derecho a acceder a los bienes primarios de la autonomía moral y de la autonomía política, y como condición para el acceso a estos bienes resulta ampliamente justificada una intervención diferenciada por parte del Estado. La idea de que es necesario tomar en serio las diferencias se basa en cambio en una noción distinta de dignidad, que apela a la autenticidad, más que al igual respeto por la humanidad presente por igual en los diferentes sujetos.

Si algo caracteriza a nuestro tiempo es la obsesión por la identidad: individuos, grupos y pueblos están comprometidos con el intento de buscar sus raíces, determinar lo específico e irrepetible de su forma de ser, de sus valores y de su mirada sobre el mundo. En el marco de la “cultura de la autenticidad”, el individuo trata de precisar la identidad que puede descubrir en sí mismo, como algo producido desde adentro y al que profesa lealtad y fidelidad. Por esto se resiste a la idea de ser tratado como un ejemplar impersonal –uno entre muchos– de la especie humana y no recibe de buen grado una solidaridad dirigida a la humanidad que alienta en él, a su dimensión nouménica, más que a su concreción singular. El reivindica, por el

contrario, que se lo reconozca y valore como un destino irrepetible, como una perspectiva original y novedosa sobre el universo, como un proyecto de vida que recibe sentido desde su propia interioridad. La “indiferencia” hacia la singularidad, desplazada por el énfasis en la humanidad común, desconoce y pasa por alto aquella dimensión del reconocimiento que más le interesa a individuos y grupos. Entre quienes comparten la cultura de la autenticidad “se exige reconocimiento y estatus para algo que no es universal y en el que no todos participan”. Por consiguiente, la política neutral del Estado de derecho es percibida como represión y subyugación frente a aquellos rasgos únicos e inconfundibles en los que individuos y grupos cifran lo esencial de su dignidad.

La idea de que cada individuo humano debe ser valorado de acuerdo con su peculiaridad, ligada a su vez con la creencia de que cada cual debe poder encontrar en sí mismo su propia medida, introducen modificaciones sustanciales en el paradigma kantiano de la dignidad y autonomía: no es el respeto para la humanidad en general, presente como un halo sagrado en cada persona, sino una consideración por el individuo en su originalidad, con sus rasgos únicos e irrepetibles que lo diferencian de todos los demás miembros de la especie humana. Un individuo no se siente suficientemente valorado cuando se lo trata con un respeto objetivo e impersonal; el sentimiento más hondo de su dignidad exige que –al igual que en el amor– su idiosincrasia y sus características peculiares sean tomadas en cuenta, puesto que son ellas las que definen su carácter y personalidad. La tesis formulada hace dos siglos por Herder en contra de su antiguo maestro –al que le reprochaba un averroísmo moral, por haber descuidado las diferencias y el papel de la singularidad irrepetible en aras de los intereses de la humanidad– parecen cobrar día a día más fuerza en el sentir común. En contraste con el sujeto vacío portador de los valores de la humanidad en general, se valoran siempre más determinadas expresiones de humanidad. Cada individuo tiene una historia personal distinta, y por consiguiente experimenta necesidades peculiares, no homologables a las necesidades de otros. Algo análogo acontece con la autonomía moral y con el “individualismo de la autorrealización”. No se trata de que el individuo logre elevarse, por encima de sus diferencias fenoménicas y de sus inclinaciones empíricas, hacia la mirada impersonal del sujeto nouménico, para poder resolver de manera impersonal los problemas éticos. Al contrario, los rasgos peculiares, las diferencias sexuales, las pertenencias a una cultura, deben ser asumidos como una variable no indiferente en el juicio moral. La autonomía remite a la originalidad y peculiaridad del sujeto moral, más que a abstractos principios universales. Lo que vale para el individuo singular, se repite a su vez con grupos, etnias, clases, naciones,

que reivindican por igual su peculiaridad y sus diferencias. En estos casos el individuo tiende a pensar su identidad y sus diferencias en relación con los rasgos peculiares del grupo al que pertenece. El eje individuo-humanidad tiende a ser reemplazado por todos esos vínculos y relaciones sociales intermedias, cuya función es la de concretar la universalidad abstracta y de darle un contenido a la singularidad carente de contenido.

Para concluir, esta propuesta de fundamentación asume la idea utilitarista del interés bien entendido, pero integrándola con la noción kantiana de dignidad, indispensable para tomar en serio los derechos individuales. Permite además dar cuenta del carácter dinámico y abierto de los derechos, sin caer en una visión relativista y conservando la idea de valores universales consolidados y compartidos.



## **UN LIBRO DECISIVO: LAS RAZONES DE LOS DERECHOS HUMANOS**

### **PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN**

El interés renovado por el estudio de los derechos humanos en Colombia, que hay que saludar y estimular, responde a razones de distinta naturaleza no todas de carácter positivo y optimista. En primer lugar, al auge de la filosofía política y al de la filosofía del Derecho, marcados por un creciente profesionalismo que se expresa en la especialización de seminarios, coloquios, revistas y libros, sobre los temas centrales a estas disciplinas y saberes. Con un importante diálogo e intercambio internacional con colegas, centros académicos y editoriales de distintas culturas y tradiciones. Esta realidad minoritaria, incluso extremadamente minoritaria, aunque impetuosamente importante, se vive no sólo en Universidades de Bogotá como la Nacional, sino también en Cali en la Universidad del Valle, en Antioquia e igualmente es constatable su existencia en distintos lugares de la geografía nacional.

Hay que subrayar esta realidad, así sean desiguales los logros de un centro académico a otro, de unos colegas en relación a la calidad del trabajo de sus pares.

En segundo lugar, al auge en el país del derecho internacional de los derechos humanos presentes en el ordenamiento institucional. A la Carta de Derechos que introdujo la Constitución de 1991 y a la incorporación completa a la legislación interna del Derecho Internacional Humanitario, que se plantea como herramienta para enfrentar los graves problemas de

la guerra irregular, desdoblada en violencia pirata y que tan dramáticas y profundas perversiones ha causado al presente y porvenir de la vida de los colombianos.

Toda esta modernización institucional de los Derechos Humanos se corresponde con igual profesionalización de sus estudios especialmente en las facultades de derecho, filosofía y ciencias humanas.

El llamado, un tanto presuntuosamente Nuevo Derecho, y/o El otro Derecho, tiene que ver bastante con el rescate de estos hilos de saberes, poderes, prácticas e instituciones que inauguró la modernidad y las revoluciones y que vienen a confundirse con la historia misma de la humanidad: en sus avances y retrocesos, en sus contextos de guerras, violencias, revoluciones, contrarrevoluciones y situaciones de paz.

Se trata de unas herencias y tradiciones en trance de renovación, de modernización, incluso de nuevos desarrollos, rupturas y formulaciones que aspiran a darle un sentido y un contexto revolucionario y emancipador a la llamada, de manera afortunada, Era o Tiempo de los Derechos. Pero, nada de esto es lineal, ni unívoco y unidimensional. Los Derechos Humanos son un campo en disputa, una trama ligada no sólo a la validez, certeza y aspiración ética, sino que responde igualmente y en qué forma, a los distintos y encontrados intereses que se viven, gozan y padecen en el mundo de la vida, en las esferas de las sociedades y las gentes. En el campo de las luchas sociales y en el clímax de las revoluciones, donde se alimentan las esperanzas y las utopías del cumplimiento de lo prometido.

Allí los intereses gravitan y se disputan en torno a los poderes y privilegios, a la situación de la mujer y los niños, al lugar de los explotados y oprimidos, de los humillados y ofendidos, donde comienzan las raíces de la heterodoxia y la herejía.

Donde se gesta y amamanta el derecho de rebelión. Donde se define el papel del “maldito derecho”, el de la propiedad privada, en torno al cual suelen descifrarse los demás derechos.

De allí que el alcance y definición que se le atribuya a la propiedad en el catálogo de los derechos y en el mundo prosaico de las realidades sea definitivo. Imposible eludir en el horizonte de los discursos y prácticas de los derechos humanos, al precio de agencias retóricas e ideologías con sus cargas mixtificadoras.

En tercer lugar, aunque no en último lugar, la importancia de los derechos humanos en la sociedad colombiana es global, interesa a todos los sectores y clases sociales, atravesando toda la geografía, la historia, lo contemporáneo y cotidiano, el presente y el futuro del país. El drama de Colombia es el de la violación y desconocimiento de los derechos humanos. Constituye

nuestra más profunda vergüenza e impotencia. Es el laberinto de nuestra existencia histórica.

Es demasiado grande y complejo el asunto como para referirlo de manera breve, pero si es deber categorizar enfáticamente su importancia aquí y en el concierto internacional, donde también con toda razón, se mira con preocupación la mala suerte de los derechos en nuestra patria.

Los saberes se ven estimulados por estas exigencias de la realidad, por los dramas cotidianos. Vivimos un afortunado escrutinio e investigación histórica, sociológica, filosófica, jurídica de las realidades de las violencias, las guerras, los caminos hacia la paz, la situación de los derechos humanos.

Los filósofos están haciendo valiosas contribuciones al pensar sobre estos asuntos. Bregando con las ideas, las teorías y las críticas que los saberes de distintos legados y perspectivas han establecido.

En este orden de ideas, ocupa lugar de primera importancia la actividad de los filósofos de la Universidad del Valle, con sus seminarios, coloquios, libros, postgrados y la revista *Praxis filosófica*.

El autor del libro *Filosofía y Derechos Humanos*, Profesor Titular Angelo Papacchini, forma parte de estos intelectuales de la filosofía dedicados con disciplina y alegría –dos situaciones que deben ir juntas– al trabajo de pensar, escribir y crear espacios de diálogo y aprendizaje con el compromiso de hacerlo en un horizonte dialógico a los otros saberes, disciplinas y creencias, que llegue a la conciencia, necesidades y aspiraciones de las gentes.

De origen italiano y graduado en Roma, es no obstante un colombiano con profundos vínculos afectivos con nuestro país, donde ha desarrollado su labor docente, investigativa y de divulgación. En que su obra *Los Derechos Humanos en Kant y Hegel* (1993) constituye su trabajo de profundización paralelo al inaugurado en *Filosofía y Derechos Humanos* (1994).

El libro que el lector tiene en sus manos, es la segunda edición dado el buen recibo que ha tenido en distintos escenarios universitarios e intelectuales.

El libro es producto combinado de la investigación y la docencia. También de la angustia sobre la suerte de los derechos de sus compatriotas y contemporáneos. Bien escrito, cuando busca la comprensión de los especialistas y de cualquier interesado, sin que se aleje del rigor de la argumentación y presentación de los temas. Tiene esa doble condición, tan grata al lector de ser sencillo y profundo, donde el hilo de los discursos de la filosofía política se mantienen sólidamente, en su lectura de los derechos humanos.

El autor va a exponernos en tres grandes partes los temas centrales sobre los derechos humanos. Su naturaleza y clasificación. Las tradiciones políticas del liberalismo, socialismo y democracia. Los modelos de fundamentación.

Presentados en forma capitular con acerbo documental y bibliográfico. En verdad, como lo demuestra y educa esta investigación, no hay solo un discurso sobre los derechos humanos. Son varios, no sólo por su nivel de elaboración y realización: el filósofo y el jurídico-político. El de la filosofía y el del derecho positivo del Estado. Son varios los discursos por las corrientes doctrinarias, las herencias sociales y como lo hemos subrayado por los intereses en juego. Los derechos tienen historia, disputa intelectual y se nutren de las desdichas humanas. De sus esperanzas y utopías.

Es un mundo complejo y sofisticado que nuestro autor va dilucidando con precisión de relojero. Es impresionante la exactitud y el rigor en la presentación de los temas y argumentos, donde es clara, no obstante, la ausencia de una presentación sobre la importancia de la revolución norteamericana y sus declaraciones en el desarrollo del discurso de los derechos. Echando de menos el aporte a la polémica de Jellinek y el usufructo de obras como el *Derecho Natural* y la *Dignidad Humana* de Ernest Bloch.

Un fundamentalismo de doble vía campea todavía sobre la espacialidad teórica de los derechos humanos. La que viene de una postura reduccionista de los derechos al de la propiedad y la libre actividad económica, minimizando y atacando las otras constelaciones y universos, a la manera de los neoliberales. Y el fundamentalismo contestatario, que a nombre de una teoría crítica, sólo ve en los derechos humanos y en la democracia, los intereses ideológicos del capital, en un juego retórico que todo lo reduce a lo mismo y todo es lo mismo. Donde no hay historia, ni luchas, ni saberes enfrentados. Una metafísica cuyo verdadero contenido es la impotencia y el escapismo.

Angelo Papachini entrega el fresco conceptual y analítico de las dimensiones de los derechos humanos mostrando paso a paso el sentido de estos discursos, sus énfasis, limitaciones, distorsiones y potencialidades. Negando cualquier reducciónismo y linealidad dogmática. Proyectando hacia la actualidad los sentidos de estos discursos, en una perspectiva de apropiación crítica.

Es una buena muestra del papel liberador de los saberes, de lo intelectual, del pensamiento en relación a los grandes temas, propósitos y frustraciones de la humanidad, en su ya larga, maravillosa y sin embargo penosa historia.

Por estas razones y las que se encuentran ampliamente en el texto, es por lo que no vacilo en denominar a *Filosofía y Derechos Humanos* un libro decisivo. Allí están bien sustentadas las razones de los derechos. Su necesaria fundamentación para una mejor lucha por su aplicación efectiva.

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años los derechos humanos se han transformado en un patrón de conducta que condensa los más elevados valores morales de nuestro tiempo y en una herramienta privilegiada para la legitimación del poder. Sin embargo, a pesar de este reconocimiento siempre más generalizado, los actos de violencia contra la vida y los atentados contra la dignidad no parecen disminuir. Además, al igual que toda noción hegemónica, el discurso de los derechos queda expuesto a las manipulaciones ideológicas de quienes lo utilizan para defender intereses egoístas, para encubrir con bellas palabras la miseria y la violencia, para oscurecer su sentido originario y para transformar lo que fue en su origen un “una declaración de guerra contra los privilegios” en un tópico retórico inofensivo, en una exigencia moral destinada a la ineeficacia o en un instrumento de manipulación ideológica y política<sup>1</sup>. La temática de los derechos humanos ha jugado y sigue jugando también un papel nada despreciable en las relaciones internacionales, como un arma ideológica para quitarle legitimidad a algunos régímenes o como un pretexto para limitar o suspender la ayuda económica a los países acusados de violar de manera sistemática los derechos básicos de las personas.

Al mismo tiempo, a pesar de haberse afianzado en la conciencia de la humanidad como un código de valores aparentemente destinado a reemplazar los sistemas ético-religiosos tradicionales, no faltan las voces críticas de quienes subrayan la ambigüedad y la carencia de bases racionales del discurso de los derechos humanos, y ponen en tela de juicio la conveniencia de seguir utilizando este lenguaje para expresar nuestras aspiraciones

éticas y políticas. Quienes subrayan el fracaso de la modernidad no encuentran en las declaraciones de derechos nada más que la ratificación de los principios de la Ilustración, es decir de ideales aparentemente humanitarios, que encubren de hecho una voluntad de poder y, en la medida en que se consolidan como un régimen de verdad, acaban por alimentar la intolerancia, la barbarie y el terror<sup>2</sup>. Otros, más moderados, se limitan a sostener que estas exigencias ideales ya se han agotado, por lo que deberíamos enfrentar el nuevo milenio con paradigmas novedosos, dejando de lado estas herramientas del siglo XVIII<sup>3</sup>. Estas voces de rechazo se unen a las críticas tradicionales centradas en aspectos más específicos de la teoría de los derechos, que denuncian su formalismo y eclecticismo. Así, algunos cuestionan el carácter abstracto de estos principios ideales, pensados para el hombre en general, más que de cara a las necesidades específicas de seres humanos insertos en un contexto histórico y cultural, y por lo tanto alejados de la riqueza y complejidad de lo real. Este formalismo abstracto explicaría también la incapacidad estructural de la teoría de los derechos para sustentar y orientar políticas concretas: el texto se reduciría a la formulación de “buenas intenciones”, agotándose en una afirmación teórica estéril, que bajo su ropaje retórico acaba por encubrir la violencia y la miseria de la realidad. Otros denuncian la falta de definición y la actitud ecléctica, que se traduce en la carencia de criterios confiables para jerarquizar las diferentes clases de derechos y dirimir eventuales conflictos entre derechos antagónicos. En fin, muchos han llamado la atención acerca de las deficiencias de la *Declaración* en cuanto a la justificación de los derechos enunciados, que no tendrían otro fundamento distinto de la “fe” de la humanidad en estos valores ideales<sup>4</sup>.

La manipulación ideológica y las voces de quienes ponen en entredicho y cuestionan el discurso acerca de los derechos humanos, hacen necesario un trabajo crítico acerca del sentido y el alcance de los derechos humanos, las razones que justifican estas reivindicaciones de libertad y de justicia social; trabajo crítico que contribuya a disminuir la ambigüedad de nociones como dignidad humana, respeto y solidaridad, que juegan un papel tan importante en la problemática de los derechos humanos. El contexto actual nos indica que el problema de los derechos humanos no se limita a su aplicación y realización práctica –como pretende Bobbio– sino que, al contrario, seguimos necesitando claridad acerca de la naturaleza jurídica o ética de estas reivindicaciones, acerca del alcance de las mismas, y sobre todo acerca de criterios atendibles que nos permitan resolver los múltiples conflictos que nos muestra la vida real entre derechos en apariencia igualmente legítimos y justificados. A nuestro juicio, el acuerdo de la humanidad civilizada que

se ha materializado en la Declaración universal de la ONU no nos ofrece mayor ayuda a la hora de definir las prioridades entre derechos sociales y libertades básicas, entre el pan y las flores, entre libertad e igualdad. Por consiguiente, vuelve a cobrar vigencia y actualidad un problema aparentemente metafísico como el de la fundamentación de los derechos humanos, puesto que si no queremos dejar al azar o a la fuerza la solución de los conflictos entre derechos antagónicos, el camino más viable es el de buscar acuerdos y establecer prioridades con base en razones éticas, o en argumentos racionales o razonables.

Creemos también que en este terreno de la delimitación conceptual y en especial de la justificación de los derechos humanos, el aporte de la filosofía sigue siendo valioso. Al fin y al cabo, los grandes textos de las Declaraciones de derechos se han alimentado de las reflexiones de los clásicos de la filosofía, cuyos ideales han empezado a materializarse precisamente gracias a la acción de los protagonistas políticos de la revoluciones burguesas. Esta tarea no se ha agotado, y creemos que el filósofo tiene todavía mucho que decir acerca de este tema que es eminentemente interdisciplinario, y que requiere de los aportes de todos los que trabajan en el campo de las ciencias humanas o sociales. Más en concreto, las cuestiones relacionadas con el tema de los derechos humanos que más atañen a la reflexión filosófica, tienen que ver con la reconstrucción de su genealogía a través del pensamiento y de las luchas que marcan la historia de Occidente, con el intento de precisar su sentido ético-jurídico, y en especial con la posibilidad de asegurarle a estas reivindicaciones un sustento racional o moral. La atención del filósofo se concentrará en el esfuerzo por reducir la ambigüedad en este terreno aparentemente movedizo, en el intento de precisar la naturaleza y el alcance de cada uno de los derechos, al igual que los nexos que los unen entre sí, y en fin en la propuestas de soluciones razonables en caso de que se presenten conflictos entre derechos básicos.

Los primeros capítulos de este trabajo están dedicados precisamente al primer grupo de cuestiones, relacionadas con la delimitación conceptual de la noción de derechos humanos, y con la determinación de las principales categorías de derechos. En esta primera parte intentaremos también reconstruir y aclarar los nexos entre el surgimiento y la consolidación de las diferentes clases de derechos (derechos y libertades de la esfera individual, derechos sociales y derechos políticos) con las grandes corrientes ideológicas y políticas que han marcado la historia más reciente de Occidente: liberalismo, socialismo y democracia. En los últimos cuatro capítulos nos centraremos en cambio en el análisis de diferentes modelos de fundamentación y justificación (iusnaturalista, utilitarista, kantiano e historicista),

e intentaremos demostrar una de las tesis que ha inspirado nuestro trabajo de investigación: la importancia práctica de un modelo de fundamentación determinado a la hora de precisar el alcance de un derecho o de fijar prioridades en casos de conflictos entre exigencias antagónicas.

## NOTAS

- <sup>1</sup> “La instrumentalización política partidista se produce cuando, sin ningún interés científico o filosófico para comprenderlos, se utilizan desde un sector como arma arrojadiza frente a otro o frente al Estado, a través de argumentaciones persuasivas que pretenden exacerbar sentimientos o crear emociones para orientar las conductas en un determinado sentido”. G. Pece-Barba, “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de Moral y Derecho”, Revista *Anthropos*, no.96, 1989, p. 45.
- <sup>2</sup> En este sentido entre neoaristotélicos y postmodernos existen convergencias significativas en esta común aversión a la teoría de los derechos. En cuanto a los primeros, MacIntyre sostiene que la fe en los derechos no tiene más fundamento que “la creencia en brujas y unicornios” (A. Macintyre, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1987, p. 95), mientras que Villey llama la atención acerca de la paradoja de unos principios ilustrados que se han consolidado como una fe, con sus mitos fundadores, sus capillas, sus celebraciones rituales, sus apologetas y sus inquisidores (Cfr. M. Villey, “Polémique sur les droits de l’homme”, *Les Etudes Philosophiques*, No.2, 1986). En la vertiente de los postmodernos, Rorty reduce la temática de los derechos al “léxico del racionalismo ilustrado”, aclarando que este léxico “esencial en lo comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas” (R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 63); Vattimo en cambio llama la atención sobre los peligros que podría acarrear la tendencia a creer que existe una “única forma verdadera” de realizar la humanidad, puesto que este supuesto de la teoría de los derechos se puede transformar en un obstáculo para la libre expresión de minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 84).
- <sup>3</sup> En este sentido, como lo destaca Ferry, “mas allá de las celebraciones rituales y de las publicaciones inflacionarias, la teoría de los derechos corre el riesgo de ser abandonada de nuevo entre los accesorios en desuso”. L. Ferry -A. Renaut, *Philosophie politique* 3, P. U. F., Paris, 1985, p. 7.
- <sup>4</sup> Macintyre destaca el “fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen”, y anota irónicamente que “la práctica de no dar ninguna buena razón para aseveración alguna, que se ha convertido en normal para las Naciones Unidas, se sigue con gran rigor”. *Op. cit.*, p. 96.

PARTE PRIMERA

NATURALEZA Y  
CLASIFICACIÓN DE LOS  
DERECHOS HUMANOS



## CAPÍTULO 1

### UN INTENTO DE DEFINICIÓN

A pesar de las críticas y de las voces en contra, es innegable que en estas últimas décadas se ha incrementado de manera notable la adhesión y el respaldo a la teoría de los derechos humanos; y la *Declaración universal de derechos*, que se ha transformado en un punto de referencia obligado para cualquier discusión de carácter ético-político y en un paradigma para los valores humanos, aparece llamado a llenar el vacío dejado por los códigos morales sustentados en una cosmovisión religiosa<sup>1</sup>. Incluso en nuestro medio se ha venido consolidando la tendencia de la gente común a expresar su inconformidad y sus voces de protestas en el lenguaje de los derechos, lo que constituye sin duda una prueba de que este lenguaje ha logrado afianzarse en la conciencia colectiva. Los campesinos que sufren la violencia de la guerra, los indígenas sin tierra, los asalariados y obreros, los recicladores de basuras, los habitantes de los barrios marginados, todos ellos expresan sus protestas y reivindicaciones apelando al principio de la dignidad humana y del derecho a la vida, que consideran pisoteados de diferente manera por los actores de la violencia, por la desidia e inefficiencia del Estado, por la supervivencia de privilegios, etc. Por lo demás, el recurso a los derechos no se limita a los marginados o a quienes viven en condiciones de emergencia: es muy común que un ciudadano proteste por la demora de un trámite burocrático, alegando que algunos funcionarios públicos están violando y atropellando sus derechos fundamentales. Una prueba adicional de este arraigo de la teoría de los derechos lo constituye la proliferación de las acciones de tutela, expresión tangible de una nueva actitud ciudadana en quienes ya no están dispuestos a tolerar de manera pasiva injusticias y atropellos de sus derechos básicos.

Al mismo tiempo, es innegable también que la hegemonía creciente del discurso de los derechos humanos, en lugar de disminuir la ambigüedad de esta noción, la ha acrecentado: todos apelan a derechos, pero cada cual parece entender a su manera el sentido y el alcance de los mismos. La opinión pública asiste con asombro al hecho frecuente de que quienes más apelan a la protección de sus derechos son precisamente los sujetos que más irrespetan la vida humana y los valores mínimos de convivencia; esa opinión también descubre que las instancias encargadas de velar por el respeto de los derechos básicos se transforman a menudo en una amenaza y en un factor adicional de violencia. Muchas veces el hombre desprevenido percibe que la apelación a los derechos no es nada más que una manera de encubrir intereses concretos y particulares con el manto sagrado de la dignidad humana. Por lo demás, la ambigüedad y la falta de claridad no se limitan a la conciencia común: con sus innumerables intentos de definición y con sus igualmente variados criterios de clasificación, los tratados sobre derechos humanos parecerían acentuar, más que resolver, las preguntas sin respuestas, las dudas y las perplejidades del hombre de la calle acerca del sentido y alcance de sus derechos. Si existe un consenso entre quienes se dedican al estudio sistemático de los derechos es precisamente alrededor del carácter ambiguo y poco preciso de esta noción. “A pesar de los innumerables intentos de análisis –escribe Nino– el lenguaje de los derechos sigue siendo muy ambiguo, poco riguroso y muchas veces es usado de manera retórica”<sup>2</sup>. Algunos hablan de derechos naturales, otros de libertades básicas, otros de derechos básicos, derechos fundamentales o derechos públicos subjetivos, etc. Particularmente interesante y revelador de esta variedad de significados es el intento de sistematización por computador realizado en el Instituto Internacional de los derechos humanos de Estrasburgo. Con base en una cantidad considerable de textos, se llegó a la conclusión de que la ciencia relativa a los derechos del hombre:

Se refiere a la persona, en especial al trabajador, que vive en un Estado y que, acusado de una infracción o víctima de una guerra, se beneficia con la protección de la ley, gracias a la intervención de un juez nacional o de las organizaciones internacionales, y cuyos derechos, especialmente el derecho a la igualdad, se armonizan con las exigencias del orden público<sup>3</sup>.

Se trata por cierto de una definición poco consistente, que revela sin embargo la variedad de sentidos de una expresión de uso tan común.

¿Qué hacer frente a esta ambigüedad y variedad de sentidos? ¿Tendremos que renunciar a cualquier intento de definición y resignarnos a esta vaguedad conceptual, aparentemente inseparable de un tema que despierta

en todos una notable carga emotiva? ¿A qué apelar para un intento de definición o delimitación conceptual? Esta dificultad no se le presentaba a los exponentes del iusnaturalismo del siglo XVII o XVIII, quienes relacionaban los derechos humanos con nociones aparentemente sólidas y seguras como la naturaleza humana o la ley natural. En cambio, cuando surgen dudas acerca de la posibilidad de acceder de manera directa y unívoca a la ley natural o al orden natural, y cuando entra en crisis la confianza en la posibilidad de ver reflejados en el espejo seguro de la naturaleza humana la totalidad de los derechos básicos, cualquier intento de definición resulta problemático y difícil. Por cierto, se podría establecer, por medio de un acuerdo, una convención lingüística que fijara de manera unívoca la expresión “derechos humanos”, pero se trataría en todo caso de una delimitación arbitraria del sentido<sup>4</sup>. A nuestro juicio, una vez descartada la viabilidad de una intuición capaz de captar la “esencia verdadera” de los derechos, la única salida viable es la de intentar reconstruir, por medio del estudio de la genealogía y el desarrollo histórico de las reivindicaciones de derechos, una noción amplia capaz de dar cuenta de las diferentes demandas de derechos y libertades fundamentales. Al fin y al cabo, los derechos humanos en su configuración específica son un producto de la historia y de la modernidad<sup>5</sup>; de manera que la reconstrucción del proceso a través del cual el sujeto de la modernidad va elaborando, ampliando y exigiendo sus reivindicaciones, constituye el camino más apropiado para tratar de comprender el sentido y alcance de esta noción. La definición que esbozamos ahora, por cierto de carácter provisional, pretende abarcar las múltiples dimensiones y los diferentes significados que ha venido asumiendo, a lo largo de los últimos dos siglos, la lucha por los derechos y las libertades: *“los derechos humanos” son reivindicaciones de unos bienes primarios considerados de vital importancia para todo ser humano, que concretan en cada época histórica las demandas de libertad y de dignidad. Estas reivindicaciones van dirigidas en primera instancia al Estado, y están legitimadas por un sistema normativo o simplemente por el reconocimiento de la comunidad internacional.*

#### REIVINDICACIONES DE BIENES PRIMARIOS

Con la definición anterior queremos destacar antes que todo un aspecto peculiar estrechamente ligado con la teoría y la praxis de los derechos humanos: la formulación de los derechos en términos de demandas y exigencias enfáticas por parte de quienes perciben una injusticia en el trato que les deparan las autoridades o los demás miembros del cuerpo social, y por lo tanto levantan su voz para que se supere la condición de injusticia y para

que sus derechos y libertades sean tenidos en cuenta y respetados. Quienes se atreven a reivindicar derechos no lo hacen por lo general por medio de pedidos humildes y respetuosos; al contrario, la convicción de que sus reclamos se sustentan en principios éticos de justicia, le confiere a sus demandas el carácter de una exigencia imperativa y terminante. Los revolucionarios franceses exigen la supresión inmediata de los privilegios, y su Declaración de derechos ha sido bautizada con razón como “una declaración de guerra” contra los restos feudales y las limitaciones de las libertades básicas.

De otro lado, recurrimos a la noción de “bienes primarios”, una idea elaborada por Rawls<sup>6</sup>, para subrayar que en el caso de los derechos humanos los reclamos y las reivindicaciones apuntan hacia bienes considerados de vital importancia para individuos y grupos, más que hacia bienes contingentes y suntuarios, es decir a aquella clase de bienes a los que no estarían dispuestos a renunciar, puesto que esa renuncia significaría lo mismo que un abandono de su condición de humanos. Precisamente en esto se funda el carácter categórico de estas demandas: en la medida en que el sujeto ve comprometida la posibilidad de realizarse como ser humano, levanta su voz para reclamar que se respete su vida, su libertad y su dignidad. Por lo tanto, sería conveniente restringir la lista de derechos fundamentales a los bienes primarios o básicos, como el respeto de la vida y de la integridad física, el respeto de la autonomía moral y de la libertad de pensamiento, el acceso a los medios de subsistencia. La demanda de bienes primarios se diferencia por lo tanto de todas aquellas otras que podríamos eventualmente justificar apelando a derechos básicos, y que no revisten ese carácter perentorio propio de las reivindicaciones ligadas con la defensa de bienes primarios como la vida y la libertad. Es evidente para todos que las demandas específicas y circunstanciales, es decir no referidas a cosas que no afectan ni comprometen la posibilidad de una vida digna, mal podrían formularse en los términos perentorios propios de las reclamaciones de los derechos básicos y fundamentales. Por esto, nos inclinamos a creer que la lista de los derechos no debería ser demasiado amplia. Precisamente para que sean tomadas en serio, las declaraciones deberían limitarse a los bienes considerados esenciales, a las libertades básicas y a los derechos de verdad fundamentales.

#### REIVINDICACIONES HISTÓRICAMENTE SITUADAS

Estos bienes primarios constituyen en la práctica la manera de concretar y realizar, en cada época histórica, las demandas de *libertad y de dignidad* inseparables de la condición humana. Con esta idea pretendemos compren-

der la compleja dialéctica entre continuidad y cambio, entre la persistencia de unos valores mínimos y el proceso constante de enriquecimiento que constituye uno de los rasgos más peculiares de la historia de los derechos humanos. Más en concreto, creemos en la existencia de unos valores humanos universales, que se conservan a través del cambio y que están presentes, de manera más o menos explícita, en los diferentes contextos culturales. Pero resulta al mismo tiempo evidente que estas demandas universales se concretan de manera distinta en las diferentes épocas y tradiciones culturales.

Se ha insistido a menudo en la irreductible diversidad de culturas. De todas formas, la historia nos muestra al mismo tiempo que el respeto por la vida y la exigencia de un reconocimiento mínimo del valor no instrumental de la persona constituyen auténticos “universales humanos”. Sin duda tienen razón los historicistas cuando cuestionan la creencia iusnaturalista en una naturaleza humana eterna e inmutable, y compartimos con ellos la convicción de que los derechos, en cuanto resultado de la cultura y de la historia, adquieren un sentido y alcance distintos de acuerdo con el nivel de desarrollo cultural y científico, la organización política e institucional, las formas de concebir la libertad y los valores básicos, los ideales éticos y religiosos, etc. Sin embargo, más allá de las diferencias en cuanto a tradiciones religiosas, ideales y formas de vida, organizaciones de la interacción social y del intercambio con la naturaleza, se impone una exigencia común de libertad, dignidad y respeto, que se expresa de diferentes maneras en lenguajes y contextos culturales distintos. Desde las culturas más lejanas en el espacio y en el tiempo nos llega esta aspiración universal hacia el respeto por la vida, el deseo de una sociedad más solidaria y la exigencia de un reconocimiento. Varían por cierto las formas con las que se manifiestan estas reivindicaciones, al igual que las expresiones de la indignación frente a la instrumentalización, la dependencia y las prácticas degradantes. Es más, varía también, hasta en el interior de una misma sociedad global, la percepción de lo que son prácticas o instituciones degradantes. Pero esta variedad deja sin embargo entrever temas y cadencias comunes. Más allá de la diversidad de concepciones del mundo, mitos y creencias religiosas en los que se enmarcan tanto los deseos de autonomía y libertad, como las protestas contra el sometimiento y la reificación, no resulta difícil descubrir dos elementos persistentes: *el apego a la vida y la demanda de reconocimiento*. La declaración solemne de que todos los humanos merecen un trato digno es relativamente reciente; pero la aspiración y la lucha por esta dignidad es tan antigua como la historia y la cultura humana. Resulta por lo tanto unilateral la postura de quienes se limitan a destacar las diferencias y

los cambios, puesto que, como afirma Brandt, “apartan nuestra atención de las identidades importantes, de los consensos amplios sobre las cuestiones que más nos preocupan”<sup>77</sup> y nos impiden reconocer el consenso generalizado alrededor del núcleo mínimo de principios que regulan la interacción entre los seres humanos. En pocas palabras: las declaraciones de derechos son relativamente recientes, pero las demandas de libertad, respeto por la vida y reconocimiento de un valor mínimo para todo ser humano están lejos de ser un invento europeo del siglo XVIII.

De otro lado, es también innegable el hecho de que varía de manera significativa en las diferentes culturas y épocas la manera de concretar y realizar la libertad y los ideales de una vida digna. Estas aspiraciones humanas universales adquieren una forma específica de acuerdo con las necesidades, el horizonte ideológico y los problemas concretos de una época o sociedad determinada: de la peculiaridad de estas necesidades y de la manera como son percibidas depende la formulación concreta de las demandas de libertad, reconocimiento y dignidad. Para dar un ejemplo entre muchos otros, a los griegos no se le habría ocurrido pensar en un derecho al trabajo, puesto que esta actividad era vista como algo deshonroso e indigno de los hombres libres; y si fuese lícito traducir su sistema de valores y su concepción de la vida en el lenguaje de los derechos, habría que atribuirles la reivindicación de un derecho al ocio creativo, al goce artístico y a la actividad política o filosófica. La inclusión del trabajo entre los derechos básicos supone de hecho un cambio substancial en la valoración de esta dimensión de la actividad humana, que en la modernidad deja de ser percibida como una maldición o como algo degradante, para transformarse en una opción esencial para una plena realización humana. La transformación del trabajo en derecho supone además la consolidación de una sociedad de mercado en la que el trabajo llega a ser para la mayoría la única manera de subsistencia y la condición de posibilidad para una vida digna. Precisamente en las Declaraciones de derechos se expresan aspiraciones humanas universales, pero enmarcadas en un contexto histórico determinado, en un sistema específico de certezas compartidas, en una organización peculiar de la producción y de la vida política, en cierto grado de desarrollo científico y técnico, en la disponibilidad de recursos, etc. Se explica así el dinamismo tan peculiar de la teoría y praxis de los derechos y el proceso constante de ampliación y reorganización de su enunciado.

La clasificación de las principales categorías de derechos por “generaciones”, constituye una prueba adicional de esta concreción específica de las libertades básicas de acuerdo con el desarrollo histórico y cultural. Los “derechos de primera generación”, reivindicados por las grandes revolucio-

nes burguesas, abarcan las libertades propias de la tradición liberal: libertad de pensamiento y expresión, el derecho a no ser molestado por creencias o prácticas religiosas, el derecho al uso y goce exclusivo de algunos bienes, el derecho de cada ciudadano a escoger su trabajo y a emplear el tiempo libre de manera autónoma, buscando la felicidad a su manera, etc. Estos derechos están ligados a una concepción “negativa” de la libertad, concebida como ausencia de toda interferencia en el espacio autónomo del individuo. Pero la primera generación incluye también los derechos políticos o derechos de democracia, que le abren al ciudadano la posibilidad de participar en la actividad legislativa y en la dirección del Estado. Las declaraciones clásicas del siglo XVIII integran así las dos exigencias de libertad que Benjamín Constant consideraba en cierta medida antagónicas: la participación en el poder (libertad de los antiguos) y la no interferencia del poder en una esfera privada considerada como sagrada (libertad de los modernos).

Con los “derechos de segunda generación” las reivindicaciones se desplazan hacia el terreno económico y social, lo que produce también una modificación sustancial en las relaciones entre derechos y poder: éste deja de ser percibido como algo peligroso y amenazante, para transformarse en la instancia positiva encargada de satisfacer las demandas de salud, bienestar y dignidad de todo ser humano. Estas nuevas demandas dirigidas al poder estatal, que se empiezan a vislumbrar ya en el curso de la Revolución Francesa, se consolidan con la Revolución de Octubre, se afianzan de manera definitiva gracias a la Declaración de la ONU y son asumidas como una tarea prioritaria por parte del “Estado social de derecho”. Precisamente, la legitimidad de este Estado está a menudo condicionada a su capacidad de asegurar para todos sus ciudadanos el derecho a la vida, al trabajo, a la educación, etc. Por fin, los “derechos de tercera generación”<sup>8</sup>, contemplan las exigencias de relaciones pacíficas entre los hombres y de relaciones armónicas con la naturaleza, la voluntad de los pueblos de autodeterminación y de autonomía en el uso de sus recursos, la preocupación por las generaciones venideras. Estos derechos surgen de los procesos de descolonización y de la toma de conciencia de los peligros del deterioro ecológico generado por una industrialización desenfrenada.

Por lo anterior, no podemos no compartir la idea de que los derechos humanos son derechos históricamente determinados, estrechamente ligados con los problemas y necesidades de una época. Como bien lo aclara Bobbio, no es posible comprender la formulación de la libertad de conciencia y expresión de las grandes revoluciones burguesas por fuera del contexto de las guerras de religión, ni es posible comprender de lleno el sentido revolucionario del artículo que proclama la igualdad en derechos y libertades

por fuera del contexto de una sociedad en la que existían la esclavitud y el trabajo forzoso<sup>9</sup>. En otras palabras, no es posible desligar la formulación de los derechos humanos del proceso a través del cual emerge y se afianza la modernidad. Sin embargo, esta tesis general acerca de los derechos como un producto de la historia, y más específicamente de la historia de Occidente, debería ser matizada y complementada con la idea de unos universales humanos, de unas aspiraciones compartidas por la humanidad en general.

Por otra parte, la idea de una evolución progresiva de los derechos podría dar la impresión de que la historia de los derechos humanos en estos últimos siglos se reduce a una toma de conciencia progresiva y lineal: los derechos estarían ya allí, a la espera de que el ser humano los descubriera para reconocerlos y asumirlos, en una lista siempre más amplia y exhaustiva. Pero ésta sería una visión simplista del proceso de formación y consolidación de las libertades básicas, que pasa por alto el carácter a menudo antitético y antagónico de las diferentes clases de derechos, y desconoce los procesos de lucha que acompañan las proclamaciones de derechos y su difícil inserción en un ordenamiento legal. La historia de los derechos humanos resulta inseparable de la historia de las grandes revoluciones de la edad moderna. Esto es bien comprensible, puesto que cuando se trata de reivindicaciones reales, nada retóricas, que cuestionan el ordenamiento jurídico-político establecido y las relaciones de poder existentes, es inevitable que choquen contra la resistencia de quienes ven vulnerados sus privilegios. Estaba en lo cierto Mirabeau cuando afirmaba que la Declaración de derechos era al mismo tiempo una “declaración de guerra contra el antiguo régimen y contra los tiranos”. Los derechos humanos son un producto de la historia, siempre que ésta sea entendida como acción humana, esfuerzo y lucha por el reconocimiento de individuos, grupos, clases y pueblos<sup>10</sup>.

#### REIVINDICACIONES UNIVERSALES

A lo largo de estos dos últimos siglos se afianza de manera gradual pero irreversible la tendencia a creer que los titulares de estos derechos son todos los seres humanos, independientemente de las diferencias de raza, sexo, status social o nacionalidad. Con evidentes resonancias del modelo iusnaturalista, la *Declaración universal* de la ONU proclama de manera solemne que todos los seres humanos *nacen libres e iguales en dignidad y derechos*, es decir que todos llegan al mundo con el derecho a un respeto mínimo de su libertad y personalidad. De esto se sigue que las diferencias en cuanto a rasgos físicos, capacidades y opciones, tienen que ser miradas como contingencias que no afectan esta igualdad substancial, y que no tienen por

qué afectar el reconocimiento de todo ser humano como un sujeto en sí valioso, que no puede ser degradado, instrumentalizado o humillado. El sujeto de los derechos es el hombre como ser genérico, y no una clase específica de seres humanos<sup>11</sup>. En este sentido existe una diferencia substancial entre las modernas declaraciones de derechos y los documentos históricos considerados tradicionalmente como los primeros esbozos o balbuceos de la teoría de los derechos humanos. *La Magna Charta* que los barones ingleses logran imponer en 1215 a Juan sin Tierra, se agota en una serie de peticiones limitadas a la conservación de beneficios específicos, de antiguos derechos que en el fondo no son otra cosa que privilegios para una clase de personas. Es evidente allí la ausencia completa de cualquier noción de unos derechos para el hombre en general, para el ser humano en cuanto tal.

Las dificultades que tuvo que enfrentar y superar esta noción universalista y moderna de los derechos se pusieron bien de manifiesto en la Revolución Francesa. Mientras que algunos de sus protagonistas reivindicaban los derechos y libertades para la humanidad en general, y reclamaban por consiguiente la eliminación total de la esclavitud, otros preferían reducir el goce de los derechos al pueblo francés y cuestionaban como un ideal vacío e impracticable la posibilidad de extenderlos más allá de las propias fronteras.

Hay que aclarar que la noción de universalidad implica al mismo tiempo el reconocimiento de todos los humanos como sujetos y titulares de los derechos fundamentales, y el reconocimiento generalizado por parte de la comunidad civilizada de esta igual dignidad de todos. Con la modernidad se afianza la idea de que todos los humanos son poseedores de una igual dignidad fundamental y tienen el mismo derecho al goce de bienes primarios ligados con la condición humana. Al mismo tiempo se extiende el número de quienes comparten esta idea de igualdad y la respaldan por encima de los nacionalismos o de los odios tribales. Por cierto, estamos muy lejos de haber recorrido el camino hacia la aceptación universal de los valores que inspiran la concepción moderna de la dignidad, como lo demuestran fenómenos recientes de racismo, intolerancia, xenofobia, etc. El poder que van adquiriendo las diferentes formas de fundamentalismos o el renacer preocupante de odios raciales en el interior de los pueblos supuestamente civilizados no permiten una visión demasiado optimista. De todas formas, a pesar de estas resistencias hondamente arraigadas en la estructura pulsional del ser humano, que parecería estar más cercana a la exclusión y a la discriminación que al reconocimiento del otro como un ser de igual dignidad, parece evidente el avance de una tendencia histórica hacia un creciente reconocimiento universal de la dignidad de todos los seres humanos.

**REIVINDICACIONES LEGITIMADAS POR UN SISTEMA JURÍDICO  
O POR LA CONCIENCIA COLECTIVA DE UNA ÉPOCA**

Es necesario insistir en el hecho de que las reivindicaciones de derechos no se agotan en meras aspiraciones morales y cuentan con el respaldo de un sistema normativo o por lo menos del reconocimiento universal por parte de la humanidad civilizada, que se expresa en concreto en las declaraciones, convenios y pactos sobre derechos humanos. Esas reivindicaciones tienden a transformarse en derechos, en el sentido pleno de la palabra, es decir en exigencias “reconocidas por la ley y protegidas por la acción del gobierno”, en “bienes e intereses jurídicamente protegidos”<sup>12</sup>. Los derechos humanos surgen como aspiraciones morales, que necesitan cierto grado de formulación jurídica. Esto ha llevado a algunos teóricos a decir que los derechos se ubican en la encrucijada de lo moral y de lo jurídico.

Sin embargo, aunque el proceso de sistematización normativa de los derechos es necesario, ellos tienen una validez independiente de la formulación jurídica y del respaldo de un sistema positivo. Incluso si un Estado decidiese de manera arbitraria la eliminación o suspensión indefinida de la vigencia de los derechos humanos y de las libertades fundamentales (como ocurrió con el nazismo y con el fascismo), no por esto perdería fuerza y legitimidad la apelación a estos derechos. Precisamente la reivindicación de los derechos en ausencia de un reconocimiento jurídico, ha servido para poner un dique al poder arbitrario y despótico, o para cuestionar una legalidad basada en los privilegios y en la fuerza. La historia ha mostrado muchas veces que cuando un Estado pretende desconocer y atropellar los derechos, ellos recuperan su intensa fuerza reivindicatoria. Siempre resulta paradigmática la figura de Antígona, la heroína del drama de Sófocles, que se atreve a oponer a un decreto desmesurado del gobernante el poder moral, a su manera eficaz, de una ley no escrita que apela a un antiguo y sagrado reconocimiento. Esta es en el fondo la gran intuición de la tradición iusnaturalista, que reivindica la anterioridad ideal y la independencia de los derechos del individuo frente al poder estatal, y por esto su carácter sagrado y en cierta medida inalienable.

Después de la segunda guerra mundial, este poder moral queda vigorizado además por el reconocimiento por parte de la comunidad internacional, lo que permite a individuos, grupos o minorías reclamar la protección y el amparo de instituciones creadas por el poder de la humanidad civilizada. De otro lado, al incorporarse en un sistema normativo, los derechos humanos conservan de todas formas un *status* privilegiado frente a los demás derechos positivos sancionados en el código civil, el código de comercio,

etc, puesto que aparecen como derechos fundamentales, y en el caso de derechos básicos –por ejemplo el derecho a la vida o el derecho a no ser torturado– como derechos absolutamente inderogables.

Las relaciones entre el carácter moral y el carácter jurídico de los derechos humanos constituye en nuestros días una cuestión que es objeto de intensos debates, a los que se reconoce gran importancia teórica y práctica. Entre los más notables filósofos y teóricos del derecho del mundo anglosajón actual, en especial entre quienes se inspiran en la filosofía de John Rawls, se ha consolidado un lenguaje que enuncia habitualmente los derechos humanos como derechos morales, y es muy fuerte entre ellos la tendencia a acentuar el carácter propiamente moral de los derechos. De hecho los consideran sobre todo como reivindicaciones, demandas y exigencias que conservan su valor aunque no estén reconocidas y sancionadas por un sistema de derecho positivo y no cuenten con el respaldo y la protección de un gobierno particular<sup>13</sup>. En contraste, autores como Norberto Bobbio, cuestionan esta noción de derechos morales como un rezago de la tradición iusnaturalista<sup>14</sup>, y sostienen la necesidad de separar y distinguir con claridad lo que es promesa de un derecho futuro o mera aspiración moral, de un derecho en sentido estricto y pleno, que presupone la existencia de un sistema normativo; lo que es un derecho potencial, de un derecho real y actual. Frente a estas dos posiciones encontradas, nos parece interesante y pertinente la posición asumida por Peces-Barba, quien concibe los derechos humanos precisamente como el punto de encuentro entre moral y derecho, como la “encrucijada”, el cruce de caminos entre exigencias éticas y la necesidad de transformar una aspiración moral en un derecho positivo<sup>15</sup>. La historia de los derechos nos muestra precisamente este proceso dialéctico, este esfuerzo constante de individuos, grupos y pueblos para asegurar un piso jurídico firme a lo que al inicio no es más que aspiración moral. La misma carta de las Naciones Unidas, en el momento de su proclamación, sólo contaba con un “poder moral”, que ha venido adquiriendo poco a poco un peso jurídico gracias a los convenios y pactos por medio de los cuales muchos Estados se han comprometido a respetar estos derechos. A nuestro juicio, la mejor manera de enfrentar esta disputa es tratar de comprender la positivación de los derechos como un proceso dinámico y abierto, a través del cual un principio moral o una demanda de libertad va ganando poco a poco el espacio jurídico indispensable para su consolidación, que asegura su vigencia de hecho.

**EL ESTADO COMO DESTINATARIO PRINCIPAL  
DE LAS DEMANDAS DE DERECHOS**

En toda reivindicación es importante precisar no solamente la naturaleza de los bienes que los sujetos pretenden obtener o para los cuales exigen protección, sino también la instancia hacia la cual se dirigen estas demandas: quejas, protestas y exigencias se dirigen siempre hacia alguien; tienen siempre un destinatario que el sujeto de la demanda percibe como el responsable de un estado de cosas desagradable e injusto, o como el poder liberador capaz de asegurar la supresión de la penuria y del malestar que provocan las protestas y las quejas. En el caso de los derechos humanos, los destinatarios han sido tradicionalmente los gobiernos, puesto que sólo ellos cuentan con la fuerza coactiva suficiente para hacer cumplir a todos los miembros del cuerpo social las obligaciones correspondientes. Si bien el Estado se ha transformado a menudo en una amenaza adicional para el individuo, sigue siendo la única opción frente al imperio arbitrario de la fuerza. La violencia que se desataría en caso de una ausencia parcial o total de los lazos civiles justifica la necesidad de un poder centralizado capaz de frenar albedríos y pasiones, con la fuerza suficiente para imponer el respeto de obligaciones mínimas hacia la vida y la dignidad de los demás. Hasta el momento la única alternativa, realista y no utópica, a la violencia del estado de naturaleza (una ficción que a ratos hemos alcanzado a vislumbrar como una posibilidad no muy lejana) es el Estado. Es cierto que detrás de la máscara serena del derecho y de la justicia, esta institución deja asomar a menudo la mueca atormentada y temible de un poder injusto y avassallador. Sin embargo, en su proceso de experimentación a través de la historia, el ser humano no ha sido capaz de crear un instrumento más eficaz para contener la violencia y asegurar un mínimo de convivencia pacífica. Si este aparato de poder dejara de existir, se impondría la ley del más fuerte, y no el reino de la concordia y de la libertad.

El individuo acude al poder estatal tanto para la protección y salvaguardia de su vida y de su esfera de libertad, como para obtener ciertas garantías en cuanto a la disponibilidad de los bienes indispensables para la satisfacción de sus necesidades básicas. Apela al *Estado de derecho*, es decir a la instancia que posee el monopolio de la coacción, para la protección de su libertad negativa, y al *Estado social de derecho* para asegurar las condiciones necesarias de una vida digna. Claro que, con el *revival* de las tesis de un liberalismo radical, esta apelación al Estado para garantizar la satisfacción de las necesidades básicas es blanco de críticas por parte de quienes consideran innecesaria y peligrosa para las libertades individuales la ampliación

de funciones y atribuciones del poder estatal. De acuerdo con estos críticos, el Estado debería limitarse a la función negativa de proteger la vida, la libertad y los bienes de sus ciudadanos contra amenazas externas, y descartar de plano cualquier clase de compromiso con los derechos sociales. De todas formas, la mayoría de las personas que se encuentran en condición de miseria y de desprotección, aún sin hacerse demasiadas ilusiones, confían más en el poder del Estado que en la acción milagrosa de “la mano invisible” y en las promesas de bienestar sustentadas exclusivamente en la capacidad de autorregulación del mercado y en el crecimiento sin trabas del aparato productivo.

Sin embargo, aunque el Estado sigue siendo el destinatario principal de las demandas de derechos, es cada vez más notable la tendencia a desplazar esas demandas hacia otras instancias e instituciones intermedias de la sociedad civil (gremios, sindicatos, universidades, asociaciones religiosas y culturales, organismos no gubernamentales, etc.), que van compartiendo cada vez más con la institución estatal tanto el esfuerzo por detener la violencia, como el compromiso de solidaridad con los más necesitados. Estas instituciones no podrán reemplazar al Estado; de todas maneras, su fortalecimiento y autonomía relativa pueden tener efectos benéficos para la consolidación de una cultura de los derechos humanos y de la democracia. Su influjo más inmediato y en algunos casos su poder mucho mayor sobre las conciencias, hace de ellas agentes privilegiados para la interiorización y asimilación de esa cultura. Esas instituciones intermedias complementan además la acción social del Estado, y crean espacios para la vida comunitaria y un ejercicio cotidiano de la democracia y de la solidaridad.

## NOTAS

<sup>1</sup> La apelación a los derechos del hombre “como criterio regulativo de las relaciones de convivencia –anota B. de Castro Cid– se ha generalizado a tal punto que ha llegado a convertirse en la máxima instancia legitimadora del ejercicio del poder jurídico-político, por lo menos en un plano puramente ideológico” (“Dimensión científica de los derechos del hombre”, en *Los Derechos Humanos - Significación, estatuto jurídico y sistema*, Publicaciones Universidad de Sevilla, 1979, p. 79). Sobra subrayar la importancia de este documento, gracias al cual la humanidad dispone de un lenguaje común que permite un entendimiento mínimo entre pueblos culturalmente distintos, pero animados por la misma fe en algunos valores básicos comunes. Lograda al final de una guerra particularmente destructiva y sustentada por la voluntad común de contraponerle un dique eficaz a las fuerzas irracionales desatadas por el renacer de mitos tribales y raciales, la *Declaración* constituye un hecho sin precedentes en la historia de la humanidad y representa para nosotros un punto de referencia para pensar unos valores mínimos y unos principios básicos de convivencia.

- <sup>2</sup> C. S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. xx.
- <sup>3</sup> Cfr. Antonio - E. Pérez Luño, “Delimitación conceptual de los derechos humanos”, en *Los derechos humanos, Significación, estatuto jurídico y sistema*, ed. cit., p. 39.
- <sup>4</sup> Nino plantea la necesidad de “transformar un concepto inexacto y vago empleado en algún ámbito por otro más preciso y exacto que pueda ser usado en la mayoría de las ocasiones en que se usa el concepto anterior”; y se basa en el modelo del equilibrio reflexivo, es decir en el ajuste constante entre las elaboraciones teóricas y nuestras intuiciones inmediatas. C. S. Nino, *Op. cit.*, p. 12.
- <sup>5</sup> Como bien lo destaca Peçes-Barba, los derechos humanos aparecen en el proceso de formación del mundo moderno: “no son producto abstracto de una reflexión racional sobre el individuo y su dignidad sino respuesta a situaciones concretas en las que éstos estaban menoscabados o disminuidos, en el Estado absoluto y en el contexto de las guerras de religión en que desemboca, en el siglo XVI, la ruptura de la unidad religiosa”. Además, “sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, sin el Estado soberano moderno que pretende el monopolio en el uso de la fuerza legítima, sin la idea de un Derecho abstracto y de unos derechos subjetivos no es posible plantear esos problemas de la dignidad del hombre, de su libertad o de su igualdad desde la idea de los derechos humanos, una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interfluencia y con su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad”. G. Peçes-Barba, “Sobre el fundamento de los derechos humanos (*Op. cit.*, pp. 46-47). La noción de derechos en el sentido moderno es relativamente reciente: “probablemente, el primer filósofo en usar el concepto de ‘derecho’(ius) en un sentido parecido al de los modernos –escribe Winston– es Ockham, quien concibió el ‘derecho natural’ como un ‘poder’ de la persona de adecuarse a la recta razón, sin un acuerdo o pacto”. Morton E. Winston, *The Philosophy of Human Rights*, Wadsworth, Belmont, 1988, p. 3. Acerca de la genealogía de la noción moderna de derechos humanos es muy interesante el ensayo de R. Tuck, “The First Rights Theory”, en *Natural Rights Theories, their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1989.
- <sup>6</sup> En términos sustancialmente similares se expresa Nino, cuando sostiene que los derechos humanos “versan sobre bienes de fundamental importancia para sus titulares, o al menos bienes que son normalmente de importancia primordial”. C. S. Nino, *Op. cit.*, p. 40.
- <sup>7</sup> *Teoría ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 337.
- <sup>8</sup> “La división de los derechos en derechos de primera, segunda y tercera generación –anota Winston– corresponde en líneas generales a la división convencional de las naciones en naciones del primer mundo (liberales, democráticas y desarrolladas), del segundo mundo (socialistas, autoritarias y desarrolladas) y tercer mundo (economías e ideologías mixtas, en desarrollo). M. Winston, *Op. cit.* p. 18.
- <sup>9</sup> “Desde el punto de vista teórico –sostiene Bobbio– he sostenido siempre [...] que los derechos del hombre, por fundamentales que sean, son derechos históricos, es decir nacidos en determinadas circunstancias, caracterizadas por luchas por la defensa de nuevas libertades en contra de los viejos poderes, que se han desarrollado de manera gradual, no todos al mismo tiempo y no de una vez para siempre [...]. Los derechos surgen cuando deben y pueden surgir. Cuando el incremento del poder del hombre sobre el hombre, que acompaña inevitablemente al progreso técnico, es decir al progreso de la capacidad del ser humano de dominar a la naturaleza y a los demás hombres, crea nuevas amenazas para la libertad del individuo o permite nuevos remedios para la indigencia”. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, pp. XIII-XIV.
- <sup>10</sup> Una prueba adicional de esta idea nos la ofrece la historia más reciente de las guerras de liberación: a pesar del reconocimiento teórico en la carta de las Naciones Unidas del principio de la igual dignidad de las culturas y del derecho a la autodeterminación de los pueblos, en reiteradas ocasiones los países colonizados han tenido que recurrir a la lucha para hacer respetar sus derechos,

puesto que los Estados colonizadores no estaban dispuestos a renunciar sin más a sus dominios. Actualmente, es fácil que el discurso de los derechos evoque documentos aburridores y burócratas bien ubicados. Sin embargo, no conviene olvidar que inicialmente lo enunciaron hombres de acción y grandes líderes.

- <sup>11</sup> “La clase de sus beneficiarios –escribe Nino– está integrada por todos los hombres y nada más que los hombres; su posesión no puede estar restringida a subclases de individuos humanos –como los obreros o los artistas– o extenderse más allá de la especie humana [...] La pertenencia a la especie humana es la condición necesaria y suficiente para gozar de los derechos en cuestión, en tanto que otras propiedades –raza, sexo, inteligencia, actos cometidos o padecidos, etc.– son irrelevantes” (*Op. cit.*, p.41). “Los principios fundamentales de los que los derechos humanos derivan –prosigue el autor– son categóricos, en el sentido de que ellos no condicionan la *titularidad* de tales derechos a la posesión de una u otra característica. Estos principios son *erga omnes*, o sea que se aplican a todos y a todo” (*Ibid.*, p. 45). Después precisa sin embargo que por “totalidad de los hombres” hay que entender el conjunto de los seres “con capacidad potencial para tener conciencia de su identidad como un titular independiente de intereses y para ajustar su vida a sus propios juicios de valor”. *Ibid.*, p. 47.
- <sup>12</sup> R. Martin, “Human Rights and Civil Rights”, en *The Philosophy of Human Rights* (M. Winston ed.), ed. cit., p. 79.
- <sup>13</sup> Winston los define como “derechos morales que pertenecen por igual a todo ser humano por el simple hecho y en virtud de que ellos *son* seres humanos” (*Op. cit.*, p. 7). Por su parte C. S. Nino, teórico argentino del Derecho muy cercano a esa forma de pensamiento, sostiene que los derechos humanos “derivan de principios morales, o más precisamente de un *sistema* de principios morales”, y que son “derechos de índole moral y no jurídica”. Añade sin embargo que “no por esto tienen que ser considerados como irrelevantes para la teoría y la práctica del derecho” (*Op. cit.*, pp. 20-25). Es interesante también la posición de Sterba, quien define los derechos como “los enlaces entre el código moral del hombre y el código legal de la sociedad, entre ética y política: *los derechos individuales son los medios para subordinar la sociedad a la ley moral*”. Citado en T. Machan, “The Nonexistence of Basic Welfare Rights”, en *Justice - Alternative Political Perspectives* (ed. H. P. Sterba), Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1992, p. 65.
- <sup>14</sup> A juicio de Bobbio “podemos hablar de derechos morales sólo en el ámbito de un sistema normativo moral, en el que existen obligaciones cuya fuente no es la autoridad dotada de fuerza coactiva, sino Dios, la conciencia, la presión social, de acuerdo con las diferentes teorías de la moral. Se puede hablar de derechos naturales presuponiendo, como lo hacen los iusnaturalistas, un sistema de leyes de la naturaleza que confieren, como todas las leyes, derechos y deberes, que se pueden derivar de la observación de la naturaleza humana, del código de la naturaleza, así como los derechos positivos se pueden derivar del estudio de un código de leyes positivas [...] Obligaciones morales, obligaciones naturales y obligaciones positivas, con sus derechos correspondientes, pertenecen a sistemas normativos diferentes [...] Desde el punto de vista de un ordenamiento jurídico los así denominados derechos morales o naturales no son propiamente derechos: son simplemente exigencias y reivindicaciones, que pueden transformarse eventualmente en derechos en un nuevo ordenamiento normativo caracterizado por una diferente manera de protegerlos” (*Op. cit.*, p. 83).
- <sup>15</sup> En el artículo ya citado G. Pérez Barba afirma que por eso debería darse una comunicación fructífera entre juristas y filósofos. El filósofo español opina además que los derechos humanos pueden ser definidos con razón como derechos morales, puesto que ellos “hacen posible y viable la libertad moral, la plenitud humana posible en la historia, el camino para llegar a la moralidad” (*Op. cit.*, p. 49).



## CAPÍTULO 2

### LA LIBERTAD COMO HILO CONDUCTOR PARA LA CLASIFICACIÓN DE LOS DERECHOS

#### DIFERENTES NOCIONES DE LIBERTAD

El acceso directo a la naturaleza humana y a la ley natural le ofrecía a los iusnaturalistas un mapa seguro para descubrir y situar los derechos. Sin embargo, hoy en día muy pocos se atreven a apelar a la naturaleza humana o a un orden natural, nociones cargadas de elementos ideológicos. Igualmente problemática se ha vuelto la pretensión de deducir o derivar la tabla de derechos desde unos axiomas y postulados claros y evidentes para todos. Por lo tanto, no nos queda otra alternativa que apelar a la historia, para encontrar en la dinámica del proceso de afirmación y consolidación de los derechos unos criterios que nos orienten para clasificarlos y establecer sus relaciones recíprocas. Lo que resuena insistente en la historia de estos dos últimos siglos es sin duda la apelación a la libertad como *leitmotiv*, como tema dominante, que recurre una y otra vez con distintas modulaciones. Al fin y al cabo las demandas de derechos se inscriben en la aspiración más amplia a la libertad, que puede ser considerada por lo tanto como la exigencia fundamental, la base teórica de las libertades y derechos específicos.

La noción de libertad que inspira la declaración de derechos de 1789, es distinta de la que asumen los jacobinos en 1793 para sustentar ciertos derechos sociales, o de la idea de libertad que sustenta los textos más recientes de las Naciones Unidas. Esta persistencia de apelaciones a la libertad, con todas sus variaciones, nos indica que la noción de libertad puede servir de hilo conductor para reconstruir la dinámica del proceso de consolidación

de los derechos y para ensayar una clasificación de los mismos. Las diferentes acepciones y sentidos atribuidos a la idea de libertad serán indicadores para la comprensión de la naturaleza y del alcance de las diferentes clases de derechos. No es posible pretender una clasificación exhaustiva, puesto que es pretencioso vaticinar lo que entenderán por libertad las generaciones futuras. Es probable que se conserven muchos de los aspectos que hoy asociamos con la noción de libertad (autonomía moral y política, liberación del hambre, etc.); pero es también probable que aspectos hasta el momento descuidados o subvalorados logren adquirir una importancia y un peso mucho mayores.

Una mirada panorámica sobre la historia de los dos últimos siglos, permite diferenciar tres grandes ideas de libertad: libertad como no interferencia, libertad como participación política, libertad como liberación del hambre y de la miseria.

#### a. Libertad como no interferencia

Se trata de la libertad concebida como ausencia, en la esfera privada individual, de cualquier coerción tanto por parte del poder político, como por parte de los demás miembros del cuerpo social. Corresponde a la que Constant denominaba de manera sesgada “la libertad de los modernos”, rebautizada por Berlin como “libertad negativa”<sup>1</sup>. De acuerdo con esta perspectiva, reivindicar libertad significa exigir “un campo dentro del cual el sujeto está o debiera estar en libertad de hacer o ser lo que pueda hacer y ser, sin intervención de otras personas”<sup>2</sup>. A juicio de Berlin existiría un consenso generalizado entre los clásicos del liberalismo en cuanto a la idea de que:

Debía existir cierta zona mínima de libertad personal que no habría de ser violada por ningún motivo, porque en caso contrario el individuo se encontraría en una zona demasiado estrecha para ese desarrollo mínimo de sus facultades naturales que permite perseguir y aun concebir los diversos fines que los hombres consideran buenos, correctos o sagrados<sup>3</sup>.

Esencial para esta libertad negativa es la demarcación clara entre “la zona de la vida privada y la de la autoridad pública”, al igual que la legitimación del Estado con base en la necesidad de un poder eficaz para garantizar la no-interferencia en el espacio ajeno y para garantizar la convivencia pacífica y armónica entre los sujetos libres.

De acuerdo con esta noción de libertad propia de la tradición liberal, el individuo será tanto más libre cuanto más seguro se encuentre frente a intervenciones externas, de manera que su lucha por la libertad tendrá como objetivo prioritario la consolidación de garantías eficaces para la defensa de

este espacio vital de movimiento, actividad o goce, y de diques capaces de detener cualquier interferencia indebida con su realización personal, con el desarrollo de sus capacidades humanas y con el goce de su propiedad. Es éste, en el fondo, el sentido de la libertad proclamada por los revolucionarios franceses, quienes la definen precisamente como la posibilidad de hacer todo lo que no perjudica a los demás<sup>4</sup>. El texto añade además que nuestros derechos dejan de serlo cuando perjudican los derechos de los demás, puesto que la autorregulación y la reciprocidad son condiciones indispensables para que cada uno pueda disfrutar sin problemas de sus derechos. De acuerdo con esta lógica de la libertad negativa se entiende y justifica el derecho a la libertad de pensamiento y expresión, el derecho a no ser molestado por las opiniones políticas o religiosas, siempre y cuando la manifestación de las mismas no perjudique al orden público y a los derechos de los demás (derecho de cada individuo de buscar la felicidad a su manera, derecho a la integridad física y a una defensa apropiada frente a la violencia, derecho a gozar en paz de las propiedades, etc.).

Conviene además llamar la atención acerca de la concepción del Estado generalmente asociada con esta idea de libertad. Como ya la anotábamos arriba, si concebimos la libertad en términos de espontaneidad y realización libre de intromisiones arbitrarias, es evidente la necesidad de un poder público en condición de asegurar la no interferencia y la coexistencia pacífica entre sujetos igualmente libres. Sin embargo, el mismo poder que debería en teoría garantizar estas esferas de libertad se transforma a menudo en un peligro adicional, cuando no en el peor de los enemigos de la libertad individual. De aquí las oscilaciones de las teorías liberales en la valoración del Estado, considerado al mismo tiempo como una amenaza y como una condición indispensable para que la libertad del individuo cuente con una protección eficaz. Esto se traduce a menudo en la idea de un “Estado mínimo”, que debe limitarse a desempeñar su función esencial de garante de las libertades particulares, sin extralimitarse en tareas de solidaridad social que no le competirían.

### **b. Libertad como participación**

Junto con esta reivindicación de un espacio privado para el desarrollo de cada individuo, en la Declaración de 1789 convive otra noción de libertad, que se remite a lo que Constant considera el ideal antiguo: la libertad como participación en el poder, como la posibilidad de participar activamente en la conformación de la voluntad general. Además de la autonomía como no interferencia, nos encontramos así con la exigencia del ejercicio de la autonomía política, por medio de una participación activa

en la determinación de la ley, en la distribución de los recursos, en la definición del rumbo y de los objetivos prioritarios de la acción del Estado. El individuo quiere ser autónomo en sus opciones privadas, pero al mismo tiempo no permanece insensible frente al destino de la ciudad y del Estado, por lo que reclama una participación como ciudadano en el espacio público y en la arena política.

De acuerdo con esta noción de libertad, varía sustancialmente la actitud frente al Estado. En la medida en que encarna y expresa un querer colectivo y una voluntad general, la institución estatal deja de ser percibida como un instrumento de regulación externa o como una amenaza para la libertad individual, y adquiere un valor positivo en cuanto expresión de la sociabilidad, una dimensión descuidada en la concepción negativa de la libertad.

### c. Libertad como liberación del hambre y la miseria

Esta tercera noción toma como punto de referencia al hombre como sujeto de necesidades, tanto materiales como espirituales, y define la libertad como la posibilidad real de satisfacerlas. Podría aparecer similar a la primera noción, puesto que en ella también se reivindica para cada individuo la posibilidad de desarrollar sin obstáculos o interferencias sus capacidades y potencialidades. Sin embargo, si bien las dos concepciones coinciden en la definición de la libertad en términos de posibilidades, como “poder hacer”, “poder vivir”, “poder ser feliz”, de hecho la noción de “poder” reviste en cada caso un significado muy distinto: de acuerdo con la concepción propiamente liberal de la libertad como no-interferencia, poder significa antes que todo la posibilidad para cada individuo de vivir su propia vida y de actuar sin coerciones externas; en cambio, en el caso de la libertad como liberación del hambre y de la miseria el poder es concebido como la posibilidad real para todo individuo de acceder a los medios indispensables para la satisfacción de sus necesidades. Según el primer sentido, soy libre si no existen obstáculos externos que me impidan realizar mis objetivos vitales; de acuerdo con el segundo, la no-interferencia resulta insuficiente, puesto que para quien se encuentra en una condición extrema no significa gran cosa la idea de que no existen impedimentos legales que obstaculicen su acceso a determinados bienes, o que impidan expresamente su conversión en un propietario. Por cierto, en una condición de igualdad jurídica, todos cuentan en teoría con estas opciones; sin embargo –así argumentan los que defienden esta tercera idea de libertad– se trata de una posibilidad abstracta. Por lo tanto, si el Estado quiere de verdad asegurar y garantizar la libertad de todos, no puede limitarse a la defensa de la libertad negativa. Al contrario, su política de carácter eminentemente social debe orientarse hacia una redistri-

bución equitativa de bienes y propiedades, con el fin de asegurar el derecho a una vida digna, es decir provista de los medios para la subsistencia, de la posibilidad de educación, de un trabajo no-alienante y bien remunerado, y de una vejez no indigente. La libertad significa en este sentido la posibilidad real de satisfacer las necesidades básicas, y la liberación del individuo de aquella forma de esclavitud en la que se transforma de hecho la carencia de los medios vitales mínimos y la lucha diaria por la subsistencia. Superado el apremio de la necesidad, se podrá pensar además en otras y más elevadas dimensiones de realización humana; pero el pan urge más que las flores, puesto que con hambre no se puede hablar de libertad.

En la tercera concepción de la libertad hay que destacar los nexos con las nocións de igualdad y de solidaridad. También la concepción liberal habla de una libertad igual para todos. Para esta concepción, en cambio, la igualdad es mucho más que igualdad jurídica frente a la ley: para que la libertad de acceso a los bienes no quede en letra muerta o en piadosa aspiración, es necesario controlar desequilibrios excesivos en los poderes reales, limitar la acumulación, redistribuir los bienes de acuerdo con criterios de justicia distributiva<sup>5</sup>. La noción liberal de la libertad confiere prioridad a la libertad-independencia del individuo, de manera que la relación social resulta ser algo secundario, como un agregado o como un obstáculo para el goce de la libertad. En esta concepción, por el contrario, la solidaridad, en especial la que se canaliza a través de las instituciones, constituye la otra cara de la libertad.

“Esta idea de libertad igualitaria o libertad social”<sup>6</sup> implica un cambio radical en la concepción del Estado. Una vez establecido el principio de que el individuo tiene derecho a desarrollar de verdad sus poderes y potencialidades, es evidente que la instancia destinada a garantizar estos medios para todos y a redistribuir la riqueza es antes que todo el poder del Estado, que en cuanto Estado social de derecho debería ejecutar políticas de justicia distributiva. De esta forma, más que como una amenaza para las libertades, el Estado adquiere la figura de un poder que dispensa justicia y que garantiza un mínimo de recursos a los menos aventajados y a los miembros más débiles y necesitados del cuerpo social, quienes cuentan así con una garantía para la satisfacción de sus necesidades mínimas.

### TRES GRANDES CATEGORÍAS DE DERECHOS

Con base en estas concepciones de la libertad resulta relativamente fácil diferenciar las distintas clases de derechos humanos: los derechos propios de la tradición liberal, los derechos políticos o derechos de participación democrática y los derechos económicos y sociales.

### a. Derechos de la tradición liberal

Como bien lo anota Castro Cid:

Estos derechos garantizan la iniciativa y la independencia de los individuos frente a los demás miembros de la sociedad política y frente al Estado mismo en esas concretas áreas en las que se despliega la capacidad de las personas, incluyendo una pretensión de excluir a todos los demás sujetos del ámbito de acción que se pone a disposición de los titulares<sup>7</sup>.

Entre estos bienes protegidos se encuentra antes que todo ese bien primario que constituye la condición de posibilidad para los demás derechos y libertades: la seguridad de la vida frente a las amenazas externas. Pero se incluye además la garantía de la integridad física y moral, es decir el derecho del individuo a que su vida y su dignidad cuenten con una protección apropiada frente a las múltiples formas de violencia. Se condena, por consiguiente, la violencia en todas sus manifestaciones (tortura<sup>8</sup>, tratos inhumanos y degradantes, reclusión arbitraria, etc), y se consagra al mismo tiempo el deber del Estado de garantizar a sus ciudadanos un mínimo de seguridad para sus vidas, sus propiedades y su privacidad. De acuerdo con la lógica de la libertad como no-interferencia, aparece también como un derecho la defensa de la intimidad frente a cualquier injerencia arbitraria o ilegal, junto con el derecho del individuo a que su reputación, buen nombre y dignidad sean respetados; y por supuesto junto con el derecho a que la propiedad, considerada como una proyección de la libertad y de la personalidad, cuente con una protección adecuada por parte del Estado.

En esta clase de derechos se incluyen además aquellas libertades de las que el hombre de Occidente se siente más orgulloso: la libertad de conciencia en materia religiosa, la libertad de pensamiento y expresión, el derecho a organizar de manera autónoma su propia vida y de buscar la felicidad a su manera. Se trata sin duda del legado más notable de la Ilustración, que expresa una exigencia muy propia de la modernidad, en la que el sujeto exige que se respete su libertad de escoger la religiosidad y la forma de culto que le dicte su conciencia, expresar libremente sus opiniones en materia religiosa, política o ética, y no ser molestado, perjudicado o discriminado por ellas. Las únicas razones que podrían eventualmente justificar una limitación de estos derechos por parte de la autoridad establecida, tiene que ver con la protección y garantías de los iguales derechos de los demás, o en casos excepcionales con la necesidad de conservar las instituciones. En efecto, la libertad de expresión podría afectar la reputación, el derecho a la privacidad y la dignidad de los demás, o en algunos casos podría transformarse en una amenaza para la misma democracia. De aquí la prohibición de la apología de

la guerra y de la incitación directa al odio nacional, racial o religioso, las restricciones a las apologías del crimen y de la incitación directa a la violencia.

Junto con el libre desarrollo de las capacidades intelectuales y morales, aparece también consagrado el derecho a que el individuo pueda realizar de manera autónoma ese poder que en la modernidad ha adquirido una dignidad similar a la de la libertad de pensamiento y de la autonomía moral: el trabajo. Por eso queda prohibida de manera tajante la esclavitud, que es la forma más grave de desconocer la libertad del trabajo, junto con todas las demás expresiones de la libertad. Pero se cuestionan también otras formas menos manifiestas de trabajo forzoso, que limitan el derecho del individuo a no estar sometido.

La “libertad negativa” sustenta y justifica en fin el derecho a que nadie impida de manera arbitraria la libertad de movimiento, el derecho del individuo a desplazarse e incluso a abandonar el territorio del Estado. Este derecho se opone también a toda clase de detención arbitraria. El Estado puede limitar en algunas ocasiones la libertad de aquellos individuos que han violado la ley y se han transformado en una amenaza para la vida y los derechos de los demás. Sin embargo, en este caso el individuo afectado tiene derecho a un juicio justo y rápido, a que se respeten los trámites debidos, a que se le trate de manera imparcial, a que se presuma su inocencia hasta que no se pruebe su culpabilidad; y en caso de ser condenado, tiene el derecho a un trato humanitario, debido a la dignidad inherente a todo ser humano.

#### **b. Derechos de participación democrática**

“Mientras que los derechos civiles permiten al individuo el disfrute de su libertad personal y de su autonomía –escribe K. Vasak– los derechos políticos le son necesarios para poder organizar su participación en los asuntos públicos de la comunidad a la que pertenece”<sup>9</sup>. Son los derechos que la declaración de la Revolución Francesa consideraba como *droits du citoyen*, diferentes de los derechos del hombre, es decir los derechos de carácter democrático que consagran el derecho de elegir y de ser elegido, la extensión del sufragio y en tiempos más recientes el sufragio universal, el libre acceso a los cargos públicos y el derecho de libre asociación política y sindical. A diferencia de los derechos peculiares de la tradición liberal, que intentan garantizar los poderes y libertades del individuo frente a las interferencias externas, en el caso de los derechos políticos se insiste en la necesidad de que los ciudadanos participen activamente tanto en la elaboración de la Ley, como en el ejercicio del poder<sup>10</sup>. Por medio de estos derechos de participación política o democráticos “se reconoce y se garantiza la facultad que

corresponde a los ciudadanos, por el hecho de serlo, de tomar parte en la actuación o desarrollo de la potestad gubernativa”<sup>11</sup>. La libertad que los legitima es la libertad de participación, la libertad del ciudadano, más que la libertad del hombre privado, por lo que se trata de unos derechos que constituyen al mismo tiempo deberes irrenunciables del individuo.

De acuerdo con *El pacto sobre derechos civiles y políticos*, estos derechos se enumeran y definen así:

- a) Derechos a participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos; b) votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores; c) tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país<sup>12</sup>.

De manera que la salvaguarda de la dignidad de la persona no se agota simplemente en las garantías para el desarrollo de sus capacidades y para el goce de su propiedad: junto con este derecho a la privacidad, el individuo reclama también un derecho a participar en la dirección de la ciudad, puesto que el sometimiento pasivo a una política impuesta por otros, desde arriba, se considera lesiva de su dignidad casi tanto como la dependencia personal. Todos reclaman el derecho a que sus opiniones sean tomadas en cuenta, puesto que nadie puede reivindicar para sí, de manera arbitraria, el privilegio de establecer el bien común o el interés general. En fin, lo que alimenta estos derechos democráticos es la confianza en la posibilidad de transformar el poder en una expresión de la voluntad general: más que un mal necesario, –que hay que tratar de conservar en sus justos límites–, la concepción democrática y el “espíritu” de los derechos políticos tiende en cambio a concebir el poder en términos positivos: el énfasis recae en la ampliación de la participación democrática, considerada como la mejor garantía para las libertades.

### c. Derechos económicos y sociales

No puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria –leemos en el Preámbulo de *Pacto internacional de Derechos económicos, sociales y culturales*– a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos<sup>13</sup>.

La idea de libertad que inspira esta clase de derechos es la liberación de la miseria, del hambre y de las necesidades insatisfechas, condición indispensable para el desarrollo de una vida humana plena: en la lucha por la libertad

el primer objetivo es el de asegurar a todos los miembros del cuerpo social, en especial a los menos favorecidos, la posibilidad de satisfacer sus necesidades vitales mínimas, lo que constituye a su vez una etapa en el camino hacia la satisfacción de las necesidades ligadas con una condición humana más rica y desarrollada. Al igual que en los derechos civiles, también en la lista de los derechos sociales y económicos nos encontramos antes que todo con el derecho a la vida; pero en este caso no se trata simplemente de garantizar la incolumidad física frente a las amenazas externas, sino de garantizar los medios para poder vivir de manera digna. De acuerdo con la lógica de la tradición liberal decir que el individuo tiene derecho a vivir significa que el poder público debe tratar con todos los medios de neutralizar las acciones violentas que podrían poner en peligro su subsistencia; sin embargo, la posibilidad real de vivir depende en últimas de sus destrezas y habilidades para encontrar en el mercado los medios de subsistencia. De acuerdo con la lógica de los derechos sociales y económicos, en cambio, el derecho a la vida incluye como un aspecto irrenunciable el derecho del individuo a los bienes indispensables para poder vivir. Se proclama así el derecho para toda persona “a un nivel de vida adecuado”, lo que incluye el acceso a bienes primarios como la alimentación, el vestido y la vivienda; se consagra “el derecho fundamental de toda persona a estar protegida contra el hambre”<sup>14</sup> y, como contrapartida, se expresa la necesidad de que los gobiernos mejoren los métodos de producción, impulsen la aplicación de tecnologías, y que los países más ricos asuman el compromiso de una “distribución equitativa de los alimentos mundiales en relación con las necesidades”<sup>15</sup>.

Un corolario del “derecho social a la vida” lo constituye el derecho al trabajo, concebido como “el derecho de toda persona a tener la oportunidad de ganarse la vida mediante un trabajo libremente escogido o aceptado”<sup>16</sup>. Puesto que el acceso a los medios de subsistencia por fuera del esfuerzo y del trabajo desentona con el *ethos* de la modernidad, caracterizado por la condena del ocio y por la valoración de la productividad, la persona obligada a recibir de la asistencia privada o pública los medios de subsistencia percibe que esta condición de necesidad extrema y de dependencia afecta su autoestima y su dignidad. También los derechos civiles incluyen el derecho al trabajo. Sin embargo, en el contexto de los derechos relacionados con la libertad como no-interferencia, “derecho al trabajo” significa antes que todo la posibilidad de cada individuo de emplear libremente sus capacidades y habilidades, sin ninguna traba ni impedimento externo. En cambio, en el contexto de los derechos sociales esta exigencia tan peculiar de la modernidad reclama al mismo tiempo unas garantías mínimas para encontrar un trabajo productivo y para conservarlo, el acceso a una formación

técnico-profesional para competir en el mercado con talentos y méritos, el derecho de huelga, condiciones salubres y una jornada de trabajo que no agote sus energías físicas y mentales, espacios suficientes de descanso y de tiempo libre. Todo esto implica la obligación por parte del Estado de impulsar el fomento del desarrollo económico para incrementar el empleo, reducir la tasa de desocupación, proteger al obrero del peligro de un despido arbitrario o de un trato inhumano e injusto de parte de los patronos, legislar para que los salarios sean equitativos, de acuerdo con el principio: salario igual por trabajo igual, etc.

Un lugar destacado entre los derechos sociales lo ocupa también el derecho a la educación, que asegura al individuo la posibilidad de lograr el pleno desarrollo de la personalidad y la satisfacción de necesidades de orden superior, ligadas con la cultura, el arte y la ciencia. Como corolario de este derecho se plantea la obligación por parte del Estado de asegurar a todos los ciudadanos el acceso gratuito y libre a la educación primaria, de ampliar de manera progresiva la cobertura de la enseñanza secundaria, y de hacer accesible la enseñanza superior de acuerdo con las capacidades. Completan el espectro de los derechos sociales y económicos el derecho a la seguridad social, “el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental”, las garantías para la protección y el bienestar de la familia<sup>17</sup>.

Esta tercera clase de derechos implica una diferente relación con el poder estatal: puesto que estos “*droits de créance*” son pensados como reivindicaciones frente al Estado para obtener prestaciones y beneficios, el poder del Estado es percibido como una ayuda más que como una amenaza, como una instancia que asegura bienestar y justicia. Con los derechos sociales ya no se trata de defender un ámbito de libertad negativa, en contra de un poder político siempre más fuerte, organizado y amenazante; la tarea principal es la de exigir la intervención de este poder para que el individuo pueda realizar sus potencialidades en un marco de oportunidades para todos. El paso de la libertad negativa a la libertad positiva es un tránsito de una visión pesimista del poder a una concepción que no excluye su posible uso para redistribuir las riquezas y para realizar programas de bienestar social. De acuerdo con la lógica que inspira esta clase de derechos, las necesidades insatisfechas de algunos implican derechos en relación con aquellos que poseen más de lo estrictamente necesario<sup>18</sup>; y en la medida en que la posibilidad real de hacer eficaz este ideal de justicia pasa por el poder estatal, este último desempeña un papel esencial para la redistribución equitativa de los recursos y la defensa de los más desamparados. El correlato de los derechos sociales lo constituye la noción de “Estado social de derecho”, que

se justifica y legitima con base en su capacidad de asegurar las demandas de bienestar de los ciudadanos.

De otro lado, en la medida en que los derechos sociales están ligados con la satisfacción de necesidades, resulta más difícil precisar y delimitar su alcance: es relativamente fácil definir las necesidades vitales mínimas de supervivencia; lo es mucho menos definir lo que significa en cada caso el derecho a los medios indispensables para una existencia digna. Por eso es que se puede hablar aquí de una tarea abierta, que se realiza de manera paulatina y progresiva, de acuerdo con la dinámica de las necesidades y con la disponibilidad de recursos. Los derechos civiles son de realización inmediata; los derechos sociales, en cambio, son pensados como demandas que se irán realizando de manera progresiva, de acuerdo con la disponibilidad de recursos, hasta lograr la plena efectividad<sup>19</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> “El modelo liberal de libertad –sostiene Peces-Barba– es el primero en la historia, y utiliza como vehículo cultural inicial la ideología del iusnaturalismo racionalista. Es la idea de libertad como no-interferencia, como creación de un espacio libre a través del Derecho para el desarrollo de la autonomía de la voluntad privada [...]. Es la libertad de hacer lo que se quiere, la libertad concebida como límite al poder [...]. Es la libertad que Constant llama, sesgadamente, de los modernos” (*Op. cit.*, p. 50).
- <sup>2</sup> I. Berlin. “Dos conceptos de libertad”, *La filosofía política* (A. Quinton ed.), F. C. E., México - Madrid - Buenos Aires, 1974, p. 217.
- <sup>3</sup> *Ibid.*, p. 219. “La libertad –prosigue el autor– es ausencia de interferencia más allá de la frontera cambiante, pero siempre reconocible”. La dimensión de este espacio sagrado varía de acuerdo con el carácter más o menos optimista o pesimista acerca de la naturaleza del ser humano. Sin embargo, independientemente de los límites más o menos estrechos, “debemos mantener una zona mínima de libertad personal, so pena de degradar o negar nuestra naturaleza”.
- <sup>4</sup> “La liberté –reza el artículo cuarto de la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano de 1789– consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui”.
- <sup>5</sup> Sobre esta idea tan propia de la tradición socialista de la libertad como liberación del hambre y de las necesidades se encuentran indicaciones muy interesantes en el artículo de S. Petrucciani, “Tre concetti di libertà”, *Critica marxista* N° 1, Roma, 1992.
- <sup>6</sup> “El modelo socialista de libertad –escribe Peces-Barba– es el último en el tiempo. Pretende incorporar elementos igualitarios a la libertad y excluir de la misma a las dimensiones con imposible contenido igualitario como la propiedad. Pretende crear las condiciones para que todos puedan disfrutar de las demás dimensiones de la libertad. Pretende, en definitiva, extender a la clase trabajadora los beneficios de la revolución liberal. Está impulsado por el socialismo reformista, que desde Blanc, Lasalle, Bernstein, los austro-marxistas y en España Fernando de los Ríos o Besteiro, pretende integrar el ideario socialista con las conquistas progresivas del Estado liberal: parlamentarismo, Estado de Derecho, derechos humanos”. El autor español anota además que esta

preocupación por “las condiciones reales y efectivas para la generalización del disfrute de la libertad no es un principio incompatible con el modelo liberal y con el democrático...” (*Op. cit.*, p. 50).

- <sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 110-111.
- <sup>8</sup> Los documentos más recientes condenan con especial vigor esta forma de violencia, que constituye quizás la violación más grave e inaceptable de la dignidad humana. Por tortura se entiende aquel conjunto de prácticas por medios de las cuales se infinge a las víctimas daños graves, o sufrimientos físicos o mentales, para obtener informaciones o confesiones, para castigarlas o intimidarlas. El derecho a no ser torturado constituye quizás el único derecho inderogable en sentido absoluto.
- <sup>9</sup> F. Newman, K. Vasak, “Derechos civiles y políticos”, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, vol. I, Serbal/Unesco, Barcelona, 1984, p. 237.
- <sup>10</sup> Ya en el texto de la Revolución francesa la apropiación de la doctrina rousseauiana de la voluntad general introduce una nueva dimensión de la libertad, no del todo compatible con la libertad como no interferencia: la consagración del derecho del individuo a participar en la formación de la voluntad general nos muestra que la libertad del individuo no se agota en la demarcación de una esfera privada de independencia y autonomía y que incluye como un aspecto sustancial la participación activa en los asuntos públicos. Al lado de la libertad de los modernos obtiene así un reconocimiento también la “libertad de los antiguos”, la libertad del ciudadano, base y sustento de los derechos ligados con el ejercicio de la democracia.
- <sup>11</sup> B. de Castro Cid, *Op. cit.*, p. 111.
- <sup>12</sup> “Pacto internacional de Derechos civiles y políticos”, art. xxv *Folleto informativo del Centro de derechos humanos de las Naciones Unidas*, Ginebra, 1989, p. 53.
- <sup>13</sup> “Pacto internacional de derechos Económicos, Sociales y Culturales”, Preámbulo, *Folleto informativo de las Naciones Unidas*, ed. cit., p. 28.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 33.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, art.11, p. 34.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, Art.6, p. 31.
- <sup>17</sup> La inclusión de esta nueva clase de derechos económicos y sociales constituye uno de los aportes y logros de la Declaración de derechos de la ONU, que de esta forma enriquece y amplía la lista y la concepción misma de los derechos, puesto que la inclusión de unos derechos a la educación, al trabajo, a la salud y a la vivienda presuponen cambios sustanciales en la concepción de la libertad y en la visión del poder.
- <sup>18</sup> “Si algunos individuos carecen de la posibilidad de satisfacer sus necesidades primarias y otros poseen recursos que no representan necesidades básicas para ellos, se cree que los primeros tienen demandas legítimas acerca de los bienes de los últimos”. T. Machan, “The Nonexistence of Basic Welfare Rights”, ed. cit., p. 66.
- <sup>19</sup> Como bien lo anota Ladrière, es posible fijar con precisión un límite al uso legítimo del poder del Estado en relación con la libertad negativa; en cambio los derechos sociales sugieren una tarea casi indefinida y “expresan una exigencia más que un contenido enteramente analizable: se refieren al futuro más que al presente, indican un camino a seguir, más que una conducta actual; se parecen a una idea regulativa en sentido kantiano; son un deber ser, más que un ser” (“Les droits de l’homme et l’historicité”, en *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973, p. 120).

## CAPÍTULO 3

### NUEVAS CLASES DE DERECHOS

El dinamismo constante en las demandas de libertad y dignidad, que adquieren rasgos y caracteres distintos en momentos históricos y en contextos culturales diferentes, pone en entredicho la posibilidad de concebir los derechos humanos como un sistema cerrado y estático. La historia pasada y reciente nos indica con claridad que las reivindicaciones de libertades básicas se amplían y enriquecen, en un proceso constante de redefinición y adecuación a las certezas compartidas, a la conciencia de nuevas necesidades y de nuevas opciones abiertas por el desarrollo científico y tecnológico, a la irrupción en la arena política de nuevos sujetos y de nuevas demandas de reconocimiento, etc. La experiencia de este último medio siglo refuerza esta tesis, puesto que hemos asistido a la proclamación de nuevos derechos, de nuevas demandas de libertad por parte de individuos y pueblos, a una nueva manera de concebir las relaciones con la naturaleza; lo que significa también que la Carta de derechos proclamada después de la segunda guerra mundial, si bien sigue siendo un punto de referencia obligado, necesita ser complementada con estas nuevas reivindicaciones, con los denominados derechos de tercera y cuarta generación.

#### APLICACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE EN GENERAL A CATEGORÍAS ESPECÍFICAS DE SERES HUMANOS

En estos últimos años –escribe Bobbio– se ha venido incrementando la cantidad de bienes considerados merecedores de ser protegidos; y se ha extendido la titularidad de algunos derechos típicos a categorías específicas del ser humano, puesto que se ha impuesto la tendencia a considerar al hombre en la especificidad y concreción

de sus diferentes formas de ser en la sociedad, como niño, anciano, enfermo, más que como un ente genérico o como un ser humano en abstracto. En substancia, más bienes, más sujetos, más roles y *status* del único individuo<sup>1</sup>.

El hombre aparece diferenciado de acuerdo con el sexo, la edad, el estado de salud; y en la medida en que en cada una de estas especificaciones se presentan necesidades y prioridades distintas, surgen las declaraciones de derechos de la mujer, del anciano, del niño<sup>2</sup>, del enfermo, etc. La idea que inspira estas declaraciones sigue siendo la aspiración a un trato igual y a iguales derechos: se trata de extender a las diferentes categorías de individuos los derechos proclamados para el hombre en general. Es la lógica que inspiraba la declaración de derechos de la mujer redactada por Olympe de Gouges, en respuesta al trato discriminatorio hacia las mujeres por parte de los actores de la Revolución Francesa. En realidad, el texto de la Declaración no planteaba de manera explícita una discriminación en contra de la mujer. Sin embargo, todos parecían dar por descontado en la práctica que los derechos del hombre en general se limitaban en realidad al varón, y que la mujer aparecía incluida en esta categoría general de humanidad sólo cuando se hablaba de obligaciones. De aquí la propuesta de Olympe, quien reproduce el texto de la declaración, ampliéndola: en todos los pasos en que se habla de derechos del hombre ella añade “y de la mujer”.

Al mismo tiempo, las luchas por los derechos de la mujer muestran que el imperativo de la igualdad y la obtención de iguales derechos civiles, sociales y políticos constituyen una conquista importante, pero insuficiente. En las últimas décadas la atención se ha concentrado en las diferencias ligadas con el sexo, más que en la igualdad genérica, lo que ha significado un cambio significativo en el sentido y alcance de las demandas y reivindicaciones de la mujer. De acuerdo con estos nuevos enfoques, la liberación femenina no puede agotarse en la lucha contra la discriminación, o en la apertura a la mujer de ese universo político limitado antes de manera exclusiva a los varones. Lo que solicitan ahora con mayor fuerza los movimientos feministas es el derecho a modificar las reglas y el sentido de este universo político, para que responda a sus valores y a su concepción de la vida. Las mujeres reclaman una relación distinta entre vida pública y vida privada, una valoración distinta y un reconocimiento de la cotidianeidad en la que se desenvuelven como madres, esposas, etc. En este terreno se ha ventilado con mayor fuerza un derecho a la diversidad, como una forma de complementar, más que desplazar, la consigna tradicional ligada con el derecho a un trato igual y no discriminatorio<sup>3</sup>.

## LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS

Otro cambio substancial tiene que ver con la proclamación de los derechos de los pueblos, sustentada en la idea de que los sujetos de los derechos humanos no son solamente los individuos, sino también unidades más grandes como etnias y pueblos. Todos los pueblos –leemos en el *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*– tienen el derecho de libre determinación:

[...] Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que se derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional<sup>4</sup>.

Al hablar de derechos de los pueblos, los sujetos o portadores de derechos ya no son las personas naturales, sino las naciones y Estados, instancias que reivindican, de manera análoga a los individuos, una autonomía plena en sus políticas y en el uso de los recursos, al igual que el derecho a la asistencia por parte de la comunidad internacional en caso de necesidad o calamidad. Por cierto, en este terreno surgen dificultades adicionales, sobre todo en relación con el destinatario concreto de estas reivindicaciones. En efecto, en el caso de los derechos de las personas o de los ciudadanos, se cuenta con el poder del Estado para asegurar el goce de los derechos de la esfera individual y el acceso a los bienes ligados con la satisfacción de las necesidades básicas por medio de políticas de bienestar. En cambio, en las relaciones entre Estados se encuentra todavía muy lejana la posibilidad de que la humanidad civilizada cuente con un poder coactivo imparcial y justo para sancionar a las potencias que irrespetan el derecho a la autodeterminación de los pueblos, o que incumplen con sus obligaciones de solidaridad con los países más necesitados<sup>5</sup>. Con esto no queremos quitarle importancia a esta nueva clase de derechos, que en algunas ocasiones pueden tener eficacia; sin embargo, hasta tanto no se realice el sueño kantiano de una fuerza legítima con poder por encima de los Estados, los derechos de los pueblos seguirán siendo reivindicaciones y aspiraciones de carácter eminentemente moral.

## LOS DERECHOS DE LAS GENERACIONES FUTURAS

Hace dos siglos Thomas Paine llamaba la atención sobre el hecho de que ninguna generación puede hipotecar los derechos de las generaciones futuras: “ninguna generación tiene en su poder interrumpir la transmisión de los derechos”. Al afirmar este principio, el teórico norteamericano tenía

en mente antes que todo el peligro de que la aceptación de la esclavitud por parte de una generación pudiese comprometer el derecho a la libertad de las generaciones futuras<sup>6</sup> y polemizaba en concreto con la idea de Burke, según la cual la alienación de derechos y libertades de una generación no podía ser revocada de manera arbitraria por la generación siguiente. En la actualidad, en cambio, la reivindicación de un derecho para las generaciones futuras tiene un sentido distinto. Hoy en día es bastante remota la posibilidad de que una generación entera decida renunciar para siempre a las libertades adquiridas y pretenda que esta renuncia se conserve de manera indefinida. En cambio, es muy real el peligro de que el uso indiscriminado de los recursos por parte de una o varias generaciones afecte y comprometa seriamente, o de manera irreversible, el igual derecho de las generaciones futuras a un aire limpio, a un ambiente no contaminado, a unos recursos alimenticios abundantes, etc. En estas últimas décadas ha venido cobrando siempre más fuerza la idea de que el uso indiscriminado de los recursos, ligado con el desarrollo salvaje, desordenado y violento de la sociedad industrial avanzada, el armamentismo creciente y la contaminación ambiental pueden perjudicar, en forma irreversible, el derecho a una vida sana o, quizás, el derecho a la vida sin más. Es lo que han visto y denunciado autores como Benjamín, Adorno, Marcuse, y en la actualidad muchos de los exponentes de la post-modernidad, quienes coinciden en la necesidad de que se modifique la forma de concebir las relaciones del hombre con la naturaleza. Ya es hora de acabar con ese modelo centrado en la idea del hombre como señor y tirano de la naturaleza, una consecuencia directa de la metafísica de la subjetividad y de la ontología del trabajo, para establecer sobre otras bases y desde otra óptica las relaciones hombre-naturaleza. La carrera frenética hacia el despilfarro de los recursos, la proliferación de necesidades impuestas por el mercado y por la obsesión del consumo, se enfrenta ya con las voces de protesta de quienes llaman la atención acerca de los peligros que esta forma reductiva y unilateral de concebir el progreso de la civilización puede significar para el destino de la humanidad y reclaman con fuerza que se detenga esta marcha acelerada y hasta demencial, que puede llevar a la humanidad al borde del abismo y de la destrucción. Otros denuncian con especial énfasis el peligro de las armas nucleares, que pueden comprometer la posibilidad de supervivencia de la vida humana y de la vida sin más.

Los movimientos ecológicos concentran sus reivindicaciones y luchas precisamente en la idea de que todo ser humano, tanto de la generación actual como de las generaciones futuras, posee por igual el derecho a gozar de los recursos naturales, del aire no contaminado; y ven en el consumo creciente y en el incremento de la contaminación una amenaza muy seria

para el goce de este derecho. De acuerdo con este enfoque, se amplía y enriquece el sentido y alcance del derecho a la vida, que incluye ahora la defensa de las condiciones para el desarrollo de la vida, el derecho a una relación pacífica y armónica con la naturaleza, el derecho a vivir a gusto en un ambiente no perturbado por los efectos nefastos de un supuesto “progreso” de la civilización<sup>7</sup>.

### LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

La crítica radical de la civilización tecnológica y la condena del uso indiscriminado de los recursos se fundamentan, en algunos casos, en un prudente utilitarismo, que considera conveniente cierta moderación en el uso actual de los recursos, con miras a asegurar su reproducción en el futuro. En otros casos, en cambio, la preocupación por la ecología acaba por poner en entredicho la legitimidad y conveniencia de atribuirle al ser humano un valor privilegiado y especial en el marco de la naturaleza. De acuerdo con esta tesis más radical, el hombre no es el único sujeto de derechos, ni tiene porqué reivindicar un status o un trato privilegiado; al contrario, debe aprender a compartir con los demás seres vivientes el derecho a la vida y el derecho al uso de los recursos<sup>8</sup>. Se cuestiona así la función del hombre como centro, dueño y explotador de la naturaleza y del universo; y al mismo tiempo se empieza a cuestionar la idea de que sólo existan derechos “humanos”. De acuerdo con algunos autores, sería ya tiempo de acabar con el antropocentrismo y con el *especieísmo*, uno de los mitos más arraigados en la conciencia de Occidente, para considerar lo real desde la perspectiva del universo, más que desde la estrecha y limitada perspectiva de los humanos.

De aquí la idea de que también los animales poseen derechos. De acuerdo con los defensores de los derechos de los “animales no-humanos”, se debería acabar con el trato preferencial y los privilegios infundados atribuidos a nuestra especie, puesto que valorarla simplemente porque es nuestra constituiría una actitud tan irracional como la de quien reivindica de manera unilateral los valores de su tierra, de su sexo o de su raza. Deberíamos ganar un punto de vista más abierto, para poder mirar al universo desde una perspectiva no estrechamente humana<sup>9</sup>: renunciando a nuestro talante despótico y a la pretensión de ser la especie privilegiada, tendríamos que asumir una actitud más respetuosa hacia las demás expresiones de vida<sup>10</sup>. Estos autores insisten también en la idea de que los animales, lejos de ser “autómatas sin alma”, comparten con el hombre la capacidad de sentir dolor y placer, con el agravante de que en el caso del animal, que no tiene “nada más en qué pensar”, el dolor resultaría aún más insopportable; y en contra de la tendencia

a sobrevalorar la diferencia específica y a acentuar la separación entre hombre y animal, ellos resaltan la continuidad y las semejanzas, mostrando cómo algunas especies logran desarrollar un cierto grado de autonomía, que si bien no coincide con la autonomía moral en sentido kantiano, de todas formas les permite elegir entre diferentes alternativas, de acuerdo con sus preferencias y gustos<sup>11</sup>. También “los animales no humanos” serían sujetos de derechos y merecerían ser tratados de manera respetuosa como fines en sí valiosos, con el consiguiente cuestionamiento del privilegio abusivo que se ha atribuido el ser humano de utilizarlos y sacrificarlos para su propia subsistencia y sus propios fines<sup>12</sup>; y no se trataría de meras concesiones impuestas por sentimientos de benevolencia, sino más bien del respeto de ese principio elemental de justicia que exige la imparcialidad y nos obliga a tratar por igual a sujetos sustancialmente iguales. Habría que acabar por lo tanto con el trato discriminatorio hacia los animales, tan irracional, injusto e inmoral como la discriminación fundada en la raza o en el sexo, transformando de manera radical nuestra actitud hacia los animales, y asumiendo como bandera de las nuevas generaciones la liberación y los derechos de estos seres vivientes por tanto tiempo pisoteados. “Muchos de los miembros de la especie llamada *homo sapiens* que se han manifestado en contra de la discriminación –anota P. Cohn– practican sin titubeos una clase particular de discriminación: la discriminación contra los animales”<sup>13</sup>, sin caer en la cuenta de lo inconsistente que resulta luchar contra la discriminación sexual o racial y conservar al mismo tiempo la discriminación con base en la pertenencia a una especie determinada. Y así como en el pasado la lucha por los derechos se ha dirigido contra formas de privilegios basados en el color de la piel, en los rasgos sexuales o en las diferencias sociales, la tarea del presente, destinada a “revolucionar” nuestra cultura, sería la de acabar con el trato discriminatorio en contra de los animales<sup>14</sup>.

Los abanderados de estas nuevas reivindicaciones aseguran también que asumir una posición en favor de los animales no significa afectar los intereses de la humanidad: “estar ‘por’ los animales no significa estar ‘en contra’ de los humanos”<sup>15</sup>; y así como la liberación de la mujer resulta a la larga un buen negocio para el hombre, quien gana el reconocimiento y la compañía de un ser autónomo y libre como él, esta nueva campaña de liberación tendría efectos benéficos para los derechos del propio ser humano. Las ventajas de esta convergencia de intereses y de la inclusión de los animales entre los sujetos de derechos se apreciaría en especial en el caso de los individuos humanos incapaces de transformarse en agentes morales, quienes resultarían favorecidos con la eliminación del principio que sustenta la discriminación de los animales. Si limitamos el respeto y los derechos exclusivamente a

los agentes morales capaces de actuar como miembros responsables de la comunidad moral y de asumir de manera autónoma compromisos y obligaciones, no existirían argumentos valederos para no excluir también de este respeto mínimo a aquellos miembros de la especie humana (como los retrasados mentales o los niños) incapaces de autonomía moral y de una conducta responsable. En caso de conservar este principio discriminatorio contra los animales nos veríamos por ende obligados a concluir también “que algunos individuos humanos, aun perteneciendo a la especie *homo sapiens*, no pertenecen a la comunidad moral”<sup>16</sup>.

Nosotros pensamos, al contrario, que esta extensión de los derechos a sujetos no humanos significaría de hecho la destrucción y el fin de la teoría de los *derechos humanos*. En efecto, una vez eliminada la diferencia entre “animales humanos” y “animales no humanos”, todos igualmente merecedores de cuidado y respeto, el único criterio que nos quedaría para diferenciar a los sujetos que poseen un “valor intrínseco” de aquellos que pueden ser instrumentalizados sin problemas es la posesión de algunos rasgos que hacen de un ser viviente un “sujeto de una vida”<sup>17</sup>. A nuestro juicio, planteamientos de esta naturaleza constituyen en el mejor de los casos un escape frente a los graves problemas de violencia que padecemos a diario; y pueden resultar peligrosos en cuanto que, ante esta ampliación desmedida de los sujetos vitales protegidos, en la práctica nadie tomaría muy en serio la teoría de los derechos. De otro lado, quienes reivindican derechos para los animales acostumbran sustentar estos derechos en la simpatía que despiertan el dolor y el sufrimiento ajeno. Sin embargo, nuestra sensibilidad al dolor no reacciona con la misma intensidad frente a los animales bellos, tiernos y mimados que frente a los feos, pequeños y repugnantes. Y si también el derecho de los humanos se fundase exclusivamente en una base tan frágil y variable, es evidente que los sujetos escasamente agradables o de dudosa moralidad, poco o nada podrían esperar de la solidaridad y de la simpatía ciudadana; ésta tiende más bien a experimentar cierta satisfacción ante el sufrimiento y la violencia padecidos por seres que considera poco dignos de estimación. Por lo demás, las propuestas de los defensores de los derechos de los animales nos obligan a dedicar mayor atención a la fundamentación de los derechos del ser humano, sin aceptar como un postulado obvio y evidente de por sí la idea, por mucho tiempo no cuestionada, de la *dignitas hominis* y de su derecho a ser tratado como el fin último del universo.

## NOTAS

- <sup>1</sup> N. Bobbio, *Op. cit.*, p. 68.
- <sup>2</sup> La *Convención sobre los derechos del niño*, proclamada por la ONU en 1989, plantea la necesidad de una protección especial para que los niños puedan gozar del derecho a la vida, al bienestar, a la salud, a un trato humano en el seno de la familia, a una educación que asegure el desarrollo armónico de su personalidad, a la privacidad e incluso el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.
- <sup>3</sup> “La mujer que un tiempo carecía de capacidad jurídica e incluso de la disponibilidad de su cuerpo y de su vida –escribe C. Mancina– se ha transformado en un sujeto que goza de los mismos derechos que el hombre, y de manera más lenta está conquistando oportunidades de vida parecidas. Esto no significa, sin embargo, el fin de la dominación sexual, puesto que no modifica el hecho de que los dos性os poseen cada uno un status diferente en su existencia social: el hombre se pone a sí mismo como universal, la mujer en cambio como un sujeto particular que se aleja de este patrón universal, y que se ve obligada a adaptarse a formas universales que tienen como base el elemento masculino. De aquí el malestar en la existencia femenina, incluso en la más emancipada; y de este malestar surge la insistencia actual de las mujeres en el tema de la *diferencia*, más que en la igualdad. La ‘liberación’ de las mujeres no puede por lo tanto limitarse a su participación en la personalidad humana y a los derechos conexos con ella, puesto que esta personalidad y estos derechos han sido concebidos con base en la exclusión del sexo femenino de lo universal-humano, y por lo tanto con base en la exclusión de la mujer de la ciudadanía, y presuponen la destinación del sexo femenino a una esfera de relaciones familiares y afectivas consideradas indiferentes frente a la forma de pacto social”. Por lo anterior, se hace necesaria una redefinición del pacto social, que tome en cuenta las diferencias sexuales y no se limite a “esconder la dimensión concreta de estas diferencias: necesidades, sentimientos, cuerpos, nacimientos y muertes”. “Teoría dell’identità e questione femminile”, *Oltre Gramsci con Gramsci, Critica marxista* (marzo-junio 1987), Editori Riuniti, Roma, p. 181.
- <sup>4</sup> “Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, art. 1, ed. cit., p. 29.
- <sup>5</sup> La experiencia más reciente nos muestra que este poder coactivo en nombre de los valores superiores de la civilización y de humanidad lo ejerce precisamente la potencia que ha irrespetado en reiteradas ocasiones el derecho a la autodeterminación de los pueblos.
- <sup>6</sup> T. Paine, *I diritti dell’uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 188.
- <sup>7</sup> “El hecho de que los demás seres vivos no posean la capacidad de comprender lo que es la vida, de cuya realidad también participan –escribe L. J. González– no quiere decir que pierdan el derecho a vivir que la misma vida les confiere”. L. José González, *Ética ecológica para América Latina*, Editorial El Buho, Bogotá, 1991. p. 15. “El derecho de la humanidad a la vida y, por consiguiente a las condiciones estructurales que la sostienen –prosigue el autor– justifican la existencia del derecho a que los animales y los vegetales vivan en condiciones adecuadas. Si este derecho no se protege, se viola el derecho humano a la vida”. *Ibid.*, p. 15. Por lo demás, si bien el autor considera la vida como un valor absoluto, e incluso como el único valor absoluto, de todas formas reconoce que “es una ley natural que las especies superiores de vida se desarrolle valiéndose de las inferiores”, *Ibid.*, p. 20.
- <sup>8</sup> “En los movimientos ecológicos emerge casi un derecho de la naturaleza a ser respetada y no explotada”. N. Bobbio, *Op. cit.*, p. 69.
- <sup>9</sup> “Si los animales pudiesen adoptar un punto de vista utilitario –sostiene P. Cohn– afirmarían que la suma total de placer en el mundo aumentaría si los seres humanos desaparecieran”. “Los derechos

de los animales” en J. Ferrater Mora, Priscilla Cohn, *Ética aplicada. De la violencia al aborto*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 80.

- <sup>10</sup> La presunción de la unicidad, comenta T. Regan, “es aceptable sobre bases religiosas, pero resulta indefendible desde un punto de vista científico”. T. Regan, *I diritti animali*, Garzanti, Milano, 1990, p. 60.
- <sup>11</sup> De acuerdo con Reagan, “es altamente improbable que los animales sean autónomos en un sentido kantiano”. Sin embargo, si bien “no son capaces de actuar con base en razones de acuerdo con las cuales debería comportarse cada individuo en situaciones análogas”, los animales gozan de autonomía si por ella entendemos “la capacidad de tener preferencias, al igual que la capacidad de actuar para su satisfacción”. *Ibid.*, pp. 128-129.
- <sup>12</sup> Por lo demás, en este terreno específico del derecho a la vida existen diferencias significativas entre los que propugnan derechos para los animales: algunos se limitan a reivindicar para los animales una vida y una muerte sin sufrimiento, alegando que la muerte no constituye un daño muy serio para un ser que carece de la perspectiva del futuro; los más radicales, en cambio, hablan de un derecho a la vida sin más, que debería ser igualmente protegido para todo ser viviente. Autores más cautelosos no hablan de derechos, sino de *intereses* de los animales, que habría que respetar y que sería necesario armonizar con el interés de los humanos.

<sup>13</sup> J. Ferrater Mora, Priscilla Cohn, *Ética aplicada. De la violencia al aborto*, ed. cit., p. 59.

<sup>14</sup> P. Cohn afirma que “existen interesantes analogías entre los movimientos de liberación a que antes me referí –liberación de los negros, liberación de la mujer– y el movimiento en favor de la liberación de los animales”. J. Ferrater Mora, Priscilla Cohn, *Op. cit.*, p. 61.

Estas presuntas analogías resultan a nuestro juicio denigrantes para las mujeres y para las minorías étnicas, puesto que en su esfuerzo por acentuar las semejanzas, la autora parece olvidar o descuidar el papel activo jugado por las mujeres y los negros en las reivindicaciones y luchas por sus derechos y libertades.

<sup>15</sup> T. Regan, *Op. cit.*, p. 219.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 218. Refiriéndose más específicamente a la teoría kantiana Regan observa además que si Kant fuese de verdad coherente con sus principios, no podría pensar “que todos los seres humanos, incluidos los pacientes morales, sean fines en sí mismos”; una vez asumido que es la autonomía moral lo que sustenta la dignidad y los derechos humanos, debería concluir que quienes carecen de estos atributos deberían quedar excluidos de la sociedad y de la comunidad de derechos. *Ibid.*, pp. 255-257. Por su parte P. Cohn argumenta que “si no es injusto matar a un animal por las razones antes indicadas, acaso no sea injusto matar, sin causar sufrimiento, a un niño pequeño o inclusive a un adulto mentalmente retrasado. Ahora bien, aparte el hecho de que estas conclusiones se oponen a nuestras intuiciones morales básicas, no tenemos ninguna razón de peso para creer que somos más reales para nosotros mismos de lo que es un animal para consigo mismo”. La señora Cohn añade además que “algunos autores que han denegado derechos a los animales han opinado a la vez consistentemente que los individuos en los casos limítrofes de referencia carecen de derechos”. *Op. cit.*, pp. 71-78.

<sup>17</sup> “Para que un individuo sea ‘sujeto de una vida’ –precisa T. Regan– no es suficiente que sea un ser vivo, ni que sea simplemente un ser consciente; es necesario que él tenga además deseos, percepción, memoria y sentido del futuro (también del propio futuro), una vida emocional con sentimientos de placer y dolor, intereses y preferencias, la capacidad de iniciar una acción en vista de la gratificación de sus propios deseos y la consecución de sus propios objetivos, la identidad psicofísica en el tiempo [...]. Quienes satisfacen el criterio de sujeto de una vida poseen un específico tipo de valor –el valor inherente– y no pueden ser considerados o tratados como meros receptáculos”. *Op. cit.*, pp. 331-332.



PARTE SEGUNDA

TRADICIONES POLÍTICAS:  
LIBERALISMO, SOCIALISMO  
Y DEMOCRACIA



## CAPÍTULO 4

### TRADICIÓN LIBERAL Y DERECHOS HUMANOS

El privilegiar una clase de derechos por sobre las otras (derechos individuales, sociales o políticos) y considerarla como fundamental, caracteriza y diferencia a las teorías políticas clásicas: el liberalismo de corte individualista, el pensamiento radical-demócrata, la social democracia y el socialismo.

#### LA DEFENSA DE LA LIBERTAD NEGATIVA

Para el liberalismo clásico, que se remonta a la tradición de John Locke, Benjamín Constant, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill, el valor supremo lo constituye el derecho a una esfera de libertad individual que ningún poder, bajo ningún pretexto, puede violar. En este contexto, la preocupación fundamental es la de defender esta esfera íntima de las intromisiones y manipulaciones del poder siempre creciente del Estado. Lejos de ser un valor en sí, el Estado es un medio para asegurar el respeto de esta libertad negativa del individuo y su poder pierde legitimidad cuando sobrepasa las barreras inviolables de la autonomía individual. Esta esfera privada no puede ser sometida a la jurisdicción colectiva: es un área de privacidad, que el individuo tiene el derecho y el deber de defender contra toda coerción o interferencia de instancias ajenas. Alienar este ámbito mínimo de libertad individual, sería renunciar a la condición de hombre. El énfasis de esta concepción no recae sobre el contenido de la libertad como despliegue y desarrollo de capacidades, sino en la necesidad de preservar de toda interferencia ajena un terreno que es de exclusiva jurisdicción del individuo.

Se trata de una *libertad de...* (*liberty from...*), de una libertad negativa, más que positiva.

Hay una esfera de la acción –escribe Mill– en donde la sociedad, en cuanto entidad distinta del individuo, no tiene más que un interés indirecto, si es que tiene alguno. Nos referimos a esa porción de la conducta y de la vida de una persona que no afecta más que al propio sujeto [...]. Nos referimos a lo que le atañe inmediatamente y en primera instancia, pues todo lo que afecta a un individuo puede afectar a otro a través de él [...]. Esta es la esfera propia de la libertad humana. Comprende, en primer lugar, el dominio interno de la conciencia, exigiendo la libertad de conciencia en el sentido más amplio de la palabra, la libertad de pensar y sentir, la libertad absoluta de opiniones y de sentimientos, sobre cualquier asunto práctico, especulativo, científico, moral o teológico<sup>1</sup>.

En este ámbito privado, tenemos todo el derecho de seguir nuestros gustos e inclinaciones, de organizar la vida de acuerdo con nuestros principios y de buscar el placer, la felicidad y el interés como mejor nos plazca, “sin que nuestros semejantes nos lo impidan, en tanto que no les perjudiquemos”<sup>2</sup>. En efecto, “la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera...”<sup>3</sup>. Es necesario defender esta área de libertad privada en especial contra el dominio siempre creciente de la sociedad, de la opinión pública y del Estado moderno que, con su aparato burocrático, “penetra mucho más a fondo en los detalles de la vida, llegando hasta a encadenar el alma”<sup>4</sup>.

El liberalismo clásico supone, por lo demás, que un sistema político que garantiza esta autonomía constituye el terreno más propicio para el desarrollo de las capacidades individuales. El Estado resulta indispensable para una vida social ordenada;

Pero el mal comienza cuando, en lugar de estimular la actividad y las facultades de los individuos y de las instituciones, los sustituye con su propia actividad [...]. El valor de un Estado, a la larga, es el valor de los individuos que lo componen; y un Estado que pospone los intereses de la expansión y elevación intelectual de sus miembros en favor de un ligero aumento de la habilidad administrativa, en detalles insignificantes, un Estado que empequeñece a los hombres, a fin de que sean, en sus manos, dóciles instrumentos [...] llegará a darse cuenta de que, con hombres pequeños, ninguna cosa grande podrá ser realizada<sup>5</sup>.

La preocupación fundamental tanto de Mill como de Constant es la de poner límites a un poder que parece día a día más fuerte, centralizado y eficiente: el enemigo más peligroso lo constituye un poder desmedido, que tiende a superar las barreras impuestas por los derechos sagrados e inviolables.

bles de la libertad individual. “Un grado de poder demasiado grande –escribe Constant– constituye un mal por sí mismo, independientemente de quien lo ejerza. No importa que se le confie a uno, a varios o a todos; siempre constituirá un mal”<sup>6</sup>. Su empeño teórico consiste, por lo tanto, en delimitar claramente estos límites y barreras, cuya violación transforman en ilegítimo y despótico el poder del Estado. La tarea que se proponen Constant y Mill es la de analizar “la naturaleza y los límites del poder que pueda ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo”<sup>7</sup>, diferenciando el uso válido y legítimo del uso indebido, que es el que transgrede los límites impuestos por los derechos individuales originarios. En esto se asemeja a la tarea que se impuso Kant en la *Crítica de la razón pura*: así como la teoría crítica kantiana descalifica el uso dialéctico de la razón, al mostrar que el conocimiento pierde validez cuando supera los límites marcados por la experiencia, la teoría de los clásicos liberales sostiene que el poder del Estado sólo es legítimo en la medida en que respete los límites impuestos por los derechos individuales. La aspiración a la totalidad, a lo absoluto, a la superación de toda barrera y límite en la justificación del poder tienen consecuencias tan negativas como las que el sistema kantiano atribuye a las pretensiones de la razón dialéctica: así como ésta transforma las categorías en ideas carentes de validez, así el uso del poder más allá de los límites señalados se transforma en instancia despótica, en amenaza para toda auténtica libertad. Por lo tanto el objetivo central ha de ser el de elaborar una “analítica del poder”, que determine su uso válido en oposición a una “dialéctica del poder”, que lo lleva a transgredir los límites que por naturaleza está en la obligación de respetar.

En toda teoría del poder, escribe Constant, “la cuestión fundamental sigue siendo el ámbito y los límites de la soberanía, ya que, antes de haber organizado una cosa, hay que determinar su naturaleza y su extensión”<sup>8</sup>; y los límites están claramente marcados por unos “eternos principios de justicia” y por ciertos derechos individuales originarios. Los ciudadanos –prosigue el autor francés.

Poseen derechos individuales e independientes de toda autoridad social o política, y cualquier autoridad que viole esos derechos es ilegítima. Los derechos de los ciudadanos son: la libertad individual, la libertad religiosa, la libertad de opinión, que comprende el derecho a su libre difusión, el disfrute de la propiedad, la garantía contra todo acto arbitrario. Ninguna propiedad puede atentar a esos derechos sin renunciar a su propio título<sup>9</sup>.

El poder absoluto es el mal radical: la gran tarea es limitarlo y transformarlo en un poder condicionado, limitado y legítimo. Resulta indiferente que el poder absoluto lo ejerza un tirano, un rey, una aristocracia o una asamblea popular: la cuestión central es su naturaleza y su carácter limitado o ilimitado, legítimo o despótico. Más aún, el peligro mayor no deriva tanto de las formas tradicionales de coerción y opresión, propias de los regímenes tiránicos, en que todo el mundo ve claramente una amenaza para la libertad, cuanto de ciertas modernas teorías demócratas que, en nombre de una auténtica y verdadera libertad, llegan a justificar el despotismo más cruel de las asambleas populares sobre los individuos y la violación sistemática de la esfera de la libertad individual. En este sentido, el enemigo más peligroso para estos clásicos liberales es Rousseau, quien, con su teoría de la voluntad general, bajo el pretexto de que el individuo es tanto más libre cuanto más se identifica con ella, destruye los límites entre la esfera pública y la esfera privada y propugna una enajenación total y sin reserva de cada uno, con todos sus derechos, a la comunidad. Constant asegura que:

Para tranquilizarnos sobre las consecuencias del abandono tan absoluto de todas las partes de nuestra existencia en provecho de un ser abstracto, Rousseau nos dice que el soberano, es decir, el cuerpo social, no puede perjudicar ni al conjunto de sus miembros, ni a cada uno de ellos en particular; que al darse cada uno por completo, la condición es igual para todos, y que ninguno tiene interés en hacerla onerosa a los demás; que al darse cada uno a todos, no se da a nadie; que cada uno adquiere sobre todos los asociados los mismos derechos que él cede, y gana el equivalente de todo lo que pierde, con más poder para conservar lo que tiene<sup>10</sup>.

Pero de hecho Rousseau ha creado un poder inmenso, desmedido y monstruoso, cuyos efectos perniciosos para la libertad individual se han puesto de manifiesto en la dictadura jacobina.

A juicio de Constant, la alienación total de derechos y libertades en la voluntad general conduce en la práctica a un totalitarismo tan absoluto como el planteado por Hobbes: con la ideología democrática, bajo el ropaje de la asamblea popular, reaparece el Leviatán, más peligroso que las formas tradicionales de despotismo. En cuanto fuente de moralidad y de legitimidad, esta voluntad general no encuentra por fuera de ella un valor que merezca ser respetado. El individuo que disienta podrá ser obligado a ser libre, sea a través de la coerción directa, sea a través de una adecuada educación que le haga ver y percibir sus *auténticos* y *verdaderos* intereses; cuando esto resulte imposible, no quedará otra alternativa sino eliminarlo, como un enemigo del cuerpo social. Además de engendrar un poder absoluto, sin límites, este pacto rousseauiano resulta también injusto e inicuo. No es cierto que cada

uno aliena por igual su libertad y sus derechos: “al darse cada uno a todos, no es verdad que no se da a nadie; al contrario, se da a los que actúan en nombre de todos”<sup>11</sup>, quienes aprovechan el sacrificio de los demás para sus propios intereses y para su sed de poder y hacen, de hecho, más onerosa la condición de la mayoría de los ciudadanos. Es necesario, por lo tanto, defenderse de esta ideología democrática y denunciar su carácter despótico y tiránico. La universalidad de los ciudadanos –prosigue Constant–:

Es soberana en el sentido de que ningún individuo, ninguna fracción, ninguna asociación parcial puede arrogarse la soberanía si ésta no le ha sido delegada. Pero de ello no se sigue que la universalidad de los ciudadanos, o aquellos que han sido investidos con la soberanía, puedan disponer soberanamente de la existencia de los individuos. Hay, al contrario, una parte de la vida humana que es, por naturaleza, individual e independiente y que queda al margen de toda competencia social. La soberanía sólo existe de un modo limitado y relativo. Donde comienza la independencia y la existencia individual, se detiene la jurisdicción de esta soberanía. Si la sociedad franquea esta línea, se hace tan culpable como el déspota cuyo único título es la espada exterminadora [...]. El asentimiento de la mayoría no basta en todos los casos para legitimar sus actos; hay actos que es imposible sancionar; cuando una autoridad comete actos semejantes, nada importa la fuente de la que pretende emanar, nada importa que se llame individuo o nación. Le faltaría la legitimidad, aunque se tratase de toda la nación y hubiese un sólo ciudadano oprimido. Rousseau ha ignorado esta verdad, y su error ha hecho de su *Contrato social*, tan frecuentemente invocado en favor de la libertad, el instrumento más terrible de todos los géneros de despotismo<sup>12</sup>.

En términos substancialmente similares expresa Berlin su preocupación por los peligros que comporta el intento de superar esta noción aparentemente estrecha de libertad como no interferencia. A juicio del autor inglés, el camino hacia el despotismo empezaría con esa modificación aparentemente inofensiva de la idea de libertad llevada a cabo en especial por los representantes del idealismo alemán, quienes definen la libertad en términos de autocontrol y “autodominio racional”. Se trata de un cambio aparentemente inocuo, que responde además a un deseo muy arraigado de todo individuo de poder controlar de manera activa su propio destino. Berlin trata de mostrar cómo esta nueva noción de libertad como autodominio acaba, sin embargo, por engendrar lo opuesto de la libertad: la dependencia y la opresión. La idea de autocontrol presupone un desdoblamiento de la persona en una dimensión fenoménica de pulsiones e instintos y en una instancia racional, en un yo empírico y en un yo nouménico, este último llamado a poner orden en la “naturaleza inferior”, dominada por los impulsos inmediatos y por la búsqueda irracional del placer. Este desdoblamiento de la naturaleza induce

a su vez al sujeto a creer que su “verdadera” libertad reside en la capacidad de controlar de manera eficaz estos impulsos, de modo que se sentirá tanto más libre y “autónomo” cuanto mayor resulte su capacidad de autodominio: la libertad se identifica así con la posibilidad de realización de la parte más propia y elevada de su ser; su contrario es la voluntad reducida a títere de los instintos, es la heteronomía, el sometimiento pasivo a la parte inferior e irracional de nuestra naturaleza. En fin, este yo dominante, este sujeto que es identificado con el yo *real, ideal o autónomo*, o con el yo “en su punto de excelencia”, desborda la dimensión meramente individual y se transforma en una instancia superior,

En un “todo” social del que el individuo es un elemento o aspecto: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, la gran sociedad de los vivos y los muertos y los que aún no han nacido. Esta entidad se identifica luego con el ‘verdadero’ yo que, al imponer su voluntad colectiva, ‘orgánica’, singular sobre sus ‘miembros’ recalcitrantes, alcanza su libertad más propia y, por tanto, más elevada<sup>13</sup>.

Resulta entonces que, así como se considera legítimo que la parte racional de nuestra naturaleza se imponga sobre la carga irracional de impulsos y pasiones, de manera análoga se considera justificada la intervención de este yo ampliado, es decir del cuerpo social, para obligar a los individuos a buscar fines “racionales”: en nombre de la verdadera libertad y de metas sociales superiores (justicia o salud pública), se los puede forzar y obligar a ser libres<sup>14</sup>.

La conclusión de Berlin es que deberíamos conformarnos con la concepción propiamente liberal de libertad como no interferencia, como defensa de una esfera individual al amparo de cualquier intervención arbitraria desde afuera, puesto que cualquier intento de modificarla y ampliarla traería consigo el riesgo del totalitarismo y del despotismo. Precisamente en esta noción aparentemente pobre de libertad, ligada con una concepción individualista, se encontraría la base moral de derechos y libertades:

Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, toda protesta contra la explotación y la humillación, contra la intervención de la autoridad pública, o contra la hipnosis masiva de la costumbre o de la propaganda organizada, se deriva de esta concepción individualista del hombre, tan disputada<sup>15</sup>

Su declinación, en cambio, “marcaría la muerte de una civilización, de toda una perspectiva moral”<sup>16</sup>.

## RESISTENCIAS FRENTE A LA AMPLIACIÓN DE LOS DERECHOS POLÍTICOS

El énfasis en la inviolabilidad de la esfera privada deja en segundo plano los derechos civiles, que en la ideología liberal clásica son considerados en función de los derechos individuales, en especial desde la perspectiva de la propiedad privada. En la actitud de los autores liberales clásicos frente a la ampliación del sufragio se perciben resistencias y renuencias, nacidas del miedo de que la irrupción de las masas pudiese comprometer el orden social fundado sobre la defensa de la libertad y de la propiedad. Los profetas del liberalismo expresan sin tapujos estas inquietudes, que se traducen en propuestas que tienden a limitar o frenar la extensión de la ciudadanía. Cuando la fuerza de las cosas los obliga a aceptar el credo democrático y el sufragio universal, aceptan a regañadientes lo que consideran una tendencia involutiva de la humanidad hacia la nivelación y la mediocridad colectiva: la irrupción de las masas incultas en el poder es vista como un destino irremediable, más que como un logro y un progreso<sup>17</sup>. Por cierto, varían de un autor a otro los argumentos esgrimidos para justificar esta exclusión: ignorancia y carencia de ilustración de las masas, falta de interés o de idoneidad para decidir en asuntos que no les competen, necesidad de gozar de suficiencia y autonomía económica para poder ejercer una ciudadanía plena. De cualquier manera, es siempre evidente la intención de limitar la ampliación de los derechos políticos y la esfera de la ciudadanía, factores percibidos como peligrosos para el estado de cosas existente.

También Kant limita y condiciona el ejercicio de la autonomía política, aunque entendida en sentido rousseauiano, a la independencia económica, que a su vez presupone la propiedad. Por consiguiente, para él sólo los propietarios son ciudadanos en sentido pleno; en cambio, los que carecen de autosuficiencia en el terreno económico no tienen ningún derecho de participar en la tarea legislativa: “quien en esta obra legislativa tiene el derecho de voto se denomina ciudadano (*citoyen*, es decir ciudadano del Estado y no habitante de la ciudad, *bourgeois*). La calidad que se exige para ello, además de la natural (es decir que no sea niño o mujer), es únicamente la siguiente: que él sea su propio señor (*sui iuris*) y que posea alguna propiedad (en la que puede estar comprendida también toda actividad artesanal, artística o científica) que le asegure los medios para vivir; y que cuando para vivir tenga que adquirir bienes de otros, los adquiera sólo mediante una alienación de lo que es suyo y no por concesión que él haga a otros del uso de sus propias fuerzas. Por ende, que él no sirva, en el sentido propio de la palabra, a nadie más que al cuerpo común”<sup>18</sup>.

De manera similar, para Constant “sólo quien posee la renta necesaria para vivir con independencia de toda voluntad extraña puede ejercer los derechos de ciudadanía. Una condición de propiedad inferior sería ilusoria; una más elevada sería injusta”<sup>19</sup>. Por lo tanto, “quedan excluidos del derecho de sufragio aquellos a quienes la indigencia mantiene en una perpetua dependencia y condena a trabajos diarios, puesto que estos individuos no poseen mayor ilustración que los niños acerca de los asuntos públicos, no tienen mayor interés que los extranjeros en una prosperidad nacional cuyos elementos no conocen y en cuyos beneficios sólo participan indirectamente”. Puesto que sólo los propietarios “disponen del tiempo indispensable para ilustrarse y llegar a poseer rectitud de juicio”, únicamente ellos gozan del derecho de sufragio: “sólo la propiedad asegura el ocio necesario, sólo ella capacita al hombre para el ejercicio de los derechos políticos”<sup>20</sup>. Los derechos políticos quedan así subordinados al goce del derecho de propiedad. Constant es en esto incluso más explícito y directo que Kant, puesto que expresa sin tapujos su preocupación de que las masas desposeídas pudiesen utilizar el voto como un instrumento para subvertir el ordenamiento burgués:

Si a la libertad de facultades y de industria que se le son debidas, se añaden los derechos políticos que no le son debidos, tales derechos, en manos del mayor número, servirán infaliblemente para invadir la propiedad. Utilizarán este camino irregular en vez de seguir el natural: el trabajo. Tal proceder constituirá para ellos una fuente de corrupción y para el Estado una fuente de desórdenes [...]. En consecuencia, es preciso establecer condiciones de propiedad, tanto para ser electores como para ser elegidos<sup>21</sup>.

La limitación de los derechos de naturaleza política responde, por lo tanto, a la exigencia fundamental de no poner en peligro los derechos sagrados y fundamentales de naturaleza individual y, en especial, el derecho de propiedad privada. La esfera de la libertad individual carecería de sentido sin una proyección en un área privada, al amparo de la interferencia e intervención de los demás. Sin propiedad privada resulta imposible una auténtica libertad individual, una auténtica independencia de juicio y de opinión. Atentar contra la propiedad significa, por lo tanto, atentar contra una esfera sagrada de por sí inviolable<sup>22</sup>. La propiedad –concluye el autor– “es sólo una convención social; pero el hecho de que lo reconozcamos así no significa que la consideremos menos sagrada, menos inviolable, menos necesaria que los escritores que adoptan otro sistema”<sup>23</sup>.

El mismo hecho de identificar las libertades ligadas con el ejercicio de la democracia a la “libertad de los antiguos” es un síntoma evidente del valor

subordinado atribuido por estos autores a esta clase derechos. La libertad que cuenta de verdad es la “libertad de los modernos”, que para Constant consiste en “el derecho de cada individuo de expresar la propia opinión, de dedicarse a su propio arte y ejercerlo, de disponer de la propiedad y poder abusar de ella, si fuere necesario, de ir y venir sin pedir permiso, y sin pedirle cuenta de sus motivos o de su conducta. Es para cada uno el derecho a unirse con otros individuos, sea para tratar los propios intereses, o para profesar el culto que él y sus compañeros prefieran, sea simplemente para gastar los días y las horas en la forma más acorde con sus inclinaciones y gustos”<sup>24</sup>. Con la modernidad ya no es viable el modelo griego de la democracia directa, puesto que con la desaparición de la esclavitud los ciudadanos carecen de interés y tiempo para estar constantemente reunidos en la plaza pública para legislar y deliberar: “el ejercicio continuo de los derechos políticos, la discusión cotidiana de los asuntos del Estado, los conciliábulos, relleno obligado de la vida de los pueblos libres de la antigüedad –los cuales habrían languidecido sin esas actividades, en una dolorosa ociosidad– no depararían sino turbulencia y fatiga a las naciones modernas, donde cada individuo, absorto en sus negocios, empresas, en los placeres que obtiene o espera, quiere ser perturbado lo menos posible y sólo por un rato”<sup>25</sup>. Además de imposible e inaplicable, el modelo clásico de democracia resultaría perjudicial, puesto que los antiguos eran libres en la esfera pública, pero esclavos y dependientes en la esfera privada. De aquí la necesidad de pensar en un sistema de libertades apropiado para los ideales y necesidades del hombre moderno. Por consiguiente, la nostalgia de la democracia directa y la aspiración al ejercicio colectivo y directo de la soberanía, debe ceder el paso a un sistema representativo, que le garantice al ciudadano “el tiempo para atender los intereses propios”. En un régimen representativo “una nación confía a algunos individuos lo que ella no puede o no quiere hacer por sí. Los pobres atienden sus asuntos ellos mismos, los ricos lo hacen por comisionados [...]. El sistema representativo es una delegación otorgada a un cierto número de hombres por la masa del pueblo, que quiere que le defiendan sus intereses, ya que no tiene el tiempo disponible para hacerlo directamente”<sup>26</sup>. Es evidente que Constant no pretende negar de manera absoluta los derechos propios de la democracia. Sin embargo, no existen dudas acerca de la prioridad de la clase de derechos ligados con la noción moderna de libertad, centrados “en el goce pacífico de la autonomía privada” y en el bienestar personal, antes que en la posibilidad de “participar de modo activo y constante en el poder colectivo”.

Más recientemente el mismo Berlin reconoce, en el ensayo ya citado, que la libertad negativa o liberal “no está conectada, por lo menos lógicamente,

con la democracia o con el autogobierno. El autogobierno puede, en general, proporcionar una garantía mejor de la conservación de las libertades civiles que otros regímenes, y como tal lo han defendido los partidarios de la libertad. Pero no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático. La respuesta a la pregunta ‘¿quién me gobierna?’ es lógicamente distinta de la pregunta ‘¿hasta dónde interfiere conmigo el gobierno?’<sup>27</sup>, y la conexión entre ambas cuestiones es mucho más tenue de lo que parece a muchos que pretenden defender al mismo tiempo la democracia y el liberalismo<sup>27</sup>.

#### ESCASA SENSIBILIDAD POR LA SOLIDARIDAD SOCIAL

Esta actitud de reserva y resistencia frente al sufragio universal y a la expansión de la democracia, se reproduce y acentúa en el caso de los derechos sociales y económicos, que en la tradición liberal desempeñan un papel marginal y subordinado. Incluso en liberales algo heterodoxos como Kant, no del todo insensibles a la problemática social, la política de bienestar tiende a ser concebida en términos de una opción de asistencia humanitaria, más que como una respuesta ineludible a derechos legítimos de todos los ciudadanos. Por cierto, Kant rechazaría las tesis de Malthus, según la cual sólo podría reivindicar un derecho a la vida el individuo capaz de encontrar en el mercado los medios necesarios para su subsistencia; y tiene algo de razón Tosel cuando sostiene que el modelo de Estado que tiene en mente Kant no coincide con el de “Estado-policía” o “guardián de noche” reivindicado por liberales ortodoxos como Smith, Constant y Humboldt<sup>28</sup>. En efecto, Kant propone un sistema de impuestos dirigido a la constitución de un fondo para los indigentes, y recomienda que este dinero se utilice para ayudarlos directamente, más que en la creación de obras benéficas, puesto que las ayudas directas “no presentan el inconveniente (que se puede temer en cambio en las instituciones piadosas) de hacer de la pobreza, cuando aumenten los fondos destinados para tal efecto, una profesión para holgazanes, imponiendo así al pueblo, por disposición gubernamental, una carga *injusta*”<sup>29</sup>.

Esta incipiente conciencia social frente a los desequilibrios y contradicciones producidos por la nuevas relaciones sociales y las modernas formas de producción contrasta sin embargo con una teoría del Estado centrada en la idea de que la tarea prioritaria del cuerpo común es la defensa de la propiedad y de la integridad personal. La función esencial del Estado, inscrita idealmente en el pacto originario, es antes que todo la de defender “lo mío y lo tuyo exteriores”, es decir la propiedad privada ya consolidada: en la estipulación ideal del pacto originario el objetivo central y el fin prio-

ritario es el de asegurarle a cada cual su “derecho innato” a la libertad, es decir un espacio de privacidad, no interferencia y desarrollo personal<sup>30</sup>. Por consiguiente, la intervención de la sociedad civil para asegurar a todos los medios mínimos de subsistencia no constituye una obligación prioritaria, esencial y directa. De acuerdo con la clasificación de los diferentes tipos de obligaciones planteada en las *Lecciones de ética*, podríamos decir que el deber del Estado con la vida de sus miembros es sólo una obligación negativa e indirecta, fundada no en un derecho estricto del ciudadano sino en un compromiso libre del Estado o de la ciudadanía en general. Por consiguiente, la solidaridad aparece a lo sumo como un deber “meritorio”, tanto para el Estado como para las personas, y de ninguna manera como un deber y una obligación estricta. El mismo derecho a la vida se agota en la exigencia de que el cuerpo común ofrezca a sus ciudadanos una seguridad suficiente para enfrentar las amenazas externas, sin incluir la obligación positiva del poder estatal con respecto a la posibilidad real de que todos cuenten con los medios para poder vivir de manera digna.

A juicio de Kant, el aparato estatal no tiene que comprometerse con una redistribución más equitativa de la riqueza y de la propiedad en beneficio de los menos favorecidos, puesto que al asumir esta tarea que no le compete de manera directa acabaría por descuidar su función esencial, que es la de imponer y hacer respetar unas reglas mínimas iguales para todos. El Estado resulta ser así el garante del “juego limpio”, la instancia que desplaza la lógica del privilegio y de la fuerza por medio del imperio de la ley, y que asegura las condiciones propicias para que el reconocimiento social y las gratificaciones resulten proporcionales al trabajo y al mérito de cada cual. A esto apunta la interpretación kantiana de la máxima “*salus publica suprema civitatis lex est*”, que el autor reconoce como válida con tal de que entendamos por salud pública la conservación del ordenamiento legal que hace posible la libertad y el desarrollo de los proyectos vitales de los diferentes individuos: esta máxima “conserva intactos su valor y autoridad, siempre y cuando reconozcamos que el bien público que hay que tomar en consideración es *antes que todo* aquella constitución legal que garantiza a cada cual su libertad por medio de leyes”<sup>31</sup>. El autor mira con cierto recelo la intervención directa del Estado en asuntos económicos; y vislumbra además, detrás de esta finalidad aparentemente noble de asistir a los más necesitados, el peligro del despotismo y una amenaza muy seria para las libertades públicas, la autonomía y la mayoría de edad<sup>32</sup>.

En forma sustancialmente similar Tocqueville establece una diferencia muy precisa entre un deber moral y un deber jurídico, con el fin de mostrar que la asistencia debida a los pobres y necesitados es una cuestión de

caridad pública, más que de derecho en sentido estricto: si bien el Estado y los particulares tienen una obligación moral con quienes se encuentran en una condición de indigencia, estos últimos de ninguna manera están autorizados a reclamar la asistencia como un derecho. A juicio del teórico francés, el fin del Estado no es el de fomentar la felicidad, sino el de garantizar a todos la libertad de buscar dicha felicidad a su manera. De aquí la crítica al socialismo que, según su parecer, comparte con el antiguo régimen la tendencia a creer “que la sabiduría sólo se encuentra en el Estado, que los sujetos son seres débiles e inseguros, a los que es necesario llevar siempre de la mano [...]”, que es bueno limitar, contrariar y comprimir sin cesar las libertades individuales”<sup>33</sup>. En esta oposición a las teorías socialistas se inscribe también su resistencia a aceptar la idea de un derecho al trabajo, en el que ve la amenaza de una ampliación excesiva del poder del Estado y el peligro de la instauración del socialismo. En efecto, en caso de tomar en serio un derecho al trabajo concebido de acuerdo con la lógica de los derechos sociales, el Estado se transformaría con el tiempo en el industrial y en el emprendedor más grande y poderoso, y a la larga en el único, lo que lo impulsaría de manera irremediable hacia el socialismo.

Estas ideas de Kant y de Tocqueville resumen, a nuestro juicio, los puntos centrales de la teoría liberal acerca de la solidaridad social, y ponen de manifiesto uno de los aspectos más criticables y criticados de la teoría liberal, cuestionada precisamente por el escaso interés acordado a la obligación de solidaridad con los más necesitados. Los teóricos liberales –han repetido en contextos distintos muchos de sus críticos– se limitan a proclamar en abstracto la igual libertad para todos: se preocupan por que se respeten estas reglas de juego claras y limpias, pero poco o nada les importa cuántos individuos están de verdad en condición de participar en el juego del mercado y de la política.

El individuo, a quien el liberalismo se ha esforzado por proteger –sostiene Laski– está siempre, por así decir, en libertad de adquirir su propia libertad en la sociedad liberal; pero el número de quienes tienen a su disposición los medios de adquisición nunca ha formado más que una minoría dentro de la humanidad. El desarrollo del liberalismo está ligado inevitablemente a los azares de la propiedad. Los fines a los que sirve son accesibles sólo a la clase poseedora. Fuera de este reducido círculo, el individuo, cuyos derechos defiende con tanto celo, ha sido siempre una abstracción, a la que es imposible beneficiar plenamente con sus ventajas<sup>34</sup>.

Por lo tanto, los derechos sociales y económicos no constituyen un interés prioritario para los exponentes más ortodoxos de la tradición liberal, puesto que estas demandas específicas de derechos traen consigo aspectos

desagradables como el crecimiento desbordado del Estado, la “confusión” entre libertad e igualdad, el riesgo del paternalismo y por consiguiente un obstáculo al espíritu de iniciativa y en últimas a la libertad. O, para ser más precisos, no es que los autores liberales no consideren algo valioso la posibilidad de que todos cuenten con lo indispensable para una vida digna. Lo que cuestionan es la pertinencia de que el Estado se transforme en el destinatario de esta reivindicación y que tenga que asumir la carga de la justicia social. Para los autores liberales, las reivindicaciones sociales deberían dirigirse a una instancia más poderosa que el propio Estado, a la mano superior, que en su sabiduría a menudo incomprensible para los humanos, logra algo aparentemente imposible e impensable: la producción de bienestar y riqueza para todos a partir del juego de intereses particulares, del ansia de poder y enriquecimiento, del acceso libre del todos en el mercado para competir con sus esfuerzos, talentos y capacidades. Por consiguiente, la eliminación de cualquier traba que enturbie, distorsione o dificulte esta capacidad milagrosa del mercado, constituye la mejor garantía para la riqueza y el bienestar de todos<sup>35</sup>.

### LA OFENSIVA DEL NEOLIBERALISMO

En la actualidad, estas tesis del liberalismo clásico parecen cobrar nueva fuerza, en un clima marcado por el desencanto con la experiencia del socialismo real, por la crisis de las políticas de bienestar y en general por la tendencia a buscar en la sociedad civil, antes que en el Estado, los medios más apropiados para asegurar derechos y libertades. Las tesis defendidas por Nozick, Hayek, Friedman, para citar sólo a los autores más representativos, no resultan particularmente novedosas. La diferencia más notable frente a los exponentes del liberalismo clásico consiste quizás en el hecho de que en estos últimos el olvido o descuido de la solidaridad no llegaba por lo general hasta una oposición directa y explícita a las políticas de bienestar. En cambio, entre los exponentes actuales del neoliberalismo el rechazo de la idea de unos derechos sociales y la desvalorización de las políticas de bienestar se transforman en el tema dominante, hasta el punto que incluso la exaltación tradicional de las libertades básicas pasa a un segundo plano o se transforma en un medio para respaldar y justificar la oposición visceral a todo lo relacionado con cuestiones de solidaridad social, justicia distributiva, políticas de carácter social en beneficio de los menos favorecidos.

En su “manifiesto libertario” James Hospers resume muy bien las tesis centrales de esta corriente de pensamiento. La concepción *libertaria* de los derechos del hombre consiste en afirmar que “cada ser humano posee el

derecho a vivir su vida de acuerdo con su elección, de manera que esta elección resulte compatible con el igual derecho de todos los demás seres humanos a vivir sus vidas de acuerdo con sus elecciones”<sup>36</sup>; y que cada hombre tiene derecho a su libertad, es decir “a conducir su vida de acuerdo con las alternativas abiertas para él, sin acciones coercitivas por parte de otros”. Hospers aclara que el derecho a la vida no incluye de ninguna manera un presunto derecho de los más necesitados hacia el Estado. Condena por el contrario como una forma de canibalismo moral la tendencia tan arraigada a depender de otros o a creer que la carencia de medios que padecen algunos sujetos los autoriza a creer que otros individuos o el cuerpo común tienen obligaciones estrictas y directas hacia ellos: “un caníbal en sentido físico es la persona que vive de la carne de otros seres humanos. Un caníbal *moral* es el que cree poseer un derecho a vivir del ‘espíritu’ de otros seres humanos, la persona que cree poseer un derecho moral sobre la capacidad productiva, el tiempo y los esfuerzos realizados por otros”<sup>37</sup>. Por consiguiente, habría que acabar de manera radical con la mala costumbre de transformar cualquier necesidad o deseo en un derecho. Quienes reivindican derechos sociales parecen olvidar que “los trabajos, la asistencia médica y la educación no crecen en los árboles. Al contrario, son bienes *producidos sólo por los hombres*”. Por lo tanto, resulta una violación de la norma mínima de la justicia el pretender apropiarse de esos bienes producidos por otros, apelando a presuntos derechos fundados en la indigencia.

Esta crítica de los derechos sociales desemboca en una renovada valoración del derecho a la propiedad privada, en los últimos tiempos bastante controvertido y desprestigiado. “*El derecho de propiedad* –escribe Hospers– es el más incomprendido y despreciado de los derechos del hombre, y sufre constantes violaciones por parte de los gobiernos”<sup>38</sup>; por eso, se debería reivindicar una prioridad ideal de este derecho frente al Estado, que lo reconoce pero no lo crea. Este “derecho absolutamente básico” sólo resulta subordinado al derecho a la vida<sup>39</sup>, puesto que violarlo implica de hecho quitar a los afectados la garantía de un futuro sin sobresaltos. Esta reivindicación de la libertad y de los derechos básicos va acompañada de la acostumbrada diatriba en contra del gobierno, “la institución más peligrosa conocida por el hombre, que a través de la historia ha violado los derechos humanos mucho más que cualquier otra clase de individuos o grupos pudo haber hecho: ha matado personas, las ha esclavizado, las ha enviado a trabajos forzados y a campos de concentración, y regularmente las ha despojado de los frutos de su trabajo”<sup>40</sup>. Claro que, a pesar de todo, el ser humano sigue necesitando de este aparato tan peligroso como es el Estado; sin embargo, todos los esfuerzos deberían orientarse a reducir al mínimo su poder de

dominación y de sometimiento. En esta estrategia hacia el Estado mínimo, el único legítimo, es importante reafirmar que su tarea esencial es la de garantizar los derechos básicos de libertad y propiedad. El compromiso con funciones distintas, en especial con políticas de justicia social y de bienestar, producirían un crecimiento peligroso de su poder. La tarea del Estado no es la de “asistir a los indigentes, proveer la seguridad social, establecer por ley un salario mínimo, fijar los precios y poner un tope a las rentas”; su única misión es la de neutralizar al máximo las agresiones y la violencia. A las acusaciones de insensibilidad y de falta de solidaridad, Hospers contesta con el acostumbrado acto de fe en los milagros del mercado, de la sociedad civil y de la “mano invisible”: “al remover las restricciones, la economía florecerá como nunca antes”, lo que permitirá la satisfacción siempre mayor de las necesidades de todos.

Esta oposición rotunda a la idea de unos derechos sociales y económicos es sostenida también por T. M. Machan, en su ensayo titulado precisamente “La no-existencia de derechos de bienestar”. Con base en la idea de libertad concebida como ausencia de restricciones, el autor cuestiona la tendencia tan propia de la tradición social demócrata a creer que el “poder vivir” incluye el acceso a los medios de subsistencia, y a considerar injusta una situación en la que coexisten necesidades básicas insatisfechas de algunos con la acumulación innecesaria de recursos en manos de otros. A juicio de Machan esta teoría carece de fundamento, puesto que no se ve con claridad la razón por la cual “las necesidades de algunas personas deben ser reivindicaciones sobre las vidas de otros”<sup>41</sup>.

El cuestionamiento de la idea de derechos sociales ocupa un lugar significativo en la última obra de Hayek, quizás el texto más significativo de la corriente neo-liberal. Hayek trata de diferenciar los que a su juicio son los auténticos y verdaderos derechos del hombre<sup>42</sup>, los que corresponden a reivindicaciones justas y justificadas, de los falsos derechos, que no cuentan con ninguna base jurídica o ética, y que incluso constituyen un peligro para el respeto de los auténticos y verdaderos derechos<sup>43</sup>. Los “falsos derechos” son para él los derechos económicos y sociales, los derechos de segunda generación, que la Declaración universal de la ONU habría incluido de manera arbitraria al lado de los derechos de verdad, de las libertades básicas tan propias de la tradición de Occidente. El autor insiste en las diferencias substanciales entre estas dos categorías de demandas y reivindicaciones, que en un caso se expresan como “derechos de”, en el otro como “derechos a” (como “derechos-créditos”), y que se inscriben en dos tradiciones políticas y culturales distintas: la tradición liberal occidental, y el legado del socialismo y de la revolución de octubre. Sería falso creer que los derechos al

trabajo, a la educación y a la seguridad social constituyen un desarrollo de las libertades básicas de la tradición liberal. En un caso se trata de demandas legítimas, sustentadas en el orden social (*nomos*), con un destinatario preciso que es el Estado como “Estado de derecho”; en el otro, en cambio, se trata de exigencias arbitrarias sin referentes precisos o con un referente equivocado, puesto que en el orden social espontáneo, no dirigido por nadie y que es el resultado de una cantidad enorme de interacciones, nadie está en condición de “honrar” y asegurar un derecho al trabajo, al bienestar, a la educación para todos. A juicio de Hayek, sólo el cosmos del mercado puede responder de manera eficaz a estas necesidades, que por esto mismo no deben ser formuladas en términos de derechos. Transformar las necesidades de comida, vivienda y seguridad social en derechos presupone la falsa creencia de que el ser humano está en condición de regular, orientar y dirigir a su antojo el mercado; y este falso supuesto acaba por tener el efecto contrario al que se propone, porque la intervención del gobierno en beneficio de los menos favorecidos compromete de hecho el crecimiento de la riqueza, que sufre serias dificultades cuando el orden armónico y la capacidad de autorregulación del mercado se ven perturbadas por intromisiones externas<sup>44</sup>.

Además de infundada y contradictoria, la idea de derechos tiene efectos “perversos”, en la medida en que impone el desorden en el cosmos del mercado, y pone en entredicho la posibilidad real de que se extienda la riqueza y por consiguiente la posibilidad de que un mayor número de personas tenga acceso a los bienes primarios y puedan satisfacer sus necesidades mínimas. Además, en muchos casos la proclamación de los derechos sociales queda en letra muerta y no se traduce en una política real de bienestar: la experiencia de muchos países del tercer mundo muestra precisamente que la inclusión de esta clase nueva clase de presuntos derechos convive sin problemas con la miseria, el analfabetismo, la imposibilidad de acceder a la educación, la carencia de seguridad social. Los individuos se acostumbran a la idea de que los derechos humanos se reducen a demandas cuyo cumplimiento y realización se puede postergar al infinito; la inflación de derechos produce un desgaste que acaba por afectar también el *status* de los auténticos derechos de la tradición liberal, en la medida en que se va desvirtuando y desdibujando poco a poco el auténtico sentido de la noción de derecho. La sociedad se acostumbra entonces a la idea de que los derechos humanos no son nada serio.

Es muy fuerte entre los exponentes del neo-liberalismo la tendencia a subrayar los riesgos de totalitarismo implícitos en las demandas de derechos económicos y sociales. De acuerdo con sus tesis, todo intento de superar la libertad negativa y de extender las aspiraciones libertarias hacia el plano de la igualdad y de una redistribución más equitativa de medios y bienes,

acabaría por engendrar inevitablemente violencia, despotismo y terror. Así, para H. Arendt,

La historia de las revoluciones del pasado demuestra sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conducen al terror; y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso [...]. Cuando la Revolución Francesa abandonó la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación del hombre del sufrimiento, derribó las barreras de la resistencia y liberó las fuerzas devastadoras de la desgracia y la miseria<sup>245</sup>.

En resumen, los derechos sociales son cuestionados por los exponentes de la corriente neo-liberal con base en estos argumentos: a) carecen de justificación racional; b) presuponen de manera equivocada que el poder estatal tiene en sus manos la posibilidad de adecuar el orden del mercado a las necesidades de los miembros del cuerpo social; c) acaban por producir el efecto opuesto al que se proponen, porque obstaculizan el crecimiento armónico de la economía, que es el único instrumento eficaz para aumentar los recursos y disminuir la miseria ; d) los fracasos o limitaciones con las que se enfrentan quienes reivindican los derechos sociales y económicos hacen que se difunda la convicción de que los derechos humanos, incluyendo los relativos a las libertades básicas, no son nada serio y que se reducen a mera retórica, a simple aspiración poética; e) las demandas ligadas con la satisfacción de necesidades abonan el terreno para el despotismo y el terror.

## NOTAS

<sup>1</sup> J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Aguilar, Madrid, 1977, pp. 20-21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>6</sup> B. Constant, *Principios de Política*, Aguilar, Madrid, 1970, p. 5.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>13</sup> I. Berlin, “Dos conceptos de la libertad”, en *Filosofía política* (A. Quinton ed.), ed. cit., p. 230.

<sup>14</sup> “El yo con el que no debe interferirse ya no es el individuo con sus deseos y necesidades efectivas tal como normalmente lo concebimos, sino el hombre ‘real’ que está dentro, identificado con la

búsqueda de algún propósito ideal que su yo empírico ni siquiera imagina [...]. Esta entidad puede inflarse hasta alguna entidad suprapersonal considerada como un sujeto más ‘real’ de atributos que el yo empírico. Pero la concepción positiva de la libertad como autodominio, con su sugerión de un hombre dividido contra sí mismo, se ha prestado más fácilmente, de hecho y en la historia de las doctrinas, a esta división de la personalidad en dos: el controlador trascendente, dominante, y el montón empírico de deseos y pasiones que deben disciplinarse y someterse [...]. La definición del hombre y de la libertad puede manipularse para demostrar cualquier cosa que quiera el manipulador”. *Ibid.*, p. 233.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>17</sup> Tocqueville percibe la “revolución democrática” como un elemento irresistible en el progreso de la humanidad, pero también como una amenaza para la libertad y como el camino hacia la tiranía de la mayoría, la exacerbación de las pasiones egoístas y la desaparición del individuo en la oscuridad y mediocridad generalizada. Esta percepción constituye para Ferry una muestra clara de una “incontestable reserva frente a lo que constituye sin duda el acontecimiento político más importante de la historia contemporánea: *la irrupción de las masas y de sus exigencias en la escena política*”. *L. Ferry, A. Renaut, Philosophie politique - 3 - Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, P. U. F., Paris, 1988, p. 22.

<sup>18</sup> I. Kant, “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe Band XI, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 p. 151. En cambio en la *Metafísica de las costumbres*, Kant reconoce a quienes carecen de independencia económica el status de ciudadanos, pero los considera ciudadanos pasivos: “sólo la capacidad de votar constituye la calificación para ser ciudadanos. Pero esta capacidad presupone la independencia de quien no quiere ser simplemente una parte (Teil) del cuerpo común, sino también un miembro (*Glied*) del mismo, es decir una parte que actúa según su propio albedrío en comunidad con otros. La última calidad establece necesariamente la diferencia entre ciudadano activo y ciudadano pasivo”. *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, ed. cit., p. 433.

<sup>19</sup> B. Constant, *Op. cit.*, p. 68.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>22</sup> Puesto que “la propiedad está íntimamente ligada a otras partes de la existencia humana, de las que las unas no están sujetas en absoluto a la jurisdicción colectiva y otras lo están sólo de un modo limitado, la sociedad debe restringir su acción sobre la propiedad, porque no podría ejercerla en toda su extensión sin alcanzar objetos que no le están subordinados. A la arbitrariedad sobre la propiedad sigue la arbitrariedad sobre las personas: en primer lugar porque es contagiosa; en segundo lugar, porque la violación de la propiedad provoca necesariamente la resistencia. La autoridad se ensaña, entonces, contra el oprimido que resiste, y como consecuencia de querer quitarle su propiedad atenta contra su libertad”. *Ibid.*, p. 122.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>24</sup> B. Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, tr. it. de P. Fea, en *Il pensiero politico*, Antología de textos a cargo de U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 706. Utilizamos la traducción al castellano realizada por el prof. Alcibiades Paredes.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 710.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 720.

<sup>27</sup> Cfr. I. Berlin, *Op. cit.*, p. 228.

<sup>28</sup> Cfr. A. Tosel, *Kant révolutionnaire*, P. U. F., Paris, 1988, pp. 71-75.

<sup>29</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 447.

<sup>30</sup> Los términos ideales del contrato social quedan claramente formulados en el ensayo sobre el refrán “lo cierto en la teoría puede no serlo en la práctica”, en el que encontramos también la definición más clara y precisa del “Estado de derecho”. Cfr. I. Kant, “Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, ed. cit., pp. 145-154.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>32</sup> En esta crítica Kant tiene en mente sin duda el “Estado de bienestar” del antiguo régimen, que constituye también el blanco directo de sus violentas denuncias del paternalismo estatal, considerado como la peor forma de despotismo: nada más peligroso para la libertad que la pretensión del gobernante de hacer felices a los súbditos a su manera, imponiéndoles sus propios patrones de felicidad. Pero no es improbable que el autor se refiriera también de manera velada a la política social ensayada por los Jacobinos y que interpretara el “despotismo de la libertad” y el imperio del Terror como una prueba adicional de los peligros que se derivan de una extralimitación indebida del poder del Estado.

<sup>33</sup> Citado de L. Ferry, A. Renaut, *Op. cit.*, p. 133.

<sup>34</sup> H. Laski, *El liberalismo europeo*, F. C. E., México, 1953, p. 62.

<sup>35</sup> “Puesto que cada individuo trata de emplear su capital para sostener la actividad productiva nacional y orienta esta actividad de manera tal que su producto obtenga el máximo valor –sostiene A. Smith– cada individuo actúa necesariamente para incrementar al máximo la renta anual de la sociedad. En efecto, él no tiene por lo general la intención de perseguir el interés público, ni es consciente de la medida en que de hecho lo está persiguiendo. Cuando prefiere respaldar la actividad productiva de su país en lugar de la extranjera, mira exclusivamente a su propia ganancia y es llevado por una mano invisible, aquí como en muchos otros casos, a perseguir un fin que no se encuentra en sus intenciones. Por lo demás, el hecho de que este fin no entre en sus intenciones no siempre constituye un perjuicio para la sociedad. En efecto, al perseguir su interés, muchas veces contribuye al interés de la sociedad de manera mucho más eficaz que cuando se propone de manera consciente el logro de este fin”. A. Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, vol.2, tr. it. F. Bartoli, Mondadori, Milano, 1973, p. 444.

<sup>36</sup> J. Hospers, “The libertarian Manifesto”, en *Justice - Alternative political perspectives* (J. P. Sterba ed.), ed. cit., p. 43.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>39</sup> Puesto que “incluso la libertad de palabra resulta limitada por consideraciones de la propiedad”. *Ibid.*, p. 44.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>41</sup> T. Machan, “The Nonexistence of Basic Welfare Rights”, ed. cit., p. 66.

<sup>42</sup> “Existe un sentido de la palabra ‘derecho’ –sostiene Hayek– según el cual toda regla de conducta justa crea un derecho correspondiente de los individuos. En la medida en que las reglas de la conducta justa delimitan dominios personales, el individuo tendrá derecho a este dominio, y podrá contar con la simpatía y la asistencia de sus contemporáneos para la protección de este derecho. Allí donde los hombres han formado organizaciones como el Estado para hacer efectivamente obligatorias las reglas relativas a una conducta justa, el individuo posee una exigencia justificada (*a claim in justice*) frente al Estado, que tiene la obligación de que estos derechos sean respetados y de que las infracciones sean reparadas”. F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*. Citamos de Philippe Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek*, P. U. F, Paris, 1988, pp. 245-246.

<sup>43</sup> “El liberalismo radical de Hayek –comenta Ferry– disocia totalmente los derechos-libertades de los derechos-créditos, en una condena aparentemente sin apelación de la idea misma de

justicia social, considerada incompatible con la defensa de los derechos-libertades". L. Ferry-A. Renaud, *Op. cit.*, p. 146.

<sup>44</sup> El autor insiste en el carácter ilusorio y en los peligros que implica "la aspiración constructivista", es decir la tendencia tan arraigada en la modernidad a tratar de reconstruir el orden social según los principios de la razón; defiende la idea de un orden natural espontáneo e inmanente a lo social (*cosmos*), que depende de las acciones humanas, pero no de las intenciones, que él contrapone a la *taxis* (la organización deliberada e intencional). El orden espontáneo del mercado se consolida gracias al intercambio constante de información que se produce a través de las interacciones económicas; este intercambio permite a los sujetos ajustar constantemente sus objetivos. En cambio la intervención directa del Estado en la esfera económica introduciría el desorden en el sentido cibernetico del término, al distorsionar el sistema de información del mercado.

<sup>45</sup> H. Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza editorial, Madrid, 1988, p. 112. De acuerdo con esta interpretación de los procesos revolucionarios, la libertad verdadera poco o nada tendría que ver con la superación de la miseria o con la liberación de las necesidades apremiantes. Ante el agujón de la necesidad, que transformó a los "infelices" en "rabiosos", los actores de la Revolución Francesa "tuvieron que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del proceso vital [...]. Fueron las necesidades perentorias del pueblo las que desencadenaron el terror y llevaron la Revolución a la tumba". La causa última del Terror habría que buscarla, por lo tanto, en la desviación de la Revolución de su objetivo primordial, que hizo que los derechos del hombre se transformaran en los derechos de los *sans-culottes*". La autora deplora también el papel jugado en la Revolución Francesa por la "pasión de la compasión", que desde entonces "ha obsesionado e inspirado a los mejores hombres de todas las revoluciones", con la exclusión de la americana, que no conoció ni la miseria, ni la compasión ni el terror. Este mismo proceso se habría repetido con la Revolución de Octubre, en la que la reivindicación de derechos económicos y sociales desemboca en el "terror rojo".

## CAPÍTULO 5

### LA TRADICIÓN SOCIALISTA

El pensamiento socialista se caracteriza por el énfasis en los derechos sociales, por la crítica y la denuncia de los derechos del hombre como derechos del burgués y por la subordinación de los derechos políticos y de la emancipación política, a los derechos sociales y a la auténtica emancipación humana.

#### LA “PREHISTORIA” DE LOS DERECHOS SOCIALES EN LAS UTOPÍAS DEL RENACIMIENTO

Nos hemos acostumbrado a considerar las utopías como simples sueños con los ojos abiertos o como pesadillas para la libertad y la autonomía moral, debido a su tendencia a homogeneizar a los individuos y a reducir la libertad a un estorbo para el desarrollo armónico y para los derechos de la comunidad. De todas formas, es innegable que estas ficciones de mundos mejores han jugado también un papel no despreciable en la genealogía de las libertades y en la formulación de algunos de los derechos más arraigados en la tradición de Occidente<sup>1</sup>.

Lo más llamativo de estas construcciones ideales es la seguridad de la que goza el individuo para la satisfacción de sus necesidades básicas de alimentación, vivienda y educación. Los dichosos habitantes de Utopía o de la Ciudad radiante de Campanella no conocen la pobreza, la angustia por el futuro o la lucha despiadada por la supervivencia, puesto que la comunidad se encarga de asegurarles a todos el traje apropiado para las diferentes estaciones del año, comidas en las mesas comunes, adecuadas a las necesidades

específicas de las diferentes clases de ciudadanos, y un sistema de asistencia médica que envidiarían los modernos Estados de bienestar. Cada cual recibe “de acuerdo con su oficio y condición” y todos tienen asegurada la satisfacción de sus necesidades básicas de alimentación. Por consiguiente, utopíenses y solares no se ven obligados a una lucha de vida o muerte para defender en el mercado la posibilidad de la propia subsistencia. La ciudad provee para que nadie sufra de carencias elementales y asegura a todos el acceso a una educación integral y diversificada.

En estas utopías, la posibilidad de satisfacer las necesidades de todos los miembros de la comunidad no se sustenta en una supuesta generosidad de la naturaleza. A diferencia de las descripciones fantásticas de tierras paradisíacas, donde “fluye la leche y la miel” y donde los hombres gozan de todos los bienes imaginables, ofrecidos de manera espontánea por una naturaleza excepcionalmente generosa y amigable, en el caso de las construcciones utópicas la abundancia relativa de la ciudad radiante es el resultado del esfuerzo, de la actividad y de la racionalidad humana. De aquí la importancia asignada al trabajo, considerado como la condición indispensable para que el hombre pueda apropiarse de la naturaleza y disponer de todos los bienes<sup>2</sup>. En la *Ciudad del Sol*, T. Campanella hace un elogio apasionado del trabajo, considerado no como una maldición o un castigo que deshonra a quien lo ejerce, sino como una actividad valiosa y digna, que enaltece la naturaleza humana: “así como es una honra para el pie ejercer su función, que es la de caminar, y para el ojo la de mirar, quien es designado para cumplir algún oficio o tarea lo cumple como algo muy honroso”<sup>3</sup>. Al asumir ya los postulados básicos de la ética burguesa del trabajo, el fraile calabrés afirma con vigor la dignidad y “nobleza” de quien ejerce un trabajo productivo, incluso el más humilde; y no deja escapar ocasión para fustigar los vicios y la corrupción de esa clase ociosa y parasitaria que vive a expensas del sudor y el esfuerzo de una minoría.

A pesar de esta valoración el trabajo sigue siendo, sin embargo, una actividad penosa. Constituye entonces una obligación, más que un derecho, que tiene que ser asumida y repartida entre todos los miembros del cuerpo social para poder garantizar a todos la subsistencia y la seguridad. El trabajo aparecerá por primera vez como un derecho en una sociedad de mercado abierta y competitiva, donde el sujeto desposeído sólo cuenta con su fuerza de trabajo para sobrevivir, y el éxito en la lucha por la existencia depende en buena medida de que encuentre en el mercado sujetos que requieran y valoren sus habilidades y capacidades. Es el proletario de la sociedad capitalista quien reivindica frente al Estado un “derecho al trabajo”, como condición de posibilidad para el goce del derecho a la vida y de los demás

derechos sociales. No así en la *Ciudad del Sol*, donde en principio todos cuentan con lo necesario para vivir. Puesto que en ella el Poder no se limita a mirar desde afuera el juego del mercado y asume de manera directa lo relativo a la subsistencia de los ciudadanos, no tiene mucho sentido que el individuo reivindique frente a él como un derecho la asignación de un trabajo productivo. Dentro de esta concepción, resulta del todo razonable que como contrapartida de sus obligaciones sociales, la Ciudad tenga a su vez el derecho de exigirle al individuo la obligación estricta de contribuir con su trabajo a la riqueza y prosperidad de todos.

Otro factor que contribuye de manera poderosa a la posibilidad de que en el sistema utópico todos tengan acceso por igual a los bienes básicos lo constituye la comunidad de bienes y la eliminación de la propiedad privada. Los utopienses toman muy en serio el carácter social del ser humano y piensan que la vida en comunidad es la más apropiada y conveniente. De aquí que instituyan la costumbre de realizar en común todas las actividades de la vida (comida, trabajo, diversiones, descanso, plegarias), la práctica de la comunidad de bienes y la oposición a la apropiación privada, considerada como una expresión de egoísmo<sup>4</sup>. Para Campanella existe un “círculo vicioso” entre propiedad y egoísmo: si de un lado este sentimiento mezquino que desconoce todo lazo de afecto y solidaridad con los demás juega un papel preponderante en el surgimiento de la propiedad privada, del otro esta institución constituye un aliado poderoso para la actitud egoísta. La *conditio sine qua non* para extirpar un vicio tan odioso, que engendra una cadena adicional de deficiencias y males, es la eliminación sin más de la propiedad privada. Todos trabajan con entusiasmo y esmero para que aumenten el bienestar, la riqueza y el poder de la Ciudad. Todos parecen satisfechos con un sistema comunitario en donde la renuncia del individuo al uso exclusivo de algún bien particular queda ampliamente compensada por la disponibilidad de todos los bienes de la comunidad.

El cuestionamiento de la propiedad privada constituye sin duda uno de los temas más recurrentes en los proyectos utópicos de la historia de Occidente, en la que abundan las críticas contra esta institución casi tan antigua como la humanidad, considerada como un engendro del egoísmo y como la culpa originaria y la causa principal de la miseria, la explotación y la injusticia. En su *Utopía*, Moro expresa con claridad los nexos existentes entre propiedad privada y miseria: en efecto –le hace decir a Rafael Hitlodeo–:

Mientras se pueda con ciertos papeles asegurar la propiedad de cuanto uno quiera, de nada servirá la abundancia de bienes. Estos vendrán a caer en manos de unos pocos, dejando a los demás en la miseria. Y sucede que estos últimos son merecedores

de mejor suerte que aquellos pocos, que son rapaces, malévolos, inútiles. Los más, en cambio, son gente honesta y sencilla, que contribuye más al bien público que a su interés personal. Por todo ello he llegado a la conclusión de que si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas comunes. Mientras aquella subsista, continuará pesando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad el angustioso e inevitable azote de la pobreza y de la miseria<sup>5</sup>.

En fin, en los modernos “Estados de bienestar” muchas veces las buenas intenciones en cuanto a la satisfacción de la demanda de bienes y servicios chocan duramente con la pobreza de los medios, cuya disponibilidad presupone la consolidación de un poder sobre la naturaleza y un desarrollo tecnológico-científico apropiado para disfrutar de los recursos naturales. De esto ya se daban cuenta los solares, quienes por eso se preocupaban por la consolidación de las ciencias, que asegurarían el dominio racional sobre la naturaleza. Entre ellos era tarea de los sacerdotes-sabios la aplicación del conocimiento científico para fines prácticos como las invenciones para facilitar los trabajos mecánicos y agrícolas. No deja de causar asombro al lector de Campanella que los solares contaran con ingeniosos carros a vela, impulsados por el viento, muy económicos y nada peligrosos para el ambiente; que hubieran inventado barcos que surcaban las aguas sin necesidad de velas o de remos, y que contaran con una agricultura intensiva, que explotaba de manera racional cada palmo de tierra disponible.

De acuerdo con esta breve reseña, se podría concluir que las grandes utopías del Renacimiento y de la Modernidad incluyen ya una política social. De todas formas, resultaría inapropiado hablar de derechos. Simplemente funciona la idea de que el Estado, familia ampliada, se encarga de la satisfacción de las necesidades elementales de todos sus miembros, a cambio de la obediencia, del espíritu de trabajo y del acatamiento sin objeciones del orden racional que permite la prosperidad. La lógica de los derechos, en cambio, presupone una consolidación del valor del individuo que en muchos sentidos está ausente en la lógica de las grandes utopías. Esta lógica nivela exageradamente las necesidades y sólo reconoce, no sin arbitrariedad, las que considera “básicas”, “verdaderas” y “naturales”; además, supone una potente autolimitación individual del deseo creciente e incontenible de bienes, como requisito indispensable para que la Ciudad esté en condición de cumplir la misión que se le asigna. El individuo acaba por pagar su seguridad a un precio demasiado elevado, sacrificando o entregando al cuerpo común su autonomía y privacidad, su derecho a pensar y a vivir de manera original, a disentir y a buscar su felicidad o perfeccionamiento a su manera. Miradas desde este ángulo, las ficciones utópicas nos muestran una cara

sombría y temible: al liberar al hombre del despilfarro, de la irracionalidad, de las deficiencias y del mal, el Poder vislumbrado por las utopías acaba por liberarlo también de toda responsabilidad con respecto a su libertad de elección y a su autonomía moral.

### LAS DEMANDAS SOCIALES EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA

De acuerdo con la tripartición de los derechos por “generaciones”, a las grandes revoluciones burguesas de la modernidad –la francesa y la de Norteamérica– les correspondería el mérito de haber formulado y en parte realizado las demandas ligadas con los derechos de primera generación, es decir con las libertades más peculiares de la tradición liberal (de conciencia, pensamiento, expresión, propiedad) y con los derechos de participación política. Sin embargo, el proceso revolucionario francés muestra una dinámica y un cambio progresivo en los ideales revolucionarios: a medida que se afianza la revolución, las demandas ligadas con la destrucción de los restos feudales y de las trabas del antiguo régimen, con la igualdad frente a la ley y con la libertad de pensamiento y expresión, quedan desplazadas por la nueva consigna de una *igual* libertad y por la reivindicación de posibilidades reales para todos de gozar de esta libertad.

#### a. Igualdad antes que libertad

En la Declaración de derechos de 1789, la igualdad había sido olvidada en el recuento de los derechos básicos. En cambio, en la Declaración jacobina de 1793 la igualdad ocupa el primer lugar en la enumeración de los derechos naturales e imprescriptibles. Esta inclusión en lugar privilegiado responde a una percepción distinta de los objetivos del proceso revolucionario: “sólo habíamos hecho la revolución de la libertad –comenta un miembro de la Convención refiriéndose a la Declaración y Constitución anteriores– mientras que ahora hicimos la de la igualdad...”<sup>6</sup>. Por cierto, ya el texto anterior había formulado el principio de la igualdad de todos los hombres, considerados “iguales por naturaleza y ante la ley”. Sin embargo, la igualdad que reclaman los *sans-culottes*, los rabiosos o los jacobinos más radicales es algo más que una simple igualdad frente a la ley. Lo que ellos exigen, desencantados con los logros de la revolución burguesa y con la perpetuación de la miseria y el hambre, es ante todo la igualdad de medios, es decir una repartición equitativa de la riqueza y de la propiedad. Entre los exponentes moderados, el reconocimiento de la libertad frente a la ley como un objetivo justo y legítimo corría paralelo con el rechazo de la igualdad de medios, que Sieyés, por ejemplo, consideraba una quimera

irrealizable e injusta. Los exponentes más radicales del movimiento revolucionario reclamaban al contrario una repartición más equitativa y justa de los bienes. Entre los muchos inconformes que poco o nada habían ganado con la igualdad jurídica y con la emancipación política, iban cobrando día a día más fuerza las reivindicaciones de contenido social: “la libertad no es más que un fantasma vacío –proclamaba Jacques Roux– cuando una clase de hombres puede impunemente reducir al hambre a la otra. La libertad no es sino un fantasma vacío cuando, gracias al monopolio, el rico ejerce el derecho de vida y muerte sobre sus semejantes”<sup>7</sup>. El autor del “Manifiesto de los *rabiosos*” expresaba la carga de descontento y frustración de los *sans-culottes parisinos*, quienes habían tenido que padecer un aumento de precios sin precedentes, la carestía y el hambre. Al darse cuenta de que el resultado de sus luchas había sido la acumulación de riquezas en las manos de una nueva aristocracia del dinero, los *sans-culottes* hambrientos empiezan a exigir de manera cada vez más decidida la igualdad en el goce y en las propiedades. Lo que buscan es una *égalité parfaite de bonheur*, más que la simple igualdad frente a la ley, y por consiguiente la exigencia de que se ponga fin a un sistema basado en el despilfarro de unos pocos y en la indigencia de la mayoría<sup>8</sup>.

Por cierto, un igualitarismo extremado del tipo que reivindicará más tarde Babeuf encuentra muchas resistencias, incluso entre los exponentes más radicales. Sin embargo, la mayoría de ellos coincide en la idea de que una desproporción excesiva de riquezas y bienes constituye una violación flagrante de los principios de justicia. Incluso un moderado como Condorcet insiste en los peligros de una desigualdad muy grande de poder, fortuna y educación, y llama la atención sobre “la gran diferencia entre los derechos que la ley reconoce a los ciudadanos, y los derechos de que éstos realmente gozan, entre la igualdad establecida por las instituciones políticas y la que existe entre los individuos”<sup>9</sup>. La experiencia concreta del movimiento revolucionario pone de manifiesto la importancia que revisten las diferencias de riquezas, educación o poder en general para el goce de determinados derechos. Para mencionar un ejemplo entre muchos, el elevado porcentaje de analfabetos, en especial en el campo, impone de hecho serias limitaciones a la participación popular y favorece la designación en los cargos públicos de unos privilegiados (terratenientes, miembros del clero, abogados). Era un deber del cuerpo común tratar de evitar desigualdades tan marcadas, para evitar, de acuerdo con las tesis del *Contrato social*, que un ciudadano llegase a ser “tan rico como para poder comprar a otro”, y otro “tan pobre como para estar obligado a venderse”. El gobierno debía desempeñar una función correctiva frente a los desequilibrios en la distribución de los bienes, lo que

se expresaría en una política de control de las riquezas y de los precios; y tenía sobre todo la obligación de velar para que a nadie le faltase lo esencial para vivir es decir, tenía un compromiso directo con los miembros más débiles y desprotegidos.

#### **b. El derecho a la vida y a la educación**

La aspiración a la “igualdad real” trae consigo una nueva visión de la función del poder estatal y una ampliación de la lista de derechos, que ahora incluye también el derecho a la vida en sentido positivo, es decir el derecho a los medios reales para poder satisfacer las necesidades vitales mínimas. La nueva declaración reconoce que todos los hombres son por igual sujetos de necesidades, tanto materiales como culturales, y sanciona al mismo tiempo la obligación positiva de la sociedad con respecto a este derecho básico y primordial de todos sus ciudadanos: “la ayuda pública –reza el artículo 21– es una deuda sagrada. La Sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos en condición de miseria, sea procurándoles un trabajo, sea asegurando los medios de existencia a los que no se encuentran en condición de trabajar”. De esta forma, la vida constituye un derecho fundamental en el que se funda el compromiso de la sociedad con la subsistencia de los ciudadanos y el derecho de estos últimos de acudir al cuerpo social cuando no están en condición de asegurar por sí solos la consecución de los bienes elementales.

La nueva declaración reconoce además la instrucción como una necesidad básica de todos, al igual que el deber de la sociedad de “favorecer con todo el poder a su alcance el progreso de la razón pública, y poner la instrucción al alcance de todos los ciudadanos”. Tan importante como la supervivencia física y la alimentación del cuerpo resulta la alimentación, por medio de la cultura, de la vida espiritual, condición indispensable para el goce pleno de la libertad y de los derechos. Puesto que las diferencias de saber engendran o ratifican diferencias de poder, al reducir de hecho a unos pocos el pleno disfrute de los derechos políticos o civiles, la consigna de una instrucción para todos adquiere una importancia básica para el conjunto de los derechos humanos. Uno de los argumentos esgrimidos para limitar la participación política de los no-propietarios había sido el de su ignorancia, provocada por su ocupación constante en trabajos manuales agotadores. Ahora resulta evidente que esa exclusión de todo acceso a la cultura es injusta. En consonancia con las doctrinas de los filósofos de la Ilustración, que habían insistido hasta la saciedad en la necesidad de luchar contra las cadenas de la ignorancia y en los efectos liberadores de la difusión de las luces, se establece la instrucción como un derecho básico para todos.

La consagración de esta nueva clase de derechos marca sin duda un cambio sustancial frente a la Declaración anterior, al transformar radicalmente la manera de concebir las relaciones entre libertad individual, legalidad y Estado. De acuerdo con la lógica de los derechos ligados a la libertad personal y a la propiedad, la acción estatal se concentraba en la defensa de esa esfera de privacidad contra ataques o interferencias externas; en cambio, con la enunciación de los derechos sociales el individuo se ve autorizado a exigir al Estado no solamente la protección de su vida y bienes, sino también los medios que aseguran las condiciones materiales de posibilidad para su derecho a la vida y a la cultura. Puesto que “el fin de la sociedad es la felicidad común”, la acción del Estado tiene que tratar de asegurarles a todos los medios mínimos y las condiciones de posibilidad para una existencia medianamente dichosa.

#### c. El derecho-deber del trabajo

La nueva Declaración precisa que la deuda social con los hambrientos e indigentes se limita a aquellos ciudadanos que, carentes de propiedad, no están en condición de lograr su sustento por medio de un trabajo productivo. La sociedad “no le debe ninguna ayuda al haragán que se rehúse de trabajar”. El trabajo constituye un derecho para el individuo, porque le asegura una autosuficiencia digna; pero representa al mismo tiempo un deber estricto para cada ciudadano, en cuanto éste sólo puede aspirar a la ayuda del cuerpo social en la medida en que contribuya, de acuerdo con sus posibilidades, al incremento global de la riqueza y de los bienes comunes. Es cierto que la Revolución francesa “no ha tenido, como la de 1848 u otras que la han seguido, el problema del trabajo como centro de sus preocupaciones”<sup>10</sup>; pero también es cierto que precisamente en el curso de esta revolución aparece formulada por primera vez la idea de un derecho al trabajo, que abarca tanto la liberación frente a las formas de producción feudales o semi-feudales, como la obligación de la sociedad de garantizar a cada cual la posibilidad efectiva de realizar un trabajo socialmente útil. Gracias a la mediación del trabajo, considerado en otros tiempos como una maldición o una degradación, la aspiración a una vida feliz se sustenta en la actividad y en el esfuerzo del individuo, más que en una ayuda por parte de la sociedad. Esta ayuda comprometería la dignidad de la persona necesitada, y sería contraria a los principios que inspiran el *ethos* burgués, que no ve con buenos ojos un acceso a los bienes no mediado por el esfuerzo y el trabajo.

#### d. Solidaridad-hermandad versus propiedad privada

El énfasis en la solidaridad y hermandad, que se refleja en concreto en políticas de bienestar y de justicia distributiva, repercute también en la apreciación de la propiedad privada: muchas voces se levantan para cuestionar el carácter “natural”, “absoluto”, “imprescriptible” de este derecho, y existe un consenso siempre mayor acerca de la inconveniencia de transformar la propiedad privada en *conditio sine qua* para el goce pleno de los derechos políticos. “Al definir la libertad como el primero de los bienes del hombre, el más sagrado entre los derechos que se derivan de la naturaleza –proclama Robespierre en uno de sus discursos en la Convención–:

Habéis dicho con razón que ella tiene como límite los derechos de los demás. ¿Por qué razón no habéis aplicado este principio a la propiedad, que es una institución social?. ¡Como si las leyes de la naturaleza fuesen menos inviolables que las convenciones de los hombres! Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad en el ejercicio de la propiedad, sin decir una sola palabra para determinar su contenido legítimo. De manera que vuestra Declaración parecería estar hecha no para los hombres, sino para los ricos, los acaparadores, los especuladores y los tiranos<sup>11</sup>.

Sin duda, Robespierre no pretende cuestionar o abolir la propiedad privada; sin embargo, estima que es necesario reducir la importancia asignada a la protección de este derecho, que a la larga obstaculiza el compromiso prioritario con el bien general y con los intereses de la sociedad. Se entiende entonces la denuncia del dirigente jacobino de otra carencia imperdonable en la Declaración de 1789, la del olvido de toda idea de solidaridad y hermandad entre los miembros de una comunidad política y, más en general, entre los hombres:

El Comité ha olvidado del todo recordar los deberes de hermandad que unen a todos los hombres y a todas las naciones y su derecho a la asistencia recíproca. Parece como si se hubiesen ignorado las bases de la eterna alianza de los pueblos contra los tiranos. Se diría que vuestra Declaración hubiese sido hecha por un rebaño de criaturas humanas cercado en un lugar del globo, y no para la inmensa familia a la que la naturaleza dio la Tierra como dominio y lugar de vida<sup>12</sup>.

Por cierto la propiedad conserva un lugar en la enumeración de los derechos naturales, y la nueva Declaración dedica varios artículos a su reconocimiento y protección. De acuerdo con el artículo 16 “todo ciudadano tiene derecho a gozar y disponer de sus bienes como le parezca, lo mismo que de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su actividad”. Y el 19 añade que “nadie puede ser privado ni siquiera de una mínima parte de

la propiedad sin su consentimiento, excepto cuando la necesidad pública legalmente comprobada lo exija, y bajo la condición de una justa y previa indemnización". Los *montagnards* están muy lejos de pensar siquiera en una eventual abolición de la propiedad privada. Sin embargo, ya se empieza a percibir una relación entre miseria y apropiación privada, de manera que la ampliación de la democracia y la consagración de estas nuevas demandas ligadas con los derechos sociales hace que el status de este derecho merece de modo considerable. Su defensa a ultranza podría neutralizar las demandas de justicia y de redistribución de la riqueza, y podría hacer a la larga imposible la tarea del cuerpo común en favor de las demandas de medios de vida, educación y trabajo para todos.

A juicio de Marx, esta inconsistencia entre las demandas de bienestar social y la conservación de la propiedad como un derecho inalienable se explicaría con base en la noción de libertad que inspira la nueva Declaración. A pesar de todo, no lograría desprenderse de la concepción individualista y monádica del ser humano. Incluso en aquel momento de máximo entusiasmo juvenil, cuando se requerían abnegación y desprendimiento para salvar a la nación, los revolucionarios franceses seguían ensalzando y legitimando al hombre egoísta, aislado de los demás hombres y de la comunidad. Para Marx, incluso en la constitución más radical,

La libertad es el derecho de hacer y buscar todo lo que no perjudica a nadie más y los límites dentro de los que cada cual puede moverse *sin perjudicar* a los otros están determinados por la ley, así como los linderos entre terrenos están fijados por las cercas. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y encerrada en sí misma<sup>13</sup>.

¿Tendría razón Marx al achacar a los jacobinos una concepción individualista, atomista y radicalmente liberal de la libertad? ¿O estarían en lo cierto aquellos liberales que, empezando por Constant, han visto en la Declaración jacobina la corrupción de los ideales de 1789 y el efecto nefasto de la concepción rousseauiana de libertad, profundamente antiliberal y tendencialmente totalitaria? Estas críticas desde la izquierda y desde la derecha ponen de manifiesto, a nuestro juicio las contradicciones no resueltas y las tensiones entre una concepción "negativa" de la libertad y la toma de conciencia de demandas de contenido social. La revolución no logró articular y conciliar estas demandas. Sin embargo, hay que reconocer a los protagonistas del proceso revolucionario el mérito de haber planteado de manera clara el problema fundamental alrededor del cual se ha centrado el debate ético-político de estos dos últimos siglos.

## MARX Y LOS DERECHOS HUMANOS

Desde el texto juvenil dedicado al problema judío hasta los textos de la madurez, la actitud de Marx hacia los derechos humanos oscila entre la crítica radical de estas demandas consideradas como reivindicaciones meramente burguesas y el reconocimiento de los mismos como un momento importante en la liberación humana; por consiguiente, como una conquista y un logro valioso de la civilización. Estas relaciones de crítica y de reconocimiento, de amor y odio, dejarán sus huellas en la postura hacia los derechos humanos asumidas por los protagonistas de la experiencia histórica del “socialismo real”.

Sólo en sus primeros ensayos de prensa, en los que es notable la influencia de las ideas hegelianas, Marx expresa una posición netamente favorable a la teoría de los derechos. De acuerdo con esta primera concepción de los derechos y del Estado, reivindica el respeto de la libertad y de las libertades<sup>14</sup> en las que se articula, y presenta el Estado racional como la garantía más sólida para estos derechos y libertades<sup>15</sup>. El Estado debe asegurar, en especial, el derecho a la libertad en materia religiosa, debe ser no-confesional. Es tarea suya defender la libertad de conciencia de sus súbditos contra las Iglesias que pretenden quitar los medios de subsistencia a ciudadanos tildados por ellas de herejes. Estos artículos de prensa revisten una especial importancia para la reconstrucción de la evolución intelectual del autor; sin embargo, por lo general no superan el horizonte conceptual de la izquierda hegeliana. En cambio, el ensayo sobre “La cuestión judía”, en el que Marx analiza de manera crítica las declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas, ofrece ya un aporte distinto y original.

### a. Emancipación política y emancipación humana.

#### Los derechos del hombre como derechos del burgués

Lo que estimula la reflexión de Marx sobre los derechos proclamados por las revoluciones es el asunto muy concreto de la discriminación en contra de los judíos. La ocasión es un escrito de Bauer sobre la cuestión judía, que afectaba directa y personalmente a Marx<sup>16</sup>. Frente a las exigencias de los judíos de obtener derechos civiles y políticos, Bauer argumentaba que en Prusia nadie podía emanciparse, puesto que el Estado era cristiano. Además, la exclusión de los judíos era de hecho una autoexclusión, puesto que ellos no estaban dispuestos a desprenderse de su espíritu sectario. Bauer cuestionaba al mismo tiempo al Estado cristiano, que podía a lo sumo tolerar a los adeptos de otras religiones, y al particularismo judío, en el que veía un obstáculo para la verdadera libertad. A su juicio, para poder

alcanzar la emancipación humana era necesario que judíos y cristianos se liberasen por igual de sus creencias y prejuicios religiosos, fuente última de privilegios y exclusiones, para poder reconocerse como seres humanos. La conciencia crítica y el ateísmo constituyan así la única solución posible al problema judío.

En su respuesta a Bauer, Marx empieza por cuestionar la idea según la cual la emancipación política tiene que presuponer necesariamente la liberación de la religión. Subraya el carácter fuertemente religioso de la Declaración de derechos de la Revolución Francesa, que de hecho relega la religión a la esfera privada, a la esfera de la sociedad civil, pero que en ningún momento la niega. A juicio de Marx, el análisis de Bauer resulta unilateral y abstracto, puesto que plantea el problema en términos exclusivamente teológicos. Además, el representante de la izquierda hegeliana confunde la emancipación política con la emancipación humana total, con el agravante de que la segunda aparece como la *conditio sine qua non* de la primera; y en la medida en que la emancipación total y la liberación del sectarismo religioso resultan ser una meta lejana y de hecho inalcanzable, su escrito le hace el juego a la política reaccionaria del gobierno prusiano. Al señalar esta confusión de Bauer, Marx se ve obligado a precisar las diferencias entre emancipación política y emancipación humana; esto lo conduce al análisis de la temática de los derechos, a los que considera “en su configuración auténtica, es decir en la forma asumida en sus descubridores, los pueblos norteamericano y francés”.

La emancipación política constituye para Marx el legado de la Revolución francesa, y se expresa con especial claridad en los principios consagrados en la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, que consagran la separación entre Estado y sociedad civil –entendidos a la manera de Hegel como sociedad política y esfera de los intereses privados, respectivamente–, el carácter laico y no confesional del Estado, la idea de la igualdad frente a la ley independientemente de las condiciones económicas. Para el autor de la “Cuestión judía” el núcleo de la emancipación política se encontraría precisamente en esta separación entre lo público y lo privado, gracias a la cual las diferencias de religión, de poder y de propiedad, son consideradas ya como asuntos que no deberían tener implicaciones directas en la esfera pública y en la arena política. En la estructura feudal, debido precisamente a la ausencia de una delimitación precisa y a la interferencia sistemática entre lo público y lo privado, el lugar que ocupaba el individuo en la esfera de la producción determinaba de manera directa su ubicación en el universo político, y profesar un credo religioso específico podía significar la pérdida de libertades y derechos. En la modernidad, en cambio, gracias a

la diferenciación de niveles e instancias, se afianza la idea de que todos los individuos participan por igual de la ciudadanía, por encima de las diferencias en cuanto a opiniones y creencias, e independientemente de la pertenencia a una clase social determinada, al tiempo que el Estado se libera de cualquier compromiso con una religión específica y se afirma como Estado laico, no confesional, que respeta por igual la libertad de expresión y culto de las diferentes religiones. Por consiguiente la emancipación política, que por cierto en el caso de Alemania sigue siendo para Marx algo lejano y utópico, significa la igualdad frente a la ley y una igual ciudadanía para todos, el sufragio universal y la consolidación de un Estado moderno desligado de cualquier atadura con una forma específica de religión.

La consolidación de la autonomía de la esfera política implica también una liberación de la esfera privada, que reivindica con fuerza sus derechos y su autonomía frente a cualquier intervención arbitraria del poder político. Se da entonces en la modernidad un doble proceso simultáneo: lo político se libera de la influencia directa de la propiedad, de la religión, de las diferencias de clase, etc; al mismo tiempo, la sociedad civil –la *bürgerliche Gesellschaft*– puede afianzarse sin obstáculos ni trabas externas. De un lado, el *citoyen* como actor y protagonista de la sociedad política, reivindica el derecho igualitario a participar de la ciudadanía; del otro, el *hombre privado* exige con igual fuerza el derecho a vivir su vida sin que el Estado se interponga o interfiera con sus proyectos vitales, con sus planes de vida, con sus creencias religiosas o éticas, asuntos privados que no son de incumbencia de la sociedad política. Resulta así comprensible la diferenciación de los derechos en *derechos del hombre* y *derechos del ciudadano*: la dicotomía *homme-citoyen* se inserta precisamente en esta lógica de la modernidad, en esta articulación del universo social en sociedad civil y sociedad política: “allí donde el Estado político ha logrado su verdadero desarrollo –sostiene Marx– el hombre lleva no solamente en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la *realidad efectiva*, en la *vida*, una vida doble: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que él vale como un *ser social* (*Gemeinwesen*), y la vida en la *sociedad civil* (*in der bürgerlichen Gesellschaft*), en la que actúa como *hombre privado* (*Privatmensch*), que utiliza como medios a los demás hombres, se degrada a sí mismo como un medio y se trasforma en un juguete de fuerzas extrañas”<sup>17</sup>.

Desde esta perspectiva analiza el autor ambas clases de derechos, los del hombre y los del ciudadano, para mostrar por cierto el carácter progresista y moderno, pero por sobre todo los límites estructurales de estas reivindicaciones, claramente insuficientes para pensar y llevar a cabo una auténtica y plena emancipación humana. Marx pone de relieve y denuncia el carácter

formal y abstracto de los *droits du citoyen*, que consisten “en la participación a la esfera común y precisamente a la esfera política, a la esfera estatal [...] y caen bajo la categoría de los derechos civiles”. La igualdad política y la igualdad frente a la ley constituyen sin duda un logro nada despreciable frente a las diferencias insalvables e insuperables de la estructura feudal. Sin embargo, el reconocimiento del individuo como igual sujeto de derechos y como partícipe activo de la acción política, desconoce o subvalora la influencia real que juegan las diferencias de poder, de riquezas y de status social, consideradas inesenciales para el reconocimiento de la ciudadanía, pero determinantes a la hora de fijar el alcance concreto de los derechos políticos de cada cual. Marx cree que esta igualdad abstracta frente a la ley y frente al Estado presenta fuertes analogías con la idea cristiana de la igualdad frente a Dios, o con la noción más refinada de una igualdad nouménica, que convive sin problemas con la desigualdad en la condición empírica y fenoménica de la vida real. La igualdad formal en el nivel político no tiene en cuenta la desigualdad real, que determina de hecho grados y niveles en el ejercicio real de los derechos de ciudadanía.

De una manera todavía más crítica analiza el autor los *droits de l'homme*, que incluyen la libertad de conciencia y de opinión, la igualdad, la seguridad y la propiedad. A juicio de Marx, éstos son en realidad los derechos del protagonista de la sociedad civil, es decir del burgués. El *homme* distinto del *citoyen* no es sino el burgués egoísta, el miembro de la sociedad burguesa, tomado sin más como arquetipo eterno de la humanidad, como modelo esencial, como el *hombre natural*: “los así llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme* distintos de los *droits du citoyen* no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad civil*, es decir del hombre egoísta, del hombre aislado del hombre y de la comunidad”<sup>18</sup>. Es el ser privado, descrito magistralmente por Hobbes y Hegel, que se interesa exclusivamente por su placer y por su propio interés, el sujeto a quien se le reconoce el *status* de hombre sin más y a quien se le atribuyen derechos absolutos; es el hombre aislado y separado de la comunidad, cuyos nexos con los demás se fundan en las relaciones de intercambio y de mercado y cuya preocupación central es la defensa y “conservación de la propiedad y de la persona egoísta”<sup>19</sup>. En este sentido, “ninguno de los así denominados derechos del hombre logra elevarse por encima del hombre egoísta, por encima del hombre concebido como miembro de la sociedad civil, como un individuo que concentra su actividad en su interés privado y en su albedrío particular, del todo aislado del la comunidad”<sup>20</sup>. Esta identificación entre hombre y burgués aparece claramente ilustrada por el contenido de los derechos humanos, todos articulados alrededor de un derecho básico fundamental: el de la propiedad privada.

En efecto la *égalité*, la *liberté* y la *sûreté* están concebidas en función del derecho “de disponer a *son gré*” de los bienes propios, y presuponen una concepción limitada y estrecha de la libertad como no interferencia, por fuera de cualquier idea de solidaridad. Por consiguiente, para Marx los “derechos del hombre” son en realidad intereses disfrazados, que sancionan y legitiman las libertades burguesas.

#### **b. Límites de la emancipación política y de la teoría de los derechos del hombre**

El límite más radical de la emancipación política y de la ideología de los derechos reside en la escisión o fractura que ella supone entre burgués y ciudadano, entre sujeto privado y sujeto público, entre una dimensión de lo humano que es *universal* y verdadera pero abstracta y formal, y otra *singular* y concreta, pero cerradamente egoísta. Lo que es concreto carece de universalidad y de sociabilidad, y lo que es verdadero carece de realidad, es una mera abstracción. En ambos casos se está bien lejos del ideal de una humanidad rica, plena y no escindida, de una forma de realizar lo humano que incluya al mismo tiempo la concreción y la universalidad. Con este desdoblamiento o fractura se relaciona también la idea de libertad que sustenta la teoría de los derechos, una noción estrecha y limitada que desconoce el carácter eminentemente social del ser humano. Es en el fondo la libertad del propietario, concebida en términos de barreras y límites entre un predio y otro, que presupone una concepción atomista y monádica del ser humano cerrado en su interés. Esto hace que “cada hombre encuentre en el otro no la actuación, sino el límite de su propia libertad”<sup>21</sup>.

A juicio de Marx las declaraciones de derechos, incluyendo la más avanzada de 1793, desconocen el carácter social y solidario, la naturaleza y el destino del hombre:

Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico (*Gattungswesen*), estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta<sup>22</sup>.

La vida social se reduciría a un marco externo a los individuos, y sería percibida como una “limitación de su independencia originaria”. Se explica así la subordinación de los derechos políticos a los derechos del hombre-burgués y la reducción de los primeros a un simple medio para la conservación y el goce de los derechos-privilegios de los propietarios. “La calidad de ciudadano –prosigue Marx– la participación en la comunidad política,

es reducida por los emancipadores políticos a mero medio para la conservación de aquellos pretendidos derechos del hombre; el *citoyen* está subordinado al servicio del *homme* egoísta. La esfera en que el hombre se comporta como miembro de la comunidad es rebajada por debajo de la esfera en que se comporta como individuo singular; en fin, se toma como hombre verdadero y propio no al *citoyen*, sino al *bourgeois*”. El fin último es la vida de la sociedad burguesa, el mundo de la producción capitalista: la vida y la emancipación política no son sino un medio para asegurar un funcionamiento sin trabas del juego de intereses de la sociedad de mercado. De aquí la importancia central asignada al derecho de propiedad, que se transforma realmente en el derecho más importante, alrededor del cual se articulan todos los demás.

### c. Derechos humanos y emancipación humana

Por todo esto Marx juzga que las declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas resultan insuficientes para una auténtica emancipación humana, que presupone la superación de la escisión del hombre en ser privado y ciudadano, la reconstitución de la unidad en una forma más rica de humanidad y la consolidación de una libertad solidaria: “sólo cuando el hombre individual real incorpore a sí al ciudadano abstracto y se convierta como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales en *ser social*; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus ‘*forces propres*’ como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, ya no separe de sí la fuerza social bajo la forma de la fuerza *política*, sólo entonces –concluye Marx– se habrá llevado a cabo la emancipación humana”<sup>23</sup>. Para lograr la emancipación verdadera, que en textos sucesivos el autor relacionará con el objetivo central de la revolución social, es necesario por lo tanto superar el desdoblamiento del hombre, superar “la separación (*Trennung*) y el extrañamiento (*Entfernung*) del hombre frente al hombre”, y por consiguiente la reducción de la libertad a la libertad de competir en esa guerra de todos contra todos que es la moderna sociedad civil o burguesa. No se trata simplemente de ampliar la lista, sino de modificar la noción de libertad y más en general la noción de lo humano que se expresa en la teoría de los derechos: hay que redefinir desde el horizonte del hombre como ser genérico y social el espectro de las libertades y de los derechos.

De acuerdo con esta perspectiva, el problema más grave tiene que ver con la valoración del papel jugado por la emancipación política en el proceso hacia la verdadera y auténtica liberación y emancipación del hombre. Marx aprecia el carácter históricamente progresista de la revolución política –al fin y al cabo la revolución burguesa representa “la disolución de la vieja so-

ciedad y la disolución del feudalismo”<sup>24</sup>. Sin embargo, este reconocimiento resulta a menudo oscurecido por el interés prioritario del autor por poner de relieve los límites y deficiencias estructurales de la teoría, y por las denuncias del carácter “ideológico” y encubridor de la noción misma de derechos humanos. Esto ha inducido a muchos teóricos marxistas a denunciar sin más los derechos humanos como ideología burguesa y a considerarlos como un obstáculo para la instauración de la sociedad socialista. Otros intérpretes de Marx, en cambio, aun cuando señalaran los límites de esos derechos, los han considerado de todas formas como un aporte valioso del pensamiento político de Occidente<sup>25</sup>.

#### **d. Los derechos implícitos en las demandas de dignidad y emancipación humana**

Marx veía una confirmación de su crítica al límite radical de las revoluciones burguesas y del alcance de los derechos del hombre en la condición de miseria y alienación de la naciente sociedad industrial, precisamente de esa sociedad que los teóricos liberales anuncianan como el auténtico paraíso de los derechos del hombre y como la afirmación radical de la libertad. En los *Manuscritos de 1844* Marx formula una protesta apasionada en contra de la alienación y el extrañamiento producidos por la moderna sociedad de mercado, creada supuestamente sobre los ideales revolucionarios, los derechos, la libertad y la dignidad. Si la mayoría de los hombres no veían asegurado siquiera el derecho a la vida, si los obreros estaban condenados a una existencia pobre y limitada, sin posibilidad de satisfacer necesidades vitales básicas y tenían que aceptar un trabajo que, además de embrutecerlos y de agotar su energía vital, aumentaba la represión y el poder social extraño, era claro que los derechos humanos proclamados por las revoluciones burguesas resultaban a todas luces insuficientes para realizar una auténtica liberación y emancipación humana.

Marx protesta por la reducción del ser humano a mercancía, a valor de uso o valor de cambio, por la degradación en el trabajo y en la vida cotidiana, por la instrumentalización y la reificación en el interior de una sociedad fundada en teoría sobre la libertad y el respeto de todo ser humano. A pesar de estos ideales, en la sociedad burguesa el obrero queda rebajado y degradado a una mercancía como otra, a una máquina que consume y produce, a un cuerpo que trabaja y que necesita lo mínimo indispensable para conservar sus fuerzas y para reproducirse: el individuo obligado a vender su fuerza de trabajo se reduce a una simple abstracción, puesto que sólo existe en cuanto mercancía o como productor de mercancías. De los demás aspectos de su vida se encargan los tribunales, las cárceles o los policías<sup>26</sup>.

La moderna economía política aparentemente valora al ser humano, puesto que reconoce la fuente del valor no en los metales preciosos o en la naturaleza, sino en el proceso de trabajo. Sin embargo, la praxis del mercado contradice esta valoración: el obrero se empobrece cuanto más produce, y la *Verwertung der Sachenwelt* es directamente proporcional a la *Entwertung* del trabajador<sup>27</sup>. Marx denuncia también el carácter alienante del trabajo en el interior de la fábrica, que por su carácter mecánico, repetitivo y deshumанизante embrutece y empobrece al ser humano, atrofia sus potencialidades y le impide desarrollar libremente sus energías físicas y espirituales. El trabajo fabril mortifica el cuerpo y arruina el espíritu; no es la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Con igual fuerza cuestiona la alienación y el extrañamiento en la dimensión existencial, es decir la pobreza, la lucha contra el hambre, la imposibilidad de satisfacer las necesidades vitales más elementales. La sociedad de mercado engendra de manera simultánea “el refinamiento de las necesidades junto con el salvajismo bestial y con la plena, brutal y abstracta simplicidad de las necesidades”; de manera que el obrero se ve obligado a vivir entre los aires pestilentes y en medio de la basura producida por la civilización, en condiciones peores que las de los esclavos de la antigüedad. Las pocilgas sin aire y luz en las que se ve condenado a habitar contrastan con la “luminosa morada de Prometeo”, y constituyen la negación de ese derecho fundamental del ser a gozar de una naturaleza no contaminada ni degradada.

En fin, Marx pone de manifiesto la pérdida de la sociabilidad y la carencia de una dimensión comunitaria en el interior de la sociedad capitalista, donde las relaciones interhumanas se agotan en las interacciones como propietarios, productores o consumidores de bienes y mercancías. Por consiguiente, todos se perciben como extraños y todos tratan de instrumentalizar a los demás para incrementar sus ingresos e imponer al otro necesidades ficticias<sup>28</sup>: “la sociedad, tal como aparece a los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es una totalidad de necesidades y sólo existe para el otro, así como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro”<sup>29</sup>. La sociedad burguesa muestra así el desagradable espectáculo de la “inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales”, el envilecimiento y la atrofia de los dos atributos esenciales del ser humano –la actividad libre y la sociabilidad–, al igual que la degradación en la forma de vida.

La denuncia de la alienación y de la degradación parecería presuponer el imperativo categórico, análogo al formulado por Kant, de respetar la humanidad como un fin en sí y de no reducirla a mera cosa, a mero objeto o instrumento, a simple valor de cambio o mercancía: ambos filósofos parecerían

compartir la protesta contra la reificación, con la diferencia de que Marx es más radical y juzga como una violación de la dignidad humana también las relaciones de trabajo fundadas en teoría en un contrato libre, que Kant consideraba compatibles con el respeto debido al hombre como fin en sí. Los *Manuscritos* y muchos otros textos de Marx parecerían corroborar este hondo anhelo ético de justicia y de dignidad, sin el cual resultarían incomprendibles las denuncias y las protestas<sup>30</sup>. Claro que Marx trata de evitar con todos los medios que la consigna del socialismo se reduzca a un asunto meramente moral y tiene fobia a los moralistas que exhortan al deber y al amor recíproco, y que pretenden diluir la tarea política en palabrerías acerca del deber, la buena voluntad y la responsabilidad moral. La convicción de que el comunismo no puede reducirse a unos sermones edificantes sobre el altruismo y la solidaridad se traduce en una actitud de desconfianza y escepticismo hacia nociones como las de justicia, deber y moralidad<sup>31</sup>. Sin embargo, a pesar del miedo al moralismo, lo que anima la reflexión y la praxis de Marx es el ideal de una vida humana digna y plena, la aspiración a una condición en la que la libertad solidaria, el respeto recíproco y la no-instrumentalización sean algo más que meras palabras. Y con base en este ideal de dignidad, que Marx concibe de manera más radical que Kant y del que deduce el imperativo ético-político de destruir las relaciones basadas sobre la explotación y la instrumentalización, es posible redefinir en sentido socialista algunos de los derechos proclamados por las Revoluciones burguesas.

En los *Manuscritos* se encuentran, por empezar, sugerencias preciosas acerca del alcance del primero de los derechos humanos –el derecho a la vida–, derecho básico que a juicio de Marx no se agota en la defensa de la incolumidad física frente a las agresiones externas. En la sociedad de mercado, en la que en teoría el Estado se encarga de la protección de la vida en este sentido negativo, la vida humana reviste en realidad un valor muy limitado, puesto que no existen para el individuo garantías serias frente al hambre y a la muerte por inanición. Puesto que “*la demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como la de toda otra mercancía*”, si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los trabajadores cae en la mendicidad, o se muere de hambre”<sup>32</sup>. La primera tarea en una organización distinta de la sociedad debería consistir por lo tanto en asegurar a todos el acceso a los medios para poder vivir, la asistencia contra el hambre, la miseria y la desnutrición. Al mismo tiempo, la vida humana no puede agotarse en una dimensión meramente animal, puesto que el ser humano necesita además los medios para una vida digna, que incluyen un habitat decoroso y no contaminado. La denuncia de la “desmoralización bestial, de la completa, abstracta y ruda simplicidad de las necesidades”, parecería

justificar un derecho que hoy denominamos de tercera generación: “para el obrero –sostiene Marx– incluso la necesidad de aire libre deja de ser una necesidad; el hombre vuelve a habitar las cavernas, ahora envenenadas por los hálitos pestilentes de la civilización y que él ocupa de manera *precaria*, como un poder extraño, que le puede ser quitado, del que puede ser expulsado de un día para otro, si no paga. El obrero debe pagar por esta casa de muerte. La *luminosa morada* que Prometeo, en la obra de Esquilo, designa como uno de los regalos más grandes hechos al hombre, a través del cual el salvaje se ha transformado en hombre, deja de existir para el obrero. La luz, el aire, la más elemental limpieza *animal*, dejan de ser una necesidad para el hombre. La basura, esta depravación y corrupción del hombre, la *cloaca* (en sentido literal) de la civilización deviene para él el elemento vital [...]. No solamente el hombre no tiene más necesidades humanas, sino que hasta las necesidades *animales* dejan de existir para él”<sup>33</sup>.

De otro lado, la denuncia del trabajo alienado y de sus efectos perjudiciales para la salud física y mental del obrero obliga a pensar desde una perspectiva más amplia el *derecho al trabajo*, sin reducirlo a la simple y llana libertad para todos de ofrecer sus fuerzas al mejor postor. Marx no subvalora el carácter progresista de esta ausencia de trabas, que constituye una ganancia innegable en relación con las formas feudales de dependencia y de dominación. Sin embargo, su análisis de la sociedad capitalista indica que para los más débiles y desamparados la liberación de las relaciones laborales no ha significado nada más que miseria, explotación y embrutecimiento. Por consiguiente, un derecho al trabajo debería incluir una seguridad mínima en cuanto a la posibilidad de encontrar empleo, protección frente a la explotación y garantías para que la actividad laboral se realice en condiciones salubres y no se reduzca a una tarea mecánica y agotadora. Es necesario aclarar que en los *Manuscritos* Marx no menciona de manera expresa un derecho al trabajo. De todas formas el contexto sugiere que es justa y legítima la aspiración a un trabajo creativo, que estimule la realización de las potencialidades humanas, permita al trabajador la realización de sus potencialidades y le asegure los medios para una vida digna.

En fin, la denuncia del egoísmo y del empobrecimiento paulatino del ser humano producidos por el apego a la propiedad privada parecería suponer el derecho a una vida culturalmente rica, en el marco de relaciones solidarias y armónicas entre los distintos miembros del cuerpo social. En este mismo sentido se orientan las críticas de Marx al comunismo “nivelador” y “grosero”, que sugieren un derecho de todos los individuos a realizar de manera distinta y peculiar el ideal común de libertad y de dignidad. En

contra de este falso ideal de sociedad comunista, que propugna como ideal político y ético “la abstracta negación de todo el mundo de la cultura y de la civilización y el regreso a la *antinatural* simplicidad del hombre pobre y sin necesidades, que no ha superado todavía la propiedad privada y ni siquiera ha llegado hasta ella”<sup>34</sup>, Marx reivindica para cada individuo la posibilidad de un desarrollo autónomo de sus talentos y capacidades, por fuera de ese estrecho marco nivelador que acaba por violar su dignidad.

Sin embargo, el reconocimiento implícito de un derecho a la vida, al trabajo y al desarrollo pleno de las potencialidades parece enfrentarse con un problema de difícil solución en el interior del horizonte marxista: la determinación del *destinatario* de estas demandas. ¿A quién podrá apelar el individuo para poder realizar sus capacidades y potencialidades? ¿A qué instancia se podrán dirigir estas reivindicaciones de carácter social, para que no queden en letra muerta? La respuesta no es nada fácil, puesto que el destinatario más directo –el Estado–, es percibido como una instancia represiva y como una institución transitoria, destinada a desaparecer, junto con el Derecho<sup>35</sup>. Ante la imposibilidad de recurrir a la institución estatal, concebida por Marx como un aparato de poder al servicio de los intereses y privilegios de la clase dominante, sólo queda la confianza en el nuevo ordenamiento social inspirado en los ideales del socialismo. Una vez eliminada la propiedad privada, a juicio de Marx la raíz última de la explotación y de la alienación, ya no existirían obstáculos para una apropiación no conflictiva de los productos de la naturaleza y para el goce de una libertad solidaria, acorde con la naturaleza social del ser humano:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y con ella, la oposición entre trabajo intelectual y trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades<sup>36</sup>.

A más de un siglo de distancia, y después de la experiencia del “socialismo real”, esta visión profética suscita perplejidad y asombro, debido al contraste tan patente entre promesas y realidad. Lo que parecería reforzar las tesis de quienes aconsejan dejar de lado los sueños utópicos de mundos mejores, para concentrar energías y esfuerzos en los problemas del presente y en las posibilidades reales de liberación.

**SOCIALISMO REAL, SOCIALDEMOCRACIA  
Y WELFARE STATE**

**a. Tensiones y contradicciones en el interior del “socialismo real”**

Las oscilaciones en la actitud de Marx, quien reconoce la importancia de los derechos humanos como una etapa importante en el acercamiento a la libertad socialista, pero los denuncia al mismo tiempo como privilegios burgueses disfrazados, se refleja en la suerte alterna que ha tenido la teoría de los derechos en la historia del socialismo y en los múltiples intentos de construir una sociedad socialista. Tanto en los teóricos como en los protagonistas políticos se encuentra la misma ambigüedad e indecisión a la hora de definir la posición socialista hacia los derechos humanos, reconocidos en algunos casos como una conquista de la humanidad y de la civilización, pero reducidos en muchos otros a una expresión de la ideología burguesa, o simplemente utilizados de manera pragmática como una herramienta, sin valor moral intrínseco, al servicio de la revolución social y de la emancipación humana.

La lectura de uno de los documentos más significativos acerca del talento socialista hacia los derechos humanos, la “Declaración de los derechos del pueblo trabajador y explotado”, redactado por Lenin el 4 de enero de 1918, confirma esta impresión. El reconocimiento de la “abolición de la explotación del hombre por el hombre” parecería inscribirse en la misma lógica de las reivindicaciones formuladas por los protagonistas de las revoluciones burguesas, quienes exigían con igual fuerza la liberación de todo ser humano de las cadenas y trabas feudales, de los privilegios y de las desigualdades por nacimiento. Sin embargo, la lectura del texto indica también que este ideal de liberación se inserta en un contexto ideal significativamente distinto, en el que la atención prioritaria a la división del cuerpo social en clases antagónicas, hace que los sujetos de los derechos ya no sean los individuos, sino entidades más amplias, como el pueblo trabajador, la clase obrera, etc. Los individuos participan por cierto de las ventajas de la liberación popular y de la “emancipación de las masas trabajadoras del yugo del capital”. Sin embargo, en la medida en que el interés se desplaza hacia estas unidades más amplias, merece una atención mucho menor el destino de los individuos, quienes además son mencionados como sujetos de obligaciones, antes que como titulares de derechos. Esa Declaración habla sobre todo de obligaciones, al establecer el trabajo obligatorio para todos<sup>37</sup>, el deber de luchar para la abolición de la propiedad privada, la obligación de enfrentar con las armas a los enemigos internos y externos de la revolución<sup>38</sup>.

De otro lado, la noción de clase acaba por desplazar y modificar la idea misma de humanidad, que en este nuevo horizonte de la lucha de clases adquiere un sentido distinto: la percepción del universo humano en términos de explotadores y explotados significa que la emancipación de estos últimos y la instauración de una sociedad socialista exigen una lucha a muerte contra los primeros, para “asegurar el poder del pueblo trabajador sobre los explotadores” y “arrancar a la humanidad de las garras del capital financiero y del imperialismo”. Es un lenguaje de lucha, que reconoce como portadores de derechos a los miembros de la clase explotada, limitando la noción de humanidad al conjunto de los desposeídos, explotados y humillados, los únicos sujetos verdaderamente “humanos”. De acuerdo con esta nueva concepción de humanidad y con esta idea distinta de la emancipación, el primer artículo de la Declaración de derechos de 1789, reproducido casi en los mismos términos por la Declaración de la ONU, debería ser reformulado más o menos así: puesto que todos los hombres llegan al mundo como explotadores o como explotados, es un derecho sagrado de estos últimos liberarse de las cadenas, luchar a muerte contra el enemigo de clase para poder instaurar una sociedad en la que de verdad todos los hombres puedan nacer con igual dignidad y con iguales derechos. Para que este objetivo deje de ser una quimera, es indispensable que las masas trabajadoras lleguen a apropiarse del poder, lo que supone a la vez una lucha sin tregua contra el enemigo interno y en general contra la civilización burguesa y contra las garras del capital internacional. En esta estrategia hacia la conquista del poder, juega además un papel importante la lucha directa contra la propiedad privada, considerada como el mayor obstáculo que se interpone en el camino hacia la libertad socialista: lo que había sido proclamado como un derecho sagrado, imprescriptible e inalienable se transforma así en fuente de explotación y en el baluarte del poder de los explotadores, que debe ser destruido y aniquilado. Por esto se establece “la abolición de la propiedad privada de la tierra” y “se declara patrimonio de todo el pueblo trabajador toda la tierra, con todos los edificios, el ganado de labor, los aperos de labranza y demás accesorios agrícolas”<sup>39</sup>.

El lenguaje belicoso de esta Declaración resulta en alguna medida justificado en una coyuntura de inestabilidad y de lucha contra enemigos poderosos, que amenazaban con sofocar el movimiento revolucionario. Sin embargo, más allá de las inevitables concesiones a las consignas ligadas con las necesidades apremiantes del momento, el texto de Lenin formula también los postulados de una teoría socialista de los derechos humanos, o por lo menos los principios de una concepción de los derechos apropiada a la fase de transición hacia el socialismo: eliminación de la propiedad privada,

prioridad de los intereses de clase por encima de los derechos-intereses de los individuos<sup>40</sup>, énfasis en el deber de todos los miembros de la clase trabajadora de contribuir con sus trabajos y esfuerzos a la construcción de la sociedad socialista y a defenderla con las armas frente a los enemigos internos y externos, etc. Por cierto, Lenin cree firmemente que los deberes y esfuerzos serán algún día compensados, cuando la instauración de un nuevo orden social permitirá a todos un desarrollo polifacético y armónico de su personalidad, y la satisfacción de sus necesidades de acuerdo con el famoso principio de justicia “de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades”. Sin embargo, en la coyuntura del momento, marcada por la necesidad de luchar para construir el socialismo, se impone el lenguaje del sacrificio y de las obligaciones, por encima del lenguaje de los derechos. Al mismo tiempo, el carácter histórico-universal que se atribuye a una obra de tanta envergadura como la abolición de la explotación y la creación de un nuevo orden social, hace que disminuya ostensiblemente el interés por la suerte de los individuos, cuyo valor disminuye notablemente en comparación con la importancia del objetivo propuesto.

A este desplazamiento de los derechos del individuo, determinado por la valoración limitada de la singularidad frente a las metas histórico-sociales y por el énfasis prioritario en los deberes y obligaciones, se suma otro factor que incide de manera negativa y que pone en tela de juicio la base ética y jurídica de los derechos humanos: la concepción materialista de la historia, y en especial la reducción de las normas jurídicas y de las leyes morales a simple superestructura de las relaciones de producción. Esta visión unilateral y mecánica del derecho y de la moral, y por consiguiente de los derechos humanos, se expresa con particular claridad en la obra de Pasukanis, uno de los grandes teóricos de la primera etapa de la construcción de socialismo. A juicio del jurista ruso, moral y derecho no serían nada más que epifenómenos de la esfera de la producción y de las relaciones de cambio, y en su forma burguesa moderna resultarían perfectamente funcionales para una sociedad fundada sobre el intercambio de mercancías. La lógica de las relaciones de cambio ofrecería así la clave para comprender la estructura y la naturaleza de los fenómenos jurídicos y éticos, y para desentrañar el sentido profundo de nociones aparentemente “metafísicas” como las de igualdad, dignidad e igual valor de la persona. A pesar del respeto sagrado que profesan hacia ellas los teóricos burgueses, estas nociones se reducirían en últimas a unos postulados impuestos por las necesidades peculiares y por la lógica de una sociedad fundada sobre el trueque de mercancías y la ley del valor: “para que los productos del trabajo humano puedan relacionarse los unos con los otros como valores –escribía Pasukanis– los hombres deben

comportarse recíprocamente como personas independientes e iguales”<sup>41</sup>. Por consiguiente la noción de sujeto moral y de sujeto jurídico, al igual que la idea de autonomía y de libertad individual, serían simplemente “las condiciones necesarias para la realización del valor, es decir, de una relación en la que las relaciones de los hombres entre ellos mismos en el proceso de trabajo aparecen como una propiedad cosificada de los productos de cambio”<sup>42</sup>. El sujeto que intercambia “debe ser egoísta, es decir debe atenerse al puro cálculo económico” y “debe ser portador de derechos, es decir, debe tener la posibilidad de una decisión autónoma”, mientras que el principio de la igualdad fundamental de las personas humanas se explicaría con facilidad con base en la exigencia del mercado, de acuerdo con la cual “todas las variedades de trabajo deben ser asimiladas las unas a las otras y reducidas a trabajo humano abstracto”<sup>43</sup>.

El jurista ruso somete a una crítica radical las nociones éticas más sagradas de la tradición humanista-burguesa, y reduce el principio kantiano de la dignidad y del valor intrínseco de la persona a una transcripción en términos éticos del igual derecho de todos los sujetos de la producción y del consumo a participar en el mercado. A juicio de Pasukanis esta explicación “materialista” de los valores jurídicos y morales tendría la ventaja adicional de hacer comprender por qué los teóricos burgueses exaltan simultáneamente el respeto por la persona humana y la competencia, el egoísmo y la lucha por el poder. Esta extraña convivencia de valores aparentemente antitéticos resultaría comprensible con base en el descubrimiento de que “el sujeto egoísta, el sujeto jurídico y la persona moral son las tres principales máscaras bajo las cuales aparece el hombre en la sociedad productora de mercancías”<sup>44</sup>. Estos supuestos valores universales serían un simple reflejo, y un “reflejo deformado”<sup>45</sup>, de las relaciones de producción y de intercambio de la moderna sociedad burguesa.

La reducción de la moral y del derecho a un mero epifenómeno de la sociedad mercantil, fundada sobre la ley del valor, implica también la necesidad de que la sociedad comunista acabe con estos principios y valores eminentemente burgueses. A diferencia de otros marxistas que se limitan a cuestionar el derecho y las morales burguesas, dejando un espacio para una moralidad más elevada, Pasukanis interpreta de manera más radical la teoría del materialismo histórico y la reducción de moral, derecho y Estado a mera superestructura ideológica: a su juicio, la tarea de la nueva sociedad es la de abolir la forma ética en general, incluyendo la misma moral socialista. Esta última está destinada a desaparecer junto con la moral burguesa, en el interior de formas sociales y de relaciones más armoniosas entre el individuo y la colectividad, puesto que “cuando la unión viva que ata al individuo

a la clase llega a ser tan fuerte que los límites de su yo se esfuman, por así decirlo, y el interés de la clase llega a identificarse efectivamente con el interés personal, es absurdo hablar de un deber moral”<sup>46</sup>.

A pesar de reducir la moral, el derecho y los derechos humanos a un reflejo distorsionado de la ley del valor, Pasukanis no desconoce el valor instrumental de estas nociones, que los revolucionarios deberían saber utilizar en el camino hacia la emancipación humana y hacia la libertad socialista. “En el actual período de transición –escribe el jurista ruso– es un deber del proletariado explotar en beneficio de sus intereses de clase estas formas heredadas de la sociedad burguesa”<sup>47</sup>. Sin embargo, el recurso a estas nociones burguesas “no significa en absoluto que ellas puedan desarrollarse progresivamente con la adición de un contenido socialista”; a juicio de Pasukanis, las formas e instituciones burguesas resultan incapaces de “asimilar este contenido”, por lo que deberán desaparecer una vez que se afiance la nueva forma de sociedad.

Estas posiciones teóricas y este desdén hacia los derechos humanos, contribuyeron sin duda al sinnúmero de violaciones de derechos, a la violencia generalizada y al terror que marcaron una etapa particularmente sombría del proceso de construcción del socialismo. En opinión de muchos marxistas contemporáneos, la reducción de los derechos y libertades por los que luchó la burguesía revolucionaria, la violación sistemática “del límite de los poderes del Estado con respecto a las personas de los ciudadanos”, la subordinación inflexible y a menudo despiadada de los intereses y aspiraciones individuales a los supremos intereses de la nación socialista y a las metas de producción, provocó “iniquidades y sufrimientos humanos incalculables”<sup>48</sup>. El propio Pasukanis, condenado y ejecutado en los procesos de Moscú, en 1936, sufrió en carne propia la violencia revolucionaria y fue una de las innumerables víctimas de la represión estalinista. Difícil imaginar su estrategia de defensa frente al tribunal que lo sentenció a la pena capital. Ante la imposibilidad de apelar a normas morales o a derechos elementales de la persona frente al ejercicio arbitrario del poder, y una vez reconocido como principio supremo la identificación de todos los miembros de la sociedad socialista alrededor de los intereses y de las metas comunes, al autor no le quedaban argumentos de peso para cuestionar la actuación de un tribunal que lo condenaba en nombre del pueblo y de la revolución. En una coyuntura en la que se quería imponer el fortalecimiento del Estado socialista y de un orden jurídico inflexible y rígido, los miembros del tribunal percibían como una amenaza las tesis de quien seguía tomando en serio la abolición de las estructuras jurídicas y la disolución del Estado; y en nombre de esos intereses superiores de la sociedad socialista que el propio Pasukanis

valoraba como el único criterio de conducta, llegaron a la conclusión de que la forma más segura de neutralizar esas ideas peligrosas era la eliminación de quien las seguía divulgando.

Una vez superada y condenada la violencia estalinista, la actitud hacia los derechos humanos en los países del “socialismo real” se fue modificando, bajo la consigna generalizada de que era necesario “compaginar armónicamente los intereses y derechos de cada hombre con los intereses y derechos del colectivo, de la sociedad, del Estado”<sup>49</sup>. Los documentos teóricos y políticos producidos en la posguerra expresan una valoración más positiva de las libertades y de los derechos, que se fue imponiendo por encima de las denuncias de su carácter ideológico y burgués. Una vez relegada en segundo plano la postura crítica, las diferencias con respecto a los teóricos de Occidente se fueron concentrando en una jerarquización distinta de los derechos humanos: sin despreciar u olvidar las libertades clásicas relacionadas con la libertad de conciencia, pensamiento y opinión<sup>50</sup>, los teóricos de los países socialistas han venido defendiendo el valor prioritario de los derechos de segunda generación, es decir de los derechos sociales y económicos, con especial énfasis en el derecho al trabajo<sup>51</sup>. Además, casi todos ellos han venido insistiendo en la necesidad de relacionar la problemática de los derechos con las posibilidades y el poder real para llevarlos a la práctica, al igual que en la importancia que revisten las condiciones materiales para que derechos y libertades no se reduzcan a simples deseos o aspiraciones.

### b. Socialismo democrático y socialdemocracia

Una posición muy distinta hacia los derechos humanos es la que encontramos en los exponentes del “socialismo democrático”, es decir en aquellos autores que han intentado integrar los ideales socialistas con el respeto de la democracia. Ellos han concebido la justicia socialista como un desarrollo progresivo e integral de las exigencias ya implícitas en las declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas. Los principales exponentes de esta vertiente del socialismo, entre los que figuran Louis Blanc, Jean Jaurés, Rodolfo Mondolfo, Max Adler, Eduard Bernstein, para citar a los más conocidos, han compartido el rechazo de la violencia proletaria como medio para acceder al poder, la oposición a la idea de una dictadura del proletariado<sup>52</sup> y una concepción del tránsito a la sociedad socialista en términos de un desarrollo gradual y progresivo, a través de una ampliación de las libertades básicas y de la democracia. Estos autores han compartido además la convicción de que los ideales socialistas debían sustentarse en una sólida base moral, lo que ha motivado en todos ellos un interés muy grande

por la ética y un profundo respeto por los ideales clásicos de la libertad y dignidad de la persona, por la autonomía moral y en general por los derechos humanos. Además, en contra de la idea de una pronta extinción del Estado y del Derecho, estos autores han intentado pensar de una manera distinta el poder estatal, para que pudiese responder de manera apropiada a las nuevas demandas de derechos sociales y económicos. Profundamente convencidos del valor de las libertades logradas a través de la historia de Occidente, y confiados en la posibilidad de ampliar la democracia y de transformar de manera gradual el Estado en un instrumento democrático de edificación socialista, estos exponentes del socialismo humanista o democrático han propugnado la conquista pacífica del poder estatal por medios legales, a través de la mayoría electoral.

En sus libros *La organización del trabajo* (1839) y *El derecho al trabajo* (1848), Louis Blanc –precursor del socialismo democrático moderno– reconoce y asigna al Estado una función esencial en la planificación económica y en el desarrollo de servicios sociales, y reivindica el sufragio universal para ampliar la democracia y transformar al Estado en un instrumento de progreso y de bienestar. Convencido de que la competencia capitalista constituía un obstáculo para el reconocimiento efectivo de un derecho al trabajo para todos, el socialista francés reivindica una intervención directa del Estado para promover el pleno empleo, y solicita que el poder estatal asegure de hecho a cada ciudadano la posibilidad de trabajar en condiciones apropiadas y con una remuneración adecuada, puesto que el derecho al trabajo significa en primera instancia el derecho a un salario mínimo garantizado<sup>53</sup>. Para poder cumplir a cabalidad con esta tarea, el Estado no debería limitarse a vigilar y garantizar desde arriba el respeto de los derechos, de las normas y de los principios de justicia. Al contrario, debería intervenir directamente como protagonista en la esfera económica, ofreciendo los capitales para la apertura de nuevas empresas, impulsando la creación de talleres estatales, etcétera.

Jean Jaurés –fundador del Partido socialista francés en 1901– cuestionó la dictadura del proletariado, que a su juicio suspendía la democracia y sustituía a la voluntad de la mayoría de los ciudadanos libremente consultada por la voluntad dictatorial de una clase<sup>54</sup>, y fue partidario de un tránsito pacífico al socialismo a través de la democracia y el respeto de la legalidad, sin tener que recurrir a la violencia. Propuso la instauración del sufragio universal y una plataforma común entre demócratas y socialistas, sobre la base de una valoración altamente positiva de los derechos humanos. En contra de la tendencia a cuestionarlos como un producto de la ideología burguesa, el historiador de la Revolución francesa subrayó el sentido universal de la De-

claración de los derechos del hombre, que a su juicio marca ya el derrotero del cambio social<sup>55</sup> y contiene ya en sí los gérmenes de las libertades propias del socialismo. En términos similares Mondolfo destacó la continuidad entre la *Declaración de los derechos del hombre* y el *Manifiesto socialista*, unidos por una preocupación humanista común y por la defensa de valores peculiares de la tradición humanista de Occidente. Entre los principios básicos de este humanismo real e integral, que el teórico italiano denomina “*reale Humanismus*”, estarían el valor ético de la personalidad, la defensa de las libertades clásicas de pensamiento y expresión, y la valoración del consenso por encima de la violencia. Su valoración de la autonomía y de la libertad implica la inconformidad con la teoría del determinismo histórico, que Mondolfo rechaza como una teoría mecanicista, incompatible con la fe en la libertad humana y con el *pathos* ético que inspira y alimenta el programa político del socialismo<sup>56</sup>.

#### c. La consolidación de un Estado social de derecho o Estado de bienestar.

##### Problemas, tendencias y perspectivas

A finales del siglo pasado y ya entrado el actual, se fue desarrollando la tendencia a redefinir la función del Estado. El hecho se debió al impulso de los partidos obreros –de sus programas sociales y de sus luchas– y a la necesidad de proponer alternativas distintas al proyecto de una revolución que pretendía la destrucción del Estado. Sobre todo en los países del norte de Europa se produjeron reformas de carácter social, con el fin de asegurar a todos los ciudadanos un mínimo de bienestar. Entre los logros más notables de estas políticas de reformas se encuentran la creación de servicios nacionales de salud, la educación primaria y secundaria gratuita y la liberalización del acceso a la Universidad, la constitución de seguros para el desempleo, etc.

Estas legislaciones de carácter social se sustentan en una concepción del Estado significativamente distinta de la teoría tradicional liberal del Estado de derecho. Según ésta, los derechos no tienen nada que ver con las necesidades y la satisfacción de estas últimas es un asunto estrictamente privado, que cada individuo tiene que resolver acudiendo al mercado. En cambio, de acuerdo con la lógica del welfare o Estado de bienestar, las necesidades se transforman en auténticos derechos, que el individuo puede reclamar frente al poder estatal, al igual que la protección de su esfera privada y de su integridad personal. De acuerdo con esta nueva concepción de los derechos y del poder, resulta indispensable para la legitimación del Estado su capacidad de responder de manera satisfactoria a estas nuevas demandas, que por cierto implican un compromiso y un esfuerzo mucho mayor.

En cuanto a la genealogía del Estado de bienestar, que presupone además el desarrollo de un aparato burocrático racional y eficiente, indispensable para la gestión de los bienes colectivos, algunos autores sostienen que habría jugado un papel significativo el proceso acelerado de industrialización. Al destruir las formas tradicionales de solidaridad precapitalista centradas en la familia o en la corporación, ese proceso hizo que el individuo se encontrara solo y desprotegido en una sociedad caracterizada por la competencia y la lucha a muerte entre grandes poderes económicos. El *welfare state* habría surgido precisamente para aliviar esta condición de soledad y desamparo, y para reemplazar la solidaridad antaño centrada en la familia patriarcal, en las corporaciones, en las instituciones religiosas o en la libre iniciativa de personas particulares.

En la actualidad parecen predominar voces críticas acerca de los límites de esta política de bienestar, cuyo éxito inicial fue notable. Los neoliberales cuestionan la conveniencia de que el Estado invierta energías en asuntos que no son de su competencia específica; otros llaman la atención sobre las enormes erogaciones, que implican un endeudamiento peligroso para los Estados; otros, en fin, ponen en guardia acerca de los peligros representados por el crecimiento desmedido del aparato burocrático y del mismo poder del Estado, consecuencias inevitables y en extremo peligrosas de estas políticas sociales. A nuestro juicio, la crítica más seria y preocupante tiene que ver con el peligro de que las políticas de bienestar impuestas de manera arbitaria desde arriba y de manera homogénea para todos, acaben por desconocer la autonomía de los diferentes sujetos y el derecho de cada individuo a una respuesta apropiada a sus necesidades específicas. Existe un riesgo real de que el Estado de bienestar acabe por fomentar el paternalismo, es decir, la tendencia de las autoridades a imponer desde arriba y de manera coercitiva medidas que pretenden ofrecer bienes que los sujetos no reconocen como tales, y la tendencia de los ciudadanos a esperar de manera pasiva la asistencia del Estado. Las respuestas mecánicas y estandartizadas a necesidades y sujetos distintos desconocen las diferencias de las situaciones personales concretas; el aparato burocrático se centra de manera exclusiva en la eficiencia y en el incremento cuantitativo del número de personas atendidas. “La precedente realización de la intervención de *welfare* –escribe L. Balbo– es considerada burocrática, niveladora, no adecuada a las exigencias reales de los diferentes sujetos-ciudadanos”<sup>57</sup>. Por eso muchos afirman que es necesario modificar la noción misma de Estado de bienestar y sustituirla con la de *welfare society*.

Para salir al paso a estas críticas, fundadas a menudo en los límites y deficiencias reales de las políticas sociales, los actuales defensores del Es-

tado de bienestar han tenido que redefinir el alcance y el sentido de estas políticas. Las nuevas propuestas insisten en la necesidad de reducir “la distancia siempre más honda entre los aparatos burocráticos y la vida social, y por lo tanto entre la política social y la vida cotidiana de los ciudadanos”<sup>58</sup>. Insisten sobre todo en la necesidad de individualizar las intervenciones políticas, para adecuarlas a las diferentes exigencias de los miembros del cuerpo social. Se cuestiona siempre más la prestación de productos estandarizados y se pone el énfasis en la idea de que la ayuda tiene que amoldarse a la variedad de las necesidades de los diferentes sujetos. “En contraste con lo que pasaba con la política social del pasado, que se ocupaba de categorías sociales fuertemente integradas y de intereses relativamente generales –anota Evers– ahora salen en primer plano las muchas y variadas necesidades individuales”<sup>59</sup>. De acuerdo con estos nuevos enfoques, las instancias encargadas de planificar y ejecutar las políticas de bienestar deberían prestarle una atención mucho mayor a las preferencias, valoraciones y necesidades de cada individuo, cuya participación activa habría que estimular. La mayoría de los autores insiste en la necesidad de que los ciudadanos desempeñen un papel más activo y protagónico, con el derecho y la obligación de participar con sugerencias, propuestas y críticas en la gestión de los planes sociales. Se ha ganado mucho con la institucionalización de la solidaridad social y con las políticas estatales de bienestar; sin embargo, la institucionalización y organización racional ha traído consigo un descuido de la dimensión propiamente humana de la prestación de servicios, sacrificada en aras de la racionalidad estratégica y de la obsesión por la eficiencia.

El nuevo modelo, centrado en la noción de “*welfare society*”, no se limita a la oferta de medios y ayudas económicas; al contrario, toma muy en serio la libertad y la iniciativa de los individuos: “la naturaleza de la *welfare society* –escribe Evers– es la de ser un instrumento social del ciudadano para la autogestión de su propio ambiente y de su propia vida”<sup>60</sup>. La noción de sociedad de bienestar indica la tendencia actual a no dejar sólo al Estado la iniciativa y la responsabilidad de la solidaridad social. La política social –prosigue Evers– es considerada como el producto de una pluralidad de actores, de estrategias y de responsabilidades compartidas, más que como el fruto de una acción exclusiva del Estado, ejecutada en condiciones de monopolio<sup>61</sup>. El Estado deja de ser el único actor de la política social, en la que están llamadas a desempeñar un papel protagónico otras instancias e instituciones de la sociedad civil. Adquieren día a día más fuerza las propuestas de descentralización, al igual que los proyectos de autogestión de las políticas de bienestar.

Los teóricos actuales de la “sociedad de bienestar” cuestionan también la reducción neo-liberal de la política social a un “elemento residual para

los indigentes”: la conciben para todos los miembros del cuerpo social, para todos los ciudadanos, con el fin de evitar lo que pasaba antaño con las leyes para los pobres: la pérdida de dignidad y del *status* de ciudadanos para los individuos obligados a recurrir a la solidaridad pública<sup>62</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> La idea de que nadie debe ser molestado por sus opiniones religiosas, sancionada por las Declaraciones de derechos de Norteamérica y de la Revolución Francesa, se encuentra en la obra de T. Moro, quien asegura que “las instituciones utopianas más antiguas contemplan que ninguna persona se vea perjudicada por su religión”, puesto que los “utopienses” consideraban “insolente y grosero exigir por la fuerza o las amenazas que lo que uno cree que es verdadero lo tengan que admitir los otros”. T. Moro, *Utopía*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 185-186.
- <sup>2</sup> A estas diferencias entre utopía, cucaña y arcadia le dedica especial atención J. C. Davis, en su obra *Utopía y la sociedad ideal*, F. C. E., México, 1985.
- <sup>3</sup> T. Campanella, *La città del Sole, Scritti scelti di G. Bruno e T. Campanella*, Unione tipografico-editrice Torinese, Torino, 1949, p. 428.
- <sup>4</sup> Los Solares “opinan que toda propiedad surge del hecho de que cada individuo trata de tener una casa, una mujer y una familia para él solo, de donde nace el amor propio [...]”; cuando el hombre se libera de este amor propio, sólo le queda el amor por la comunidad”. *Ibid.*, pp. 415-416.
- <sup>5</sup> T. Moro, *Op. cit.*, p. 104. En un texto que ejerció una notable influencia en el siglo XVIII y en algunos protagonistas de la Revolución Francesa, el francés Morelly consideraba la propiedad privada como la summa materia mali, anotando que “todos los fenómenos políticos o morales son consecuencia de esta causa perniciosa”. De aquí la presencia en su creación utópica de castigos particularmente severos para aquellas personas que, “violando las leyes sagradas de la naturaleza”, intentaran introducir de nuevo “la detestable propiedad”. Estos individuos “serán encerrados como locos furiosos y enemigos de la humanidad en una caverna construida al lado del cementerio”. *Codice della natura*, Editori Riuniti, Roma, 1975, pp. 110, 197.
- <sup>6</sup> En este cambio se aprecia sin duda la mayor influencia ejercida por las ideas de Rousseau, quien había exaltado la igualdad y la libertad como los bienes más valiosos y los objetivos últimos de todo sistema legislativo, y había concebido la igualdad como la condición de posibilidad de la libertad.
- <sup>7</sup> J. Roux, “Il manifesto degli *enragés*”, en *Gli arrabbiati - Leclerc, Roux, Varlet*, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 87.
- <sup>8</sup> “Cualquiera que posea más allá de sus necesidades –sostenían algunos sans-culottes– no puede usar, sino abusar. Dejando de lado lo estrictamente necesario, todo el remanente pertenece a la república y a sus miembros menos afortunados”. Citado de I. Fettscher, *La filosofia politica di Rousseau*, Feltrinelli, Milano, 1972, p. 259.
- <sup>9</sup> Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 230.
- <sup>10</sup> A. Soboul, *Las clases sociales en la Revolución Francesa*, editorial Fundamentos, Madrid, 1971, p. 364.
- <sup>11</sup> M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 119-120.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 120-121.

<sup>13</sup> K. Marx, “Zur Judenfrage”, *Marx-Engels Werke*, I, Dietz Verlag, Berlin, 1970, p. 364.

<sup>14</sup> En estos textos juveniles encontramos un elogio apasionado de la ley y de la libertad, concebida esta última en términos hegelianos como la existencia positiva de la ley racional: “las leyes –escribe el autor– no son medidas represivas contra la libertad [...] sino normas positivas, luminosas y generales en las que la libertad cobra una existencia impersonal, teórica e independiente del albedrío individual. Un código de leyes es la Biblia de la libertad de un pueblo”. K. Marx, “Dibattiti sulla libertà di stampa”, en *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino, 1975, p. 105. Marx denuncia la censura impuesta a la prensa, en la que ve un intento de conservar al género humano en una eterna condición de minoría de edad.

<sup>15</sup> De acuerdo con esta primera concepción de los derechos y del Estado, Marx le asigna a la sociedad política la tarea de defender los derechos básicos del individuo, en especial su libertad de conciencia y de religión: el Estado es la instancia encargada de asegurar la libertad de prensa y de expresión, de administrar la justicia y de hacer respetar la propiedad, pero sin reducirse a un simple instrumento al servicio de los intereses de los propietarios.

<sup>16</sup> Su abuelo había sido rabino de Tréveris. Su padre había abandonado la religión judía, pagando este alejamiento con la pérdida de la herencia y de la ayuda de su familia. Lo había hecho para poder ejercer su profesión de abogado, puesto que existía una ley que prohibía a los judíos el acceso a los cargos públicos y el ejercicio de las profesiones liberales. Cornu trata de justificar la conversión al cristianismo afirmando que lo hizo para poder llegar a ilustrarse, puesto que de esa manera podía salir del fanatismo y de la estrechez de horizontes de la comunidad judía: “los judíos perseguidos –anota Cornu– se replegaban cada vez más en sí mismos y se aferraban con un fanatismo aumentado a sus tradiciones religiosas y nacionales. Este aislamiento creciente dentro de una ortodoxia intolerante y estricta favorecía el surgimiento, entre ellos, de una mentalidad estrecha, ajena y hostil al racionalismo y al espíritu moderno”. *Carlos Marx-Federico Engels*, t. I, Platina Stilcograf, Buenos Aires, 1965, p. 54.

<sup>17</sup> K. Marx, “Zur Judenfrage”, ed. cit., p. 355.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>22</sup> K. Marx, “Zur Judenfrage”, ed. cit., p. 366. A juicio de Lefort, en esta crítica Marx “quedaría prisionero de la versión ideológica de los derechos del hombre, sin examinar lo que ellos significan en la práctica, qué cambio radical implican en la vida social”. Marx no analiza los artículos de la Declaración que resultan manifiestamente incompatibles con su lectura en términos de egoísmo radical. Cfr. L. Ferry-A. Renaut, *Op. cit.*, p. 127.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>24</sup> “La revolución política –aclara Marx– destruyó necesariamente todos los estamentos, las corporaciones, los oficios, los privilegios, otras tantas expresiones de la separación del pueblo de su colectividad” (“Zur Judenfrage”, ed. cit., p. 368).

<sup>25</sup> Particular interés reviste la interpretación de E. Bloch, quien aclara que la alusión de Marx y Engels al éxito las revoluciones norteamericana y francesa en la emancipación del burgués y de la sociedad civil “no podía hacerse sin una dura crítica a la ideología de los derechos del hombre [...]. Toda herencia que pretenda ser socialista tiene que ser crítica [...]. Si se tiene en cuenta que en principio las libertades burguesas son más burguesas que libertades, es evidente la necesidad de examinar los derechos del hombre en su contenido ideológico; y en el primer momento, lo que ello traía consigo era precaución, negación parcial, limitación” (*Derecho natural y dignidad humana*, pp. 120-121).

mana, Aguilar, Madrid, 1980, pp. 179-181). Sin embargo, el filósofo alemán precisa también que la denuncia por parte de Marx del carácter clasista de los derechos humanos y de la transformación de la propiedad en el derecho fundamental, no implica de manera alguna el desconocimiento del valor de la libertad de conciencia y expresión, o del derecho de resistencia contra la tiranía. “La libertad es tan poco criticada por Marx –prosigue Bloch– que, al contrario, el resplandor y la humanidad de este derecho le sirven para criticar la propiedad privada”. *Ibid.* Por consiguiente, resulta unilateral destacar en la posición marxista hacia los derechos exclusivamente el aspecto crítico. Bloch añade además que los derechos brotan con nueva fuerza en la bandera del socialismo, pero aclara que las exigencias impuestas por la construcción de una nueva forma de convivencia social no justifica la violación de las libertades básicas: a su juicio la bandera de los derechos humanos, tanto la que levantan los trabajadores en los países capitalistas para denunciar la explotación, como la que enarbolan en los países socialistas quienes reivindican el derecho de participar de manera activa y crítica en la construcción de la libertad socialista, es sustancialmente la misma. Acerca de las relaciones entre socialismo y democracia, entre democracia burguesa y democracia social, se encuentran anotaciones interesantes en el libro de M. Atienza, *Marx y los derechos humanos*, Editorial Mezquita, Madrid, 1983.

- <sup>26</sup> “Ella no lo considera como hombre en el tiempo en que no trabaja; sólo deja esta consideración a la justicia criminal, a los médicos, a la religión, a los cuadros estadísticos, a la policía y a los encargados de la asistencia a los mendigos”. K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, Reclam, Leipzig, 1970, p. 99. “El economista (del mismo modo que la política con sus *derechos del hombre*) –sostiene el autor– reduce todo al hombre, es decir, al individuo, del que borra toda determinación para catalogarlo como capitalista o como obrero”. *Ibid.*, p. 212.
- <sup>27</sup> Cuanto más aumenta el valor de las cosas producidas, tanto más se deprecia el trabajador –escribe Marx en un juego de palabras. Y añade: “así como el obrero se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a una simple máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y a un vientre, de igual forma se hace cada vez más dependiente de las fluctuaciones del precio del mercado...”. *Ibid.*, p. 94.
- <sup>28</sup> “Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una *nueva* necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para atarlo a una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma de goce y con ello a la ruina económica. Cada cual trata de crear una fuerza esencial *extraña* sobre el otro, para poder satisfacer así su propia necesidad egoísta”. *Ibid.*, p. 198.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 212.
- <sup>30</sup> De otro lado, la teoría del materialismo histórico parecería poner en entredicho la autonomía de la esfera moral, al igual que la pertinencia de una protesta en términos éticos. Si el individuo es el reflejo inconsciente de fuerzas y relaciones más poderosas, su conciencia de libertad y su pretendida autonomía moral parecería reducirse a ilusión e ideología. De todas formas, a pesar de estas dificultades no resueltas por la teoría marxista, resulta innegable que la realización de la libertad y de la dignidad suponen cambios en las condiciones materiales de existencia.
- <sup>31</sup> La renuencia a plantear los problemas de explotación en términos de injusticia se refleja también en la resistencia por parte de Marx a recurrir al lenguaje de los derechos. La denuncia de las “patrañas ideológicas [...] tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses” se hace particularmente dura en la *Critica del programa de Gotha*, en el que el autor analiza de manera descarnada el manifiesto de la socialdemocracia alemana. Allí Marx cuestiona la existencia de un “derecho al trabajo”, se refiere de manera despectiva a la “vieja y consabida letanía democrática” del sufragio universal, ve en el derecho a la educación el peligro de que se incremente la influencia del Estado, considera utópicas las exigencias de que el Estado proteja el trabajo infantil y se refiere en términos algo despectivos a la libertad de conciencia. “Si en estos tiempos del *Kulturkampf*

—sostiene el autor— se quería recordar al liberalismo sus viejas consignas, sólo podía hacerse, naturalmente, de este modo: todo el mundo tiene derecho a satisfacer sus necesidades religiosas, lo mismo que a hacer sus necesidades físicas sin que la policía tenga que meter las narices en ello. Pero el Partido Obrero, aprovechando la ocasión, tenía que haber expresado aquí su convicción de que ‘la libertad de conciencia’ burguesa se limita a tolerar cualquier género de *libertad de conciencia religiosa*, mientras que él aspira, por el contrario, a liberar la conciencia de todo fantasma religioso”. Marx-Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1975, pp. 344-345.

<sup>32</sup> K. Marx, *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte*, ed. cit., pp. 91-92.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>35</sup> Lo que constituye una razón adicional de la reuencia de Marx a recurrir al lenguaje de los derechos.

<sup>36</sup> K. Marx, “Crítica del Programa de Gotha”, ed. cit., p. 335.

<sup>37</sup> “Queda establecido el trabajo obligatorio para todos, con el fin de suprimir las capas parasitarias de la sociedad”, “Declaración de los derechos del pueblo trabajador y explotado”, en V. I. Lenin, *Acerca de la gran revolución socialista de octubre*, ed. Progreso, Moscú, 1972, p. 39.

<sup>38</sup> “Se decreta el armamento de los trabajadores, la formación de un Ejército Rojo socialista de obreros y campesinos”, con el fin de asegurar el poder para las masas trabajadoras, para obreros y campesinos. *Ibid.*, p. 39.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>40</sup> “El reconocimiento de los derechos no se le garantiza a los individuos como tales —anota Cole-sino a la clase en su globalidad, y cada individuo cuyo comportamiento se considere contrario a los intereses globales de la clase pierde el goce de su propia participación al derecho colectivo”. G. D. H. Cole, *Storia del pensamiento socialista - V - Socialismo e fascismo*, Laterza, Bari, 1977, p. 362. En cualquier caso, prosigue el gran historiador del socialismo, “parecen primar los intereses colectivos de la sociedad. De esta forma las necesidades de los consumidores han sido sistemáticamente sacrificadas a los del desarrollo económico, para edificar la fuerza colectiva de la sociedad”. *Ibid.*, p. 364.

<sup>41</sup> E. B. Pasukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, Editorial Labor, Barcelona, 1976, 129.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>45</sup> “No cabe duda —añade el autor— que el concepto de persona moral o de persona igual es una deformación ideológica que, en cuanto tal, no se conforma a la realidad”. *Ibid.*, p. 131.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 135. En cambio, “donde no se haya dado tal fusión de intereses aparece inevitablemente la relación abstracta del deber moral...”. *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>48</sup> G. Della Volpe, *Rousseau y Marx*, Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 52.

<sup>49</sup> A. Venguérov, A. Danilévich, *Derecho, moral y personalidad*, Editorial Progreso, Moscú, 1987, p. 126. “La sociedad soviética —escribían estos autores poco antes de la Perestroika y de la crisis del socialismo real— trata de estructurar las relaciones entre la sociedad y la personalidad con base en la conjugación armónica entre los intereses sociales y personales, de los intereses del Estado y de los ciudadanos”. *Ibid.*, p. 66.

<sup>50</sup> “El trabajador en la Unión Soviética es dueño absoluto del país y nadie puede menospreciar su opinión, sus proposiciones”. *Ibid.*, p. 123.

<sup>51</sup> A juicio de los autores del libro arriba citado, si bien todos los derechos son importantes, a los derechos socio-económicos le corresponde un lugar privilegiado, puesto que “sin ellos es imposible

sin duda la realización de los derechos políticos”. *Ibid.*, p. 20. En cuanto al derecho al trabajo ellos ensalzan “la protección jurídica del trabajo creador en la sociedad socialista” y consideran “la producción material y el trabajo como la primera y decisiva esfera del ser humano, la primera y más importante libertad que interesa a todos”. *Ibid.*, p. 15. Este derecho incluye además el derecho a elegir la profesión, el género de ocupación, la capacitación para ejercer un trabajo acorde con las disposiciones y habilidades de cada cual, etc. Estos autores añaden además que “en la Unión Soviética no es el hombre que busca el trabajo, sino el trabajo busca al hombre”. Estas expresiones de carácter apologético contrastan con la realidad mucho más prosaica que ha salido a relucir después del derrumbe del socialismo real.

<sup>52</sup> Entre los exponentes del socialismo democrático ha sido también común la tendencia a cuestionar la forma de democracia implementada en los países del socialismo real, y en especial el dominio de un solo partido. “La ausencia de cualquier alternativa –escribía Cole en su *Historia del pensamiento socialista*– le quita al sufragio su valor real y lo reduce a la mera aprobación de un gobierno en realidad ya elegido, no por los electores sino por un único partido dominante, que se autoatribuye el derecho exclusivo de determinar cuál deba ser el gobierno y hasta reivindica el derecho de cumplir actos de gobierno por iniciativa propia”. G. D. H. Cole, *Op. cit.*, p. 163.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>54</sup> Ver L. Ferry, *Op. cit.*, p. 158.

<sup>55</sup> “La Declaración de los derechos del hombre –sostiene Jaurés– llegará a ser la fórmula de la revolución proletaria”. L. Ferry, *Op. cit.*, p. 162.

<sup>56</sup> Cfr. G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari, 1971.

<sup>57</sup> Laura Balbo, “Le politiche sociali, i diritti di cittadinanza: reflexioni su un percorso e una mappa”, *Democrazia e diritto*, nos. 2-3, 1988, ed. cit., p. 147.

<sup>58</sup> A. Evers, “La politica sociale in transizione”, *Democrazia e diritto*, nos. 2-3, 1988, p. 209.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>60</sup> “La noción de *welfare society* –prosigue Evers– se diferencia en dos aspectos significativos de las tradicionales concepciones de *welfare*: a) trata una pluralidad de actores y estrategias y considera la acción de *welfare* como el producto de un proceso conflictivo más que como la realización de una concepción monocéntrica de armonía social; b) en lugar de limitarse a presentar una versión más o menos reducida de las prestaciones estatales del pasado, intenta modificar las características de la contribución del Estado [...] El *welfare state* trata a los individuos como objetos a los que hay que ofrecer beneficios; en cambio, la *welfare society* valora a los ciudadanos como sujetos de la acción”. *Ibid.*, pp. 204-205.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>62</sup> Como bien lo señala Marshall, “la ‘ley para los pobres’ trataba las exigencias del pobre no como una parte integral de los derechos del ciudadano, sino como una alternativa a ellos –como exigencias que podían ser satisfechas sólo si los sujetos de las demandas dejaban de ser ciudadanos en el verdadero sentido de la palabra. Para los pobres dejó de existir de hecho el derecho civil a la libertad personal, puesto que fueron recluidos en casas de trabajo, y perdieron por ley cualquier derecho político que pudiesen poseer”. T. H. Marshall, “Citizenship and Social Class”, en *States and Societies* (ed. by D. Held), Basil Blackwell-The open University, Oxford, 1990, p. 252. La concesión de derechos sociales mínimos implicaba de hecho la pérdida del *status* de ciudadano: “el estigma que marcó la asistencia a los pobres puso de relieve los profundos sentimientos de quienes entendieron que la aceptación de la asistencia implicaba para los beneficiados la separación de la comunidad de los ciudadanos y el traspaso a la masa de los parias y desvalidos”. *Ibid.*, p. 252.

## CAPÍTULO 6

### LA TRADICIÓN DEMÓCRATA

Hasta el momento hemos analizado dos enfoques muy distintos de los derechos, que privilegian las libertades de la esfera individual y los derechos sociales y económicos. Al lado de estas dos grandes líneas de pensamiento y de acción, se ha venido desarrollando una forma distinta de concebir y de llevar a la práctica los derechos humanos, que si bien en muchos casos se entrecruza y casi se confunde con la tradición liberal o con la socialista, conserva de todas formas su carácter y talante específico. Es la tradición republicana o democrática, que destaca el papel del ser humano como ciudadano y privilegia por consiguiente los derechos de participación política o derechos de democracia. Los verdaderos derechos del hombre –sostiene uno de los exponentes más recientes de esta tradición– “son los derechos del ciudadano como derechos políticos de participación en el poder, que de un lado suponen los derechos de libertad, y del otro garantizan, por su misma existencia, la toma en cuenta de las exigencias de solidaridad o de hermandad”<sup>1</sup>. La idea de libertad a la que se remiten estos autores es la que Constant definía con cierto desdén como la libertad de los antiguos, es decir la posibilidad de ejercer la autonomía política, de ser parte activa de las decisiones comunes y de la voluntad general. La realización de esta posibilidad resulta prioritaria frente al interés propiamente liberal por la defensa de una esfera inviolable de libertad individual. De acuerdo con este enfoque, los derechos fundamentales o básicos son los derechos políticos, considerados también como la mejor garantía para los derechos socioeconómicos y los derechos de la tradición liberal. Los exponentes de la tradición democrática o republicana tienden a creer que la expansión de la democracia participativa

constituye el instrumento más eficaz para una distribución más equitativa de los recursos y para asegurar a todos el acceso a un trabajo digno<sup>2</sup>.

### LA EXALTACIÓN DEL CIUDADANO

Un buen ejemplo de esta tendencia a valorar al *citoyen* y a la virtud republicana por encima del hombre privado se encuentra en una obra juvenil de Hegel, escrito bajo la influencia de Rousseau y de la Revolución francesa: “en cuanto hombres libres –escribe el filósofo refiriéndose a los ciudadanos de la polis– obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían designado para el mando, conducían guerras que ellos mismos habían decidido, ofrecían sus bienes, sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya...”<sup>3</sup>. Este texto indica con claridad que libertad se relaciona antes que todo con la posibilidad de influir en la formación de la voluntad general de la que emanan las leyes para que, al acatar las normas de la ciudad, cada cual sienta que en realidad se está sometiendo a los dictados de su razón, más que a una instancia externa y extraña. En la medida en que el ciudadano es partícipe de la voluntad soberana, el sometimiento a las leyes el Estado no es percibido como una limitación, sino como una realización de la libertad. Esta idea de libertad está ligada con una ética centrada en los valores políticos, en el amor a la patria y en la capacidad de vivir y morir por un ideal común<sup>4</sup>, es decir en una ética civil, pensada desde el horizonte de la ciudad y del bien común.

Se trata en apariencia de una idea algo arcaica ligada con la estructura de la polis griega; sin embargo, ejerce una influencia significativa en la modernidad, en especial en autores como Maquiavelo, Montesquieu, Mably, Rousseau y en los revolucionarios que pretenden renovar el entusiasmo patriótico y la virtud republicana. Como bien lo aclara Walzer, a pesar de la inspiración clásica, la ideología de la ciudadanía ha madurado en los tiempos modernos, y se ha expresado con especial vigor en el curso de la Revolución Francesa, en la que se intenta transformar la ciudadanía en la identidad dominante entre los franceses, por encima de otras identidades derivadas de la religión<sup>5</sup>.

#### a. Rousseau

En esta tradición republicana moderna, un lugar destacado le corresponde al filósofo de Ginebra, cuyas tesis acerca de la ciudadanía, la autonomía política y la voluntad general han tenido una profunda influencia en los actores de la Revolución francesa y en muchos otros exponentes de la tradición republicana. Rousseau es un defensor tan apasionado de la libertad

como los clásicos del liberalismo y condena en términos categóricos la esclavitud y el sometimiento: “puesto que todo hombre ha nacido libre y dueño de sí mismo –escribe en el *Contrato Social*– nadie puede, bajo ningún pretexto, sojuzgarlo sin su consentimiento. Decidir que el hijo de un esclavo nace esclavo, es declarar que no nace hombre”<sup>6</sup>. Sin embargo, lo novedoso de Rousseau consiste en la exaltación de la libertad del *citoyen* por encima de la libertad del hombre en general, en la reivindicación de la libertad concebida como autonomía política y como participación en las decisiones públicas. El individuo será auténticamente libre cuando sea parte activa en la conformación de la voluntad racional, es decir cuando actúe como ciudadano, colegislador y partícipe de la soberanía. En este caso, la alienación total de su albedrío particular resulta compensada con creces por la transformación del poder en una instancia que refleja su voluntad racional, y que por lo tanto deja de aparecer como una instancia extraña y amenazante. Gracias a la teoría de la voluntad general como principio de legitimación del poder, pierde peso e interés la preocupación propiamente liberal por asegurar una esfera privada frente a la intervención estatal, puesto que:

Al estar formado el soberano por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por lo tanto, el poder soberano no tiene ninguna necesidad de ofrecer garantías a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros [...] El soberano, por la sola razón de serlo, es siempre lo que debe ser<sup>7</sup>.

Por definición, la voluntad general no puede constituir una amenaza para los derechos y libertades individuales. No se trata de una mera imposibilidad moral, en el sentido de que la voluntad general no debería oponerse a los derechos de los individuos, sino de una imposibilidad absoluta: de hecho no puede hacerlo, por la sencilla razón de que una voluntad general que pusiera en peligro y violara los derechos de los asociados dejaría de ser una voluntad general y se transformaría en el interés egoísta de una facción. Rousseau afirma la necesidad de que el contrato social sea concebido idealmente como “una alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”<sup>8</sup>. Se trata de una tesis que parecería legitimar el despotismo, puesto que al individuo no le queda ninguna porción de libertad a la que pueda apelar cuando se enfrenta con el poder estatal; sin embargo, el autor está convencido de que, a diferencia del modelo hobbesiano, el poder sustentado en la voluntad general es bien distinto del poder despótico del Leviatán<sup>9</sup>.

Por medio de la noción de voluntad general Rousseau se apropiá de la noción de soberanía reivindicada en la modernidad por autores como Bodin

y Hobbes<sup>10</sup>; pero a diferencia de ellos sostiene que este poder absoluto, que no tiene ningún poder superior por encima de él, reside en el pueblo, en la voluntad del cuerpo político y en la voluntad de todos los ciudadanos. El gobierno, por consiguiente, es considerado como un simple ejecutor de las leyes, un ministro del soberano<sup>11</sup>; y “en el momento en que el pueblo es legítimamente reunido como cuerpo soberano, el poder ejecutivo queda suspendido, toda jurisdicción del gobierno deja de existir y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, puesto que donde se encuentra el representado ya no hay representante...”<sup>12</sup>.

Puesto que la soberanía reside únicamente en el pueblo, en el cuerpo colectivo en el que se configura y expresa la voluntad general, sólo existe una forma legítima de Estado, basada en el principio de la soberanía popular: la república. Sin embargo, como el soberano se ve obligado a entregar a otra instancia (al gobernante) el ejercicio del poder ejecutivo<sup>13</sup>, el Estado republicano puede adquirir formas de gobierno distintas, de acuerdo al número de sujetos a los que se confía el poder ejecutivo: “el soberano puede, en primer lugar, confiar el depósito del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte del mismo, de manera tal que hay más ciudadanos magistrados que ciudadanos simples particulares. A esta forma de gobierno se le da el nombre de democracia”<sup>14</sup>. En cambio, cuando se le entrega el poder ejecutivo a un pequeño número, se tendrá la aristocracia; en caso de un magistrado único, la monarquía o gobierno real.

A juicio de Rousseau, lo peculiar de la forma de gobierno democrática reside por lo tanto en la coincidencia del soberano con el príncipe: en la medida en que el soberano entrega a todos o a la mayoría de los ciudadanos el ejercicio del gobierno, el mismo cuerpo que como soberano emite las leyes, como príncipe imparte y ejecuta las órdenes. El filósofo tiene ciertas dudas acerca de la bondad y conveniencia de este sistema de gobierno, puesto que se confunden las esferas de competencia del poder legislativo y del ejecutivo, y no es conveniente que quien hace las leyes las ejecute, ni que el soberano descuide los asuntos generales para dedicarse a las tareas diarias de la administración del Estado. Rousseau añade que la democracia en el sentido más estricto y riguroso de la palabra “no ha existido ni existirá nunca”<sup>15</sup>, puesto que sería algo parecido a un gobierno sin gobierno, y anota que para el florecimiento de un régimen democrático se requieren condiciones óptimas, que sólo se presentan en casos excepcionales: tamaño reducido del Estado, para que el pueblo pueda reunirse fácilmente y todos se conozcan entre sí, igualdad relativa de riqueza, costumbres simples y ausencia de lujo. Rousseau puede por lo tanto concluir que “si existiese un pueblo de dioses, se goberaría de manera democrática; pero un gobierno tan perfecto no le

conviene a los hombres”. Por estas dudas y oscilaciones acerca de la democracia, Fetscher sostiene que “Rousseau no ha sido el teórico de la moderna democracia europea en la edad del capitalismo”<sup>16</sup>. De todas formas, es innegable la influencia del filósofo de Ginebra en los actores de la Revolución y, más allá, en los teóricos que en estos dos últimos siglos han tratado de desarrollar y realizar la noción de ciudadanía.

### b. La Revolución Francesa

La influencia de Rousseau sobre la revolución, que abarca las diferentes etapas del proceso revolucionario, se expresa ante todo en la consagración de los derechos políticos, justificados en la concepción de la ley como la expresión de la voluntad general y en el principio de que “todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir personalmente, o por medio de sus representantes, en su formación”. La participación en la formación de la voluntad general muestra que la libertad del individuo no se agota en la demarcación de una esfera privada de independencia e incluye también su participación activa en los asuntos públicos: al lado de la libertad de los modernos obtiene un reconocimiento también la “libertad de los antiguos”, la libertad del ciudadano, base y sustento de los derechos ligados con el ejercicio de la democracia. La influencia de la teoría rousseauiana, ya evidente en 1789, explica también el hecho de que el interés por ampliar la participación ciudadana desplace a segundo plano la preocupación por fijar límites claros al poder del Estado y garantías constitucionales para controlar o prevenir los abusos de la ley. La participación ciudadana constituye una garantía para la racionalidad y justicia de la Ley, suficiente en principio para prevenir que las pasiones y los intereses particulares se impongan a expensas del bien común.

Apelaron también a la teoría rousseauiana quienes criticaban las restricciones impuestas por los exponentes moderados y burgueses a la extensión del derecho de ciudadanía. Conviene recordar que por iniciativa de Sieyés se aprobó a finales de 1789 un decreto que discriminaba a los ciudadanos en pasivos y activos, con base en sus ingresos y en el monto de los impuestos pagados<sup>17</sup>. La creación de esta nueva aristocracia de la riqueza violaba de manera patente el principio de la igualdad de derechos y de la igual participación en la formación de la voluntad general. Por eso fue objeto de las acerbas críticas de Robespierre y de muchos otros exponentes demócratas, quienes recurrían a menudo a la autoridad de Rousseau. “¿Podrá ser la ley expresión de la voluntad general –se pregunta el dirigente jacobino– cuando el mayor número no puede concurrir, de ninguna manera, a su formación? [...]. ¿Cómo podrán los hombres ser iguales en derechos cuando

algunos gozan de manera exclusiva de la facultad de poder ser elegidos como miembros del cuerpo legislativo o de otras públicas instituciones, otros de la facultad de nombrarlos, mientras que algunas personas carecen al mismo tiempo de todos estos derechos?” Robespierre cuestiona abiertamente la legitimidad de “estas monstruosas diferencias, que hacen a un ciudadano activo o pasivo, mitad activo o mitad pasivo, de acuerdo con los diferentes niveles de la fortuna”, y considera el sufragio censitario, sustentado en “la pretensión de que sólo los propietarios merecen la dignidad de ciudadanos”, como la más evidente violación de los derechos del hombre<sup>18</sup>. El político jacobino reivindica por lo tanto una democracia participativa abierta a todos, en la que las únicas diferencias a tener cuenta son las de los talentos, virtudes y capacidades. Muchos pretendían justificar la exclusión del sufragio de los miembros más humildes del cuerpo social, al sostener que su falta de ilustración y su carencia de virtudes cívicas los hacían incapaces de asumir cualquier responsabilidad civil. Contra esos argumentos Robespierre hace notar que por lo general la virtud florece más en las clases pobres que en las adineradas. Asegura además que la participación de esos ciudadanos es la mejor garantía para que se afirme la voluntad general por encima de los mezquinos intereses particulares. Independientemente del “vaivén de la suerte y de la fortuna”, todos los miembros del Estado tienen que poder gozar de esta libertad política que consiste en “obedecer a leyes que nos hemos dado”, sin tener que “someternos a una voluntad extraña”. Estas protestas se concretan en la formulación de la Declaración de 1793, que consagra de una manera más clara y directa los derechos de democracia para todos, basados en la interpretación de la voluntad general en términos de soberanía popular<sup>19</sup>.

Invocaban también la autoridad del filósofo de Ginebra las voces de quienes reclamaban una democracia más amplia y directa, que no se agotara en el ejercicio ocasional del derecho de sufragio e incluyera un control constante sobre la actuación de los “mandatarios”. Del todo inconformes con la reducción de la soberanía nacional a una noción metafísica<sup>20</sup>, los *sans-culottes* reclamaban, inspirados por las ideas rousseauianas, el derecho al ejercicio directo de la democracia en las asambleas populares y en las secciones. Más que una democracia formal o representativa, lo que ellos solicitaban era la participación directa en la tareas legislativas y el control constante sobre los que ejercían las funciones de gobierno. Todo el comportamiento político de los militantes populares del año II –escribe Soboul– “deriva del principio de que la soberanía reside en el pueblo, al que no consideraban una abstracción, sino la realidad concreta del pueblo reunido en sus asambleas de sección y ejerciendo la totalidad de sus derechos.

Para ellos, como para Rousseau, la soberanía popular era ‘imprescriptible’ e ‘inalienable’ [...]; los *sans culottes* pretendían gozarla totalmente. Del carácter indelegable e inalienable de la soberanía popular, de ese principio llevado confusamente a la práctica del gobierno directo, proceden ciertas reivindicaciones y costumbres: la sanción de las leyes por el pueblo, la censura, el control y la revocabilidad de los elegidos<sup>21</sup>. A estas demandas de democracia directa responde también la utilización del nombre de *mandataires* o *agents* del pueblo soberano para los diputados, obligados a rendir cuentas en cualquier momento a los titulares verdaderos de la soberanía. Si se concibe la representación como un “estar en lugar del otro”, prescindiendo de la presencia popular o haciendo caso omiso de sus reclamos y reivindicaciones una vez obtenido el mandato, lo que pregonaba la Declaración no es un sistema representativo. Los ciudadanos quieren y deben hacer sentir su presencia constante, en lugar de delegar de una vez por todas, en el momento de la elección de los diputados, su voluntad soberana. Las críticas de Rousseau a la democracia representativa son tomadas muy en serio, en especial por los *enragés*<sup>22</sup>.

#### EL CAMINO HACIA EL SUFRAGIO UNIVERSAL Y LA CONSOLIDACIÓN DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Muchas de las demandas formuladas por los revolucionarios franceses quedaron en letra muerta. Sin embargo, a lo largo de los dos siglos siguientes, los valores relativos a la participación democrática se fueron afianzando como un logro ya irrenunciable de la civilización. A pesar de las oposiciones y obstáculos, por encima de las regresiones totalitarias, se fue imponiendo poco a poco la idea del sufragio universal<sup>23</sup>, y se enriqueció el escenario político con nuevas formas de participación, con la expansión de la ciudadanía y con el ingreso de nuevos estratos de la población en la arena política.

La ampliación de la democracia se enfrentó con muchas resistencias. Incluso un liberal progresista como Mill ve con preocupación la irrupción de las masas en la política, y sugiere mecanismos para impedir que el manejo del Estado quede en las manos de personas incompetentes. A pesar de su condena tajante del “despotismo ilustrado”, a pesar de su profesión de fe democrática<sup>24</sup> y a pesar de reconocer y destacar los efectos benéficos de la ampliación del sufragio<sup>25</sup>, el filósofo inglés sostiene que “existen ciertas exclusiones motivadas por razones positivas que no contradicen el principio. Es totalmente inadmisible que participe del sufragio el que no sabe leer ni escribir, o la persona que desconozca las primeras reglas de aritmética”<sup>26</sup>. A juicio de Mill el analfabeto se encuentra en una posición análoga a la del

niño que no sabe hablar; y si bien la condición de analfabetismo depende de un descuido de la sociedad y de su omisión del deber de asegurar a todos la instrucción elemental, “la enseñanza universal debe preceder al sufragio universal. Sólo el hombre en quien una teoría irreflexiva haya ahogado la voz del sentido común puede sostener que deberían concederse poderes sobre otros” a quienes carecen de estos requisitos culturales mínimos. Para obtener la inscripción electoral, todos los ciudadanos tendrían que someterse a un examen de lectura, escritura y cálculo, y tendrían que “copiar en presencia del encargado del registro una frase de un libro de inglés y resolver una regla de tres”<sup>27</sup>. Puesto que considera perjudicial “que la Constitución proclame la ignorancia y a la ciencia con iguales títulos a gobernar al país”<sup>28</sup>, Mill propone que el voto de los que más saben tenga un peso mayor que el de los ignorantes, para poder “equilibrar el peso numérico de la clase menos culta”. En cambio el filósofo utilitarista considera inesencial la diferencia sexual a la hora de establecer el acceso al voto o la determinación del peso específico de cada cual: “en la argumentación a favor del sufragio universal, pero graduado —escribe— no me he preocupado para nada de la diferencia de sexo. Considero esto tan completamente insignificante respecto de los derechos políticos como la diferencia de estatura o la del color del cabello. Todos los seres humanos tienen el mismo interés en poseer un buen gobierno, a todos afecta igualmente y les asiste el mismo derecho a asegurarse una parte de sus beneficios. Si hay alguna diferencia está a favor de las mujeres puesto que, siendo físicamente más débiles, dependen más de la ley de la sociedad para su protección”<sup>29</sup>.

Casi treinta años antes de que Mill escribiera su Utilitarismo, Tocqueville analiza con interés el avance de “la gran revolución democrática”, y considera un destino ineludible “el advenimiento próximo, irresistible y universal de la democracia en el mundo”. Sin embargo, no esconde sus temores por las posibles consecuencias de esta marcha inarrestable hacia a democracia. Ante la imposibilidad de detenerla o invertirla<sup>30</sup>, se limita a proponer algunos correctivos, para tratar de liberar y purificar a la democracia de sus “instintos salvajes”. Entre los aspectos sombríos y los límites de la democracia se encuentra el bajo nivel de cultura del pueblo, que es casi imposible elevar por encima de ciertos límites, puesto que a la masa “siempre le falta en mayor o menor grado el arte de juzgar los medios, aun queriendo sinceramente el fin”<sup>31</sup>. Esta incultura se traduce en la mediocridad de los gobernantes y en la falta de brillo de la clase dirigente, ya que “los instintos naturales de la democracia inducen al pueblo a apartar a los hombres distinguidos del poder”<sup>32</sup>. Además, existen serios peligros de que la expansión de la democracia favorezca nuevas y más peligrosas formas de

despotismo y que acabe por restringir la libertad en nombre de la voluntad general o del interés del pueblo: “nada hay tan irresistible como un poder tiránico que mande en nombre del pueblo, ya que está revestido del poder moral de la mayoría y al mismo tiempo obra con la decisión, la prontitud y la tenacidad de un solo hombre”<sup>33</sup>. Tocqueville llama la atención sobre una nueva amenaza para libertad específica de los tiempos modernos, y estrechamente ligada con el avance del “espíritu” democrático: la tiranía de la opinión pública, “un poder invisible y casi inaprehensible que se burla de todas las tiranías” y que logra ejercer un dominio real sobre el pensamiento y las conciencias<sup>34</sup>. En las nuevas repúblicas democráticas el despotismo trata de encadenar el alma, antes que el cuerpo, y la restricción de la libertad de pensamiento se lleva a cabo con medios más sutiles y por eso mismo más eficaces<sup>35</sup>, que “degradan a los hombres sin atormentarlos”. El político francés mira con preocupación el destino de una humanidad que parece acercarse siempre más a la mediocridad, a la nivelación y homogeneización: “veo una inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distingan, incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres [...]. Cada uno de ellos, apartado de los demás, es ajeno al destino de los otros”<sup>36</sup>. Por encima de estos individuos carentes de virtud y originalidad, perdidos en la búsqueda de placeres mezquinos y de fines vulgares,

Se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga exclusivamente de que sean felices y de velar por su suerte. Este poder es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se asemejaría a la autoridad paterna si, como ella, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más objeto que fijarlos irrevocablemente en la infancia; este poder quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar<sup>37</sup>.

Con sus promesas de felicidad el poder extiende sus manos para moldear al individuo, para imponerle desde arriba sus propios patrones de vida feliz y poder doblegar así su voluntad. La posibilidad de que surjan espíritus libres, originales e independientes se torna entonces siempre más remota. Esta forma más refinada de despotismo encuentra en el espíritu democrático y en la soberanía popular un terreno particularmente propicio para desarrollarse: “esta clase de servidumbre, reglamentada, benigna y apacible [...] podría combinarse mejor de lo que se piensa comúnmente con algunas de las formas exteriores de la libertad, y no le sería imposible establecerse junto a la misma soberanía del pueblo”<sup>38</sup>. En otras palabras, el futuro promete el desarrollo de la democracia, pero también el incremento de la mediocridad: Tocqueville ve llegar tiempos sin crueldad, pero también sin grandeza, sin virtudes brillantes y puras<sup>39</sup>. El despotismo de la opinión y la mediocridad

no constituyen para Tocqueville el destino inevitable de la democracia y de la igualdad, puesto que éstas pueden llevar por igual “a la servidumbre o a la libertad, a la civilización o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria”. De todas formas, se trata de una amenaza real, frente a la cual la humanidad debería tomar medidas preventivas eficaces.

En su análisis Tocqueville no deja de subrayar las ventajas y los aspectos positivos de la democracia. Si se compara este sistema de gobierno con el despotismo ilustrado –escribe– se podría concluir que este último resulta más eficiente para el logro de ciertos fines vitales. Sin embargo, si bien:

La libertad democrática no ejecuta ninguno de sus proyectos con la misma perfección que el despotismo inteligente, y a menudo los abandona antes de obtener su fruto, o se aventura en otros peligrosos, a la larga produce más que el despotismo ilustrado [...]. La democracia no le da al pueblo el gobierno más hábil, pero logra aquello que el gobierno más hábil a menudo no puede: extiende por todo el cuerpo social una actividad inquieta, una fuerza sobreabundante y una energía que jamás existen sin ella...<sup>40</sup>.

Por esta razón, si bien Tocqueville no comparte la idea de “conceder de repente el ejercicio de los derechos políticos a todos los hombres”, está convencido de que “el medio más poderoso, y quizá el único que nos queda, de interesar a los hombres en la suerte de su patria es el de hacerlos participar en su gobierno”. El espíritu de ciudadanía le parece inseparable del ejercicio de los derechos políticos, y cree que “en adelante se verá aumentar o disminuir en Europa el número de ciudadanos en proporción a la extensión de estos derechos”<sup>41</sup>.

Junto con la ampliación progresiva del sufragio, se va consolidando la teoría de la democracia representativa, sustentada fundamentalmente en la idea de que la soberanía debe ser delegada en individuos que representan la voluntad y los intereses de los ciudadanos, actúan en su nombre y los representan en los cuerpos colegiados encargados de la actividad legislativa<sup>42</sup>. En contra de la tesis rousseauiana según la cual “la soberanía no puede ser representada, por la misma razón de que no puede ser alienada”<sup>43</sup>, se impone la necesidad de que la voluntad soberana del ciudadano esté representada por quienes desarrollan, sobre el mandato recibido de los electores, la función legislativa y las tareas de gobierno. El ciudadano de los Estados democráticos modernos se conforma con la idea de que tiene que gobernar por medio de gobernantes, y que el ejercicio directo de la soberanía se limita al momento de la elección, al referéndum, etc. Una vez aceptada la separación entre titularidad y ejercicio de la soberanía, y una vez aceptada la necesidad de que en una realidad tan compleja y

articulada como la del Estado moderno resulta impracticable y utópica una forma de democracia parecida a la de la polis griega, se impone como tarea prioritaria la búsqueda de mecanismos apropiados para hacer posible una participación siempre mayor y en términos equitativos de los ciudadanos en el juego político y en la designación de los representantes. El interés se concentra en el establecimiento de sistemas de control eficaces para que los representantes respeten el mandato de los electores, y en la fijación de reglas procedimentales claras y justas, que aseguren un “juego limpio” y con iguales posibilidades para todos<sup>44</sup>. De aquí la importancia asignada a las garantías constitucionales y al respeto de las normas procedimentales, y el énfasis en las instancias de control, indispensables para el ejercicio concreto de la democracia. Por consiguiente, la reivindicación de la soberanía popular acaba por significar la exigencia de que el poder esté en las manos de mandatarios rigurosamente controlados, obligados a rendir cuentas de sus actuaciones frente a quienes han depositado en ellos su confianza y les han delegado sus derechos soberanos<sup>45</sup>.

Entre “las reglas del juego” que se han venido consolidando como una condición para el ejercicio de la democracia, Cerroni destaca las siguientes: a) regla del consenso, de acuerdo con la cual se puede hacer todo, siempre y cuando se obtenga el consenso del pueblo; b) regla de la competencia, que establece como una condición indispensable en la búsqueda del consenso la posibilidad real de que todas las opiniones puedan confrontarse libremente entre sí; c) regla de la alternación, que le concede a la minoría el derecho de criticar al partido mayoritario; d) regla del control, que establece como un carácter peculiar del ejercicio del poder en un régimen democrático su sometimiento a una serie de mecanismos e instancias de control; e) regla de la legalidad, que le impone un dique al uso arbitrario del poder y a la violencia<sup>46</sup>.

Por cierto, existen múltiples formas de definir y jerarquizar estas reglas del juego, de acuerdo con las innumerables definiciones y concepciones de la democracia. De todas formas, creemos que ellas resumen el espíritu de la democracia, las condiciones indispensables –si bien para algunos insuficientes–, para que un régimen pueda ser considerado más o menos democrático. No se puede hablar de democracia cuando se niega el derecho al voto a una parte significativa de los ciudadanos mayores de edad, cuando éstos no son libres de votar a conciencia entre partidos y opciones distintas, o cuando no disponen de programas alternos, cuando no se respeta la voluntad de la mayoría, o cuando se desconocen y aplastan las preferencias expresadas por las minorías, o se les niega cualquier posibilidad de transformarse a su vez en mayoría. No todos se conforman con estas normas mínimas que regulan

las tomas de decisiones y los procedimientos específicos de un régimen democrático; sin embargo, incluso quienes reivindican una democracia “subsistancial” o “social”, difícilmente podrían renunciar a estas reglas, que si bien puedan resultar insuficientes para la realización de determinados ideales de democracia, libertad y solidaridad, han llegado a ser para el hombre de Occidente una *conditio sine qua non* de cualquier ordenamiento jurídico y de cualquier clase de convivencia social.

#### **LOS RETOS ACTUALES DE LA DEMOCRACIA. TENDENCIAS Y PERSPECTIVAS**

Después de la segunda guerra mundial, con la caída del nazismo y del fascismo, la democracia se ha impuesto y consolidado como un valor universalmente aceptado y reivindicado por individuos, grupos y pueblos muy distintos para justificar o legitimar sus aspiraciones libertarias o sus deseos de una mayor justicia social. Después de las graves violaciones de la democracia y de las regresiones totalitarias que han marcado la historia de este siglo<sup>47</sup>, y que deberían servir de lección para evitar visiones demasiado optimistas del futuro, parece consolidarse a nivel mundial la tendencia a la ampliación cuantitativa de los regímenes democráticos, al igual que al enriquecimiento y ampliación del sentido y alcance de la democracia. Incluso en América Latina, cuya historia parecía condenada a un eterno movimiento pendular entre populismo y regímenes militares, el proceso de democratización y la consolidación de instituciones democráticas se afianza día a día, al tiempo que disminuyen los enemigos declarados de este sistema de gobierno.

La democracia es un modelo en expansión, como lo prueba el número siempre mayor de países que se definen como Estados democráticos, y la ampliación del número de ciudadanos habilitados para participar con su voto en la arena política. Junto con esta extensión cuantitativa del sufragio, la experiencia más reciente muestra también el auge de formas novedosas de participación política, que enriquecen el sentido y el alcance de la democracia. El sufragio es sólo una entre muchas otras formas de expresar preferencias e intereses, o de influir en las grandes decisiones que afectan a la comunidad, y constituye el momento culminante de otras prácticas y modalidades en las que se materializa el deseo de participación y la necesidad de expresar intereses y aspiraciones. El recurso frecuente al referéndum, el fenómeno recurrente de demandas y reivindicaciones surgidas en el seno de organismos e instituciones de la sociedad civil y formuladas por parte de individuos, asociaciones, sindicatos, gremios o grupos de presión por fuera de los canales tradicionales de la representación y de los partidos

políticos, constituyen una prueba de este deseo creciente de ejercer un papel protagónico y activo en la esfera pública, que se expresa en múltiples y siempre nuevas formas de participación. Hay que mencionar también la proliferación de programas de interés social organizados y administrados por las comunidades locales de barrios y veredas, el papel desempeñado por las organizaciones para la defensa de los derechos de la mujer, de los movimientos indígenas, la exigencia generalizada de que las demandas puedan surgir desde abajo, sin manipulación, etcétera.

Junto con la ampliación de la participación, en las últimas décadas se ha venido enriqueciendo la noción misma de democracia: con la noción de “ciudadanía social” –elaborada por T. H. Marshall y acogida por muchos otros autores– la idea de democracia ya no se agota en el sufragio y en las reglas procedimentales, e incluye también las demandas ligadas con los derechos económicos y sociales. A juicio de Marshall, después de las grandes batallas por la ciudadanía civil y la política, la historia de las últimas décadas se ha caracterizado por la inserción progresiva de los derechos sociales en el área de la ciudadanía. De aquí la necesidad de redefinir la democracia en términos de ciudadanía social, con el fin de integrar en el ideal democrático las consignas propias de la tradición liberal, y sobre todo las nuevas conquistas en cuanto a derechos sociales. El teórico inglés propone por consiguiente diferenciar tres aspectos de la ciudadanía: la dimensión civil, ligada con el respeto de las libertades de palabra, pensamiento, de posesión, etcétera; la dimensión propiamente política, relacionada con el derecho de voto, la ampliación del sufragio y en general con la posibilidad real de participar en el ejercicio del poder; en fin la dimensión social, que incluye el derecho a un mínimo de seguridad económica y el acceso a los productos de la civilización y al bienestar común<sup>48</sup>. En una dirección similar apuntan las propuestas de quienes no se conforman con la “democracia formal”, que conserva la desigualdad y por lo tanto resulta incapaz de asegurar a todos las condiciones para el ejercicio real de la ciudadanía, y reclaman una “democracia substancial”, que incluye al mismo tiempo la tutela de los derechos sociales y de un bienestar mínimo para todos, así como el derecho a participar en la asignación de recursos y en la gestión de la política social.

Sin embargo, a pesar de esta tendencia generalizada a la ampliación y consolidación de la democracia, existen también factores negativos que nos obligan a descartar una visión demasiado optimista acerca de su futuro, y parecen aumentar día a día las voces de quienes expresan su desencanto y desilusión con este ideal clásico, desmentido a diario por la práctica real de la política, por la corrupción siempre mayor, por la concentración de un poder desmedido en los partidos políticos, por el uso demagógico de las

reglas de la democracia. En el horizonte aparentemente despejado se divisan nubarrones amenazantes.

Para empezar, no todos aprecian como un hecho positivo la transformación de la democracia en una noción hegemónica, compartida por todos. En efecto, la transformación de la democracia en el valor más apreciado y de mayor aceptación implica el serio peligro de que esta noción pierda su sentido originario, que tiende a diluirse cuando la teoría democrática llega a ser “la jerga oficial” del mundo moderno: “democracia –escribe Cerroni– es la consigna que en los siglos XIX y XX domina casi universalmente los espíritus; pero precisamente por esto pierde, como toda consigna, su propio significado”<sup>49</sup>. Las apelaciones a la democracia se reducen a menudo a una expresión ritual obligada, que al igual de lo que sucede con las reiteradas exhortaciones a la paz, nadie parece tomar demasiado en serio. En otras palabras, su aceptación generalizada parece correr paralela con la “evaporación” de su sentido. Al mismo tiempo, surgen dificultades siempre mayores para su realización. “Pedimos una democracia siempre mayor –escribe Bobbio– en condiciones objetivas siempre más desfavorables”. Son muchos los fenómenos que parecen obstaculizar de manera creciente el respeto de las reglas y del espíritu de la democracia: el aumento de la población, la concentración de funciones y de poder en manos del Estado, el crecimiento en tamaño y complejidad de las organizaciones e instituciones, la extensión de la esfera de influencia del aparato burocrático, etcétera<sup>50</sup>. Al mismo tiempo, el desarrollo científico y tecnológico tan característico de las sociedades industrializadas de Occidente hace que “aumenten día a día los problemas que requieren de soluciones técnicas, que no se pueden confiar a las personas no competentes”, lo que fomenta la tendencia a la tecnocracia. Dentro de estas “paradojas de la democracia”, Bobbio incluye también los efectos perjudiciales de la masificación, el conformismo generalizado, que contrasta con uno de los presupuestos o condición de posibilidad de la democracia, que “presupone el libre y pleno desarrollo de las facultades humanas”<sup>51</sup>.

El aumento del consenso acerca del valor de la democracia parece ir acompañado de cierto desencanto por los resultados prácticos de los regímenes democráticos: es mucha la distancia entre el ideal y la realidad, es grande el contraste entre la promesas de liberación y la reducción siempre mayor para el individuo del margen real de su independencia y autonomía, y resulta difícil conciliar la exaltación de la voluntad libre del ciudadano y la manipulación creciente de la opinión por parte de los medios de comunicación al servicio de los centros de poder. Confidados en las promesas de los protagonistas del juego político, los individuos se habían hecho quizás demasiadas ilusiones acerca de la democracia; y el incumplimiento de las

expectativas produce inevitablemente desasosiego y frustración. La discrepancia entre las promesas y la realidad produce la indignación de quien se siente defraudado y engañado. Entre la “promesas no mantenidas”, Bobbio incluye la posibilidad de autodeterminación popular –impedida por el incremento de los aparatos burocráticos–, la autonomía de la persona –amenazada por la industria cultural y la manipulación de los mass media<sup>52</sup>, la igualdad en sentido no formal, la transparencia de los procesos de tomas de decisión.

Otros autores insisten en los límites de la “ciudadanía”, que acaba por propiciar nuevas formas de discriminación entre los que participan en términos de igualdad de los beneficios sociales y de la protección del Estado, y los excluidos, los parias, aquellos que son percibidos por los “ciudadanos” como una amenaza para su estabilidad laboral, para la posibilidad de gozar de sus derechos sociales y de su nivel de bienestar. La lógica de la ciudadanía acaba por instaurar así, como bien lo destaca Dahrendorf, una nueva forma de discriminación frente al extranjero, frente al “otro”, frente a quien no tiene acceso y tiene que seguir marginado de la ciudadanía política y social.

#### a. Los enemigos declarados de la democracia

En el coro de voces que expresan desencanto o reservas frente a la democracia, se destacan las de quienes cuestionan de manera directa y radical su viabilidad, o que ponen en entredicho la justificación de un derecho de todos los ciudadanos a participar con su voluntad libre en la tarea legislativa o en la determinación de la política general del Estado. Conviene mencionar ante todo la posición de los denominados teóricos de la escuela “elitista”, quienes consideran el ideal democrático una mera ilusión, desmentida constantemente por el análisis objetivo y desprevenido de la realidad social, que indica de manera incuestionable la concentración del poder en las manos de unos pocos; a pesar del credo democrático, el poder se conserva en las manos de una minoría, de una élite que lucha con todos los medios para conservar y disfrazar este poder<sup>53</sup>. A jucio de autores como Mosca y Michels, quienes publicaron sus obras en las primeras décadas de este siglo, la mayoría de la gente tiene un interés muy limitado por los problemas generales y su apatía constituye el mejor aliado para los grupos organizados que luchan por el poder<sup>54</sup>. Estas minorías logran así imponer sus intereses y su voluntad, que tratan de hacer pasar por la expresión y encarnación de la voluntad del “pueblo”, de la “voluntad general”, de la “clase obrera”, etc. Por consiguiente, la soberanía popular se reduce a un mito o una mera fórmula política sin sustento en la realidad, puesto que el poder se concentra siempre en pocas manos, en la élite de políticos profesionales y de los grupos organizados.

Cualquier forma de gobierno, democracia incluida, es siempre el gobierno de una minoría que guía a los demás.

A las críticas centradas en la imposibilidad práctica de realizar el ideal del gobierno “del pueblo para el pueblo”, se añaden las de quienes ponen en tela juicio la existencia de un presunto derecho de todos los ciudadanos a participar, en igualdad de condiciones, en el manejo de la cosa pública. Este presunto derecho, carente de cualquier justificación racional o razonable, constituiría en realidad una pretensión peligrosa, que pone en peligro la estabilidad y el funcionamiento apropiado del sistema social. De acuerdo con este enfoque, el ideal democrático es intrínsecamente irracional, puesto que desconoce un axioma básico expresado ya por Platón: tienen que mandar quienes poseen la virtud, la disposición y los talentos indispensables para el arte de gobernar. Para el filósofo griego, confiar la dirección de los destinos de la ciudad a una persona sin esas dotes, resultaría tan aventurado, irresponsable y peligroso como confiar por turno a los pasajeros de un barco la dirección de la embarcación. Para los defensores actuales de la tecnocracia, estos argumentos de Platón en contra de la democracia tendrían un peso todavía mayor y resultarían más convincentes en una sociedad compleja y articulada como la nuestra, en la que resultaría de verdad un acto de irresponsabilidad sacrificar la competencia al mito de la democracia. Independientemente del hecho de que resulte viable o no, el ideal democrático es cuestionado por su carencia de fundamento y por su carácter irracional. Por consiguiente, los que defienden la tecnocracia-transfiguración moderna del mito del rey-filósofo o de la sofocracia<sup>55</sup>, exigen competencias técnicas para el manejo de la cosa pública y tienden a considerar como un mito peligroso en extremo la pretensión de las masas incultas de participar en una tarea que no es de su competencia y para la cual no pueden reivindicar derecho alguno<sup>56</sup>. Sólo los expertos y los que de verdad saben estarían autorizados a reivindicar un derecho a participar en la obra legislativa o a desempeñar funciones de gobierno.

#### b. Visiones más “realistas” de la política

En un plano distinto se ubican los autores que cuestionan un ideal específico de democracia y que proponen como una alternativa al ideal clásico una forma más realista de concebirla y ejercerla. Nos referimos en especial a la teoría de Schumpeter, quien somete a una crítica demoledora las nociones de bien común y de voluntad general –los principios básicos del ideal clásico de democracia– y propone una definición de democracia más cercana a la experiencia cotidiana de la praxis política.

El autor empieza por analizar la definición clásica de la democracia, concebida como “el acuerdo institucional para la toma de decisiones políticas que logra el bien común, haciendo que el pueblo mismo decida las cuestiones mediante la elección de individuos que deben reunirse para ejecutar su voluntad”<sup>57</sup>. Schumpeter denuncia ante todo la ambigüedad de la noción de bien común y la dificultad de determinar lo que significa el bien o el interés común para sujetos con intereses y prioridades distintas. De hecho, el bien común significa cosas distintas para sujetos diferentes, por lo que un supuesto interés general sólo podría imponerse con la manipulación o con la fuerza<sup>58</sup>. En términos igualmente críticos, el autor analiza la noción concomitante de “voluntad general”, utilizada con frecuencia para legitimar el interés específico de un grupo o clase social<sup>59</sup>, al igual que el otro pilar básico de la teoría clásica de la democracia: la libertad y autonomía del ciudadano. A juicio de Schumpeter, esta creencia en la libertad individual resulta cuestionada o desmentida por los innumerables ejemplos de manipulación ideológica, de construcción artificial del consenso, de opciones políticas claramente irracionales, que violan los derechos y los intereses de los electores<sup>60</sup>. La confianza en la actitud crítica, en la capacidad de inferencia lógica y en general en un uso apropiado y responsable de la razón, compartida por los clásicos del pensamiento político, sería en realidad una falsa creencia y un mito, que desconoce la realidad efectiva del sujeto de la decisión política, el carácter arbitrario de sus decisiones y la influencia en ellas de factores irracionales. En opinión del economista austriaco, es necesario describir al sujeto de la decisión política tal como es, y no como nos gustaría que fuese. Esto significa aceptar la realidad de unos ciudadanos con débil sentido de responsabilidad, ignorantes, con una limitada capacidad de juicio y con pocas defensas frente a la propaganda, a la influencia de los medios y de los grupos de poder.

A esta doctrina desmentida a diario por la realidad, que ha logrado sin embargo sobrevivir en el corazón del pueblo y en el lenguaje oficial de los gobiernos, Schumpeter contrapone otra teoría “más verdadera”, que conserva al mismo tiempo “mucho de lo que los defensores del método democrático entienden realmente por este término”<sup>61</sup>. Esta nueva concepción asume como punto de partida el supuesto realista de que electores y representantes, es decir los actores del juego político, actúan exclusivamente bajo el impulso de intereses egoístas. De acuerdo con este enfoque realista, “el método democrático es el acuerdo institucional para la toma de decisiones políticas donde los individuos adquieren el poder de decisión mediante una lucha competitiva por el voto del pueblo”<sup>62</sup>. De acuerdo con esta definición, se opera un desplazamiento en cuanto a los sujetos prioritarios de las

decisiones políticas, que ya no son los ciudadanos o el pueblo, sino los políticos profesionales; al tiempo que la praxis política se reduce a la competición libre entre quienes aspiran a ejercer cargos públicos para obtener el mandato y la confianza de los ciudadanos. La democracia viene a significar simplemente un gobierno en el que los hombres dedicados a la política puedan competir libremente para conseguir el poder; y el derecho a la participación se traduce en la posibilidad para los políticos de competir para conseguir los votos del electorado, una “mercancía” muy preciada en una sociedad de mercado en la que el voto de confianza de los electores se intercambia con la protección y asistencia por parte de los elegidos<sup>63</sup>.

Por cierto, este modelo corresponde mucho más a la práctica política tal como la experimentamos un día tras otro. Sin embargo, la reducción pura y simple de la democracia a la descripción de cómo compiten de verdad los políticos en la arena política, incluyendo formas de competencia “injustas” o “fraudulentas”<sup>64</sup>, implica también la renuncia a cualquier criterio o parámetro ideal que nos permita juzgar o cuestionar algunas formas particularmente desleales de competencia. Schumpeter parte de la realidad de la práctica política, en la que encuentra una lucha a muerte por el poder, intrigas, sujetos astutos que manipulan y sujetos poco racionales que se dejan fácilmente seducir con las mentiras del bien común; y ante la imposibilidad de poder modificarla, opta por reformular la teoría, para que resulte adecuada a la realidad.

A nuestro juicio, existe una alternativa intermedia y viable entre la proclamación en abstracto de un ideal de democracia y la reducción de la democracia al simple reflejo de la práctica política: se trata de poder definir este ideal en términos tales que no parezca una empresa desmedida e inalcanzable, pero que al mismo tiempo ofrezca unos criterios y pautas para confrontar un sistema político con otro, para cuestionar prácticas claramente contrarias a nuestros ideales de libertad, etc. Con el realismo de Schumpeter queda en entredicho la posibilidad de pensar la democracia como un ideal político, como una aspiración que orienta la acción humana y que despierta energías y pasiones. Una vez reducida la democracia a este cuadro nada atractivo, en el que el ciudadano –simple “consumidor político”– se encuentra al arbitrio de fuerzas y mecanismos que no alcanza a controlar, puesto que carece de conocimientos políticos apropiados y resulta por lo general irresponsable, emotivo o incapaz de volición, surge inevitablemente la pregunta acerca de la conveniencia de un régimen político de esa naturaleza. Si la democracia no es más que esto –anota Zolo– “es razonable preguntarnos cuáles pueden ser las razones que deberían hacer preferible este tipo de democracia frente a sus alternativas ‘no-democráticas’”<sup>65</sup>.

### c. Concepción instrumental de la democracia

Merece por último un breve comentario la reducción de la democracia a un simple instrumento o procedimiento para la toma de decisiones. Autores como Popper y Hayek consideran equivocado transformar la democracia en un fin en sí y destacan en cambio su status de simple medio o instrumento para el logro de bienes que consideramos en sí valiosos. El mismo Bobbio concibe la democracia ante todo como una técnica de convivencia para resolver los conflictos sociales sin recurrir a la violencia, como una herramienta eficaz para la resolución pacífica de los conflictos entre los actores sociales. “Si la democracia es un medio antes que un fin –escribe Hayek– sus límites tienen que ser determinados a la luz del propósito para el que queremos que sirva”<sup>66</sup>. Y menciona tres posibles formas de justificar la legitimidad y pertinencia de recurrir a esta herramienta: “la democracia es el único medio para un intercambio pacífico hasta el momento descubierto por el ser humano”, constituye “una importante salvaguardia de la libertad” y, sobre todo, es el medio más eficaz para educar a la mayoría.

Estos autores se oponen también a los intentos de quienes inflan de manera desmedida la noción de democracia, que acaba por englobar todo lo bueno, todos los valores y todos los derechos. Lo que para muchos podría aparecer como una ganancia, para estos críticos constituye en realidad un perjuicio, puesto que la extensión del concepto de democracia corre paralela con su pérdida gradual de sentido. Es lo que ocurre con la idea de “ciudadanía social”, una noción que pretende abarcar la totalidad de los derechos humanos: al integrar en un único concepto demandas de bienestar y exigencias de libertad, se corre el riesgo de descuidar el contenido peculiar y específico de la democracia, y se pasan por alto eventuales incompatibilidades entre demandas sociales, demandas de libertad y derechos de democracia. En muchos casos la extensión de los derechos sociales acaba por afectar la autonomía del mercado y la misma esfera privada de los ciudadanos, puesto que una distribución de los recursos y de las riquezas orientada según criterios de ciudadanía social implica una fuerte intervención de planificación por parte del Estado. De aquí la tendencia a delimitar el alcance de la noción de democracia y de los derechos correspondientes, y la insistencia en que es conveniente reducir la democracia a los elementos mínimos de la garantía jurídica de las libertades civiles, pluralidad de partidos, periodicidad de las elecciones, alternación de la mayoría y de la oposición, etc.

A nuestro juicio, el inconveniente más serio de esta reducción de la democracia a una herramienta eficaz para el control de la violencia, para dirimir conflictos por medios pacíficos y para sustentar las decisiones sobre el consenso de los directamente interesados, descuida y pasa por alto un

aspecto esencial: el valor en sí que representa la participación política, independientemente de los efectos en cuanto a incremento del bienestar social y de la seguridad, la mayor o menor contribución a la salvaguardia de las libertades individuales, la contribución al funcionamiento armónico del sistema social y a la prevención de tensiones y conflictos. Al reducir la democracia a mero instrumento se olvida que el ejercicio de la democracia posee un valor intrínseco, independientemente de los efectos benéficos que pueda eventualmente significar para las demás clases de derechos y libertades. En caso de aceptar una justificación instrumental de la democracia, podríamos encontrar argumentos sólidos para demostrar una conexión o correlación entre consolidación de la democracia, incremento de las libertades personales de conciencia, pensamiento y expresión, o con el incremento del bienestar global de la población. Sin embargo, nos encontraríamos algo desarmados y sin respuestas plausibles frente a quien nos obligara a reconocer que en algunos casos un régimen despótico logra efectos muy superiores en cuanto a incremento del bienestar y de la riqueza, o frente a quien intentase demostrar con base en la historia de los dos últimos siglos que el régimen democrático ha representado a menudo un peligro para las libertades más propias de la tradición liberal. Por esta razón, en lugar de intentar justificar la democracia con base en sus aportes para la consolidación de las libertades individuales o para la ciudadanía social, consideramos conveniente insistir en el hecho de que la democracia se justifica y legitima en cuanto expresión de libertad, de una forma específica de ser libre que se identifica con el ejercicio de la autonomía política, con el deseo legítimo de ser parte activa de la vida política y de influir de manera directa o indirecta en las grandes decisiones acerca de la política social, la delimitación y defensa de las libertades básicas.

El ejercicio de la democracia constituye el despliegue de una clase específica de libertad y se justifica en últimas en una base moral, ligada con una faceta de la dignidad humana: la aspiración del individuo a ser algo más que una rueda pasiva en el gran engranaje del aparato estatal, el deseo de participar e influir en aquellas decisiones que afectan de manera directa o indirecta el goce de sus libertades personales o el incremento de su nivel de bienestar. Al relacionar la democracia con la dignidad humana, el ejercicio de los derechos políticos se puede justificar con base en esa aspiración muy arraigada en el sujeto de la modernidad, quien exige que su voluntad como actor político sea tomada en serio y reciba un reconocimiento análogo al que reivindica para sus opciones éticas, económicas, religiosas o estéticas en su vida privada. Por consiguiente, nos resulta extraña y algo incomprensible la afirmación de Höffe en el sentido de que “la democracia

por sí sola no es ni una condición necesaria, ni una condición suficiente de la introducción y el resguardo de los derechos humanos”<sup>67</sup>. El ejercicio de la democracia constituye por sí mismo la realización de una clase específica de derechos, sustentados a su vez en una dimensión específica de la libertad y de la dignidad: la mayoría de edad y la autonomía política. En este sentido compartimos la idea de una justificación en última instancia moral de la democracia, fundada y legitimada en la idea de dignidad humana, el principio moral que sustenta las diferentes clases de derechos<sup>68</sup>. Más que un simple medio, el ejercicio de la democracia pertenece al orden de los fines y resulta moralmente valioso en la medida en que integra valores como la igualdad substancial, la solidaridad cívica y el primado de la ética civil. Por consiguiente, compartimos con Cerroni la idea de que la democracia constituye un sistema particularmente eficaz para enfrentar los problemas y para resolverlos “contando las cabezas sin romperlas”<sup>69</sup>, con tal de que se añada que la justificación primordial de la democracia reside en la dignidad política reivindicada por cada uno de los componentes del cuerpo social, en el “reconocimiento de un interés de todos los individuos a representarse como individuos en la construcción del interés general y de la voluntad política común”<sup>70</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> L. Ferry, *Op. cit.*, p. 169.

<sup>2</sup> “Los derechos de participación –continúa Ferry– al tiempo que presuponen el respeto de los derechos-libertades, aseguran por medio de su simple ejercicio la realización gradual de aquello que los socialistas consideran como derechos de crédito” *Ibid.*, p. 170. “En la noción de derechos-participación –prosigue el autor– se encuentra el principio de una solución posible de la antinomia entre derechos-libertades y derechos de crédito, antinomia que sigue oponiendo a las tradiciones liberales y socialistas”. *Ibid.*, p. 171.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften, Werke in zwanzig Bänden I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 204-205. “La idea de su patria, de su Estado –escribe también era la realidad invisible y superior, por la cual trabajaba y que lo movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo [...]. Delante de esta idea su individualidad se esfumaba”. *Ibid.*, p 205.

<sup>4</sup> En su artículo *Economia política*, Rousseau reconoce en el patriotismo la fuente de las virtudes más nobles y lo define como “un sentimiento dulce y vivo, que una la fuerza del amor propio con la plena belleza de la virtud, y le confiere a esta última un vigor que, sin desfigurarla, hace de ella la más heróica de las pasiones”. Citamos de I. Fettscher, *La filosofia politica di Rousseau*, Feltrinelli, Milano, 1972, p. 68.

<sup>5</sup> “La ciudadanía debía sustituir a la fe religiosa y a la fidelidad familiar como razón fundamental del comportamiento virtuoso”. M. Walzer, “Citizenship”, *Democrazia e diritto*, N° 2-3, 1988, p. 44. El autor aclara también que este pathos patriótico, que exige el sacrificio de los valores burgueses, no

se conserva tan fácilmente y que en la actualidad “resulta improbable que la ciudadanía constituya la identidad primaria o la pasión devoradora de hombres y mujeres que viven en sociedades complejas y altamente diferenciadas, en las que la política compite en la conquista del tiempo y de la atención de los ciudadanos con la clase, la etnia, la religión y la familia, y en las que estos últimos elementos no unen a la gente y al contrario los separan y los dividen”. *Ibid.*, p. 52.

<sup>6</sup> *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 148.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>9</sup> A juicio de Hinsley, Rousseau se apropió de todos los elementos de la exposición de Hobbes, pero sin derivar de ellos la soberanía exclusiva y omnipotente del gobierno, sino la soberanía popular. Al igual que Hobbes Rousseau insistió en la autoridad unitaria del Estado, reivindicó el alcance ilimitado de la soberanía del Estado y sustituyó la idea de un contrato libre entre sociedad y gobernante por la exigencia de una sumisión total e incondicionada de cada individuo, con todos sus derechos, al poder del Estado. “Pero a diferencia de Hobbes, equiparó el Estado con el cuerpo político popular que se formaba por medio del contrato social entre los individuos asociados y que reducía al gobierno, o a la gobernación, a una mera comisión”. F. H. Hinsley, *El concepto de soberanía*, Nueva colección Labor, Barcelona, 1972, p. 133.

<sup>10</sup> “Originariamente y durante mucho tiempo –aclara Hinsley– el término soberanía expresó la idea de que hay una autoridad final y absoluta en la comunidad política”. *Ibid.*, p. 9. Se utilizaba esta expresión para sostener la presencia de una autoridad política final y absoluta dentro de la comunidad política. Tal es el caso de la expresión de Hobbes: “*Sine summo imperio non esse civitatem, sed anarchiam*”. T. Hobbes, *Del ciudadano*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966, p. 187.

<sup>11</sup> Los miembros de gobierno, sostiene Rousseau, “son simples oficiales del soberano y ejercen en su nombre el poder del que él los ha hecho depositarios, y que él puede limitar, modificar y retomar cuando le gusta, siendo la alienación de un tal derecho incompatible con la naturaleza del cuerpo social, y contrario al fin de la asociación”. *Du contrat social*, ed. cit., p. 98.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>13</sup> Si bien “el poder legislativo pertenece al pueblo y no puede pertenecer sino a él, es fácil ver al contrario [...] que el poder ejecutivo no puede pertenecer a la generalidad como legisladora o soberana”. (*Ibid.*, p. 98). Rousseau añade que “si el soberano quiere gobernar, o si el magistrado quiere dar leyes, o si los sujetos se rehusan a obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no actúan más de común acuerdo, en armonía, y el Estado cae entonces en el despotismo o en la anarquía”. *Ibid.*, p. 99.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>15</sup> “Al tomar el término en su acepción rigurosa –sostiene Rousseau– no ha existido nunca una verdadera democracia, o no existirá nunca. Es contra el orden natural que el gran número gobierne y que el pequeño sea gobernado. No se puede imaginar que el pueblo quede constantemente reunido para atender a los asuntos públicos”. *Ibid.*, p. 107. Además, “siendo el príncipe y el soberano la misma persona, no forman, por decirlo así, sino un gobierno sin gobierno. No es bueno que quien hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo aleje su atención de consideraciones generales para dedicarla a objetos particulares. Nada es más peligroso que la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos” [...] *Ibid.*, p. 107.

<sup>16</sup> I. Fettscher, *Op. cit.*, p. 221. A juicio de Fettscher, el primer teórico de la moderna democracia de masa habría sido Tocqueville.

<sup>17</sup> Los primeros quedaban excluidos del derecho de voto y sus derechos se reducían a la protección de su persona y bienes; en cambio los ciudadanos activos gozaban del derecho de sufragio. Para

quedar incluido en esta categoría había que contar con un domicilio fijo, no ser criado y pagar un impuesto equivalente a tres días de trabajo. Por lo demás la “actividad” de los ciudadanos activos se limitaba a la elección de electores de segundo grado, entre las personas que pagaban un impuesto de diez días de trabajo (no alcanzaban la cifra de 50.000), quienes a su vez elegían en las asambleas electorales a los diputados, escogidos entre los propietarios de bienes raíces que pagaran de impuesto un marco de plata. De acuerdo con esta ley, era evidente que los ciudadanos verdaderos, en el pleno sentido de la palabra, eran los propietarios, “los auténticos accionistas de la gran empresa social”. Cfr. M. Vovelle, *La caída de la Monarquía 1787-1792*, Ariel, Barcelona-Caracas-México, 1979, p. 194.

<sup>18</sup> M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 28.

<sup>19</sup> De acuerdo con el artículos 25 de la nueva declaración, “la soberanía reside en el pueblo; y es una, indivisible, imprescriptible e inalienable”. Atribuir la soberanía al pueblo, más que a la Nación, significaba reconocer la voluntad de los ciudadanos de carne y hueso como la raíz y la fuente última y legítima del poder.

<sup>20</sup> En estos términos había interpretado y redefinido Sieyés la noción de voluntad general: “la ley no puede ser sino la expresión de la voluntad general. En un gran pueblo, ella debe ser la obra de un cuerpo de representantes escogidos por un tiempo corto, de forma mediata o inmediata por todos los ciudadanos que tienen interés y aptitudes para la cosa pública”. Citado de M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris, 1989, p. 140.

<sup>21</sup> *Las clases sociales en la Revolución Francesa*, ed. cit., p. 96.

<sup>22</sup> “Pueblo! –proclamaba Leclerc en *L'ami du peuple*–: Recuerda sobre todo que un pueblo representado no es libre, y no utilices demasiado este epíteto de representante [...]; la voluntad no puede ser representada. Los que tú elegiste sólo pueden legislar con base en tu ley; los actos de gobierno no son sino los efectos de aquellas leyes que son tu voluntad; tus magistrados no son sino tus mandatarios...”. *Gli arrabbiati - Leclerc, Roux, Varlet*, ed. cit., p. 204.

<sup>23</sup> “En los grandes países liberales, desarrollados –escribe Cerroni– el sufragio universal es una conquista lenta, difícil y que se enfrenta con muchos enemigos [...] El primer Estado que proclama el sufragio universal se encuentra al margen del mundo occidental: Nueva Zelanda, en 1893, seguida por Australia (1902), Finlandia (1906), Noruega (1913), Dinamarca (1915) y la Urss (1917). Sorprendentemente las patrias electivas del liberalismo teórico no figuran en este primer elenco y llegan después: Inglaterra en 1818, Usa en 1920, Suecia en 1921, Francia e Italia en 1945”. U. Cerroni, *Regole e valori nella democrazia*, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 105.

<sup>24</sup> “El ideal de la mejor forma de gobierno –escribe el filósofo inglés– es la que inviste de la soberanía a la masa reunida de la comunidad, teniendo cada ciudadano no sólo voz en el ejercicio del poder, sino, de tiempo en tiempo, intervención real por el desempeño de alguna función local o general”. *Del gobierno representativo*, ed. Tecnos, Madrid, 1965, pp. 180-181. Más adelante añade: “El único gobierno que satisface por completo todas la exigencias del estado social es aquel en el cual tiene participación el pueblo entero; que toda participación, aun en las más humides de las funciones públicas, es útil; que, por tanto, debe procurarse que la participación en todo sea tan grande como lo permita el grado de cultura de la comunidad; y que, finalmente, no puede exigirse menos que la admisión de todos a una parte de la soberanía. Pero puesto que en toda comunidad que excede los límites de una pequeña población nadie puede participar personalmente sino de una porción muy pequeña de los asuntos públicos, el tipo ideal de gobierno perfecto es el gobierno representativo”. *Ibid.*, p. 199.

<sup>25</sup> Mill anota que el ejercicio de los derechos políticos es provechoso para la ilustración y la cultura de los obreros y trabajadores manuales, puesto que “mediante la discusión política, el trabajador manual, cuya ocupación es una rutina, cuya vida no lo pone en contacto con variedad alguna de

impresiones, de circunstancias o de ideas, comprende cómo la influencia de las causas remotas y de acontecimientos cumplidos en otra parte obra inmediata y sensiblemente sobre sus intereses personales y actuales". *Ibid.*, p. 248. Independientemente de estas consideraciones de carácter pragmático, el autor sostiene que "es una injusticia personal rehusar a alguien, a menos que no sea para impedir grandes males, el privilegio elemental de dar su voto (y un voto que debe ser tenido en algo) en la decisión de asuntos en que está tan interesado como los demás [...]. En una nación adulta y civilizada no debería haber parias, hombres heridos de incapacidad, a no ser por sus propias faltas. Todo hombre se degrada, sépalo o no, cuando otros, sin consultarle, ejercen un poder ilimitado sobre su propio destino [...]. Por esa razón no es satisfactoria ninguna combinación del sufragio que excluya en absoluto a una persona o clase, o si el derecho electoral no es accesible a todas las personas adultas que deseen obtenerlo". *Ibid.*, p. 249.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 258. Mill confía, de manera algo optimista, que "antes de la próxima generación el accidente del sexo, lo mismo que el del color de la piel, no será motivo suficiente para despojar a un ser humano de la seguridad común y de los justos privilegios del ciudadano". *Ibid.*, p. 261.

<sup>30</sup> Puesto que la democracia parece imponerse como una fuerza inarrestable, "querer detenerla sería como luchar contra el mismo Dios". A. De Tocqueville, *La democracia en América I*, (1835), Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 13.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>35</sup> "El amo ya no dice: 'o pensáis como yo, o moriréis'; sino que dice: 'sois libres de no pensar como yo; vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis; pero desde hoy, sois un extraño entre nosotros. Conservaréis vuestros privilegios de ciudadanos pero no os servirán para nada, pues si pretendéis el voto de vuestros conciudadanos, éstos no os lo concederán [...]. Seguiréis viviendo entre los hombres, pero perderéis vuestros derechos de humanidad'". *Ibid.*, p. 241.

<sup>36</sup> A. de Tocqueville, *La democracia en América - 2* (1840), Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 266.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> "Recorro con la mirada esa inmensa muchedumbre compuesta de seres iguales, en la que nada se eleva ni se rebaja. El espectáculo de semejante uniformidad universal hiela mi sangre y me entristece, y casi estoy por echar de menos a la sociedad desaparecida". *Ibid.*, p. 278.

<sup>40</sup> A. de Tocqueville, *La democracia en América 1*, ed. cit., p. 231.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 222-223.

<sup>42</sup> Bobbio pone de relieve el doble sentido del término representación, que designa tanto "reflejar la realidad de la nación", como actuar en lugar de los representados para defender sus intereses: "se afirma que el Parlamento representa al país tanto en el sentido de que sus miembros actúan en nombre y por cuenta de los electores, como en el sentido de que lo reproduce, lo refleja, lo configura (es frecuente la metáfora del Parlamento como 'espejo' del país)". "Rappresentanza e interessi", in *Rappresentanza e democrazia*, Laterza, Bari, 1988, p. 8. Por consiguiente "en la expresión 'democracia representativa' el adjetivo ha adquirido ya de forma estable los dos sentidos: una democracia es representativa en el doble sentido de contar con un órgano en el que las decisiones colectivas son tomadas por los representantes y de reflejar por medio de estos representantes los diversos grupos de opinión o de intereses que se forman en la sociedad". *Ibid.*, p. 8.

- <sup>43</sup> “Ella consiste esencialmente en la voluntad general –afirma Rousseau– y la voluntad general no se representa; ella es la misma u otra, no hay una tercera alternativa. Por lo tanto los diputados del pueblo no son ni pueden ser sus representantes; son simplemente sus ‘commissaires’; ellos no pueden decidir nada de manera definitiva. Toda ley que el pueblo no haya ratificado es nula; no es una ley”. *Du contrat social*, ed. cit., p. 134.
- <sup>44</sup> “La democracia –leemos en la *Nueva enciclopedia Garzanti del derecho y de la economía*– es el procedimiento, o conjunto de procedimientos, que regulan la participación de los ciudadanos en el poder estatal y permiten que el mayor número de los mismos influyan de manera directa o indirecta sobre las decisiones de interés público y controlen su realización, hasta el límite máximo del poder de todos sobre todo lo que tiene que ver con el bien público”. *La nuova enciclopedia del diritto e dell'economia*, Garzanti, Milano, 1989, p. 440.
- <sup>45</sup> “Gobierno representativo –sostiene Mill– significa que la nación, o al menos una porción numerosa de ella, ejerza por medio de diputados que nombra periódicamente, el poder supremo de inspección e intervención”. *Del gobierno representativo*, ed. cit., p. 200. “La verdadera misión de una Asamblea representativa –observa el autor– no es gobernar, porque es radicalmente impropia para ello, sino vigilar e intervenir al Gobierno”. *Ibid.*, p. 211. “El gran problema rousseauiano de la relación entre voluntad de todos y voluntad general –anota por su parte U. Cerroni– ya no se agota en la abstracta y moralista relación entre intereses particulares e interés general, mediada por la virtud del legislador, y se transforma en una compleja construcción técnicamente articulada por las instituciones del nombramiento y del mandato, de la delegación y del programa”. *Regole e valori nella democrazia*, ed. cit., p. 50.
- <sup>46</sup> U. Cerroni, *Op. cit.*, p. 191.
- <sup>47</sup> En la primera parte del siglo XX la humanidad civilizada ha tenido que enfrentar la negación más radical y descarada de los principios de la democracia y de los derechos humanos, llevada a cabo por regímenes totalitarios y sustentada en el renacimiento de viejos mitos tribales y raciales. Hemos asistido también a la extraña paradoja de que la lucha por la liberación humana acabó por justificar, en nombre de una emancipación más elevada y verdadera, la violación de los derechos y libertades más sagrados del ser humano.
- <sup>48</sup> Por elemento social de la ciudadanía –escribe Marshall– “entiendo una gama de derechos que van desde el derecho a un mínimo de seguridad y bienestar económico, hasta el derecho de participar de lleno en el patrimonio social y a llevar un nivel de vida acorde con los parámetros culturales imperantes en una sociedad. Las instituciones más estrechamente relacionadas con esta tercera dimensión de la ciudadanía son el sistema educativo y los servicios sociales”. T. H. Marshall, “Citizenship and Social Class”, ed. cit., pp. 249-250.
- <sup>49</sup> U. Cerroni, “Esencia y valor de la democracia”, en *La libertad de los modernos*, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 182. Otros, como L. Morlino, denuncian la transformación de la democracia en una palabra mágica, utilizada como un talismán para resolver cualquier clase de problemas: democracia es “un símbolo, una palabra mágica alrededor de la cual es posible congregar el mayor grado posible de consenso”. Leonardo Morlino, “Democrazie”, *Manuale di scienza della politica*, a cura di Gianfranco Pasquino, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 83. Por su parte Ricardo Maliandi anota que “los políticos teóricos (polítólogos y filósofos de la política) aluden constantemente –o, al menos, con especial frecuencia– a la ‘ambigüedad’ o ‘multivocidad’ de la palabra ‘democracia’. Los políticos prácticos, en cambio, la usan a diario con total desembarazo, como si todo el mundo supiera realmente a qué se refieren y como si se tratara de un concepto de meridiana claridad. Las razones de esta diferencia son probablemente de orden estratégico: el prestigio alcanzado por la democracia es suficiente como para justificar que se la enarbole a modo de bandera política propia. La postura democrática se ha convertido en el requisito mínimo indispensable que

- aspira a conquistar espacios de poder”. R. Maliandi, “Hacia un concepto integral de democracia”, en *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, p. 257. También Danilo Zolo cuestiona “la reducción de la democracia a una fórmula ritual de justificación de la política por parte de las oligarquías en el poder”, o su uso para justificar las represiones más brutales. D. Zolo, *La democrazia difficile*, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 91.
- <sup>50</sup> Bobbio llama la atención acerca del crecimiento desmedido, en dimensión y en funciones, del Estado moderno, que se traduce inevitablemente en un incremento del aparato burocrático. “El segundo obstáculo imprevisto y que sobrevino –anota el autor refiriéndose a las trabas que han impedido la realización del ideal clásico de democracia– es el crecimiento continuo del aparato burocrático, de un aparato de poder ordenado jerárquicamente, del vértice a la base, y en consecuencia diametralmente opuesto al sistema del poder democrático”. N. Bobbio, *El futuro de la democracia*, F. C. E., México, 1986, p. 27. El autor añade además que “históricamente, el Estado democrático y el Estado burocrático están mucho más vinculados de lo que su contraposición pueda hacer pensar”. *Ibid.*
- <sup>51</sup> N. Bobbio, “Quali alternative alla democrazia rappresentativa?”, citado de G. Vacca, *Quale democrazia?*, ed. cit., p. 92.
- <sup>52</sup> Los mass media parecerían ofrecer nuevas formas de participación democrática y medios de comunicación más directos entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, es evidente su peligro o amenaza en cuanto factores que propician la manipulación del consenso. De todas formas, tendremos que prepararnos para la “teledemocracia”, una manera de expresar el consenso que muy probablemente se transformará en el rasgo peculiar de la democracia del próximo siglo.
- <sup>53</sup> Para G. Mosca, una constante de la cultura y de la historia es “la existencia de dos clases de personas: los gobernantes y los gobernados. La primera, que es siempre la menos numerosa, desempeña todas las funciones políticas, monopoliza el poder y goza de las ventajas ligadas con el poder. En cambio la segunda, más numerosa, está dirigida y regulada por la primera de manera más o menos legal, o más o menos arbitraria y violenta...”. G. Mosca, “La classe politica”, en *La sociologia del potere*, Antología de textos preparada por F. Ferrarotti, Laterza, Bari, 1973, p. 51.
- <sup>54</sup> “No se exagera –sostiene R. Michels– cuando se afirma que, entre los ciudadanos que gozan de derechos políticos, el número de los que sienten un intenso interés por el bien público es más bien modesto. Para la mayoría, la estrecha correlación entre el bien del individuo y el bien de la comunidad no resulta para nada evidente. La mayoría ni siquiera percibe que los asuntos de la institución denominada Estado influyen de manera relevante en sus intereses privados, en su prosperidad y en sus vidas...”. (“Il bisogno di direzione delle masse”, *Ibid.*, p. 113). El autor anota que a la mayoría de la gente les interesa mucho más si una carretera pasa en los linderos de su propiedad que las cuestiones de carácter general, y se burla, al igual que Stirner, de los discípulos de Kant y del “deber sagrado” hacia la *res publica*. La exclusión de muchos de la esfera de las decisiones constituye en realidad una autoexclusión: “la mayoría acepta de buen ánimo la presencia de hombres dispuestos a ocuparse en su lugar de los negocios públicos. La necesidad de ser guiados, en la mayoría de los casos en la forma de un verdadero culto de los héroes, es una necesidad sin límites en las masas, incluso en las masas organizadas de los partidos obreros”. *Ibid.*, p. 119.
- <sup>55</sup> “La tecnocracia, que parece haber sustituido en la conciencia moderna el mito clásico de la sofocracia –anota Cerroni– adolece de las mismas antinomias que caracterizan a la burocracia”. U. Cerroni, *La libertad de los modernos*, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 231.
- <sup>56</sup> Muy cercanas resultan las objeciones a la democracia por parte de la teoría sistémica, y su reducción a un elemento que incrementa la disfunción de un sistema. De acuerdo con el modelo de Lhuman, en un universo social marcado por una creciente diferenciación, desarticulación y fragmentación del universo político-social, las perspectivas para la democracia no resultan nada

halagüeñas. Niklas Luhman llama también la atención sobre la “disfunción” y el “desorden” introducidos en un sistema social por el conjunto de compensaciones y medidas asistenciales para los menos favorecidos. Entre los críticos de la democracia habría que incluir también las denuncias de autores marxistas de la democracia como expresión del espíritu burgués. De todas formas, entre los marxistas actuales es muy común la tendencia a considerar la consolidación y ampliación de la democracia como un valor en sí y como la única estrategia posible para realizar los ideales socialistas.

- <sup>57</sup> J. Schumpeter, “Dos conceptos de democracia”, en *Filosofía política* (A. Quinton ed.), ed. cit., p. 234.
- <sup>58</sup> A juicio de Schumpeter, “no existe nada que sea un bien común determinado en forma única acerca del cual todos los individuos estén de acuerdo o se los pueda convencer por la fuerza del argumento racional”, por la sencilla razón de que “para individuos y grupos diferentes el bien común significa necesariamente cosas diferentes”. *Ibid.*, p. 236.
- <sup>59</sup> El autor cree que tiene sentido seguir hablando de voluntad general, siempre y cuando la concibamos como el resultado de una mezcla infinitamente compleja de voliciones, influencias, acciones y reacciones, más que como una entidad metafísica a la que se recurre para disfrazar intereses concretos.
- <sup>60</sup> “Seguimos afrontando la necesidad práctica de atribuir a la voluntad del individuo una independencia y una calidad racional totalmente poco realista. Para sostener que la voluntad de los ciudadanos *per se* es un factor político que merece respeto –sostiene Schumpeter– tal voluntad debe existir primero. Es decir, debe ser algo más que un conjunto indeterminado de impulsos vagos que se mueven sin fijeza alrededor de lemas dados e impresiones erradas. Todos tendrán que saber definitivamente lo que desean” (*Ibid.*, p. 240). “Los votantes –añade el autor– resultan jueces malos y ciertamente corrompidos de tales problemas, y a menudo son malos jueces de sus propios intereses a largo plazo, porque sólo la promesa a corto plazo tiene influencia política y sólo la racionalidad a corto plazo se afirma eficazmente” *Ibid.*, p. 252.
- <sup>61</sup> *Ibid.*, p. 265.
- <sup>62</sup> *Ibid.*, p. 266. El autor aclara además que “el método democrático no garantiza necesariamente una cantidad mayor de libertad individual que la permitida por otro método político en circunstancias similares. Puede muy bien ocurrir lo contrario”. *Ibid.*, p. 269.
- <sup>63</sup> La diferencia entre régimenes democráticos y despóticos estaría por lo tanto en la lucha competitiva (*competitive struggle*) por la conquista del voto popular entre varios grupos interesados en conquistar el liderazgo. “El método democrático –aclara Zolo al comentar las tesis de Schumpeter– se reduce al intento de regular la competición política en formas análogas a las que regulan el mercado económico en un régimen de libre competencia”. D. Zolo, *Op. cit.*, p. 80.
- <sup>64</sup> Estas modalidades del juego democrático ya no aparecen “como una aberración por cuya ausencia oramos piadosamente” y están ya incluidas en la teoría relativa a los cimientos de la democracia. J. Schumpeter, *Op. cit.*, p. 267.
- <sup>65</sup> D. Zolo, *Op. cit.*, p. 82. Sin embargo, Zolo coincide con Schumpeter en la convicción de que el ideal clásico de democracia, “surrido en el contexto de formaciones sociales elementales, no puede ser asumido como idea regulativa para sociedades complejas, informáticas y multimediales de un futuro ya a las puertas”. *Ibid.*, p. 92.
- <sup>66</sup> F. A. Hayek, “Majority Rule”, *Democracy - Theory and Practice*, ed. by J. Arthur, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1991. En este ensayo el autor precisa también las diferencias entre liberalismo y democracia, y sobre todo entre doctrinarios demócratas y auténticos liberales. “El liberalismo –escribe el autor– es una doctrina acerca de lo que debería ser la ley, la democracia es una doctrina acerca de la manera de determinar lo que llegará a ser ley”. Esta diferencia se

le escapa al “doctrinario democrata”, quien está convencido de que “la voluntad de la mayoría determina no solamente lo que es la ley, sino aquello que es una buena ley”. En cambio para un liberal ortodoxo la participación de la voluntad mayoritaria en la formación de una ley no asegura que se trate de una “buena” ley. Hayek no deja escapar la ocasión para denunciar el peligro de totalitarismo, a su juicio siempre latente en la teoría democrática: “la concepción central del democrata doctrinario –añade– tiene que ver con la soberanía popular. Esto significa para él que la regla de la mayoría es ilimitada e ilimitable. Por consiguiente el ideal de la democracia, concebido originariamente para prevenir cualquier poder arbitrario, se transforma en la justificación de un nuevo poder arbitrario” *Ibid.*, p. 100.

<sup>67</sup> Citado de J. De Zan, “Significación moral de la democracia”, en *Ética comunicativa y democracia*, ed. cit., p. 313.

<sup>68</sup> “La participación de los ciudadanos en el proceso de elaboración de las decisiones colectivas a través del discurso público –sostiene De Zan– es uno de los bienes sustantivos que el orden político debe promover”. *Ibid.*, p. 315.

<sup>69</sup> U. Cerroni, *Regole e valori nella democrazia*, ed. cit., p. 204.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 50.

PARTE TERCERA

MODELOS DE  
FUNDAMENTACIÓN



## CAPÍTULO 7

### EL PARADIGMA IUSNATURALISTA

El modelo por muchos siglos dominante en la fundamentación y justificación de los derechos humanos ha sido sin duda el iusnaturalista<sup>1</sup>. Las Declaraciones de los derechos del hombre del siglo XVIII se inspiran en la renovación moderna de la concepción iusnaturalista clásica, estoico-tomista, operada en la modernidad por autores como Grotius, Pufendorf y Locke. Los que redactan estos documentos conciben los derechos del hombre como “derechos naturales”, respaldados por la ley natural y por la naturaleza humana, y por consiguiente idealmente anteriores al contrato social y a la sociedad civil. El preámbulo que sustenta el articulado de la Declaración de derechos de la Revolución francesa habla de “*droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme*”, que los representantes del pueblo francés consideran necesario rescatar del olvido y formular de manera solemne, para que las reclamaciones de los ciudadanos contra los abusos del poder se fundamen en principios simples e incontestables, y para evitar que el olvido o desprecio de los derechos siga provocando desgracias y corrupción. Al ser sustentados como derechos naturales, los derechos del hombre parecen adquirir una base sólida y firme: lejos de ser una creación artificial y contingente, constituyen prerrogativas idealmente anteriores al Estado, que cada individuo recibe directamente de la naturaleza.

Esta idea, que a finales del siglo XVIII se había consolidado como una verdad evidente para cualquier ser racional, constituye en realidad el resultado de un largo proceso, que se inicia con el gran debate entre los pensadores griegos entre *physis* y *nomos*, se desarrolla a través del estoicismo

romano y del tomismo, y desemboca en la renovación del derecho natural realizada por los juristas y filósofos que inauguran la modernidad.

A pesar de los duros cuestionamientos por parte del utilitarismo, del historicismo y del iuspositivismo, esta forma de concebir la sociedad y los derechos cuenta todavía con el respaldo de pensadores notables<sup>2</sup> y sigue siendo la teoría más plausible para el sentido común, particularmente sensible a una justificación de los derechos en términos de ley natural o de naturaleza humana.

### EL IUSNATURALISMO CLÁSICO

Particular relevancia para el desarrollo de la tradición iusnaturalista reviste el gran debate que empieza en Grecia en los siglos V y IV A.C. acerca del carácter natural o convencional de la justicia, de las leyes y de la obligación ética y política. Al inicio parece prevalecer la convicción de que el ordenamiento de la polis reproduce el modelo de un orden y de una legalidad natural, que le indican al gobernante y al legislador las pautas a seguir en la elaboración de las normas y de las leyes escritas. Entre las leyes válidas “por naturaleza” y las leyes que son el resultado de la iniciativa humana no existe conflicto, sino acuerdo y complementación recíproca: la ley natural legitima y confiere validez a las leyes positivas, elaboradas para controlar el dinamismo social y asegurar la armonía y la fuerza de la ciudad; de otro lado, la legalidad natural gana en claridad, reconocimiento y eficacia al materializarse y objetivarse en la legalidad positiva. Como diría Hegel, del mundo inconsciente y oscuro de lo natural la ley sale a la luz del día, ocupa un lugar en la plaza pública e impone un orden que, codificado y materializado en el contexto escrito, puede ser fácilmente conocido por todos los ciudadanos.

Pero el drama de Antígona tal como lo presentó Sófocles revela ya un desgarramiento en la conciencia griega, que amenaza con sacudir la unidad y la estabilidad de la vida de la polis. La tragedia pone de manifiesto la oposición y, quizás, la inevitabilidad (de aquí el carácter trágico) de un conflicto radical y de una oposición antagónica entre la ley eterna no escrita, obra de los dioses, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, y el decreto de un gobernante que, para defender los intereses vitales de la ciudad, viola uno de los derechos naturales que los griegos más apreciaban: ser sepultados con la honras debidas, evitando que el cuerpo quedara expuesto a la intemperie y a la furia de los elementos naturales<sup>3</sup>. El griego se ve así enfrentado al conflicto entre la lealtad a las normas naturales y a la justicia eterna, y la lealtad al orden convencional que quiere asegurar la supervivencia

del cuerpo político. Para Sófocles, la justicia verdadera parece estar del lado de las leyes no escritas, de los *ágrafoi nomoi*, de origen divino, válidos para todos los individuos y para todas las épocas. Pero el debate se complica y se enriquece en la medida en que las tesis opuestas entre sí encuentran partidarios tanto en los círculos progresistas y humanitarios, sensibles a los derechos individuales, como en los sectores aristócratas y conservadores. Así, mientras que para Hipias la referencia a una justicia natural constituye una manera de defender los ideales de igualdad y equidad, en contra de la arbitrariedad, la violencia y la injusticia de las leyes escritas, elaboradas para imponer intereses particulares, para Calícles y Trasímaco la reivindicación de la ley natural sirve para justificar la desigualdad y el dominio del más fuerte y para cuestionar, en el caso de Calícles, el ordenamiento legal fundado sobre la intimidación que ejercen los débiles organizados contra los pocos que han recibido de la naturaleza el coraje, la fuerza, la virtud de mando y la valentía militar. De otro lado, Protágoras trata de encontrar en lo que es obra humana –en lo que es *por convención*–, el fundamento de una organización justa y razonable, en contra de la desigualdad y de la injusticia natural. De esta manera, vemos cómo ya en Grecia se proyectan en “la naturaleza” concepciones e ideales humanos opuestos entre sí. En la distinción entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura, y sobre todo en la tendencia a utilizar la justicia natural como un criterio absoluto para enjuiciar el orden ético-político existente, vemos ya anticipados algunos de los temas más característicos del iusnaturalismo moderno.

Estas ideas encuentran un desarrollo y una elaboración ulterior a través del pensamiento estoico, donde el ideal ético-político es el de vivir de acuerdo con el orden racional de la naturaleza y en armonía con la justicia natural conocida a través de la recta razón. El hombre debe buscar y descubrir la ley natural o legalidad divina que le asigna a cada ser sus finalidades, deberes y derechos específicos. Cada criatura, y el hombre entre ellas, debe encontrar y descubrir su puesto en el *cosmos*, su destinación fijada a través de un plan riguroso, elaborado por el *logos* eterno e inmutable. Para los estoicos la naturaleza adquiere sin duda un carácter normativo y sirve para sustentar los ideales humanitarios de hermandad, igualdad y respeto de la personalidad de todo ser humano. En el pensamiento estoico es el ordenamiento cósmico, que tiene su origen en la racionalidad del *Logos* divino, lo que fija al hombre el sistema de deberes y lo que sustenta y justifica sus derechos. El sistema de obligaciones se funda en “la recta razón de la naturaleza”, en la “ley eterna” que, anterior y superior a la ley de la ciudad, impone un respeto por todos los seres humanos, independientemente de su condición de bárbaros o esclavos. De esta forma empieza a ganar terreno la idea de una norma de

humanidad y justicia independiente del poder del Estado, de innegable importancia para la genealogía de los derechos humanos.

Particular atención merece la obra de Cicerón, puesto que las nociones estoicas de naturaleza, ley natural y humanidad llegaron a la posteridad a través de los escritos del jurista romano, que ejerció una enorme influencia, tanto en los pensadores de la edad media como en los teóricos del iusnaturalismo moderno. A juicio de Cicerón, cualquier investigación acerca de la naturaleza de la moral, del derecho y del orden social debe partir de la “naturaleza”, que es la fuente del derecho y que constituye un sólido punto de referencia frente a la variedad y multiplicidad de opiniones<sup>4</sup>. Gracias a las indicaciones de la naturaleza, disponemos de criterios seguros para diferenciar lo justo de lo injusto, una buena ley de un decreto arbitrario, lo moralmente permitido de las normas y prácticas inmorales y repugnantes<sup>5</sup>.

En la naturaleza descubrimos la ley natural, que constituye la regla de lo justo y de lo injusto (“*juris atque injuriae regula*”)<sup>6</sup>. El autor aclara que si bien en el lenguaje popular resulta a veces necesario “llamar ley, como lo hace el vulgo, a aquella regla escrita que sanciona lo que quiere por medio de mandatos o de prohibiciones”, cuando se trata de establecer lo que es justo “es necesario partir de aquella suprema ley nacida con anterioridad a todos los siglos, anterior a cualquier ley escrita y a la constitución de cualquier ciudad (*ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla, aut quam omnino civitas constituta*)”<sup>7</sup>. En el *De republica* se precisa todavía más el sentido y el alcance de la ley natural: el autor aclara que la verdadera ley, en cuanto expresión del orden natural, es eterna y universal, es decir es la misma en todas partes, tanto en Roma como en Atenas, y no puede ser derogada o violada por decretos del senado o por decisiones de asambleas populares<sup>8</sup>. Esta ley natural sirve de criterio para juzgar los régimen políticos existentes<sup>9</sup>.

Cicerón añade que la naturaleza ha dotado al ser humano de la *recta ratio*, es decir de las herramientas racionales apropiadas para descubrir, descifrar e interpretar el orden natural<sup>10</sup>, e insiste en el hecho de que esta capacidad no se reduce a unos pocos privilegiados sino a todos los hombres, igualmente capaces de percibir las indicaciones de la naturaleza y de vivir en conformidad con ellas. Por consiguiente, la ley natural resulta universal en un doble sentido: de un lado tiene igual vigencia para todos, independientemente de las diferencias de raza, estirpe, nacionalidad o religión; del otro, todos los hombres tienen igual acceso a su conocimiento y a su práctica<sup>11</sup>. Con esta idea de una igualdad substancial frente a la ley natural y frente a la naturaleza se relaciona además la idea de una dignidad y de un valor ligados simplemente con la *humanitas*, con la simple pertenencia al género

humano y con el destino superior de los humanos, quienes por sus capacidades racionales y su sentido de lo justo pueden reivindicar un parentesco con los dioses. “La naturaleza –escribe en *El tratado de los deberes*– nos ha impuesto una misión en la vida, la cual, por su gran nobleza, nos sitúa muy por encima de los demás seres animados [...] Debemos sentir respeto por los demás hombres, primeramente por los más honestos y seguidamente por los demás”<sup>12</sup>.

Doce siglos después, el pensamiento tomista retoma y reelabora, en la perspectiva cristiana, las ideas de naturaleza y de ley natural. Para S. Tomás la *lex naturalis* no es sino la aplicación al hombre de la *lex aeterna* y de la *ratio divina*, que vale para todo el orden de la creación. La naturaleza no es estudiada *iuxta propria principia*, sino como un conjunto de símbolos que el hombre debe descifrar, para poder descubrir el plan de la divinidad, lo que ésta espera del hombre, los deberes, obligaciones y derechos relacionados con la estructura y el carácter de su propia naturaleza. El texto de un tomista del siglo XX ilustra muy bien este concepto de naturaleza y de ley natural. La verdadera filosofía de los derechos de la persona humana –escribe Maritain– descansa sobre la idea de ley natural. La misma ley natural que nos prescribe nuestros deberes más fundamentales, y en virtud de la cual obliga toda ley, es también la que nos asigna nuestros derechos fundamentales. Porque estamos empeñados en el orden universal, en las leyes y las regulaciones del cosmos y de la inmensa familia de las naturalezas creadas (y en definitiva en el orden de la sabiduría creadora), y porque al mismo tiempo tenemos el privilegio de ser espíritus, poseemos derechos frente a los otros hombres y a todo el conjunto de las criaturas. En último análisis, como toda criatura no obra sino en virtud de su Principio, que es el Acto puro; como toda autoridad digna de ese nombre, es decir, justa, no obliga en conciencia sino en virtud del Principio de los seres, que es la Sabiduría pura, de igual modo todo derecho poseído por el hombre no es poseído sino en virtud del derecho poseído por Dios, que es la justicia pura, de ser respetado, obedecido y amado...<sup>13</sup>. Por lo tanto, la ley natural expresa la exigencia de respetar un ordenamiento impuesto por Dios a todo el universo creado y le fija a cada ser deberes y derechos de acuerdo con este orden eterno. La ley positiva y el derecho de gentes no constituyen sino “una prolongación o una extensión de la ley natural”.

Conviene destacar el hecho de que en S. Tomás, al igual que en casi todos los pensadores de la antigüedad y de la edad media, la ley natural está ligada con obligaciones, más que con derechos: la ley natural es pensada antes que todo como una fuente de obligaciones para un ser finito, que debe adecuar su conducta a estos dictados eternos. En caso de que se pudiese

hablar de derechos, sólo se podría pensar en reivindicaciones de valor y alcance limitado, debido a la finitud de la naturaleza humana. Las obligaciones, en cambio, revisten un carácter absoluto e incondicionado. Además, la concepción tomista fuertemente jerarquizada de la estructura social parcería justificar diferencias significativas entre las clases de deberes que competen a los diferentes sujetos que integran el orden social.

En fin, S. Tomás insiste en el carácter trascendente de la ley natural, que no es posible pensar como una libre creación de la personalidad humana. En el tratado *De veritate*, el *doctor angelicus* sostiene que “el hombre no pone por sí mismo la propia ley, sino que a través del acto de conocimiento, con el que reconoce la ley hecha por otro, se encuentra vinculado al cumplimiento de la ley” (*Quaestio 17, ad. I*). Fiel a esta idea, Maritain condena como ilusoria la idea de Rousseau y Kant de “fundar los derechos de la persona humana sobre la pretensión de que el hombre no está sometido a ninguna ley más que a la de su voluntad y libertad, y que no debe obedecer más que a sí mismo”<sup>14</sup>. La *lex naturalis* no es sino la aplicación a los seres racionales creados de la *lex aeterna* y de la *ratio divina*, que Dios se ha dado a sí mismo y a todo el orden de la creación. Esta racionalidad eterna constituye el origen y la fuente tanto de la obligación como de todo el complejo sistema de privilegios y derechos.

### EL IUSNATURALISMO MODERNO

El proceso que lleva a cuestionar estos postulados básicos del iusnaturalismo tomista es más bien complejo y, a veces, contradictorio. En vano buscaríamos en los principales exponentes del iusnaturalismo moderno un corte radical con la tradición tomista en cuanto al origen divino de la ley natural. Autores como Grocio, Locke y Pufendorf subrayan el origen divino del derecho natural y presentan como un postulado básico la idea de que esta ley, fundamento de los derechos y deberes naturales, es “la ley que Dios, artífice de la naturaleza, ha puesto en el corazón de todos los mortales para distinguir lo que es moral de lo que es censurable, prescribiendo lo primero y prohibiendo lo segundo”. Dios sigue siendo el fundamento último, indiscutido e indiscutible, del orden y de la legalidad de la naturaleza creada; son los dictados eternos de Dios los que siguen justificando en última instancia obligaciones y derechos. En el caso de Locke, el padre del liberalismo moderno, la legislación humana debe ceñirse tanto a las pautas de la ley divina positiva, que Dios hace conocer al hombre a través de la revelación, como a los preceptos fundamentales de la *lex divina naturalis*, que se identifica con el orden racional de la naturaleza creada y resulta accesible a la

racionalidad humana sin necesidad de una revelación. Las dos leyes, la revelada y la natural, emanan por igual de la racionalidad y de la eterna voluntad de Dios. Toda obligación remite al ser divino, “puesto que hemos recibido de él el ser y el obrar, lo uno y lo otro dependientes de su voluntad; en Dios se resuelve, en definitiva, toda obligación, y nosotros estamos obligados a prestar obediencia al mandato de su voluntad”<sup>15</sup>. Es la voluntad divina la que fundamenta toda obligación moral: “para fundar la moralidad sobre sus bases verdaderas –continúa Locke– y mostrar cómo de esta fundamentación se puede deducir la obligación que ella implica, debemos demostrar, ante todo, una ley que siempre presupone un legislador: alguien que posee poder soberano y derecho de mando, junto con el poder de premiar y castigar de acuerdo con leyes por él mismo establecidas. Este legislador soberano, que prescribe reglas y limitaciones a las acciones humanas es Dios, su creador, de quien ya hemos demostrado la existencia”<sup>16</sup>.

Sin embargo, a pesar de estos lazos de continuidad con el pensamiento clásico y con la tradición tomista en cuanto al origen trascendente de la ley natural, en estos autores que inauguran la modernidad en el pensamiento ético-jurídico-político las nociones básicas de ley natural y naturaleza humana adquieren un sentido distinto. Entre los exponentes del iusnaturalismo moderno se afianza la tendencia a acentuar el carácter inmanente de la ley natural, que deriva su valor de su propia racionalidad interna, antes que de la divinidad: la norma natural es válida porque es racional, y por esto la divinidad la respalda. Además, en consonancia con el desarrollo de un espíritu fuertemente individualista –uno de los rasgos más peculiares de la modernidad–, la ley natural es pensada para reivindicar derechos, antes que para sustentar obligaciones. Se afianza al mismo tiempo una interpretación de la ley natural centrada en la idea de una igualdad originaria entre todos los individuos, que contrasta con la concepción jerarquizada del orden natural tan característica de los autores de la edad media. En fin, el esfuerzo por sustentar sobre bases racionales el valor de la ley natural corre paralelo con la tendencia a valorar el orden político como el producto de una decisión libre y de un contrato entre individuos originariamente independientes, que crean este poder para proteger los derechos y libertades recibidos de la naturaleza.

#### a. Papel activo de la razón

En los exponentes de la Modernidad aumenta siempre más la importancia asignada a la racionalidad humana, que no se limita a descifrar y a reconocer los dictados de la naturaleza y de la racionalidad divina, y empieza a asumir poco a poco la función de instancia legisladora. No se trata de un corte radical, sino de un proceso lento e imperceptible, a través del cual

algunos axiomas fundamentales del iusnaturalismo clásicos quedan relegados al olvido, y se consolida la tendencia a justificar derechos y obligaciones con base en las indicaciones e intuiciones de la recta razón, el único criterio de verdad confiable. Un autor como Grocio, si bien no niega en ningún momento el origen divino de la ley natural, prefiere sustentar los derechos naturales en las evidencias de la razón, es decir en la capacidad que tiene el hombre de demostrar, partiendo de ciertos rasgos característicos de su propia naturaleza, un conjunto de derechos y de obligaciones. Coherente con este enfoque profundamente racionalista, Grocio se atreve además a afirmar que incluso en la eventualidad de que Dios no existiese, el orden natural de los derechos, evidente para la razón, seguiría conservando su validez. Esta tendencia se consolida con Pufendorf quien, de un lado, considera innecesaria y superflua la referencia a la divinidad para determinar las normas naturales y del otro, tiende a considerar la naturaleza en general y la naturaleza humana en particular con un fuerte acento empirista y naturalista. El hombre aparece, de esta manera, como un conjunto, no necesariamente armónico, de instintos, racionalidad y circunstancias concretas que determinan su condición y lugar en el universo. De esta forma se afianza el proceso que desembocará en la reivindicación por parte de filósofos como Rousseau y Kant de la autonomía moral y política del ser humano y de su derecho a obedecer solamente a las leyes emanadas de su voluntad racional, responsable y libre.

#### **b. Ley natural, estado de naturaleza y derechos naturales**

Otra característica peculiar de los iusnaturalistas modernos es la tendencia a recurrir a la ficción del “estado de naturaleza” para determinar el carácter auténtico de la ley natural y de la naturaleza humana, al igual que para reconstruir la genealogía del poder político. Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente – escribe Locke –:

Será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona<sup>17</sup>.

Gracias a la ficción del estado de naturaleza, que en pocos casos es concebido como un momento o etapa de la historia humana, autores como Locke, Grocio y Pufendorf parecen disponer de un dispositivo eficaz para determinar la noción de naturaleza humana, el destino del hombre, sus derechos

y obligaciones. En ese espejo no deformado por las actuaciones arbitrarias de los hombres, ni por las sedimentaciones de la historia, cada cual debería poder percibir con claridad meridiana las potencialidades auténticas y verdaderas del ser humano, al igual que el sentido y el alcance de la ley natural. La descripción de este estado ideal adquiere así un carácter prescriptivo y normativo, puesto que indica el derrotero de la acción humana, los fines esenciales hacia los que el hombre debe dirigir sus esfuerzos<sup>18</sup>.

En ese estado de naturaleza sólo impera la ley natural, que por consiguiente puede ser percibida de manera más clara y precisa que en el estado civil, en el que aparece siempre mezclada con las leyes positivas<sup>19</sup>. Al igual que los estoicos, los iusnaturalistas modernos insisten en la capacidad de todos los seres humanos de conocer por medio de su razón el contenido de esta ley. “La razón, que coincide con esa ley, –escribe Locke– enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro. Y como están dotados de idénticas facultades y todos participan en una comunidad de Naturaleza, no se puede suponer que exista entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente, como si los unos hubiésemos sido hechos para utilidad de los otros, tal y como fueron hechas las criaturas de rango inferior, para que nos sirvamos de ellas”<sup>20</sup>. Entre los preceptos de la ley natural se encuentra así la obligación de un respeto por todos los hombres, fundada en la unidad originaria y en la igualdad de todos los miembros del género humano, al igual que otros deberes ligados con la conservación de la vida, con la prohibición de la violencia hacia la vida y los bienes de los demás y con la solidaridad<sup>21</sup>.

Al mismo tiempo, la ley natural sirve también y sobre todo para sustentar derechos, es decir los así denominados derechos naturales (derecho a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad), amparados por la ley natural, inherentes a la naturaleza humana y por tanto independientes del poder arbitrario del Estado. La obligación de no recurrir a la violencia en el trato con los demás y a respetar sus vidas y sus bienes se basa en realidad en un derecho originario de cada individuo, derivado directamente de la naturaleza, a conservar su vida, a desarrollar sus talentos y a adquirir propiedades para poder realizar sus planes de seguridad y de felicidad. Resulta en la práctica imposible deslindar o separar derechos y obligaciones, que se implican y presuponen recíprocamente; pero este cambio de perspectiva y esta tendencia

a centrar la atención en los derechos, antes que en los deberes, es un síntoma muy claro de un cambio de mentalidad frente a la edad feudal, y una muestra patente de ese proceso inarrestable de afirmación de la singularidad y de la subjetividad, tan peculiar de la época moderna<sup>22</sup>.

Casi todos los autores de la modernidad insisten en la igualdad originaria de derechos: en el estado de naturaleza todos los individuos gozan de iguales derechos naturales, de un igual derecho a la vida y a la apropiación de la tierra. “El estado de naturaleza –escribe Locke– es también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos, sin subordinación ni sometimiento...”<sup>23</sup>. La igualdad natural entre los hombres se considera algo evidente de por sí, que por lo tanto no necesita complejas argumentaciones o demostraciones.

#### **c. Necesidad de un orden social para garantizar y asegurar los derechos naturales**

En polémica con las tesis de Hobbes, Locke sostiene que el estado de naturaleza no puede ser asimilado a una condición de conflicto, violencia y de constante amenaza de guerra<sup>24</sup>. Sin embargo, el padre del liberalismo tiene también que admitir la posibilidad de actos criminales y violentos, que ponen en entredicho la tranquilidad, la armonía y la paz del estado de naturaleza: es suficiente que una sola persona viole las reglas de convivencia dictadas por la naturaleza para que el orden natural inmediato entre en crisis. Ante la carencia de leyes positivas y de un poder coactivo común que se encargue de hacer justicia y de castigar los actos criminales, en el estado de naturaleza cada individuo posee el derecho de ejecutar por sí mismo la ley natural<sup>25</sup>; eso da lugar a abusos y a reacciones desmedidas que fomentan a su vez nuevos y más graves actos de violencia, y acaban por instaurar un estado de guerra, es decir “un estado de odio y de destrucción”. De aquí la necesidad de un pacto social, por medio del cual se establece “el poder civil, el remedio apropiado para los inconvenientes que ofrece el estado de naturaleza”<sup>26</sup>.

En la sociedad civil o política, fundada en el consenso libre de todos<sup>27</sup>, cada miembro confía en el cuerpo común su derecho originario de ejecutar directamente la ley natural, y gana a cambio seguridad y protección. La finalidad de la sociedad civil –escribe Locke–,

Es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso, estableciendo para ello una autoridad conocida a la que todo miembro de dicha sociedad pueda recurrir cuando sufre algún atropello, o siempre que se produzca una disputa a la que todos tengan obligación de obedecer<sup>28</sup>.

Más en concreto, por medio del pacto de asociación el individuo delega en el poder civil –que adquiere de esta manera el monopolio de la coacción– los poderes básicos de los que goza en el estado de naturaleza, es decir “el poder de hacer lo que bien le parece para su propia salvaguardia y la de los demás, dentro de la ley natural”, y “el de castigar los delitos cometidos contra la ley”<sup>29</sup>. El contrato originario podría aparecer como un mal negocio y una pérdida de poder para el individuo; sin embargo, una evaluación global muestra que se trata en realidad de una ganancia considerable, puesto que la limitación del albedrío absoluto del estado de naturaleza queda ampliamente compensado por una mayor seguridad para los derechos naturales, que en el interior de la sociedad civil cuentan con un poder común encargado de protegerlos.

Esta teoría de los derechos naturales presupone una nueva concepción de la naturaleza y de los fines del poder político, que sólo se legitima en la medida en que respeta y garantiza los derechos y libertades básicas de los ciudadanos. El núcleo de esta filosofía –anota W. Euchner en su análisis del pensamiento político de Locke– “es una teoría de la legitimación, de los fines y de los límites del poder estatal, que circunscribe desde una perspectiva claramente iusnaturalista las relaciones entre autoridad política y ciudadanos. El poder estatal obtiene su legitimación por medio de los ciudadanos, concebidos como propietarios, que utilizan el poder del Estado como un instrumento para proteger sus derechos naturales, su derecho a la propiedad pero también a la incolumidad física. El límite del poder estatal reside precisamente en esta intangible posición jurídica de los ciudadanos”<sup>30</sup>. La teoría de los derechos naturales aparece así como un dique frente al poder arbitrario, en la medida en que fija unos límites jurídicos y morales infranqueables.

#### **d. Una noción diferente de naturaleza humana y de ley natural, que prepara la disolución de la teoría iusnaturalista**

Este modelo lockiano de los derechos naturales sustentados en la ley natural y protegidos por el poder de la sociedad civil, ha tenido una enorme influencia en las reivindicaciones de derechos de las grandes revoluciones burguesas y en general en la tradición liberal. No contó con igual suerte el paradigma de Hobbes, que merece sin embargo un breve análisis, puesto que

a nuestro juicio plantea ya algunos principios y postulados que acabarán por minar los cimientos sobre los que se asentaba el modelo iusnaturalista. Con Hobbes se afianza la tendencia a buscar una fundamentación inmanente de los derechos y de la obligación moral y política. El autor del *Leviatán* habla sin duda de ley natural y de naturaleza humana. Sin embargo, esta última deja de ser el signo que el hombre debe descifrar para adivinar su destinación en el orden normativo de la creación, y se identifica siempre más con el conjunto de pulsiones, deseos y cálculo racional. En el pensamiento clásico la naturaleza o esencia humana constituía un problema de hermenéutica: captar su sentido significaba entender los designios del creador, su voluntad en relación con la criatura humana. En el modelo hobbesiano, en cambio, parece afianzarse una concepción descriptiva, más que normativa, de la naturaleza humana, es decir la tendencia a describir lo que el ser humano de hecho es, y no lo que nos gustaría que fuese: un individuo con necesidades vitales por satisfacer, con pulsiones egoístas, con un afán insaciable de incrementar su poder y con una racionalidad limitada.

Una modificación similar se realiza en la concepción hobbesiana de la ley natural, que parece reducirse a veces a un conjunto de normas pragmáticas, dictadas por la razón y reforzadas por la experiencia, que le indican al ser humano el camino a seguir para dominar o canalizar las pulsiones destructivas, conservar el derecho a vivir y construir la paz. Una ley de naturaleza (*lex naturalis*) –escribe Hobbes– “es un precepto, o regla general, encontrada por la razón, por la que se prohíbe al hombre hacer todo lo que es perjudicial para su vida, o que lo priva de los medios para conservarla; y le prohíbe omitir aquello por medio del cual piensa poderla conservar mejor”<sup>31</sup>. Más que designar un orden preexistente y trascendente, la ley natural tiende así a traducirse en un conjunto de pautas racionales, dictadas por el imperativo vital de autoconservación. Enfrentada con las pulsiones que alimentan conflictos y guerras, la razón humana se ve obligada a buscar una solución viable a la lucha a muerte y a la posible autodestrucción. Si no existe un sentido previo o un orden trascendente, impuesto por la racionalidad divina o por la “Naturaleza”, que trace el camino a seguir, no le queda al ser humano opción distinta que la de recurrir a su propia razón para tratar de instaurar, partiendo de las condiciones reales de insociabilidad, luchas y escasez de recursos, una convivencia ordenada<sup>32</sup>. A partir de este esfuerzo constructivo se van delinmando los postulados y normas que denominamos leyes de la naturaleza<sup>33</sup>.

Al mismo tiempo, esta ley concebida como máxima de conducta para evitar la destrucción y consolidar la paz presupone un conocimiento apropiado de las leyes inmanentes a la conducta real de los hombres, es decir de

las leyes que describen el juego de las interacciones humanas, la dinámica de los impulsos, los procesos de composición de fuerzas; en otras palabras, la legalidad del universo humano, que a juicio de Hobbes no difiere sustancialmente de la legalidad que impera en la naturaleza, y que por lo tanto es posible describir con un método y una precisión similares a los de las ciencias físico-matemáticas. La ley natural como pauta de conducta presupone así un conjunto de leyes descriptivas acerca de la práctica y la conducta real de los hombres, sus respuestas y reacciones frente a un peligro o amenaza<sup>34</sup>.

Si no existe una noción normativa de la naturaleza humana y si la ley natural parecería haber perdido la connotación clásica de un orden impuesto por la naturaleza o por la divinidad, ¿cómo fundar derechos y obligaciones? Frente a esta pregunta Hobbes contesta que efectivamente en el interior del estado de naturaleza es posible hablar de derechos naturales, a pesar de que no exista un poder moral o jurídico que los respalde. A su juicio la noción de derecho es originariamente independiente de la de ley, puesto que “el derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la ley determina y vincula a uno de los dos. Por consiguiente ley y derecho (*ius* y *lex*) difieren como la obligación y la libertad...”<sup>35</sup>. Lo específico del estado de naturaleza es la falta de límites de estos derechos naturales originarios, en la medida en que “todos tienen derecho a todas las cosas, incluso al cuerpo de los demás”<sup>36</sup>. Como bien lo anota Macpherson, Hobbes asumió “como fuente suficiente de derechos la igual necesidad de todos de conservar su propio movimiento”<sup>37</sup>, por lo que el derecho fundamental a la vida y a un trato igual no es deducido o derivado de una intención divina, del común origen de la actividad creadora divina o de una finalidad transcendente, sino simplemente de la observación del hombre en su condición real. En cuanto seres naturales y sistemas vitales en movimiento, los hombres comparten el mismo impulso a reproducir y continuar el movimiento y la vida; pero comparten también una condición de inseguridad y de peligro para su vida, en la medida en que cada cual, aún el más débil, está en condición de matar y de acabar con el movimiento vital del otro. De esta igualdad en la inseguridad y en el impulso a conservar la vida, comprobada a través de la observación empírica, Hobbes deduce y fundamenta una igualdad de derecho. Su procedimiento –señala Macpherson– “no es demostrar que un hecho implica un derecho, sino simplemente asumir que se verifica esto porque no existen razones de que no sea así; si no existe razón para que un hombre deba creerse superior a los demás, entonces es evidente que no debe hacerlo”<sup>38</sup>.

En la práctica, estos derechos pensados por fuera de cualquier clase de obligaciones engendran de hecho una condición de violencia y de miseria, una lucha generalizada de todos contra todos, alimentada por el deseo

incesante de cada individuo de ampliar su poder y sus posesiones<sup>39</sup>, la desconfianza hacia los demás y el deseo de reconocimiento o de gloria. Frente a este estado de angustia y de inseguridad<sup>40</sup>, se impone la búsqueda de un orden social en el que se limite este derecho de todos a todas las cosas y se establezcan las condiciones de posibilidad para que todos puedan gozar de verdad de su derecho a la vida. Por consiguiente, “es un precepto o regla general de la razón, que cada hombre deba tender a la paz, por lo menos hasta que tenga la esperanza de obtenerla; y cuando no puede, que le esté permitido buscar y usar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera parte de esta regla contiene la primera y fundamental ley de la naturaleza, que es la de buscar la paz y conformarse con ella; la segunda parte contiene la suma del derecho de naturaleza, es decir, la de defenderse a sí mismos con todos los medios posibles”<sup>41</sup>. Es necesario “salir de la miserable condición de guerra que es la necesaria consecuencia de las pasiones naturales de los hombres, cuando falta un poder visible que las mantenga en sujeción y los vincule, con el miedo a los castigos, a cumplir los pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza”<sup>42</sup>. Por consiguiente el Estado, el gran Leviatán, constituye la única garantía real frente a la inseguridad<sup>43</sup>.

Con Hobbes, quien se mueve por un camino ya abierto por Maquiavelo, empieza a afirmarse una concepción inmanente de la obligación y de los derechos. Problemáticos resultan, sin embargo, los resultados alcanzados por este tipo de fundamentación, que parece concluir en el absolutismo, en la afirmación de los derechos supremos de la gran maquinaria del poder creada por el hombre y en la negación de todo derecho individual inalienable. Esta visión inmanente del ser humano como un conjunto de apetitos, pasiones y racionalidad, por fuera de toda visión trascendente, divina o teleológica, constituye de todas formas un eslabón indispensable para comprender el desarrollo posterior de las teorías utilitaristas e historicistas.

#### RASGOS IUSNATURALISTAS EN LA DECLARACIÓN DE DERECHO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El carácter escueto de la Declaración, que en contra de la propuesta de Sieyés de una *exposition raisonnée*, se limita a formular los derechos sin entrar a precisar o definir la base ético-filosófica que los sustenta, no permite una referencia expresa a ideas básicas de la teoría iusnaturalista como el estado de naturaleza, la ley natural; ni siquiera se menciona la palabra Naturaleza. De todas formas no es difícil advertir, detrás de los enunciados explícitos, la presencia de estas nociones compartidas por la mayoría de los maestros de la ciencia jurídica y política de los siglos XVII y XVIII,

e incorporadas de hecho en la percepción del mundo, de la libertad y del poder de la mayoría de los hombres cultos de la época<sup>44</sup>. La casi totalidad de los revolucionarios franceses considera el orden natural como una base confiable para la libertad, la propiedad, la seguridad y los demás derechos básicos, que al estar inscritos directamente en el orden de la naturaleza, adquieren un carácter sagrado, inalienable e imprescriptible. El orden natural, a su juicio accesible y comprensible para todos<sup>45</sup>, indicaría con claridad las intenciones de la Naturaleza acerca del ser humano, destinado a ejercer la libertad, a adquirir propiedades, a gozar de seguridad en su vida y a buscar a su manera una vida feliz y productiva. Por consiguiente, ningún poder humano está autorizado a desconocer o violar estas directrices inequívocas de la Naturaleza; y en la medida en que estas libertades son idealmente anteriores al Estado, este último no puede desconocerlas o limitarlas de manera arbitraria. El arraigo en el orden natural ubica de una vez a los derechos en el plano de lo absoluto e imperecedero, al amparo de las contingencias de la historia y del albedrío de los gobernantes.

Junto con la enumeración de los derechos naturales e imprescriptibles (libertad, igualdad, propiedad y resistencia a la opresión), los revolucionarios franceses comparten también con los maestros del iusnaturalismo moderno la forma de concebir las relaciones entre libertad individual, derechos naturales y sociedad civil, al igual que la confianza en la posibilidad de reconstruir sobre bases racionales sólidas un nuevo orden social. Puesto que “el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”, el orden político resulta subordinado al orden natural, que sirve de criterio y pauta para juzgar el derecho positivo y las instituciones<sup>46</sup>. El orden natural, en el que los revolucionarios franceses descubren una base firme y sólida para la libertad humana y para los derechos básicos, se transforma así en un paradigma normativo para verificar la legitimidad de lo existente. Cuando los protagonistas de la Revolución proclaman de manera solemne que “*les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune*”, es evidente de que no pretenden enunciar un simple juicio empírico, derivado de la experiencia, sino un postulado ligado con la auténtica naturaleza del ser humano<sup>47</sup>. Lejos de reducirse a un atributo accidental y aleatorio, la libertad está inscrita en la esencia misma de la naturaleza humana. Por consiguiente, la expresión hombre-esclavo resulta una contradicción en los términos y la existencia de hecho de esta contradicción debe ser eliminada, al igual que todo elemento absurdo que no resiste al examen de la razón. El enunciado acerca de la libertad originaria de todos los humanos, heredado de la tradición humanista de Occidente, adquiere un

carácter normativo y expresa un “deber ser” contra la realidad de sometimiento y servidumbre: a pesar de que los hombres de hecho nacen sometidos y esclavizados, y a pesar de que la sociedad se encarga de acentuar las limitaciones a la libertad, los hombres deberían ser considerados y tratados como entes por naturaleza libres. Algo parecido sucede con el axioma de la igualdad originaria, inscrita en el orden de la naturaleza, que se transforma en un poderoso argumento en contra de la discriminación legal y de los privilegios: a pesar de las diferencias naturales o de las diferencias de poder, todos los individuos comparten por igual la dignidad humana.

Con el modelo iusnaturalista moderno los constituyentes franceses condividen en fin la intuición básica de la libertad como espontaneidad originaria y como independencia frente a las interferencias externas. “*La liberté* –reza el artículo cuarto– *consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui*”. La libertad del sujeto parece limitarse a la garantía de un espacio vital de movimiento, actividad o goce, al amparo de toda interferencia externa. Por supuesto, es importante la aclaración de que nuestros derechos dejan de serlo cuando perjudican los derechos de los demás; al igual que la referencia a la ley para fijar los límites racionales entre los derechos y reivindicaciones de diferentes sujetos, que bien podrían entrar en conflicto. De todas maneras no deja de asombrar esta disociación entre libertad y sociabilidad, que hace que los lazos sociales y las relaciones con los demás sean percibidos como un límite, más que como un enriquecimiento del individuo. Una libertad pensada como el repliegue del individuo en sí mismo, radicalmente no solidaria, acaba por confundirse de hecho con otro de los cuatro derechos básicos e inalienables: el derecho a la propiedad privada, tan sagrado e inviolable como el derecho a la libertad.

#### LA NOSTALGIA DE LA LEY NATURAL EN EL SIGLO XX

En un número reciente de la revista *Fenomenología e societá* dedicado al “regreso del iusnaturalismo”, el autor de uno de los ensayos, Raimondo Fassa, sostiene que la teoría iusnaturalista, a pesar de las críticas reiteradas de las que ha sido y sigue siendo objeto, está destinada a regresar de manera cíclica, puesto que expresa exigencias morales y jurídicas fuertemente arraigadas en la conciencia de la humanidad<sup>48</sup>. La inconformidad con el iuspositivismo, percibido a menudo como una renuncia a cualquier posibilidad de cuestionar lo existente, la tendencia muy arraigada del ser humano, particularmente evidente en períodos de crisis, a apelar a unos principios éticos de justicia para justificar la resistencia o desobediencia a una orden arbitraria e inmoral, la añoranza de la seguridad propia de una cosmovisión

en la que normas y obligaciones se sustentaban en la base segura del orden natural y de la ley natural, constituyen otras tantas explicaciones posibles de este regreso cíclico del paradigma iusnaturalista.

En estos intentos de actualizar las teorías iusnaturalistas, merece una mención especial el trabajo teórico de Jacques Maritain, quien ha tratado de reelaborar las nociones clásicas de ley natural, naturaleza humana y derechos naturales de cara a los problemas específicos y a los retos de nuestro siglo. El teórico católico francés, quien desempeñó un papel nada despreciable en el trabajo de redacción de la Declaración universal de derechos de la ONU, pretende sustentar los derechos en el derecho natural y en la ley natural, como único fundamento de verdad confiable y seguro. A juicio de Maritain, “ese mismo derecho natural que establece nuestros deberes más fundamentales, y por virtud del cual toda ley es obligatoria, es el mismo también que nos asigna nuestros derechos. Ello obedece a que nos hallamos incluidos en el orden universal, en las leyes y reglas del Cosmos y de la inmensa familia de la naturaleza de la creación...”<sup>49</sup>. Gracias a este arraigo en la naturaleza es posible hablar de derechos inalienables, sagrados e imprescriptibles<sup>50</sup>.

En su estrategia de fundamentación, Maritain empieza por aclarar y precisar la noción de ley natural, una tarea a su juicio imprescindible debido a las muchas tergiversaciones de esta noción básica<sup>51</sup>. El punto de partida es el reconocimiento de la existencia de una naturaleza humana común que determina los fines esenciales del hombre, al igual que la capacidad que posee cada individuo de descubrir el sentido de su existencia y su finalidad específica como ente racional<sup>52</sup>. “En virtud de la naturaleza humana –escribe– existe un orden o disposición que la razón humana puede descubrir y según el cual la voluntad debe actuar para adecuarse a los fines esenciales y necesarios del ser humano”<sup>53</sup>. La ley no escrita o ley natural “no es otra cosa distinta de este orden o disposición que la razón humana puede descubrir y según el cual la voluntad debe obrar para adecuarse a los fines necesarios e esenciales del ser humano”<sup>54</sup>.

La noción de ley natural se inscribe así en una concepción ontológica según la cual cada ente tiene un lugar específico y un fin peculiar en el orden del universo, y coincide con la tendencia de cada ser a realizar las potencialidades inscritas en su naturaleza específica. Por consiguiente, “cada ser tiene su propia ley natural, puesto que todo ser tiene su propia esencia. Cada ente en la naturaleza (planta, perro, caballo) tiene su propia ley natural, es decir su norma de funcionamiento, la manera propia en que, en razón de su estructura específica y de sus fines peculiares, debe lograr la plenitud del ser, tanto en su crecimiento como en su conducta...”. El ser

humano no constituye ninguna excepción, puesto que él también posee una “naturaleza” y una “estructura ontológica” y, por consiguiente, “fines que corresponden necesariamente a su constitución esencial y que son los mismos para todos”. Sin embargo, a diferencia de los entes carentes de razón, el ser humano posee el privilegio de poder descubrir por medio de su propia razón este orden ontológico, por lo que la ley natural se transforma en su caso en una ley moral, en una obligación, más que en una simple tendencia instintiva, que le indica a cada individuo, independientemente del grado de cultura o de la religión que profese, los deberes básicos inherentes a la condición humana.

Debido a este privilegio del ser humano de poder conocer el orden del universo y las obligaciones inscritas en su propia naturaleza, el aspecto ontológico de la ley natural debe integrarse y completarse con una dimensión gnoseológica, relativa a las formas de descubrir y tomar conciencia de los dictados de la ley natural. El autor aclara que la apropiación por parte del ser humano de estas normas de la ley natural no se realiza por medio de un conocimiento estrictamente racional, *more geometrico*, sino a través de una aprehensión algo oscura y de un conocimiento por inclinación, en el que juegan un papel significativo las intuiciones vitales y los sentimientos<sup>55</sup>. Al mismo tiempo, Maritain utiliza la distinción entre aspecto ontológico y aspecto gnoseológico para explicar los progresos de la humanidad en la apropiación de la ley natural, que en cuanto reflejo de la ley eterna y de voluntad divina es sin duda imperecedera e inmodificable, y sin embargo se expresa en fórmulas distintas, que corresponden a diferentes etapas y niveles de desarrollo de la conciencia moral. Lo que varía no es la ley natural, sino el conocimiento que el hombre tiene de ella, que ha progresado significativamente desde la época de las cavernas y seguirá progresando en los siglos venideros<sup>56</sup>.

Si bien destaca el papel del conocimiento y de la racionalidad humana (por cierto de una racionalidad impregnada de emociones y de inclinaciones) en el descubrimiento progresivo y siempre más rico de la ley natural, Maritain se apresura también a precisar, en contra de los “excesos” y “perversiones” del racionalismo moderno, que la razón humana no es algo absoluto y autosuficiente, y que tiene que adecuarse a una norma y a una idea de bien que tiene su origen en una instancia superior y trascendente. En otras palabras, en contra de las ideas propugnadas por racionalistas como Rousseau y Kant, la razón humana no crea por sí misma de manera autónoma la legislación a la que se somete, y al contrario tiene que aceptar la necesidad de adecuarse a una ley que tiene la garantía de su validez precisamente en su origen divino<sup>57</sup>.

Una vez precisado el sentido de la ley natural, Maritain procede a sustentar en ella los derechos básicos, inherentes a la naturaleza humana. El autor no desconoce el hecho de que en el pensamiento clásico esta noción ha sido utilizada para justificar deberes y obligaciones, antes que derechos. Sin embargo, el progreso de la humanidad en cuanto al desarrollo de la conciencia moral explicaría a su juicio los nexos establecidos en la modernidad entre ley natural y derechos fundamentales. Gracias a la ley natural, los derechos humanos pueden gozar de un soporte sólido y confiable, que los asegura frente a las decisiones arbitrarias, a las decisiones despóticas y al vaivén de la historia. Sólo por medio de una ley natural comprendida en su dimensión correcta como una emanación de la ley eterna y de la voluntad divina, es posible:

Establecer la existencia de derechos naturalmente inherentes al ser humano, anteriores y superiores a las legislaciones escritas y a los acuerdos entre gobiernos, derechos que no le incumbe a la comunidad civil otorgar, sino reconocer y sancionar como universalmente valederos, y que ninguna consideración de utilidad social podría, ni siquiera momentáneamente, abolir o autorizar su infracción<sup>58</sup>.

A juicio del autor, por fuera de esta fundamentación inmanente los derechos humanos serían mera superstición; si Dios no existiese, todo estaría permitido, y no existirían razones válidas para oponerse a los teóricos del poder, que recomiendan prácticas y formas de vida basadas exclusivamente en una racionalidad instrumental, por fuera de cualquier referencia a principios morales.

Sin embargo, a pesar de esta crítica radical de la mayoría de las corrientes filosóficas de la modernidad, que a su juicio habrían fracasado de manera estruendosa en su intento de establecer principios morales y jurídicos sólidos sobre la racionalidad humana, la autonomía, la utilidad, etc., el autor reconoce la posibilidad de un entendimiento sobre la base de una “fe democrática secular”, compartida por sujetos que profesan las ideologías más diversas. La experiencia en la redacción de la Declaración universal de derechos le ha mostrado que individuos y pueblos con diferentes concepciones del mundo y con teorías antagónicas de la justicia pueden coincidir en unos principios comunes de convivencia, en una “fe democrática secular”, en la aceptación del “credo de la libertad”. Una sociedad de hombres libres –añade Maritain– “implica algunos dogmas básicos que constituyen la médula de su existencia misma. Una democracia genuina importa un acuerdo fundamental de las opiniones y las voluntades sobre las bases de la vida común; ha de tener conciencia de sí y de sus principios, y deberá ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida política y social;

debe contener un credo humanista común, el credo de la libertad”<sup>59</sup>. Se trata de una fe cívica o secular, relacionada con los dogmas prácticos de la convivencia pacífica, compartida por sujetos con concepciones “comprendivas” (para utilizar el lenguaje de Rawls) muy distintas: “estos hombres que tienen opiniones metafísicas y religiosas muy diferentes e incluso opuestas, pueden coincidir, no en virtud de una identidad de doctrina, sino de una similitud analógica en los principios prácticos hacia las mismas conclusiones prácticas, y pueden compartir la misma fe secular práctica, con tal de que reverencien por igual, aunque quizás por razones distintas, la verdad y la inteligencia, la dignidad humana, la libertad, el amor fraternal y el valor absoluto del bien moral”<sup>60</sup>. A pesar de que considera la fundamentación trascendente de los derechos como la única sólida y verdadera, Maritain reconoce la imposibilidad de un acuerdo sobre esta manera de justificar el valor de los derechos, e incluso llega a afirmar que “sería completamente ocioso el buscar a esas conclusiones prácticas y a esos derechos una justificación racional común”<sup>61</sup>.

A lo largo de estos últimos dos siglos la teoría iusnaturalista y la fundamentación de los derechos basada en la naturaleza humana y en la ley natural han sido objetos de críticas feroces, por parte de filósofos como Hume, Bentham, Marx, Hegel, Kelsen, para citar a los más conocidos. Se ha insistido en la dificultad de definir la ley natural o la naturaleza humana, que cada individuo, época o clase concibe de acuerdo con sus intereses específicos. No existe práctica, institución o privilegio que no haya logrado obtener alguna vez el status de derecho natural, amparado por el orden eterno o por la justicia divina. Prueba de eso es el hecho de que el orden natural ha sido utilizado para reivindicar o defender tanto la igualdad, como la desigualdad “natural” entre los hombres, tanto la obligación de respetar al otro como el derecho a recurrir a la fuerza, tanto la protección del débil por medio de la ley como el derecho de los poderosos a dar riendas sueltas a su deseo de dominación. El noble manto del derecho natural –escribe A. Ross–:

Ha sido usado en el curso del tiempo para defender todo tipo conceivable de exigencias, que surgen obviamente de una situación vital específica o que se encuentran determinadas por intereses de clase económico-políticos, por la tradición cultural de la época, por sus prejuicios y aspiraciones. En resumen, para defender todo aquello que constituye lo que se llama generalmente una ideología [...]. A semejanza de una cortesana, el derecho natural está a disposición de cualquiera. No hay ideología que no pueda ser defendida recurriendo a la ley natural. Y, en verdad, ¿cómo podría ser de otra manera, toda vez que el fundamento último de todo derecho natural se encuentra en una captación privada directa, en una contemplación evidente, en una intuición? ¿Por qué mi intuición no ha de ser tan buena como la de los demás?

La evidencia como criterio de verdad explica el carácter totalmente arbitrario de las aserciones metafísicas. Las coloca por encima de toda fuerza de control inter-subjetivo y deja la puerta abierta para la imaginación ilimitada y el dogmatismo. La variabilidad histórica del derecho natural da sustento a la interpretación de que los postulados metafísicos son meras construcciones para apoyar actitudes emocionales y la satisfacción de ciertas necesidades<sup>62</sup>.

Sin embargo, no obstante estas críticas en muchos sentidos justificadas, la idea de una ley natural sigue ejerciendo una fascinación muy grande sobre los espíritus, y resulta plausible para el común de la gente, que experimenta dificultades mayores a la hora de comprender los intentos de justificar los derechos en nombre de la autonomía moral, del principio de la mayor felicidad para el mayor número o a partir de la lucha por el reconocimiento<sup>63</sup>. De hecho ninguna teoría filosófica ha logrado reemplazar el papel hegemónico jugado antaño por el modelo iusnaturalista, como bien lo demuestran los documentos oficiales acerca de los derechos humanos, en extremo parsimoniosos y algo eclécticos a la hora de definir y precisar las bases teóricas o el marco ético-político que sustentan derechos y reivindicaciones<sup>64</sup>. Esta inseguridad e indecisión contrasta con la compacta unidad teórica de los textos del siglo XVIII, sustentados en certezas compartidas y construidos alrededor de un paradigma que muy pocos cuestionaban. Por cierto el pluralismo de valores, la multiplicidad de criterios y perspectivas para justificarlos y la transformación misma de diversidad de valores en un valor en sí, pueden ser alabados como uno de los grandes logros de la modernidad, gracias al cual se abre paso un mundo más amplio, un “multi-verso”, que reemplaza el “uni-verso” cerrado y el apego exclusivo a una tradición de pensamiento o a una “visión comprensiva”. Sin embargo, la angustia y la inseguridad que acompañan inevitablemente el reconocimiento de culturas y valores tan distintos, seguirá alimentando la nostalgia por la idea de orden eterno y justo, por un modelo de pensamiento que parecía garantizar a las reivindicaciones humanas un lugar seguro (la Naturaleza o la divinidad), al amparo de las turbulencias de la historia y al amparo del mismo albedrío humano.

## NOTAS

<sup>1</sup> “La fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos fundamentales –escribe E. Fernández– es sin duda la más conocida y la de mayor tradición histórica; pero también es la que plantea más problemas teóricos de aceptación por parte de alguna de las más importantes corrientes contemporáneas de Filosofía y teoría del derecho”. E. Fernández, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid, 1984, p. 85-86.

- <sup>2</sup> Una prueba particularmente interesante de la vitalidad de esta tradición la constituye el intento reciente de Bloch de insertar e integrar los principios iusnaturalistas en una concepción materialista y marxista. Cfr. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980.
- <sup>3</sup> “Ni creí que tus decretos –proclama Antígona frente a Creón– tuvieran fuerza para borrar e invalidar las leyes divinas, de manera que un mortal pudiese quebrantarlas. Pues no son de hoy ni de ayer, sino que siempre han estado en vigor y nadie sabe cuándo aparecieron”. Por su parte Creón defiende su decreto, sosteniendo que no hay peor mal que la anarquía y que la ciudad no puede tratar por igual a quien atentó contra ella y a quien la defendió. Sófocles, *Tragedias*, ed. Edaf, Madrid, 1981, p. 314.
- <sup>4</sup> El autor está convencido de que el derecho ha surgido de la naturaleza (“*ex natura ortum esse jus*”), por lo que el orden jurídico se basa en este fundamento seguro, más que en la mera opinión (“*Neque opinione, sed natura constitutum esse jus*”). M. T. Cicero, *De legibus. Liber I*, en *De la république - Des lois*, texto latino y tr. Fr. de Ch. Appuhn, Garnier, Paris, pp. 244-248. Por consiguiente, la naturaleza constituye una guía segura para cualquier disputa (“*Repetam stirpem juris a natura, qua duce nobis omnis disputatio explicanda*”, al tiempo que la confirmación del orden jurídico por parte de la naturaleza asegura la conservación de las virtudes, puesto que “*si natura confirmatum jus non erit, virtutes omnes tollentur*”. *Ibid.*, p. 256.
- <sup>5</sup> “*Atqui nos legem bonam a mala, nulla alia, nisi naturae norma, dividere possumus. Nec solum jus et injuria a natura dijudicantur, sed omnino omnia honesta ac turpia*”. *Ibid.*, p. 256.
- <sup>6</sup> El derecho y los lazos sociales entre los hombres se fundan en la ley natural, que es “la recta razón de mandar y prohibir (*lex est recta ratio imperandi atque prohibendi*)”. *Ibid.*, p. 254.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 236.
- <sup>8</sup> “*Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat [...] Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quarendus explanator aut interpres Sextus Aeliu, nec erit alia lex Romae, alia Athenis; alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator*”. M. T. Cicero, *De republica*, liber III, en *De la république - Des lois*, texto latino y tr. Fr. de Ch. Appuhn, ed. cit., p. 162.
- <sup>9</sup> “Es lo más insensato creer que todo aquello que está presente en las instituciones y leyes de los pueblos sea justo, incluyendo las leyes establecidas por tiranos”. M. T. Cicero, *De legibus*, ed. cit., p. 254.
- <sup>10</sup> “*Quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando; si lex, jus quoque: at omnibus ratio; jus igitur datum est omnibus*”. *Ibid.*, p. 248.
- <sup>11</sup> “*Nec est quisquam gentis ullius, qui, ducem naturam nactus, ad virtutem pervenire non possit*”. *Ibid.*, p. 246.
- <sup>12</sup> Marco Tulio Cicerón, *Tratado de los deberes*, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 80. “Siempre que se trate de una cuestión referente a los deberes –prosigue– conviene tener presente la excelencia de la naturaleza humana sobre los demás animales [...] De ello se deduce que el placer de los sentidos no es el más propio de la dignidad humana y que por lo mismo debe ser enérgicamente rechazado”. *Ibid.*, p. 83.
- <sup>13</sup> J. Maritain, *Los Derechos del Hombre y la ley natural*, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1943, p. 104.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>15</sup> Citado de W. Euchner, *La Filosofía Política di Locke*, Laterza, Bari, 1976, p. 192.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 273. La referencia a Dios como fuente de los derechos del hombre y como garantía suprema de su respeto constituye la regla, más que la excepción en los diferentes intentos de fundamentar y legitimar la dignidad y los derechos originarios inalienables del ser humano. Las solemnes declaraciones de las revoluciones burguesas, proclamadas bajo los auspicios del Ser Supremo, tienen un fuerte pathos religioso, que se refleja tanto en el carácter “sagrado” de los derechos originarios, como en el énfasis puesto en “igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia”. En este sentido T. Paine –protagonista de la independencia americana y de la Revolución francesa– para sustentar el carácter inalienable de los derechos naturales sostiene que tales derechos se fundamentan y originan en un pacto originario entre Dios y hombre: “antes que en el mundo existiera una institución humana de gobierno existía al inicio del tiempo, si así puedo expresarme, un pacto entre Dios y el hombre; y puesto que la relación y la condición en la que se encuentra el hombre en su propia persona individual respecto al Creador no puede ser cambiada o modificada de ninguna manera por ninguna ley o autoridad humana, la devoción religiosa que es una parte de un tal pacto no puede estar sujeta a las leyes humanas. Todas las leyes deben conformarse por lo tanto a este pacto preexistente y no pueden amoldar el pacto a las leyes que, además de ser humanas, son posteriores al mismo”. A juicio de Paine tiene sentido preguntarse por el origen de los derechos; sólo que es necesario proceder hasta la fuente última y verdadera: “en relación con los derechos del hombre el error de los que basan sus razonamientos sobre precedentes traídos de la antigüedad es de no proceder lo suficientemente atrás en el pasado. En lugar de llegar hasta el origen, el pensamiento se detiene en algún período intermedio de ciento o miles de años [...]. Pero si retrocedemos más, alcanzaremos al fin la meta, es decir el momento en el que el hombre salió de las manos de su Creador. ¿Qué era él entonces? Un hombre. Hombre era su único y elevado título, y no podemos atribuirle uno más elevado. Pero de títulos hablaremos más adelante. Llegamos así al origen del hombre y al origen de sus derechos”. El autor norteamericano sustenta en este pacto originario la igualdad de todos los humanos: “todos los hombres pertenecen a un mismo orden (*degree*) y, por consiguiente, todos nacen iguales y con iguales derechos naturales, como si la especie se perpetuara por creación, más que por generación, siendo esta última la manera en que se prosigue la primera. Por lo tanto hay que pensar que cada niño que llega al mundo, deriva su propia existencia de Dios. El mundo es para él tan nuevo como lo fue para el primer hombre, y sus derechos naturales en el mundo son de la misma naturaleza”. T. Paine, *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 143.

<sup>17</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 5.

<sup>18</sup> Esta función normativa se encuentra incluso en las teorías que reducen el estado natural a una condición de guerra o de amenaza de guerra. En este caso, el estado de naturaleza indica lo que el hombre debería tratar de evitar a toda costa si quiere gozar de la paz y del derecho a la vida.

<sup>19</sup> “Esta ley existe, y es tan inteligible y tan evidente para un ser racional y para un estudioso de esa ley como lo son las leyes positivas de los Estados. Estas sólo son justas en cuanto están fundadas en la ley de la Naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas”. *Ibid.*, p. 11.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 6-7. El modelo creacionista parece acentuarse por la referencia explícita al diferente status que poseen el hombre y los animales en el contexto de la creación: los animales han sido creados en función del hombre, quien por lo tanto posee el derecho de manipularlos. Los animales pueden ser instrumentalizados; en cambio no podemos disponer de la vida de los demás seres humanos para nuestros fines.

<sup>21</sup> “Cada uno de nosotros –escribe Locke– está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa; lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar ésta, ni

- todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad y de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos de que se trate de hacer justicia en un culpable". *Ibid.* "Por ley de la naturaleza –escribe Laura Mues de Schrenk– Locke entiende la ley de la razón, y por ley de la razón, la 'ley de Dios', que nos dicta tal conducta. En el desarrollo de su tema resultará que la ley de la naturaleza es el Decálogo". "El problema de la fundamentación de los derechos humanos", *Diánoia*, México, 1985, p. 102.
- <sup>22</sup> Como bien lo aclara Maritain, "en los tiempos antiguos y en la edad media, en relación con la ley natural se han desarrollado más las obligaciones que los derechos del hombre. Ha sido el aporte del siglo XVIII llevar a plena luz los derechos del hombre como algo exigido por la ley natural. Este descubrimiento –cuando se lo libere de todo error– se debió esencialmente al progreso de la experiencia moral y social por medio del cual las inclinaciones radicales de la naturaleza humana, en lo relativo a los derechos de la persona humana, han sido liberadas, lo que ha hecho posible un conocimiento por inclinación de los derechos del hombre". *Nove lezioni sulla legge naturale*, Ed. Un. Jaca, Milano, 1984, pp. 53-54.
- <sup>23</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, ed. cit., p. 5.
- <sup>24</sup> Estado de naturaleza y estado de guerra, escribe Locke, "se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua". *Ibid.*, p. 16.
- <sup>25</sup> "Dentro de ese estado ha sido puesta en manos de todos los hombres la ejecución de la ley natural; por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación". *Ibid.*, p. 7. A juicio del autor, es perfectamente lícito responder a la violencia con la violencia, puesto que "es razonable y justo que yo tenga derecho a destruir aquello que me amenaza con la destrucción". Los hombres que recurren a la violencia pueden "ser tratados como fieras". *Ibid.*, p. 14.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 11.
- <sup>27</sup> "Siendo los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder público de otros sin que medie su propio consentimiento". *Ibid.*, p. 73.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 66.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 95.
- <sup>30</sup> *La filosofía política de Locke*, ed. cit., p. 15.
- <sup>31</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 1976, cap. XIV, p. 76.
- <sup>32</sup> En la búsqueda de la paz intervienen la razón y las pasiones: "Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el miedo de la muerte, el deseo de las cosas necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas con el trabajo y esfuerzo propio. Y la razón sugiere artículos apropiados de paz. De estos artículos, llamados también leyes de naturaleza, hablaré en los próximos capítulos". *Ibid.*, cap. XIII, p. 75.
- <sup>33</sup> "Es cierto –escribe C. B. Macpherson– que a partir de Platón, siempre se habían derivado derechos y obligaciones de las capacidades y de los deseos de los hombres. Pero la inferencia había sido siempre indirecta: se procedía de las capacidades y deseos humanos a alguna finalidad de la naturaleza o intención divina, y de esta suposición a las obligaciones y deberes humanos. Las capacidades y los deseos humanos eran tratados como efectos de la finalidad de la naturaleza o de la voluntad divina; estas últimas, entendidas como origen de las capacidades y deseos humanos, eran asumidas también como fuente del derecho y de la obligación moral. La finalidad o intención, introducida desde el exterior, venía hipostatizada como una fuerza ajena que imponía constantemente su propia autoridad sobre los hombres, bajo la forma de la razón o revelación, o en ambas formas ...". A juicio del intérprete canadiense, Hobbes habría invertido este presupuesto: "en lu-

gar de ir buscando en alguna fuerza exterior derechos y obligaciones, asumió que éstos estaban implícitos en la necesidad inmanente en cada mecanismo humano de conservar su movimiento; y puesto que cada mecanismo humano, para lograr este fin, debe evaluar solamente sus propios requisitos, queda excluido el problema de la imposición de un sistema de valores desde lo alto o desde una instancia exterior". *Libertá e Proprietá alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano, 1982, p. 99.

<sup>34</sup> Claro que en este terreno encontramos ciertas oscilaciones en el pensamiento de Hobbes, y precisamente alrededor de la interpretación de la ley natural han surgido las disputas más acaloradas entre los intérpretes del pensador inglés. Al lado de muchas expresiones que parecerían romper con el modelo clásico de la ley natural concebida como adecuación a un orden dado de antemano, inmutable y eterno, encontramos también otras que sugieren cierta continuidad con la tradición: "las leyes de naturaleza son inmutables y eternas, puesto que nunca se podrá legitimar la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la parcialidad y cosas semejantes. En efecto, no podrá nunca ser que la guerra conserve la vida y que la paz la destruya". *Leviatano*, ed. cit., cap. XV, p. 99. En textos como éstos se basan intérpretes como Taylor y Warrender para acentuar las deudas de Hobbes con la concepción tradicional de la ley natural. La primera ley natural, relativa a la búsqueda de la paz, podría ser interpretada como una obligación de carácter moral, como una tendencia natural presente en todo ser humano y arraigada en su estructura instintiva, o como el resultado de un cálculo racional.

<sup>35</sup> *Ibid.*, cap. XIV, pp. 76-77. "El derecho natural, que los autores llaman comúnmente ius naturale, es la libertad, propia de cada hombre, de usar como quiere su poder para la conservación de su naturaleza, es decir de la vida; y por consiguiente, de hacer todo lo que según su juicio y su razón considere el medio más apropiado para realizar aquel fin". *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, cap. XIV, p. 77.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 102.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 99. Hobbes "añade al postulado de hecho un postulado de derecho, es decir un igual derecho a la vida sustentado en la igual necesidad de continuar el movimiento". *Ibid.*, p. 102.

<sup>39</sup> "Una inclinación general, de un deseo perpetuo y sin tregua de poder, que sólo acaba con la muerte. La causa de esto no es siempre la esperanza de un placer más intenso de aquello ya conseguido, o la insatisfacción por un poder moderado, sino la imposibilidad de asegurar el poder y los medios para vivir bien que tenemos al presente, sin adquirir más de los mismos". T. Hobbes, *Leviatano*, ed. cit., cap. XI p. 63.

<sup>40</sup> "Mientras que permanece este derecho de todos los hombres a todas las cosas –prosigue Hobbes– nadie (por fuerte y sabio que sea) puede estar seguro de llegar al término natural de su vida". *Ibid.*, cap. XIV, p. 77.

<sup>41</sup> *Ibid.*, cap. XIV, p. 78. De esta primera ley de la naturaleza se deriva la segunda: que estemos dispuestos "a renunciar a este derecho a todas las cosas, y a conformarnos con tanta libertad en relación con los demás, cuanta concedemos a los demás con respecto a nosotros". Especialmente interesante la novena ley de naturaleza, según la cual "es necesario que cada hombre reconozca al otro como a un igual por naturaleza". *Ibid.*, cap. XV, p. 95.

<sup>42</sup> *Ibid.*, cap. XVII, p. 107.

<sup>43</sup> "La única manera por medio de la cual los hombres pueden erigir un poder común capaz de defenderlos frente a la agresión de extraños y de entuertos recíprocos, y por lo tanto de garantizarles una seguridad tal que puedan sustentarse y vivir bien gracias a su industria y a los frutos de la tierra –añade el autor– es la de conferir todo su poder y su fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres que, por mayoría de votos, puedan reducir todas las voluntades a una única voluntad". *Ibid.*, cap. XVII, p. 111.

- <sup>44</sup> La idea misma de insertar una Declaración de principios como fundamento de la constitución constituye un rasgo típico de la *Weltanschauung* iusnaturalista. “Para que una constitución sea buena –afirma Mounier– es necesario que esté fundada sobre los derechos del hombre, y que ella los proteja en forma evidente. Por lo tanto, para preparar una constitución hay que conocer los derechos que la justicia natural asigna a cada individuo, evocando los principios que deben formar la base de toda clase de sociedad; y es necesario que cada artículo de la constitución sea la consecuencia de un principio”. Citamos de M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris, 1989. p. 45. De manera parecida opinaban otras de las personalidades más influyentes, como La Fayette, Sieyés y Mirabeau. Para el primero, el objetivo de una declaración de derechos antepuesta a la constitución tiene la finalidad básica de “recordar los sentimientos que la naturaleza ha grabado en el corazón de cada individuo”, las verdades eternas sobre las cuales deberían fundarse todas las instituciones. Por su parte, Mirabeau opina que “la declaración de los derechos del hombre en sociedad no es sino la exposición de algunos principios generales aplicables a todas las asociaciones políticas y a todas las formas de gobierno”.
- <sup>45</sup> La redacción de los derechos básicos naturales podía resultar una empresa relativamente fácil, puesto que debía limitarse a recoger y sancionar las intuiciones básicas acerca de la naturaleza humana, el orden natural y los derechos naturales compartidos por todos. A juicio de Mirabeau, el objetivo que debía orientar el trabajo de los redactores era una formulación tan clara y contundente de “estos axiomas tan simples, evidentes y fecundos”, que nadie pudiese negarlos sin caer en el absurdo. M. Gauchet, *Op. cit.*, p. 52. Los actores de la Revolución no tienen todavía conciencia de las complejidades y contradicciones latentes en una teoría aparentemente evidente y clara. Las verdades acerca de la naturaleza, la libertad y la sociedad parecían al alcance de la mano: sólo hacía falta una lectura adecuada de ese libro sin misterios que era la naturaleza humana, utilizando de manera adecuada y sin mala fe la propia razón. Pero pronto los acontecimientos empezarían a socavar esta seguridad, al poner de manifiesto las tensiones latentes y al sacar a relucir interpretaciones antagónicas e inconciliables del orden natural.
- <sup>46</sup> La opinión dominante la podríamos resumir así: en el estado natural, que no es tan violento y peligroso como lo describe Hobbes, el ser humano goza de derechos, sustentados en la ley natural. Sin embargo, sólo a través del contrato estas libertades originarias adquieren el valor de derechos en sentido estricto, por medio de la coacción y de la protección del Estado. Por lo tanto, sólo con el ordenamiento civil y político la libertad natural se transforma en derecho; pero al mismo tiempo las libertades individuales de movimiento, pensamiento, apropiación, etc., idealmente anteriores al estado civil, conservan el valor de fines frente a la acción del Estado, que encuentra en ellas un límite más o menos estricto y sólo excepcionalmente franqueable. El hecho de que es el poder del Estado lo que transforma las libertades originarias en derechos, no lo autoriza a subordinarlas a otro fin cualquiera, o a sacrificarlas sin más en su afán de dominio.
- <sup>47</sup> En su formulación inicial, propuesta por La Fayette, el principio rezaba así: “la naturaleza ha hecho a los hombres libres e iguales”. M. Gauché, *Op. cit.*, p. 153.
- <sup>48</sup> R. Fassa, “Quale giusnaturalismo? Problemi e ambiguità di un “ritorno””. *Fenomenologia e società*, año x, n.1, octubre de 1987, ed. Piemme, Casale Monferrato.
- <sup>49</sup> J. Maritain, *El hombre y el Estado*, Editorial G. Kraft, Buenos Aires, 1952, pp. 114-115.
- <sup>50</sup> Los derechos humanos “son inalienables porque se basan en la naturaleza humana del hombre, que por supuesto nadie puede perder...”. *Ibid.*, p.121. A su vez “el derecho natural sólo es ley porque participa de la Ley eterna”. *Ibid.*, p. 115.
- <sup>51</sup> “Lamento no disponer de otros términos –escribe Maritain– puesto que en la época racionalista juristas y filósofos han abusado a tal punto de la noción de ley natural, tanto para los fines de una política conservadora como para los fines de una política revolucionaria, utilizándola de manera

tan simplista y arbitraria, que resulta hoy en día difícil usar de otra terminología sin despertar la suspicacia y la sospecha. Y sin embargo, las doctrinas de la ley natural no tienen que confundirse con la ley natural misma. Las doctrinas, al igual que toda doctrina jurídica o política, pueden sostener teorías de toda índole para justificar o explicar la ley natural; sin embargo, la refutación de estas teorías no significa por esto mismo la negación de la ley natural. En el siglo XIX la victoria del positivismo jurídico sobre la doctrina de la ley natural no significó por eso mismo la muerte de la ley natural, sino simplemente la victoria de la escuela histórica conservadora sobre la escuela racionalista-revolucionaria de la primera mitad del siglo XIX. La mejor prueba de lo anterior es que, hacia el final de ese mismo siglo hemos asistido al llamado renacimiento de la ley natural”. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, ed. cit., p. 40. Maritain concibe la ley natural como un legado del pensamiento griego y cristiano. Por consiguiente, considera necesario recuperar y actualizar los aportes de S. Tomás (“el único entre estos grandes pensadores que haya logrado comprender el problema de la ley natural, y el único que elaboró una doctrina coherente y sólida de la ley natural”), de S. Agustín y de los Padres de la iglesia. Por el lado de la cultura griega y romana, se remite a Cicerón, a los estoicos y a los grandes poetas trágicos, en especial a Sófocles, puesto que a su juicio “Antígona puede ser considerada como la heroína de la ley natural”.

<sup>52</sup> “Demos por asentado –escribe Maritain– que existe una naturaleza humana y que esta naturaleza es la misma en todos los hombres. Demos por asentado también que el hombre es un ser dotado de inteligencia y que, en cuanto tal, actúa comprendiendo lo que hace y tiene por consiguiente el poder de determinar por sí mismo los fines que persigue”. *Ibid.*, p. 43.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> “La razón humana no descubre las reglas de la ley natural de manera abstracta y teórica, a la manera de una serie geométrica; no las descubre por medio de un ejercicio conceptual de la inteligencia o por medio de un conocimiento racional, sino a través del conocimiento por inclinación [...]. El conocimiento por inclinación o por *connaturalitas* es una especie de conocimiento no claro (a diferencia del conocimiento obtenido por medio de conceptos y juicios intelectuales), oscuro, asistemático, de carácter eminentemente vital: es una forma de conocer por simpatía, a la que el entendimiento llega consultando las inclinaciones internas y prestándole oídos a la percepción interior del sujeto, a la melodía interior, a la vibración de las tendencias profundas hechas conscientes en la subjetividad”. *Ibid.*, p. 49.

<sup>56</sup> “Puesto que la ley natural es una ley no escrita –anota el autor– el conocimiento que el hombre tiene de ella se ha incrementado lentamente, en proporción con el desarrollo de la conciencia moral, que al inicio se encontraba en una condición crepuscular. La etnología nos ha mostrado la manera cómo, en el interior de las estructuras de la vida tribal y de la magia, se ha empezado a despertar y a formarse. Estos descubrimientos sólo demuestran que el conocimiento por parte del ser humano de la ley no escrita ha pasado por varias formas y etapas, sin duda más variadas y múltiples de lo que muchos filósofos o teólogos hayan podido imaginar. Al mismo tiempo nosotros tomamos conciencia de que el conocimiento de la ley natural por parte de nuestra conciencia es todavía imperfecto y que sin duda continuará desarrollándose hasta llegar a ser más refinado [...]. Desde este punto de vista se puede decir que sólo cuando el Evangelio habrá penetrado en lo más hondo de la substancia humana, la ley natural se expresará en toda su plenitud y perfección”. *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>57</sup> “Es evidente que si buscamos el fundamento primero de la ley natural, tenemos que recurrir a esta ley eterna. Y para que exista la ley eterna, es necesario que exista la razón subsistente, no simplemente la razón humana, sino la inteligencia que se confunde con la verdad misma, con la verdad subsistente...”. *Ibid.*, pp. 55-56. A juicio de Maritain, uno de los mayores culpables de esta degeneración racionalista habría sido Grotius, al sostener que la ley natural seguiría conservando

su autoridad y su poder incluso en la hipótesis de que Dios no existiese: “con esta pequeña frase de Grotius se ha infiltrado el racionalismo en la concepción de la ley natural, y se ha producido una separación entre la razón eterna y el orden de la naturaleza”. *Ibid.*, p. 62.

- <sup>58</sup> J. Maritain, “Acerca de la filosofía de los derechos del hombre”, en *Los derechos del hombre - Estudios y comentarios en torno a la nueva declaración universal*, F. C. E., México-Buenos Aires, 1949, p. 72.
- <sup>59</sup> J. Maritain, *El hombre y el Estado*, ed. cit., pp. 130-131.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, p. 132.
- <sup>61</sup> J. Maritain, “Acerca de la filosofía de los derechos del hombre”, ed. cit., p. 69. De manera que, a pesar de la insistencia en una fundamentación religiosa y trascendente, la teoría de Maritain no podría ser tildada de “fundamentalista” e intolerante.
- <sup>62</sup> A. Ross, *Sobre el derecho y la justicia*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, pp. 252-254.
- <sup>63</sup> Como una posible explicación de este regreso recurrente de las teorías iusnaturalistas, Ross menciona también unas razones de tipo psicológico, en especial “el temor a las vicisitudes de la vida, a la transitoriedad de todas las cosas, a la inexorabilidad de la muerte o, a la inversa, el deseo de lo absoluto, de lo eternamente inmutable que desafía la ley de la corrupción”. *Ibid.*, p. 255.
- <sup>64</sup> Esta incertidumbre y eclecticismo se ponen de manifiesto en los considerandos y en los primeros artículos de la Declaración universal de la ONU, que parecerían darle la razón a aquellos intérpretes que ven en este texto un mosaico construido con fragmentos o residuos de teorías distintas. “Todos los seres humanos –reza el artículo primero– nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. El texto expone dos enunciados aparentemente descriptivos (los seres humanos nacen libres e iguales, y están dotados de razón), de los que se deriva un tercero de carácter exhortativo o prescriptivo: deben comportarse “fraternalmente” los unos con los otros, es decir como buenos hermanos. A primera vista, no resulta tan claro el nexo entre el hecho de nacer libres e iguales y la obligación de manejarse fraternalmente, o la relación entre el estar dotados de razón y conciencia y el imperativo de tratar a todos como si fueran hermanos. La clave para entender la lógica oculta del texto, podría estar quizás en uno de los considerandos iniciales, que recupera una metáfora estoica y asimila el género humano a una gran familia. De acuerdo con esta posible lectura, el texto podría ser reformulado así: puesto que los hombres, seres dotados de conciencia y razón, conforman una gran familia, todos ellos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y están obligados a tratarse como lo son de verdad, es decir como hermanos. Un residuo de la teoría iusnaturalista se percibe también en la idea de que los hombres “nacen” libres e iguales en dignidad.

## CAPÍTULO 8

### UTILITARISMO Y DERECHOS HUMANOS

El utilitarismo se presenta al inicio como una alternativa a la teoría de los derechos, más que como un nuevo intento de sustentarlos y justificarlos. Son bien conocidas las duras críticas dirigidas por Bentham a los teóricos de la Revolución Francesa y a la idea de unos derechos naturales anteriores al orden social, que el filósofo inglés consideraba un sinsentido. Sin embargo, las luchas emprendidas por los exponentes del utilitarismo para tratar de reducir el sufrimiento inútil, aliviar la condición de los presos, instaurar procedimientos judiciales prontos e imparciales, promover e impulsar políticas sociales de bienestar, le aseguran a la doctrina utilitarista un lugar destacado en la promoción y realización de los derechos humanos. Pocos autores han tomado tan en serio el carácter práctico y liberador de la filosofía como Bentham, quien afirmaba que “la filosofía jamás ha sido más dignamente empleada que cuando proporciona su ayuda a la economía de la vida cotidiana, de cuyos beneficios la humanidad en general es partícipe”<sup>1</sup>. Además, la defensa más apasionada de la libertad de pensamiento y expresión se la debemos precisamente a un autor utilitarista, J. S. Mill, quien ha intentado sustentar o justificar los principales derechos humanos desde el postulado de la mayor felicidad para el mayor número.

En los últimos años, la teoría utilitarista ha sido objeto de duras críticas. Particularmente contundente ha sido el ataque de J. Rawls, quien ha denunciado la reducción de los derechos y libertades a meros objetos de canje, que de acuerdo con el esquema utilitarista podrían ser sacrificados sin mayores problemas en aras del incremento de la felicidad para el mayor número. Entre quienes se inspiran en las tesis del filósofo norteamericano

es muy arraigada la convicción de que el utilitarismo no brinda suficientes garantías para la defensa de los derechos, puesto que un utilitarista consciente debería estar dispuesto a sacrificar estas libertades básicas a las exigencias impuestas por el postulado de la utilidad. De todas formas, resulta a nuestro juicio de gran interés el esfuerzo desplegado por muchos autores utilitaristas en su intento de asegurar a los derechos humanos una base menos “metafísica”, más comprensible y más arraigada en la estructura instintiva el ser humano; y merecen un análisis serio las respuestas a la objeciones arriba mencionadas, al igual que las reformulaciones de la teoría, motivadas por la necesidad de salirle al paso a las críticas más comunes y a las tesis de quienes sostienen una incompatibilidad insuperable entre el modelo utilitario y la teoría de los derechos humanos.

#### JEREMÍAS BENTHAM

El padre del utilitarismo sustenta su concepción del hombre, su sistema ético y su teoría política y económica sobre un único principio o axioma fundamental: “la mayor felicidad para el mayor número como la medida de lo justo y de lo injusto”<sup>2</sup>. Si bien se trata de un axioma no demostrado y que no puede ser objeto de prueba directa, el autor no tiene dudas acerca de su validez, confirmada a diario por la práctica humana, que muestra de manera inequívoca la tendencia arraigada de los individuos a buscar la felicidad y a alejarse de lo que provoca dolor y sufrimiento. La teoría utilitarista se sustenta ante todo en esta percepción de la naturaleza humana y de los móviles de la acción en términos de búsqueda del placer y de esfuerzos para evitar el dolor, en consonancia con las tesis expuestas por los materialistas franceses, en especial por Helvecio y La Mettrie. “Mi noción de hombre –escribe Bentham– es la de un ser que anhela la felicidad, tanto en el éxito como en el fracaso, y en todos sus actos continuará haciéndolo, mientras siga siendo hombre”<sup>3</sup>.

El resorte más poderoso y casi exclusivo de la acción estaría ligado con la búsqueda del placer, con esa:

Propensión de la naturaleza humana por la cual, con motivo de cada acto que ejecuta, todo ser humano se ve inclinado a seguir la línea de conducta que, en su inmediata estimación del caso, contribuirá en el más alto grado a su propia felicidad máxima, cualquiera que sea su efecto en relación con la dicha de otros seres similares<sup>4</sup>.

Lo que de verdad impulsa a los hombres, lo que estimula su interés es lo que –persona o cosa– es percibido como una fuente potencial de placer.

La única causa eficiente de una acción es el interés y el único resorte de verdad eficaz del interés es el impulso hondamente arraigado en el ser humano hacia el placer y la felicidad: la tendencia al placer constituye un fenómeno tan necesario e inevitable como la caída de los cuerpos, por lo que la formulación del principio de utilidad posee una universalidad y necesidad análogas a las que caracterizan a la ley de gravedad. Bentham no desconoce la existencia de actos desinteresados, inspirados en apariencia por la filantropía, la abnegación y el amor por la humanidad. Sin embargo, analiza estos fenómenos con cierta suspicacia, y no deja de anotar que se trata de casos excepcionales, puesto que la supervivencia misma de la especie depende en últimas del “principio de autopreferencia”, es decir, de la consolidación de aquella tendencia natural de cada ser humano a incrementar sus experiencias placenteras: “en cada pecho humano, con excepción de entusiasmos raros y de corta duración, resultantes de algún fuerte estímulo o incitación –asegura– el interés de la propia consideración predomina sobre el interés social, y el propio interés particular de cada persona se impone sobre los intereses de todas las demás personas juntas”<sup>5</sup>.

Sobre esta concepción de la naturaleza humana, basada en la idea de que el ser humano se encuentra bajo el poderío de dos amos soberanos, el dolor y el placer, Bentham construye también un sistema ético, centrado en la idea de que la tendencia tan fuerte hacia el placer y hacia la felicidad constituye algo bueno y moralmente valioso, o para ser más precisos, representa la única medida y el único criterio objetivo y confiable para establecer lo que es de verdad bueno. En polémica con los exponentes del ascetismo, quienes tienden a transformar el dolor y el sufrimiento en algo moralmente valioso y bien aceptado por la divinidad, el autor insiste en el carácter positivo y moralmente valioso del placer y acaba por transformar la búsqueda de la felicidad en una obligación moral: lo que los individuos, impulsados por la naturaleza, buscan con todas sus fuerzas, lo que de hecho hacen, indica también lo que el ser humano debe hacer. Esto no significa, por supuesto, que la moralidad se agote en la mera satisfacción de los impulsos naturales inmediatos, lo que implicaría una renuncia a lo más propio y específico del ser humano: sus dotes racionales y su capacidad de cálculo. La tendencia natural al placer se transforma en un deber en la medida en que lo que el hombre busca de manera inmediata no siempre corresponde a su interés más auténtico, ni contribuye en todos los casos a incrementar su dicha o a alejar las fuentes del dolor. De aquí la necesidad de un cálculo racional y de una ponderación entre diferentes clases de placeres, para elegir de manera oportuna aquellas acciones o pautas de conductas que a lo mejor implican el sacrificio de un goce inmediato, pero en cambio propician placeres más

intensos y duraderos, goces no contaminados por experiencias dolorosas y gratificaciones no perturbadas por el miedo y la incertidumbre.

El otro elemento indispensable para poder comprender la búsqueda de la felicidad como un deber reside en la idea de que cada individuo tiene que esforzarse para incrementar al máximo su placer, pero también el placer y la felicidad de los demás seres humanos, puesto que la medida de lo bueno y de lo malo no es simplemente el incremento de la gratificación personal, sino “la mayor felicidad para el mayor número”. El criterio para medir la moralidad de una acción o de una máxima pasa por lo tanto por su contribución mayor o menor a ese gran objetivo que define el núcleo esencial del utilitarismo. La atención hacia el interés, la gratificación y la felicidad de los demás, permite también a Bentham reconstruir, sobre la base del principio utilitarista, la teoría de la sociedad, del derecho y del Estado<sup>6</sup>.

En el marco de las discusiones acerca de la naturaleza y fines de la sociedad política, y de manera específica en su evaluación de los acontecimientos de la Revolución francesa, Bentham enfrenta directamente el problema de los denominados derechos del hombre. Su posición al respecto es clara y tajante: los supuestos “derechos naturales” son un mero sinsentido (“*non-sense upon stilts*”), una ficción retórica sin fundamento. El autor se refiere en términos despectivos a la idea de un estado de naturaleza, “una quimera demolida por Hume”<sup>7</sup>, y pone en entredicho la conveniencia de apelar a este producto de la fantasía para deducir derechos y para legitimar el poder político, puesto que a su juicio “las indiscutibles prerrogativas de la humanidad no necesitan apoyarse sobre los movedizos fundamentos de una ficción”<sup>8</sup>. Rechaza la noción de una ley natural que los hombres podrían conocer por medio de la razón en un estado ideal anterior a la sociedad, puesto que la razón es facultad experimental, que puede trabajar exclusivamente con base en los datos suministrados por los sentidos y por la experiencia.

Por lo demás, su crítica no se agota en la denuncia del carácter fantástico y de la carencia de fundamentos de nociones como derechos naturales y estado de naturaleza. En realidad lo que más le preocupa al autor son las consecuencias perniciosas de estas ficciones, que cuando se salen del terreno de la mera retórica y se aplican al terreno del derecho y de la política provocan desorden, caos y anarquía. Lo que más le molesta en la Declaración de derechos de la Revolución francesa es la apelación a un presunto derecho natural “como criterio para regular y limitar el derecho positivo”<sup>9</sup>, y el recurso a unos derechos naturales supuestamente derivados de un mítico contrato originario, y por consiguiente anteriores a la ley y al ordenamiento jurídico<sup>10</sup>. La consecuencia inmediata de estas ficciones es que el poder soberano se encuentra seriamente limitado, lo que puede fomentar a la larga

el espíritu de rebeldía y la anarquía<sup>11</sup>. La pretensión de los revolucionarios franceses de fijar unos derechos imprescriptibles, significa un freno inadmisible, inoportuno y en extremo peligroso para el poder político y para la estabilidad de un Estado.

A juicio de Bentham no existen derechos “naturales” o “innatos” anteriores a la sociedad. Los derechos, si es que existen, deben ser concebidos como un producto social y tienen que justificarse desde el principio supremo de la utilidad. Así, para tomar un ejemplo, en el caso de la propiedad privada nada ganamos al transformarla en un derecho natural originario, anterior al pacto social y por lo tanto por fuera de la jurisdicción del cuerpo político. Al contrario, si la consideramos en el marco de los fines propios del individuo y de la sociedad, podremos fácilmente justificar una institución de esta naturaleza sin tener que recurrir a las nociiones nebulosas de derecho natural, estado de naturaleza o ley natural: será suficiente indicar que la propiedad privada, al asegurar la satisfacción permanente de las necesidades frente a la incertidumbre del futuro, contribuye de manera significativa al incremento de la felicidad colectiva.

En esta postura rigurosamente utilitarista se entremezclan a pesar de todo principios y axiomas que se insertan en la tradición iusnaturalista. Como lo destaca Sabine, cuando Bentham afirma que ‘un hombre vale lo mismo que cualquier otro hombre’, o que para calcular la mayor felicidad cada persona ‘debe contar por uno y nadie por más que uno’, obviamente tomaba el principio de igualdad del derecho natural<sup>12</sup>. A pesar de su oposición a la teoría de los derechos naturales, Bentham comparte con los autores iusnaturalistas la creencia en una igualdad sustancial entre todos los hombres, todos aspirantes igualmente legítimos a la felicidad y todos merecedores de la atención y de las políticas sociales del Estado. En este mismo sentido aclara Amartya Sen que si bien “Bentham rechazó los ‘derechos naturales’ como ‘meros sinsentidos’, y los ‘derechos naturales e imprescriptibles’ como ‘sinsentido retórico, sinsentido con zancos’”, de todas formas “atribuyó gran importancia a los derechos como instrumentos valiosos para la promoción de una sociedad buena, y dedicó mucha energía al intento de reformar de manera adecuada el sistema de derechos”<sup>13</sup>. A pesar de su rechazo de la teoría de los derechos, con su obra teórica sobre derecho penal y con su trabajo práctico para reformar y mejorar el sistema penitenciario, simplificar los procesos y mejorar la eficiencia de los tribunales –tareas inspiradas por un sentido humanitario y por el deseo de reducir el sufrimiento– Bentham se ha ganado un lugar destacado entre los filósofos que han contribuido a la consolidación de la dignidad y de la libertad humana.

## EL UTILITARISMO HETERODOXO DE J. S. MILL

“Es difícil encontrar un partidario más decidido de la libertad individual que J. Stuart Mill”, escribe con toda razón D. Farrel en su trabajo sobre utilitarismo y derechos humanos<sup>14</sup>. El discípulo heterodoxo de Bentham ha tomado muy en serio la defensa de las libertades, y hay que reconocerle el gran mérito de haber vislumbrado nuevas y más peligrosas formas de restringir la mayoría de edad intelectual y moral, y de haber denunciado la manipulación de la información, la imposición desde arriba de modelos de vida iguales para todos y la tiranía de la opinión pública. El autor creía seriamente que su defensa apasionada de la libertad de conciencia y expresión y su reivindicación del derecho de cada individuo a realizar su propia vida de manera original y creativa, podían derivarse sin problemas de los axiomas utilitaristas. Intentaremos reconstruir su justificación de los diferentes derechos y libertades, para verificar hasta qué punto este modelo de fundamentación se mantiene dentro de los linderos de la teoría utilitarista.

### a. Un utilitarismo mejorado

Mill comparte con Bentham la idea de que el incremento de la felicidad para el mayor número constituye un criterio ético atendible para determinar la moralidad de la conducta, y por consiguiente considera que las acciones son tanto más justas y moralmente correctas cuanto más contribuyen al fomento de la felicidad y del bienestar general<sup>15</sup>. Mill condivide también con los padres del utilitarismo inglés la tendencia a concebir la felicidad en términos de placer, por lo que su sistema ético puede ser catalogado como una forma específica de hedonismo<sup>16</sup>. No se trata por cierto de un hedonismo estrechamente egoista, puesto que en el cálculo de placeres y dolores se toman en cuenta los deseos y las aspiraciones de felicidad de los demás; por consiguiente, sería más correcto hablar de un hedonismo de carácter universal.

Sin embargo, Mill se diferencia en un aspecto sustancial de las tesis sostenidas por Bentham y por su padre James Mill: a su juicio, el cálculo relativo a la felicidad y al placer para el mayor número no tiene que ser meramente cuantitativo; al contrario, tiene que tener en cuenta la calidad intrínseca de las diferentes clases de placeres. La cantidad de placer es un dato nada despreciable en el cálculo de las posibles consecuencias de una acción o de una máxima. Sin embargo, importa mucho más la calidad del placer, resulta degradante escribe:

La comparación de la vida epicúrea con la de las bestias precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades<sup>17</sup>.

Por lo tanto, resulta inapropiado tomar en cuenta exclusivamente los criterios relativos a la intensidad, proximidad, fecundidad y pureza del placer, dejando de lado una variable tan importante para el ser humano y para su dignidad como es la calidad de las diferentes clases de placeres, que se mide en relación con el desarrollo cultural de la humanidad y que tiene en cuenta las facultades y capacidades más específicas del ser humano: por encima de los placeres inmediatos de los sentidos, que el hombre comparte con los animales, se imponen “los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, de los sentimientos morales”, que poseen un valor mucho más elevado que los placeres ligados con la pura sensación<sup>18</sup>.

#### **b. Placeres superiores y dignidad humana**

Al llamar la atención acerca de esta nueva dimensión del placer y de la felicidad, el utilitarismo de Mill se enfrenta con dificultades nuevas. El cálculo de Bentham resultaba relativamente fácil y sencillo, puesto que se limitaba a tomar en cuenta variables meramente cuantitativas. En el caso de Mill, en cambio, ¿cómo es posible jerarquizar los placeres? ¿cómo es posible definir los placeres cualitativamente superiores? Para superar estas dificultades, Mill propone un criterio que a su juicio es casi tan sencillo y eficaz como el cálculo aritmético: confiar en el juicio de quienes han podido saborear diferentes clases de placeres, y por consiguiente pueden emitir un juicio ponderado acerca de los mismos<sup>19</sup>. Sin embargo, en la práctica el juicio y las preferencias de las personas maduras que han tenido la posibilidad de experimentar más que otros, difieren a menudo entre sí. Mill parece estar convencido de que la persona que haya logrado gozar alguna vez de la música de Bach o Mozart, difícilmente podría preferir la música vulgar, y mucho menos podría llegar a sacrificar estos nobles goces del espíritu a los placeres más vulgares ligados con la satisfacción de las necesidades elementales<sup>20</sup>. Sin embargo, la práctica nos muestra innumerables ejemplos de individuos que sacrifican los placeres más elevados de la cultura a los goces más terrenales y materiales. Algo peor todavía, en caso de tomar muy en serio y de llevar a sus extremas consecuencias el criterio sugerido por el filósofo inglés, alguien podría atreverse a proponer que se estableciese por votación y por mayoría la jerarquización de los placeres, lo que significaría

sin duda una violación de ese derecho a la autonomía y a la originalidad que tanto preocupa a S. Mill.

Más confiable y acertado parece el criterio adicional que propone el autor: el sentimiento que posee cada individuo de su valor y dignidad, gracias al cual está en condición de determinar por sí mismo, sin tener que recurrir al juicio y a las experiencias ajenas, la calidad de los placeres y de la gratificaciones. Para poder diferenciar de verdad clases cualitativamente distintas de placeres,

Lo más indicado es apelar a un sentido de dignidad que todos los seres humanos poseen en un grado u otro, y que guarda alguna correlación, aunque en modo alguno perfecta, con sus facultades más elevadas y que constituye una parte tan esencial de la felicidad de aquellos en quienes este sentimiento es fuerte, que nada que se le oponga podría constituir más que un objeto momentáneo de deseo para ellos<sup>21</sup>.

Gracias a este sentimiento muy arraigado de su dignidad y de su valor, el individuo percibe que una existencia limitada a la satisfacción inmediata de las necesidades elementales traicionaría el destino más elevado de todo ser humano hacia la cultura, el arte y la libertad; por consiguiente, la conciencia que cada persona posee de su propia dignidad, y que le impone en muchos casos la renuncia a una cantidad considerable de placeres, rechazados porque considerados incompatibles con el valor intrínseco del ser humano, constituye un criterio más atendible para determinar el ámbito de los placeres superiores.

Es interesante destacar el hecho de que la dignidad humana no es sustentada, como en Kant, en una norma moral o en un imperativo categórico. Sin embargo, precisamente en la búsqueda del placer y de la felicidad, que el filósofo del imperativo categórico consideraba incompatible con la obligación de respetar la humanidad como un fin en sí, surge y se impone de manera prepotente este sentimiento tan peculiar, capaz de frenar y contrarrestar las pulsiones aparentemente más poderosas hacia el placer inmediato. Es a partir de la experiencia del placer como el individuo percibe el sentido de su valor como ser de cultura, y por consiguiente su destino más elevado: el despliegue pleno de sus potencialidades, talentos y capacidades. En este sentido, la noción de “felicidad superior” de Mill vuelve a acercarse a la noción de *eudaimonia*, un término que para Aristóteles designaba el desarrollo de las disposiciones y capacidades más propias y peculiares del hombre, es decir un ideal de vida en el que llegase a realizarse la excelencia humana.

### c. Libertad de pensamiento y expresión

Mill defiende con pasión el derecho de todo ser humano a utilizar libremente sus dotes intelectuales y su capacidad de juicio o, en términos kantianos, el derecho a la mayoría de edad, es decir el derecho de todo individuo a no aceptar pasivamente una verdad impuesta por otros. En el campo de las creencias religiosas y de las concepciones del mundo, en la dimensión de las valoraciones éticas y estéticas, o en el terreno de la política, se impone por igual el derecho del individuo de formarse su propia opinión original y de seguir los dictados de su propia conciencia y de su propia razón, más que lo dictaminado por otros, puesto que “la facultad de enjuiciar las cosas ha sido concedida a la humanidad para que la utilice”<sup>22</sup>. Por cierto, la libertad de pensar y decidir por sí mismo incluye la posibilidad del error. Sin embargo, no tiene sentido impedirle al niño caminar simplemente por el miedo a las caídas, argumentando que estaría más seguro bajo los cuidados permanentes de la madre. “¿Acaso se puede decir a los hombres, en vista de un posible mal uso de la razón, que no se sirvan de ella? [...]. Si no obráramos según nuestras opiniones porque ellas pueden ser equivocadas –prosigue el autor– descuidaríamos nuestros intereses y dejaríamos de cumplir nuestros deberes”<sup>23</sup>.

Con igual vehemencia el filósofo inglés defiende el derecho inalienable de cada individuo a expresar libremente sus pensamientos y convicciones, incluso las que puedan aparecer como peligrosas, salvo el caso extremo en que alimenten directamente la violencia o perjudiquen seriamente los derechos de los demás. Aparentemente, la libertad de expresión parecería ubicarse en un plano distinto al de la libertad de pensar, puesto que esta última afecta a la esfera interna, mientras que la primera se ubica directamente en el terreno de las relaciones sociales y de la interacción con los demás: “la libertad de expresar y de publicar las opiniones puede parecer sometida a un principio diferente, ya que pertenece a aquella parte de la conducta de un individuo que afecta a sus semejantes”. Sin embargo, Mill insiste en el nexo inscindible entre la libertad de pensar y la libertad de expresar nuestras opiniones, dos aspectos igualmente importantes de la libertad y de hecho “inseparables en la práctica”<sup>24</sup>.

De particular interés resultan los argumentos que esgrime Mill para justificar estas libertades, y en especial para justificar la libertad de expresión, un derecho a menudo recortado o sacrificado por “razones de utilidad” (para defender las instituciones o la seguridad nacional, para evitar el caos y la anarquía que podrían derivarse de algunas opiniones particularmente peligrosas y dañinas para los valores sociales compartidos, etc.). En su estrategia argumentativa en favor de la libertad de expresión y en contra de

la censura, el autor empieza por aclarar que quien se atreve a impedir que otra opinión se exprese por el simple hecho de que la considera equivocada, parte del supuesto de “que su propia certeza es la certeza absoluta”<sup>25</sup>. La intransigencia hacia las opiniones distintas se basa así en una confianza exagerada por parte de algunos individuos o instituciones en la infalibilidad de sus apreciaciones, en la verdad absoluta e inquebrantable de sus creencias, que hace que cualquier opinión distinta aparezca como un extravío y un error. La intolerancia presupone así un actitud dogmática de quien cree poseer la verdad, y por consiguiente considera una pérdida de tiempo ponerse a analizar y sopesar los argumentos de quienes opinan de manera distinta. Para los que están seriamente convencidos de que su religión es la única verdadera y de que sus principios éticos y sus pautas de conducta son los únicos moralmente aceptables, evidentemente no tiene sentido el debate crítico y, al contrario, resulta perfectamente justificada la censura impuesta a las opiniones intrínsecamente falsas y peligrosas para la sociedad.

S. Mill aclara que en realidad la confianza de quienes pretenden haber alcanzado de una vez por todas la verdad se basa en un prejuicio sin fundamentos, y desconoce además el carácter abierto y dinámico del saber, que se va consolidando gracias a un diálogo constante y permanente entre individuos que defienden perspectivas y opiniones distintas. Quien se atreve a reprimir las opiniones distintas de las suyas, impide que circulen ideas que podrían enriquecer la verdad, modificar falsos modelos de pensamiento e impulsar el desarrollo científico:

Si toda la especie humana opinase de modo unánime, y solamente una persona fuera de opinión contraria, no sería más justo el imponer silencio a esta sola persona que si esta misma persona tratara de imponérselo a toda la humanidad [...]. Lo que hay de particularmente malo en imponer silencio a la expresión de opiniones estriba en que supone un robo a la especie humana, a la posteridad y a la generación presente, y de modo más particular a quienes disienten de esta opinión que a los que la sustentan. Si la opinión es justa, se les priva de la oportunidad de dejar el error por la verdad; si es falsa, pierden lo que es un beneficio no menor: una percepción más clara y una impresión más viva de la verdad, producida por su choque con el error<sup>26</sup>.

De otro lado, nadie puede establecer qué clases de opiniones son de verdad útiles para la sociedad. La utilidad social de una opinión es a su vez un asunto de opinión, y quien se atreviera a condenar al silencio las opiniones contrarias o disidentes podría correr el riesgo de repetir el trágico error cometido por la humanidad en el caso de Sócrates, condenado precisamente por crímenes de opinión, porque la ciudad griega percibía como una amenaza el apelar al criterio moral basado en la interioridad de la conciencia libre.

Mill destaca también las consecuencias perjudiciales que se derivan de una política de censura y de intolerancia intelectual, las “funestas consecuencias que la naturaleza intelectual, y por lo tanto moral del hombre sufre cuando la libertad no es concedida”<sup>27</sup>. La represión directa o indirecta<sup>28</sup> de la libertad de pensamiento y expresión constituye un obstáculo para la ciencia, puesto que “la ausencia de discusión hace olvidar no sólo los fundamentos, sino también, con excesiva frecuencia, el sentido mismo de la opinión”<sup>29</sup>. Además, la limitación sistemática de la libertad de palabra y expresión impide el surgimiento de:

Esos caracteres fracos y valientes, de esas inteligencias consistentes y lógicas que adornaron en otro tiempo el mundo del pensamiento. Esta es la especie de hombres que se puede esperar, bajo semejante régimen: o puros esclavos del lugar común, o servidores circunspectos de la verdad, cuyos argumentos sobre las grandes cuestiones serán los que convengan a las características de su auditorio, sin que sean precisamente los que llevan grabados en su pensamiento<sup>30</sup>.

En cambio, si cada cual percibe como un derecho y un deber a la vez el de seguir su inteligencia a dondequiera que ella pueda llevarle, y puede expresar sin temor los resultados de sus reflexiones, el ideal de una sociedad integrada por sujetos libres y autónomos deja de ser una mera utopía. Por cierto, no es imposible que surjan grandes pensadores en una atmósfera de esclavitud mental; sin embargo, las escasas excepciones no harían sino confirmar el principio general según el cual la libertad de conciencia y expresión constituye el terreno más propicio para el desarrollo de personalidades originales, armónicas y libres.

Con base en estos argumentos, el derecho a la libertad de pensamiento y expresión parecería fundarse en axiomas de carácter estrictamente utilitarios, es decir con base “en la necesidad (para el bienestar intelectual de la especie humana, del cual depende cualquier otra clase de bienestar) de la libertad de opinión y de la libertad de expresar las opiniones”<sup>31</sup>. Sin embargo, como han demostrado de manera plausible autores como Berlin, estos argumentos de corte utilitario no resultan siempre convincentes, puesto que la relación entre una sociedad tolerante y el desarrollo de personalidades originales e innovadoras parece desmentida por una cantidad apreciable de casos que parecerían demostrar precisamente lo contrario<sup>32</sup>. Mill se quedaría sin argumentos y sin respuestas frente a quien pudiese demostrar que en determinadas circunstancias la censura y la libertad de pensamiento resultan más benéficas para la ciencia y para la sociedad, o incluso para el incremento de la felicidad colectiva que un régimen basado en una libertad sin límites. En este caso, sólo le quedaría al autor la opción de apelar a un

derecho del individuo a desarrollar libremente sus capacidades, un derecho valioso y sagrado, independientemente de las consecuencias positivas o negativas para el progreso científico, la instauración de un nuevo modelo de sociedad, etc. De hecho es esta convicción profunda la que alimenta, a nuestro juicio, la batalla de Mill por las libertades. Pero entonces, al apelar a este derecho sagrado e inalienable de la persona al desarrollo de sus talentos y capacidades, nos encontramos ya por fuera del horizonte utilitarista.

#### **d. Derecho de cada cual a organizar su vida de manera autónoma y a desarrollar sus potencialidades**

En el sistema de Mill la libertad no se agota en la posibilidad de hacer un uso libre, sin coacciones externas, de la capacidad racional, o en la posibilidad de expresar libremente tesis y pensamientos. Una dimensión igualmente importante de la libertad humana es la relacionada con la posibilidad de cada individuo de organizar su propia vida, de acuerdo con valores y patrones de conducta libremente asumidos y elaborados. La autonomía no se reduce a la libertad de pensar y decir, sino que abarca también la dimensión más amplia de la conducta humana:

El principio de la libertad humana requiere la libertad de gustos e inclinaciones, la libertad de organizar nuestra vida siguiendo nuestro modo de ser, de hacer lo que nos plazca, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nuestros semejantes nos lo impidan, en tanto que no les perjudiquemos, e incluso, aunque ellos pudieran encontrar nuestra conducta disparatada, perversa o errónea<sup>33</sup>.

La sociedad y el poder deben ser tolerantes no solamente frente a las opiniones, sino también frente a las formas de vida, a los patrones de conducta y a las manera de realizar el ideal de vida buena de los ciudadanos: “la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentemos privar de sus bienes a otros o frenar sus esfuerzos para obtenerla. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual”<sup>34</sup>.

La sociedad debe asumir una actitud tolerante, incluso con prácticas que podrían ser juzgadas a primera vista como extrañas o irracionales, y se impone la necesidad de luchar contra ese despotismo encubierto, por medio del cual determinadas conductas quedan reprimidas de hecho, no de manera directa sino por medio del rechazo masivo por parte de una comunidad. Para justificar esta idea de tolerancia, el autor apela de nuevo a una presunta ganancia de la humanidad, que a su juicio “gana más cuando deja que cada cual viva como más le guste, que cuando los obliga a vivir de acuerdo con los gustos de los demás miembros del cuerpo social”<sup>35</sup>. Sin embargo, más

que esta presunta ganancia social, que podría ser eventualmente cuestionada con argumentos derivados de la experiencia, lo que de verdad sustenta y justifica, en el caso de Mill, el derecho de cada individuo a organizar su vida a su manera, y por consiguiente la obligación del poder político y de la sociedad en general de ser tolerantes y de respetar estas opciones vitales, se basa en realidad en una creencia firme por parte del autor en el valor intrínseco de la libertad de elección, y en su valoración de la multiplicidad y variedad de formas de vida. Como bien lo destaca Berlin, lo que Mill más detesta es la uniformidad, el conformismo, la reducción de la multiplicidad de estilos de vida a un modelo único, que se repite al infinito en las innumerables existencias individuales; en cambio aprecia en alto grado la diversidad, la versatilidad y la espontaneidad, la variedad de colores y matices en las formas de vida.

Esta valoración de la diferencia no tiene mucho que ver con el principio utilitarista de la mayor felicidad, puesto que, como lo demuestran las construcciones utópicas clásicas o las pesadillas de mundos “felices”, la pluralidad de formas de vida puede resultar un obstáculo para las políticas de bienestar, y por consiguiente para el incremento de la felicidad colectiva, que parecería más viable en caso de que los ciudadanos se conformasen con necesidades uniformes y con un modelo único de existencia. En realidad, el derecho a la originalidad y la reivindicación para todos de la posibilidad de realizar a su manera sus planes de vida, de felicidad y realización humana se basan en el valor intrínseco de la libertad de elección y de la libertad en general, que Mill considera un fin en sí, más que un medio para alcanzar la felicidad, puesto que sólo gracias a la capacidad de elección el individuo se transforma de verdad en un ser humano.

En otras palabras, un utilitarista consecuente podría llegar a justificar en determinadas ocasiones algunas formas benévolas de paternalismo, como el camino más rápido para incrementar el bienestar social, reducir la violencia, imponer la disciplina a sujetos perezosos, etc. Con base en razones estrictamente utilitarias, se podría justificar la interferencia en la libertad de acción de una persona para incrementar su bienestar, salud e “intereses verdaderos”, o para incrementar el bienestar global del grupo al que la persona pertenece<sup>36</sup>. Para Mill, en cambio, esta violación de la autonomía resultaría algo malo en sí, independientemente de las consecuencias positivas en términos de estabilidad social o incremento de la felicidad colectiva: ninguna satisfacción adicional podría compensar la pérdida en el individuo del control sobre las decisiones centrales de su existencia. En este sentido, sus conclusiones no difieren mucho de la valoración kantiana de la dignidad de la persona y del valor intrínseco de la autonomía. Para Mill, al igual que

para Kant, respetar la dignidad significa tomar en serio los deseos de felicidad de cada sujeto, siempre y cuando resulten compatibles con los iguales deseos de felicidad de los demás.

Dentro de estas creencias firmes, y no directamente relacionadas con el principio de utilidad, se encuentra también la idea de la libertad como despliegue armónico de todas las capacidades humana. Mill comparte con Humboldt la idea de que “el fin del hombre, no como lo sugieren deseos vagos y fugaces, sino tal como lo prescriben los decretos eternos e inmutables de la razón, consiste en el desarrollo amplio y armonioso de todas sus facultades en un conjunto completo y coherente”<sup>37</sup>. Y considera que son un requisito indispensable para este desarrollo vital la variedad de situaciones, el fomento de la diversidad y de la originalidad, puesto que “la naturaleza humana no es una máquina que se pueda construir según un modelo para hacer de modo exacto una obra ya diseñada, sino un árbol que requiere crecimiento y desarrollo en todos sus aspectos, siguiendo la tendencia de fuerzas interiores que hacen de él una cosa viva”<sup>38</sup>. Al igual que Tocqueville, el filósofo inglés percibe en la sociedad de masas una amenaza muy seria para la singularidad y la originalidad, para el surgimiento de personalidades fuertes y creativas. Precisamente para evitar la “mediocridad colectiva” y la uniformidad, reivindica con fuerza el derecho a disentir y a alejarse de los patrones sociales establecidos:

Los seres humanos se convierten en noble y hermoso objeto de contemplación, no por el hecho de llevar a la uniformidad lo que de individualidad hay en ellos, sino cultivándola y desarrollándola, siempre dentro de los límites impuestos por los derechos y los intereses de los demás [...]. Cada persona, cuanto más desarrolla su individualidad, más valiosa se hace a sus propios ojos y, en consecuencia, más valiosa se hará a los ojos de los demás. Alcanza una mayor plenitud de vida en su existencia, y, habiendo más vida en las unidades, más habrá en la masa, que, al fin, se compone de ellas<sup>39</sup>.

#### e. Derecho de asociarse y de participar en la dirección de la cosa pública

Mill reivindica el derecho a la autonomía también en el terreno de la política, es decir el derecho de los ciudadanos de jugar un papel activo en la legislación y en las tareas de gobierno, sin limitarse a ser una rueda pasiva en el engranaje estatal. Su justificación de la participación democrática se basa ante todo en el axioma utilitarista según el cual el método más seguro para saber lo que es bueno, deseable y ventajoso para la sociedad es el de consultar las opiniones de la gente. Pero juega al mismo tiempo un papel importante la “fe democrática”, es decir la firme convicción de que la participación política es algo valioso en sí, independientemente de las

consecuencias positivas o negativas para el incremento del bienestar social. Un dеспota benévolos y eficiente podría obtener quizás mejores resultados, y en un plazo menor, que un régimen democrática cuya política social tiene que someterse a una serie de controles institucionales. Sin embargo, el dеспota benévolos violaría de todas formas algo más valioso que el incremento general de bienestar: la dimensión de la libertad ligada con la mayoría de edad en el terreno de la vida pública.

Hemos mencionado más arriba los límites de Mill en este terreno específico de los derechos políticos: el autor no pudo conformarse sin más con el principio simple de la regla mayoritaria, y para evitar que se desperdiciara la inteligencia y la competencia de quienes saben más que otros, propuso que el voto tuviese una ponderación proporcional al nivel de inteligencia de cada ciudadano. De acuerdo con esa propuesta, todos los ciudadanos, o por lo menos todos los ciudadanos mayores de edad y capaces de escribir y de hacer los cálculos más elementales, deberían gozar del derecho de participar en el poder; pero no todos estarían autorizados a participar en una porción igual. La sugerencia de ponderar los votos de acuerdo con el grado de cultura y de excluir a los analfabetos nacía quizás del miedo a la irrupción de las nuevas clases sociales y de cierta desconfianza frente a la democracia de masas, que Mill relacionaba, al igual que Tocqueville, con la afirmación desbordada de la mediocridad, con la nivelación y con el empobrecimiento generalizado de la humanidad. Precisamente para alejar esta amenaza el autor propone que la opinión de unos pocos hombres ilustrados tenga el peso que se merece, por encima de un criterio estrictamente igualitario.

A pesar de estos límites, y a pesar de las ambigüedades y oscilaciones en la justificación de las libertades básicas, son innegables los aportes de S. Mill a la teoría de los derechos humanos. Quizás tenga razón Berlin cuando sostiene que el fuerte de Mill no es la coherencia lógica. Sin embargo, sus obras acerca de las libertades siguen conservando plena vigencia, y siguen siendo quizás lo mejor que se ha escrito en defensa de las mismas y en especial de la libertad expresión y de la tolerancia. El mismo Berlin reconoce que su teoría “puede necesitar quizás elaboración y perfeccionamiento, pero sigue siendo la más clara, cándida, persuasiva y convincente exposición del punto de vista de quienes desean una sociedad abierta y tolerante”<sup>40</sup>. Merecen también un reconocimiento sus luchas en favor de los derechos políticos para las mujeres, en favor de los derechos de las colonias, sus propuestas humanitarias para mejorar las condiciones de los trabajadores; luchas que se relacionan de manera coherente con sus convicciones firmes, en muchos sentidos independientes de los axiomas utilitaristas<sup>41</sup>, acerca del valor de la libertad humana, de la originalidad, de la autonomía, y del derecho de cada

ser humano a poder desarrollar, de manera armónica y a su manera, todas sus capacidades y potencialidades.

### **UTILITARISMO DE ACTOS Y UTILITARISMO DE REGLAS**

En los últimos tiempos la teoría utilitarista ha sido el blanco de muchas críticas por parte de quienes la consideran inapropiada para tomar en serio las libertades y los derechos humanos. Por cierto, como lo acabamos de ver, en el caso S. Mill las libertades, la dignidad y los derechos ocupan un lugar destacado; pero se trata de un caso de utilitarismo heterodoxo y, a juicio de muchos, de un sistema ético que no debería ser considerado en sentido estricto utilitarista. La objeciones frente a la escuela utilitarista clásica se centran ante todo en la dificultad experimentada por los autores utilitaristas a la hora de defender o justificar el respeto de la vida y de la dignidad individual. Se ha repetido innumerables veces que un utilitarista consecuente con sus principios podría verse obligado, en determinadas circunstancias, a aceptar que la opción más ventajosa, y por lo tanto la única moralmente aceptable, es el sacrificio de una víctima inocente; o podría verse obligado, de manera consecuente con sus principios, a justificar la esclavitud o a considerar como una decisión moralmente aceptable la censura y otras formas de limitación de la libertad, en caso de que resultasen provechosas para la sociedad, para el progreso cultural o simplemente para el incremento del bienestar general.

De acuerdo con los axiomas utilitaristas, el derecho a la vida podría ser legitimado y sustentado en la importancia de la vida como un medio indispensable para alcanzar la felicidad. Pero ante la ausencia, en el interior de la teoría utilitarista estricta, de un imperativo directo acerca del respeto por la vida, en algunos casos el sacrificio de una vida humana para salvar las de muchos otros, o simplemente para incrementar el bienestar social, podría ser la opción mas consistente con los axiomas utilitaristas. En este sentido Mc Closkey construye una situación hipotética, pero no tan lejana de la realidad, en la que un *sheriff* se ve obligado a aplicar justicia en un contexto de presiones y amenazas. Imaginéndonos, recomienda el autor, un acto de violación perpetrado por un negro en una región de los Estados Unidos en la que la tensión racial es particularmente fuerte. El crimen produce una reacción violenta en la comunidad blanca, que le entrega al representante de la ley el presunto responsable y exige de manera imperiosa, con amenazas de violencia y de actos de retaliación en contra de los miembros de la comunidad negra, que se haga justicia y se ejecute al sospechoso. El *sheriff* sabe a ciencia cierta que un negro ha sido en realidad el autor de

la violación, pero está igualmente seguro de la inocencia de la persona acusada del crimen. Se encuentra así frente a un grave dilema: enfrentar con coraje la situación y dejar libre al acusado, o someterse a las presiones de la turba enardecida y condenar a muerte una víctima inocente. Si para resolver este dilema el *sheriff* se guiara por criterios utilitaristas, evidentemente tendría que sopesar las consecuencias de las dos actuaciones posibles, para poder decidir cuál de las dos opciones es la más apropiada para el incremento de la felicidad del mayor número. Debería calcular entonces las perdidas de vidas humanas que podrían derivarse de su negativa a someterse a las presiones de la comunidad blanca, que con toda certeza promovería una violencia generalizada en contra de los negros, y, al mismo tiempo, las consecuencias de un acto que viola la justicia y que implica la muerte de una persona inocente. A juicio de Mc Closkey, un utilitarista consecuente no podría no optar por el castigo del inocente, puesto que por medio de un cálculo elemental sería posible establecer que las vidas de muchas personas pesan más que la de una sola. Sin embargo, la conciencia común reacciona por lo general frente a esta conclusión, que no concuerda con nuestras intuiciones morales inmediatas. Por consiguiente, no quedaría otra alternativa distinta de la de abandonar las tesis utilitaristas, debido a las consecuencias inhumanas e injustas que de ellas se derivan.

Algo parecido podría suceder con la justificación y defensa de la libertad de pensamiento y expresión, que un utilitarista puro sólo podría defender en aquellos casos en los que se pudiese comprobar por medio de la experiencia las ventajas reales para los individuos y para la sociedad derivadas de esta clase de derechos y libertades. La defensa de la libertad de expresión y de la tolerancia quedaría supeditada a una investigación empírica, y podría ser eventualmente refutada por quien lograse demostrar de manera convincente que en determinados casos la libertad de expresión no contribuye en nada o más bien resulta perjudicial para el desarrollo de la ciencia, de la seguridad y del bienestar social<sup>42</sup>. Incluso el valor de la democracia quedaría en entredicho, al quedar subordinado o condicionado a la contribución real del régimen democrático para la felicidad del mayor número.

En resumen, se acusa al utilitarismo de descuidar y de no tomar en serio las libertades y los derechos, que se reducen a meros imperativos hipotéticos y condicionados, a simples medios para el incremento de la felicidad. Para estos críticos la libertad no “es valiosa sólo como un medio para otra cosa”, sino que posee un valor en sí, al igual que los derechos básicos, que constituyen metas intrínsecamente valiosas, independientemente de las consecuencias<sup>43</sup>. John Rawls ha llamado la atención acerca de los peligros que implica la tendencia a concebir la tarea de gobierno de manera similar a

como el individuo organiza su propia existencia, puesto que la falsa analogía entre la lógica que regula la conducta individual y la lógica de la organización social induce a creer que es legítimo sacrificar los derechos básicos de algunas personas o grupos, si se obtiene a cambio un incremento en el bienestar de otros. Thomas Nagel y muchos otros han denunciado la utilización del enfoque utilitarista para justificar y legitimar prácticas juzgadas por muchos como inmorales, como los ataques indiscriminados en gran escala a la población civil, el empleo de bombas atómicas o el recurso a armas químicas, medidas consideradas como un mal menor o como el medio más eficaz para obtener una victoria rápida, acabar pronto con la violencia de la guerra y por lo tanto “salvar” un número considerable de vidas humanas<sup>44</sup>.

Precisamente para tratar de responder a estas críticas y para evitar que la fidelidad a los postulados utilitaristas implice conclusiones contrarias al sentido ético de la mayoría de los hombres, han surgido numerosas y variadas reformulaciones de la teoría utilitarista: utilitarismo de reglas, utilitarismo de reglas ideales, integración del principio de utilidad con el imperativo del respeto por las personas, etc. El objetivo principal de todos estos intentos de reelaborar y perfeccionar la teoría responden ante todo al deseo de encontrar una respuesta plausible a las objeciones más comunes y reiteradas que cuestionan el utilitarismo por su escaso interés por los derechos y libertades individuales, por su tendencia a sacrificar los intereses de la persona a objetivos y metas de bienestar social, o por su incapacidad de oponerse seriamente a la esclavitud o a la condena de personas inocentes.

Particular interés reviste el denominado utilitarismo de la regla, que Richard Brandt define en estos términos: “un acto es obligatorio sólo si la aceptación uniforme de una regla correspondiente maximizará la utilidad esperable”<sup>45</sup>. En otras palabras, el cálculo utilitarista ya no se limita a las consecuencias de un acto específico, y se concentra en cambio en los efectos que tendría, para el incremento del bienestar y de la felicidad del mayor número, la eventual transformación de la estrategia propuesta para resolver un problema específico en una norma universal, compartida y aceptada por todos. Frente al dilema de castigar a una persona inocente o permitir las muertes producidas por los disturbios y motines contra la población negra, el *sheriff* no debería limitarse a calcular exclusivamente las consecuencias circunstanciales de su decisión, sino que estaría obligado a sopesar lo que significaría para la sociedad la transformación en ley y la aplicación generalizada de la máxima según la cual es lícito y conveniente castigar con la muerte a una persona inocente, cuando por medio de esta forma de aplicar justicia se evita un número considerable de muertes violentas. Al plantear el cálculo en estos términos más amplios, es muy probable que el resultado sea

distinto. Si nos limitamos a sopesar exclusivamente las consecuencias más inmediatas, habría buenas razones para creer que la condena a muerte de la persona inocente constituye la respuesta más racional y apropiada, puesto que diez vidas valen más que una y el sacrificio de una sola persona constituye un mal menor frente a la pérdida de un número mayor de vidas humanas y por consiguiente de una cuantía mayor de posibilidades de felicidad. Sin embargo, si el *sheriff* incluye en su cálculo de costos y ganancias lo que implicaría para la sociedad la aplicación generalizada o la transformación en norma universal del principio según el cual la condena de una persona se impone cuando está de por medio la salvación de una cuantas vidas humanas, la conclusión en términos de beneficios globales podría ser distinta. En efecto, la universalización, es decir la transformación del castigo del inocente en norma, alimentaría una desconfianza generalizada en la justicia, y sus efectos negativos globales en relación con las bases y cimientos de la convivencia civil podrían resultar más dañinos, en términos estrictamente utilitaristas, que los actos de violencia y las muertes generadas por los disturbios.

El énfasis en la ley antes que en el acto, y la idea de que es necesario calcular las eventuales consecuencias que se derivarían de la aceptación generalizada de una clase de conducta que un sujeto determinado piensa ejecutar para superar un problema específico, se relaciona claramente con la ética kantiana, y en especial con la primera fórmula del imperativo categórico, que nos obliga a evaluar una máxima o pauta de conducta subjetiva de cara a su posible transformación en una norma universal o en una “ley de la naturaleza”. En el caso de Kant, si este experimento mental nos demuestra que, al ser asumidas por todos, estas máximas no resultan viables, se autodestruyen o simplemente socavan las bases de la convivencia civil, nos veríamos obligados a desecharlas porque incompatibles con la ley moral y con la legislación universal. Quienes han propuesto un utilitarismo de reglas, pretenden recuperar esta dimensión vital de la ética kantiana, sin tener que renunciar a los contenidos propiamente utilitaristas. Se podría hablar por consiguiente de una síntesis entre kantismo y utilitarismo, en la que el primero aporta la dimensión de la universalidad y de la ley, y el segundo los contenidos materiales, indispensables para superar los estrechos marcos del formalismo kantiano y de la ética del deber por el deber. Así como el imperativo kantiano nos obliga a someter una máxima específica al test de la universalización, de manera análoga el utilitarismo de reglas nos obliga a calcular las ganancias y pérdidas en términos de bienestar global derivadas de la universalización de una práctica específica, y sobre todo nos obliga a escoger aquella estrategia que, al transformarse en norma universal, resultase más ventajosa para el bienestar y la felicidad del mayor número.

Esta variante del utilitarismo no resuelve del todo las dificultades de la teoría en relación con la defensa de los derechos, dignidad y libertad de la persona. Sin embargo, nos ofrece elementos valiosos para enfrentar algunos de los conflictos o dilemas morales ligados con la respuesta de la sociedad y del Estado a la violencia y al terrorismo. En el caso de los recientes atentados terroristas, era muy fuerte en la opinión pública la resistencia o el rechazo a una lucha abierta contra el narcotráfico, puesto que la amenaza constante de la violencia y de la muerte impulsaba a la mayoría a creer que la vida suya y de sus familiares valía más que la lealtad a los principios de un Estado de derecho o que el respeto de la justicia y de las normas. Por su parte, el gobierno no podía quedar insensible a esta clase de presiones y reivindicaciones, puesto que al fin y al cabo uno de sus deberes primordiales es el de garantizar la vida y los bienes de los ciudadanos. Los actos terroristas parecían poner a la autoridad frente a un dilema ético y político aparentemente insoluble, puesto que lo obligaba a escoger entre dos opciones igualmente cuestionables: la fidelidad estricta a los principios de legalidad y del Estado de derecho, de acuerdo con el lema *fiat iustitia et pereat mundus*, o la transacción y la negociación para evitar pérdidas mayores de vidas humanas. El utilitarismo de la regla sugiere una solución distinta a este dilema: entre la transacción pragmática y el rigorismo más estricto, se abre una tercera posibilidad que es la de evaluar en términos realistas las consecuencias de una decisión política en cuanto a vidas humanas, posibilidades de gratificación y de felicidad, etc., pero sin limitar el cálculo de consecuencias a los efectos inmediatos. En otras palabras, las consecuencias importan, en especial en el terreno de las decisiones políticas, en las que se impone la que Weber denomina una ética de la responsabilidad. Sin embargo, es necesario que el gobernante calcule también las consecuencias a largo plazo de una política en extremo benévolas o de un trato privilegiado hacia algunos actores de la violencia, sus implicaciones para el sistema de valores sobre los que se asienta la convivencia civil o el impacto sobre la formación de la nueva generación, etc.

Una mención y una crítica merece también el intento de Diego Farrel de integrar el utilitarismo clásico con el principio rawlsiano, y en últimas kantiano, del “igual respeto” para las personas. Gracias a la inclusión de este postulado ético, sería posible conservar la teoría utilitarista, sin tener que aceptar las conclusiones arriba mencionadas, que chocan contra nuestra experiencia moral y que no superan el test del “equilibrio reflexivo”. A juicio del autor argentino, si tomamos en serio la idea de que cada individuo posee un derecho básico a ser valorado y respetado en su singularidad, resulta ya difícil o imposible sacrificar tranquilamente una vida humana o desplazar

los intereses vitales de un individuo por simples consideraciones de utilidad social: el derecho a igual consideración y respeto constituiría un dique seguro para la protección de los derechos individuales, que nos permitiría “restringir” la teoría utilitarista, sin tener que sacrificar sus rasgos relevantes<sup>46</sup>.

Sólo que Farrel no está dispuesto a renunciar a los axiomas utilitaristas, por lo que acoge el principio ético formulado por Dworkin, pero aclara que no lo considera un derecho de valor incondicionado, puesto que a su juicio no es posible “aceptar la existencia de un derecho absoluto y preservar –al mismo tiempo– los rasgos relevantes de la concepción utilitarista”<sup>47</sup>. De acuerdo con su propuesta, el derecho a consideración y respeto debería ser valorado como un derecho *prima facie*, que no puede ser desplazado en cualquier caso por consideraciones de utilidad, pero puede ser sacrificado en aquellas condiciones en las que el cálculo de consecuencias exige que este respeto ceda el paso a consideraciones de bienestar social, y cuando no existen alternativas viables al dilema entre sacrificar el derecho de una persona o sacrificar el interés general. Este intento de Farrel de integrar y mejorar el utilitarismo no pasa de ser, a nuestro juicio, una síntesis ecléctica, que a la hora de la verdad no resulta de mucha ayuda para resolver los dilemas y los conflictos relacionados con el respeto de los derechos humanos.

Hay que reconocer que los exponentes clásicos de la teoría utilitarista han sido combatientes vigorosos, que han tomado muy en serio la lucha contra el sufrimiento inútil y el esfuerzo por construir una sociedad en la que fuese posible un mayor grado de bienestar y de libertad. Merecen nuestro respeto su intento de fundamentar de manera inmanente deberes y obligaciones, su interés por las consecuencias más que por la “buena voluntad” y las intenciones, al igual que su tendencia a relacionar el trabajo filosófico con un compromiso práctico al servicio de los intereses y del bienestar de la comunidad. En cuanto a los derechos humanos, particularmente valiosos han sido los aportes de los utilitaristas en el campo del derecho penal, en la humanización de las penas, en las políticas de rehabilitación; no es posible olvidar que la oposición a la pena capital se ha sustentado por lo general en argumentos de carácter utilitarista<sup>48</sup>. En principios utilitaristas se han inspirado también muchos de los programas de política social relacionados con el fomento de los derechos de segunda generación, es decir con el derecho al bienestar, a la seguridad, al trabajo, etc. Sin embargo, a pesar de la contribución de la teoría utilitarista a la reducción del sufrimiento inútil y a la consolidación de políticas de bienestar, es innegable que la libertad y la dignidad no constituyen para ella un bien primario y prioritario. En caso de que se pudiera demostrar que la negación de la libertad resultase más ventajosa para el mayor número, no habría argumentos sólidos para oponerse a una

limitación o negación de este derecho fundamental de todo ser humano. Los derechos humanos siguen siendo medios, para el logro de un fin superior que no es la libertad, sino la felicidad del mayor número.

## NOTAS

- <sup>1</sup> J. Bentham, *Filosofía de la ciencia económica*, en *Escritos económicos*, Selección y prólogo de W. Stark, F. C. E., México-Buenos Aires, 1965, p. 169.
- <sup>2</sup> J. Bentham, *Fragmento sobre el gobierno*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 3.
- <sup>3</sup> J. Bentham, *La psicología del hombre económico*, en *Escritos económicos*, ed. cit., p. 3.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 3.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.
- <sup>6</sup> “El principio de utilidad –sostiene el autor– servirá para dirigir y orientar cualquier sistematización que se intente de las diversas instituciones o combinaciones de instituciones que componen el objeto de esta ciencia”. *Fragmento sobre el gobierno civil*, ed. cit., pp. 30-31. Con base en la idea de utilidad resultaría relativamente fácil aclarar la naturaleza y los fines de las leyes que regulan la convivencia civil. Conviene recordar que Bentham aspiraba a ser el Newton de las ciencias morales y sociales.
- <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 61. Hume se burla de la noción de estado de naturaleza, a su juicio una mera ficción filosófica (*a mere philosophical fiction*), análoga a las invenciones de la edad del oro de los poetas de la edad clásica. “Si queremos prestarle fe a estas amables fantasías –escribe Hume– en aquel primer período de la naturaleza las estaciones eran tan templadas que los hombres no tenían ninguna necesidad de repararse con su vestimenta y dentro de las casas, para ponerse al seguro contra la violencia del frío y del calor. Corrían ríos de vino y leche, las encinas producían miel y la naturaleza ofrecía espontáneamente los frutos más exquisitos [...]. La naturaleza no conocía tempestades y los corazones humanos no conocían esas turbulencias más furiosas que provocan tanto desorden y engendran tanta confusión. Ni se oía hablar de avaricia, ambición, crueldad o egoísmo; los únicos movimientos que la mente conocía eran la calidez del corazón, la compasión y la simpatía. También las distinciones mezquinas y formales de lo mío y lo tuyo eran desconocidas en el seno de aquella feliz estirpe de mortales, al igual que las nociones de propiedad y de obligación, de justicia e injusticia”. A juicio de Hume esta ficción poética de la edad de oro está ligada en ciertos aspectos con la ficción filosófica de un estado de naturaleza. Sólo que la primera es representada como la condición más placentera y más pacífica que podamos imaginar, mientras que al segundo se le pinta como un estado de guerra y violencia recíprocas, acompañado por la miseria más espantosa. Se dice que, en el origen de la humanidad, la ignorancia y la naturaleza salvaje dominaban tan incontrastadas, que los hombres no podían confiar los unos en los otros, y que al contrario cada cual debía confiar sólo en sí mismo, en su propia fuerza o astucia para defenderse y ponerse al seguro. No se hablaba de ley; no se conocían reglas de justicia; no se respetaban distinciones de propiedad; el poder era la única medida del derecho y una guerra continua de todos contra todos era el resultado del egoísmo desenfrenado y de la barbarie humana [...]. Se podría con razón dudar tanto de que una condición semejante de la naturaleza humana

haya podido existir, como de que, en caso de haber existido, haya podido durar tanto tiempo como para merecer el nombre de condición”. D. Hume, *Ricerche sull’ intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari, 1980, p. 238-240. El filósofo inglés cuestiona también la idea de un orden natural y de una justicia natural anterior a las convenciones y a la obra humana, denuncia el carácter ambiguo de términos como naturaleza y derecho natural (“*there is none more ambiguous and equivocal*”), y sostiene que la justicia y las leyes son el resultado de la iniciativa propiamente humana. “Debemos admitir –prosigue Hume– que el sentido de la justicia y de la injusticia no es derivado de la naturaleza, sino que surge en forma artificial, si bien necesaria, de la educación y de las convenciones humanas”. *A treatise of Human Nature*, Dutton, New York, 1974, pp. 182-189. “La justicia –prosigue el autor– se origina de las convenciones humanas”, es un producto de la creatividad del género humano, una especie creativa (*an inventive species*), que produce cultura y elabora leyes, normas y obligaciones para tratar de resolver los problemas ligados con la escasez de bienes, el egoísmo y la violencia.

<sup>8</sup> *Fragmento sobre el gobierno*, ed. cit., p. 62.

<sup>9</sup> “El derecho natural –añade– no es más que una frase”. *Ibid.*, p. 111.

<sup>10</sup> “Por consiguiente el fundamento del Derecho –escribe M. Atienza– no era para Bentham la ley natural, sino el principio de utilidad. No existían en su opinión derechos naturales del hombre anteriores y situados por encima de la ley positiva: en su sentido adjetivo o moral, ‘derecho’ designa lo conveniente, lo útil. Pero en sentido substantivo y legítimo los derechos proceden siempre de las leyes positivas, de los mandatos de la autoridad; los derechos subjetivos son sencillamente los correlatos de las obligaciones jurídicas y sólo existen en la medida en que las leyes positivas les otorgan una garantía”. Marx y los derechos humanos, ed. cit., p. 85.

<sup>11</sup> A juicio de Bentham “no puede atribuirse ningún límite a la autoridad del cuerpo soberano, salvo que esté limitado por convención expresa”. *Fragmento sobre el gobierno*, ed. cit., p. 115.

<sup>12</sup> G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*, F. C. E., México-Bogotá, 1976, p. 499. “La presunción de que había que considerar la felicidad de un hombre como dotada del mismo valor que la de otro, era idéntica a la creencia en la igualdad natural”. *Ibid.*, p. 417.

<sup>13</sup> A. Sen, “Property and Hunger”, *Economics and Philosophy*, 4, #1, 1988. “La violación de los derechos no es en sí misma una cosa mala, ni es intrínsecamente buena la realización de los derechos. Pero, siempre desde esta perspectiva, la aceptación de los derechos promueve cosas que, en últimas, son importantes; promueve la utilidad”. Hemos utilizado la traducción del inglés de L. Fernández.

<sup>14</sup> M. D. Farrel, *Utilitarismo, Ética y Política*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1983, p. 259.

<sup>15</sup> “El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el principio de la mayor Felicidad –sostiene Mill– mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer. Para ofrecer una idea clara del criterio moral que esta teoría establece es necesario indicar mucho más: en particular, qué cosas se incluyen en las ideas de dolor y placer, y en qué medida es ésta una cuestión a debatir. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida sobre la que se funda esta teoría de la moralidad –a saber que el placer y la exención del dolor son las únicas cosas deseables como fines–; y que todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el proyecto utilitarista como en cualquier otro) son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor”. J. S. Mill, *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 46. El autor asume esta idea como un postulado, que no es posible demostrar de manera directa. En efecto, “las cuestiones relativas a los fines últimos no son susceptibles de prueba directa. Para demostrar que algo es bueno debe

mostrarse que constituye un medio para conseguir algo que se admite que es bueno sin recurrir a prueba. Se demuestra que el arte médico es bueno porque conduce a la salud; pero ¿cómo es posible demostrar que la salud es buena?”. *Ibid.*, p. 42. Sin embargo, lo anterior no significa que la aceptación o el rechazo de los postulados últimos dependan exclusivamente “del impulso ciego” o de una “elección arbitraria”.

<sup>16</sup> “No merece más que un comentario de pasada el despropósito, basado en la ignorancia, de suponer que aquellos que defienden la utilidad como criterio de lo correcto e incorrecto utilizan el término en aquel sentido restringido y meramente coloquial en el que la utilidad se opone al placer [...]. Quienes saben algo del asunto están enterados de que todos los autores, desde Epicuro hasta Bentham, que mantuvieron la teoría de la utilidad, entendían por ella no algo que ha de contraponerse al placer, sino el propio placer junto con la liberación del dolor y que en lugar de oponer lo útil a lo agradable o a lo ornamental, han declarado siempre que lo útil significa, entre otras, estas cosas”. *Ibid.*, p. 45.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 47. “Al evaluar la felicidad –comenta Kenny– tenemos que tomar en cuenta no sólo la satisfacción de los deseos, sino también la naturaleza de los deseos mismos”. A. Kenny, “La felicidad”, en *Conceptos morales* (Compilador J. Feinberg), F. C. E., México, 1985, p. 92.

<sup>18</sup> J. S. Mill, *El utilitarismo*, ed. cit., p. 47. El autor añade que “es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros. Sería absurdo que mientras que al examinar todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad, la estimación de los placeres se supusiese que dependía tan sólo de la cantidad”. *Ibid.*, p. 48.

<sup>19</sup> “Si se me pregunta qué entiendo por diferencia de calidad en los placeres, o qué hace un placer más valioso que otro, simplemente en cuanto placer, a no ser que sea su mayor cantidad, sólo existe una única posible respuesta. De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ése es el placer más deseable. Si aquellos que están familiarizados con ambos colocan a uno de los dos tan por encima del otro que lo prefieren, aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias, y no lo cambiarían por cantidad alguna que pudieran experimentar de otro placer, está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia”. *Ibid.*, p. 49.

<sup>20</sup> “Es un hecho incuestionable –anota Mill– que quienes están igualmente familiarizados con ambas cosas y están igualmente capacitados para apreciarlas y gozarlas, muestran realmente una preferencia máximamente destacada por el modo de existencia que emplea las capacidades humanas más elevadas [...]. Un ser con facultades superiores necesita más para sentirse feliz, probablemente está sujeto a sufrimientos más agudos, y ciertamente los experimenta en mayor número de ocasiones que un tipo inferior. Sin embargo, a pesar de estos riesgos, nunca puede desear de corazón hundirse en lo que él considera que es un grado más bajo de existencia”. *Ibid.*, p. 50.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>22</sup> J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Aguilar, Madrid, 1977, p. 31.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 82.

- <sup>28</sup> El autor no se limita a denunciar la censura directa y menciona formas más sutiles y encubiertas, pero igualmente eficaces, de reprimir la libertad de expresión, puesto que “lo mismo significa encarcelar a un hombre (por sus ideas), que privarle de los medios de ganarse el pan”. *Ibid.*, p. 49.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p. 59.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 50-51. Al autor añade además que “gana más la verdad con los errores de un hombre que, después de estudio y preparación, piensa por sí mismo, que con las opiniones justas de los que las profesan solamente porque no se permiten el lujo de pensar”. *Ibid.*, p. 52.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 78.
- <sup>32</sup> “La mayoría de sus argumentos –sostiene Berlin– pueden ser dirigidos y utilizados en contra de sus tesis, y ninguno de ellos es concluyente o posee una fuerza suficiente como para convencer a un opositor firme en sus ideas, que no simpatiza con las de Mill”. I. Berlin, “J. S. Mill and the ends of life”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p. 201. Berlin anota además que “si la felicidad fuese el único criterio (de moralidad), entonces habría que aceptar que los sacrificios humanos o la quema de brujas, en tiempos en los que estas prácticas estaban respaldadas por sentimientos muy arraigados en la población, contribuyeron, en su tiempo, a la felicidad de la mayoría”. *Ibid.*, p. 192.
- <sup>33</sup> J. S. Mill, *Sobre la libertad*, ed. cit., p. 21.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 22.
- <sup>35</sup> *Ibid.*
- <sup>36</sup> Como lo anota Berlin, a pesar de su confianza en la educación y en la legislación, Bentham y James Mill habrían podido conformarse con caminos más fáciles, rápidos y menos costosos hacia la felicidad del mayor número. En cambio J. S. Mill nunca hubiera accedido a sacrificar su fe en el valor de la libertad de elección o su oposición directa y tajante a la coerción arbitaria.
- <sup>37</sup> J. S. Mill, *Sobre la libertad*, ed. cit., p. 85.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, p. 88.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, p. 93.
- <sup>40</sup> I. Berlin, *Op. cit.*, p. 201.
- <sup>41</sup> A juicio de Berlin, lo que alimentaba estas luchas por los derechos de las mujeres, de los trabajadores y de los habitantes de las colonias no era el credo utilitarista, puesto que “es difícil suponer que no eran la libertad y la justicia, sino la utilidad (que calcula los costos) aquello que predominaba en su mente [...]. Lo que es común en todas estas luchas no es una conexión directa con el principio de ‘la mayor felicidad’, sino el hecho de que se articulan alrededor del principio de los derechos humanos, es decir de la libertad y de la tolerancia” (*Op. cit.*, pp. 179-180). El intérprete añade además que, “a pesar de que los argumentos de Mill son derivados de la experiencia y no de un conocimiento a priori, las proposiciones mismas se parecen mucho a las defendidas sobre bases metafísicas por parte de los exponentes tradicionales de la doctrina de los derechos humanos”. *Ibid.*, p. 190.
- <sup>42</sup> “Si la libertad de expresión se justifica sólo porque es socialmente útil, entonces alguien podría pensar que está justificada sólo cuando es socialmente útil”. D. Farrel, *Op. cit.*, p. 311.
- <sup>43</sup> A juicio de A. Sen, lo peculiar de la teoría utilitarista sería precisamente su tendencia a considerar los derechos en su aspecto puramente instrumental. El autor cree que “existen tres diferentes maneras de considerar los derechos como moralmente importantes. En primer lugar, ellos pueden ser considerados como instrumentos valiosos para alcanzar otros objetivos. Esta es la perspectiva instrumental, que resulta bien ilustrada por el enfoque utilitarista de los derechos. Desde esta perspectiva, los derechos no tienen importancia intrínseca. La violación de los derechos no es en sí misma una cosa mala, ni es intrínsecamente buena la realización de los derechos”. A. Sen, *Op. cit.*, p. 223.

- <sup>44</sup> Nagel menciona los argumentos esgrimidos por las autoridades norteamericanas para justificar innumerables actos de barbarie en la guerra de Vietnam. De acuerdo con esta manera de argumentar, se puede recurrir a métodos como ataques a la población civil para inducir al enemigo a rendirse y dañar su moral, con tal de que podamos obtener beneficios substanciales: “cualquier medio puede justificarse, en principio, si conduce a un fin suficientemente valioso [...]. Después de que se abren las puertas a los cálculos de la utilidad y del interés nacional, las especulaciones comunes sobre el futuro de la libertad, la paz y la prosperidad económica se emplean para tranquilizar la conciencia de los responsables de que hayan muertos carbonizados algunos niños”. T. Nagel, *La muerte en cuestión*, F. C. E., México, 1981, pp. 99-101. El autor opina que “hay límites para lo que puede hacerse aun al servicio de una finalidad que vale la pena buscar”, y tiende a creer que ciertas “intuiciones absolutistas” acerca del valor intrínseco de la vida “constituyen a menudo la única barrera ante el abismo de las apologías utilitaristas del asesinato en gran escala”. *Ibid.*, pp. 94-95.
- <sup>45</sup> R. Brandt, *Teoría ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 464.
- <sup>46</sup> La teoría de los derechos constituye para Farrel la herramienta más apropiada para imponer restricciones a la concepción utilitarista. De manera más específica, el “candidato más aceptable como posible restrictor” sería para el teórico argentino “el derecho a igual consideración y respeto, del que habla Dworkin”. M. D. Farrel, *Utilitarismo, Ética y Política*, ed. cit., p. 362.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 362-363.
- <sup>48</sup> Con base en argumentos utilitaristas, Beccaria se atrevió a solicitar la abolición de la pena capital, argumentando que la sociedad no tiene derecho alguno a eliminar a sus miembros. A juicio del ilustrado italiano, la función de las penas es la de evitar que se disuelvan los vínculos sociales y que los hombres vuelvan a caer de nuevo en la violencia del estado de naturaleza. Por consiguiente, la sociedad tiene que limitarse a aplicar los castigos estrictamente necesarios para cumplir con este fin, y cualquier violencia adicional resultará inútil y por lo tanto injusta. Para Beccaria la pena de muerte desborda este límite, puesto que el Estado cuenta con un instrumento igualmente apropiado, e incluso más eficaz que la pena de muerte, para conservar el orden social y prevenir crímenes contra la vida o contra la propiedad. Conviene recordar que ya en la obra de Beccaria se encuentra formulado de manera expresa el principio utilitarista relativo a “*la massima felicità divisa nel maggior numero*”. *Dei delitti e delle pene*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1981, p. 62.

## CAPÍTULO 9

### EL MODELO KANTIANO

En la historia de los derechos humanos el modelo kantiano reviste una importancia que difícilmente podríamos desconocer y muchos autores siguen viendo en la doctrina de la dignidad y de la autonomía moral un instrumento eficaz para combatir las doctrinas peligrosas, que pretenden canjear los derechos del individuo con un fin o interés ajeno (bienestar general, voluntad general, exigencias del Estado o de la historia etc.)<sup>1</sup>. Intentaremos reconstruir la concepción kantiana de la dignidad humana, analizando la manera como los diferentes derechos se sustentan y justifican apelando a este derecho básico de todo ser humano a un trato acorde con su valor intrínseco como miembro de la especie humana.

#### LA DIGNIDAD HUMANA COMO SOPORTE IDEAL DE LOS DERECHOS

##### a. Sentido y alcance de la dignidad humana

Kant es el filósofo por excelencia de la dignidad humana y es quizás el primer pensador de la Modernidad que intenta sustentar de manera inmanente la dignitas hominis, el valor no instrumental del ser humano. Siguiendo una larga tradición, el autor destaca ante todo la excelencia y el valor peculiar de la especie humana, que a pesar de su finitud y de su tendencia al mal constituye el fin último y la obra más perfecta del universo. Kant subraya a menudo la finitud y las limitaciones humanas; sostiene sin embargo que, por encima de estas carencias, el hombre posee el privilegio de regirse por una ley asumida libremente por su propia razón, a diferencia de los demás seres vivientes que obedecen pasivamente a las leyes del instinto.

Por cierto esta libertad, el don más preciado de la humanidad, puede engendrar grandes males, debido a la presencia de impulsos y pasiones; pero la propensión al mal, que parecería comprometer el valor y la dignidad del ser humano, hacen más meritorios los intentos de edificar un ordenamiento social fundado sobre el respeto de la igual libertad y dignidad de todos.

De todas formas, por encima de la dignidad de la especie, lo verdaderamente importante para una teoría de los derechos humanos es la sustentación de la dignidad de cada uno de los miembros de la humanidad, que constituye el aporte más específico de la reflexión kantiana. El respeto que yo tengo por otro, o que otro puede exigir de mí –sostiene el autor en la *Metafísica de las Costumbres*– es el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en los demás hombres, es decir de un valor que no tiene ningún precio, ningún equivalente con el que se pueda intercambiar el objeto de estimación.

Cada hombre tiene el derecho de exigir el respeto de sus similares; recíprocamente, está obligado él mismo al respeto de los demás. La humanidad en sí misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por nadie (es decir, ni por otro ni por él mismo) como un mero medio, sino que debe ser tratado siempre al mismo tiempo como un fin; precisamente en esto consiste su dignidad (su personalidad), gracias a la cual no sólo se eleva por encima de todos los demás seres de la naturaleza que no son hombres, destinados por esto a servirle de instrumentos, sino que se eleva también por encima de todas las cosas. Puesto que el hombre no se puede vender por ningún precio [...] está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en cada uno de los demás seres humanos...<sup>2</sup>

Este texto resume muy bien los diferentes momentos de la reflexión kantiana y se relaciona directamente con la célebre fórmula del imperativo categórico de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio”<sup>3</sup>. La idea fuerte es que la humanidad constituye un fin en sí y por lo tanto no puede ser reducida al nivel de un instrumento para cualquier fin ajeno a ella misma. El imperativo se liga directamente con la diferencia radical y cualitativa entre personas y cosas, entre los entes que pueden ser objeto de manipulación y los entes que merecen respeto y consideración. En este sentido la dignidad del hombre se opone antes que todo a la manipulación y a la instrumentalización. No podemos tratar a los demás como medios para nuestros fines de poder o placer, como fichas estratégicas para nuestra voluntad de poder; los demás seres humanos poseen una finalidad en sí, no solamente para nosotros.

No tratar a la humanidad de nadie como un medio excluye, en primera instancia, las conductas criminales que atentan contra la vida y los bienes del otro; pero cuestiona también todas aquellas formas de reificación aceptadas o toleradas, en determinadas épocas, por el ordenamiento jurídico-político vigente. Tal es el caso de la esclavitud y de formas más encubiertas o sutiles de instrumentalización que el hombre padece en las relaciones de trabajo, en el trato sexual, etc. El hombre no tiene valor de cambio ni de uso, repite Kant hasta el cansancio, anticipando la polémica marxista contra la reificación capitalista y retomando temas del pensamiento estoico y cristiano. El imperativo ético cuestiona la actitud de aquellos gobernantes que utilizan a sus súbditos como meras fichas para su política expansionista y para la guerra. Un ser humano no puede ser reemplazado por otro, al igual que una mercancía; al contrario, posee un valor intrínseco y único. En el caso de objetos o mercancías, una cosa puede ser comparada y canjeada por otra, de acuerdo con su valor relativo, puesto que “en el lugar de aquello que tiene un precio, se puede poner también otra cosa, su equivalente”. En cambio el ser humano posee dignidad: “aquel que constituye la condición bajo la cual exclusivamente algo sea fin en sí mismo, no tiene meramente un valor relativo, es decir un precio, sino un valor interno, es decir una dignidad (*Würde*)”<sup>4</sup>. El ser que posee este valor intrínseco no puede ser tratado como un mero equivalente, reemplazable sin más por otro.

Sin embargo, conviene aclarar que la fórmula no excluye de manera radical cualquier clase de instrumentalización o de manipulación: lo que nos prohíbe es tratar a los humanos sólo y exclusivamente como medios. Lo que resulta incompatible con el imperativo kantiano es la instrumentalización total. Pregonar un trato absolutamente no-instrumental en una sociedad de mercado podría resultar algo utópico, puesto que a diario nos vemos obligados a recurrir a los servicios de otros. Inmoral sería olvidarnos del todo que estos otros individuos, más allá del servicio que nos brindan, son seres libres y no meros instrumentos. El imperativo de la dignidad tampoco es incompatible con el reconocimiento del hecho de que las habilidades y talentos de unos individuos (dedicación al trabajo, ingenio e inventiva) poseen más valor que los de otros. Lo importante es que no se olvide que estos mismos sujetos, más allá de las diferencias en cuanto a habilidades y talentos, por encima de su valor relativo, poseen siempre al mismo tiempo un valor intrínseco por el simple hecho de ser humanos. Lo anterior parecería sugerir la idea de una instrumentalización permitida dentro ciertos límites. Habría una manipulación legítima, que no viola la dignidad, y otra que en cambio la viola: por ejemplo, en las relaciones de trabajo la esclavitud violaría este principio, mientras que las relaciones laborales obrero-

patrón, basadas en un contrato libre, se mantendrían dentro de los límites de la instrumentalización permitida. De manera análoga, en el terreno de vida sexual sería posible diferenciar las relaciones basadas exclusivamente en el deseo unilateral de placer y en la sumisión del otro, de aquellas otras en las que el recurso a otro ser humano para satisfacer las necesidades eróticas no desconoce su valor como persona libre, su albedrío y su dignidad.

Llama también la atención el hecho de que el objeto del respeto no es el individuo concreto, sino la humanidad presente en nosotros y en los demás. Precisar el sentido de este término no resulta nada fácil. Por el contexto, es claro que el concepto designa algo más que el simple conjunto de todos los seres humanos. En este caso humanidad parecería identificarse más bien con los rasgos específicos que diferencian a la especie humana de las otras especies, en especial con la racionalidad moral. Estamos obligados a respetar en cada uno de los seres humanos este rasgo específico que lo coloca muy por encima de los demás seres vivientes, y que constituye la destinación o *telos* al que debería conformarse la práctica de los individuos de carne y hueso<sup>5</sup>. Quizás este texto de las *Lecciones de ética* nos ayude a comprender mejor qué significa en este caso respetar la humanidad de las personas: “en el ser humano puede establecerse una distinción entre el hombre mismo y su humanidad. Por lo tanto, puedo tener complacencia con la humanidad, aunque no en el hombre. Puedo tener semejante complacencia hasta en un malvado, si diferencio convenientemente el malvado de la humanidad; pues incluso en el mayor malvado persiste un germe de buena voluntad [...] Por esta razón los jueces no tienen que deshonrar a la humanidad al castigar los delitos; desde luego que se ha de castigar los delitos; desde luego que se ha de castigar al bribón, pero sin vulnerar a la humanidad por medio de castigos humillantes, pues cuando se deshonra a la humanidad en cualquier otro, se está despojando al ser humano de todo valor”<sup>6</sup>. Esta idea resulta de gran ayuda para asegurar a todos un mínimo de respeto, en la medida en que incluso el ser más despreciable conserva este halo sagrado de humanidad que lo hace digno de un reconocimiento y de una valoración por encima de cualquier otro ser viviente. Sin embargo, al separar la humanidad de la singularidad concreta, parece quedar sin respuesta esa exigencia del individuo de ser reconocido como un ser valioso en su concreción y singularidad irrepetible, más que como un simple portador de un halo de humanidad común a todos<sup>7</sup>.

La fórmula precisa además que el respeto por la humanidad tiene que darse tanto en la persona de los demás como en nuestra propia persona. El imperativo de la dignidad y de la no-instrumentalización de lo humano empieza por la autoestima y por la valoración de nuestra propia persona,

lo que nos impide rebajarnos a medios o instrumentos para fines ajenos. La tendencia a creer que nuestro ser carece de un valor intrínseco y que sólo adquiere valor en función de una instancia o de una finalidad superior, e incluso el reducir nuestras vidas a un simple medio para la realización y felicidad de otro ser, viola el imperativo de la dignidad tanto como la tendencia a instrumentalizar a los demás.

Los ejemplos concretos que ofrece Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para ilustrar las diferentes fórmulas del imperativo categórico, ponen además de manifiesto otra dimensión y otro sentido del respeto por la humanidad en nosotros y en los demás: por encima de la obligación negativa de evitar la instrumentalización o reificación de las personas, el individuo estaría obligado también a respetar los fines peculiares ligados con su naturaleza. En especial los ejemplos del suicidio y de la cultura muestran cómo el respeto por nuestra humanidad y por la humanidad de los demás incluye además la obligación de desarrollar nuestros “verdaderos fines”, ligados con el desarrollo de la cultura, de la racionalidad y de la moralidad<sup>8</sup>. Lo que significa que no podemos utilizar la vida biológica para un fin subordinado, sacrificando el fin auténtico y verdadero: agotar el sentido de la existencia en fines contingentes como la felicidad y el placer constituiría para Kant otra manera de violar la dignidad. “Con el fin de la humanidad en nuestra propia persona –aclara el autor en la *Metafísica de las costumbres*– está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurar o fomentar, en la medida de las posibilidades, la capacidad de realizar todos los fines posibles; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de la naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre”<sup>9</sup>.

Por esta razón, conformarse, por simple pereza mental, con formas benévolas de paternalismo significaría subvalorar nuestra destinación más elevada hacia la mayoría de edad y hacia el uso libre y autónomo de nuestras capacidades intelectuales y morales. En la medida en que todos los seres humanos comparten estos fines esenciales, se justifica además la colaboración recíproca para el logro de los mismos. La obligación negativa de no rebajar a la humanidad a un simple medio, se complementa así con la obligación positiva de esforzarnos por desarrollar las potencialidades inscritas en nuestra naturaleza, y de asumir la solidaridad con los demás. Afirmar que el otro es un fin en sí significa también que estamos moralmente obligados a compartir sus fines: la dignidad del otro nos impone, además de la prohibición de ejercer violencia sobre su persona o de instrumentalizarlo, la obligación de colaborar con el logro de los fines que él comparte con nosotros como

ser humano, racional y moral. Compartir los fines del otro no significa, sin embargo, imponerle nuestra manera peculiar de concebirlos y realizarlos, lo que representaría un grave atentado contra su dignidad y autonomía, contra su derecho de buscar la felicidad y de llevar a cabo sus planes de vida a su manera, como individuo racional y autónomo.

#### b. El fundamento moral del respeto por la humanidad

Hasta el momento, hemos tratado de analizar en qué consiste respetar la dignidad. En un primer balance podríamos afirmar que la descripción kantiana se acerca bastante a aquello que para la opinión común constituye un trato digno. Sin embargo, ¿en qué se fundamenta esta obligación? ¿Por qué razón debería yo respetar al otro como un fin en sí? ¿Por qué debería limitar mi voluntad de poder? Como bien lo anotaba Schopenhauer, predicar los principios morales resulta relativamente fácil; en cambio, es mucho más difícil fundamentarlos<sup>10</sup>. Para utilizar el lenguaje kantiano, ¿en qué se fundamenta la validez objetiva de aquello que podría aparecer en principio como una mera aspiración o deseo de cada sujeto de ser reconocido como un sujeto con un valor intrínseco y no meramente instrumental? ¿Cómo estar seguros de que no se trata de una ficción o superstición humanitaria? ¿Cómo asegurar que se trata de una aspiración legítima y no de una pretensión infundada? El problema se podría formular en los términos en los que Kant describe, en la *Critica de la razón pura*, la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías. La tarea de la primera consiste en lograr un inventario completo de las formas categoriales, siguiendo un hilo conductor que nos permita orientarnos en este laberinto que es la razón humana. En cambio, lo que propone el autor en la deducción trascendental es el intento de sustentar la validez objetiva, es decir el carácter universal y necesario de las categorías que el hombre utiliza en la experiencia cotidiana y en la ciencia. ¿Sobre qué fundamento descansa su pretensión de universalidad? ¿Cómo diferenciar los conceptos válidos de las construcciones ideológicas, sin fundamento? En el fondo, es éste el núcleo problemático no solamente de la deducción trascendental, sino de todo el proyecto crítico kantiano en la medida en que, como nos dice el autor en el prólogo de la *Critica de la razón pura*, lo que él se propone es instaurar “un tribunal que, al tiempo que asegure las legítimas aspiraciones (*gerechten Ansprüchen*) de la razón, rechace las pretensiones infundadas”<sup>11</sup>. Aplicando este planteamiento al campo de los derechos humanos, podemos preguntarnos por “la legitimidad y el valor (*Gültigkeit und Wert*)” de estos derechos, tratando de establecer un fundamento que nos permita diferenciar las pretensiones legítimas, de las aspiraciones injustificadas e ideológicas. La “investigación

fundamental de los derechos de la razón especulativa” nos puede ofrecer la pauta para investigar el derecho del ser humano a reivindicar derechos.

Para intentar responder a estas preguntas, Kant podría limitarse a decir que sus fórmulas relativas al respeto de la persona son imperativos absolutos e incondicionados, que se imponen a todos los seres humanos como un “hecho de la razón”: el valor de la norma que nos obliga a tratar a los humanos como fines valiosos se fundamentaría en la evidencia y en la fuerza con la que este imperativo se impone a todo ser humano, o a todo ser capaz de utilizar de manera oportuna su propia razón o de prestar oídos a los dictados de su conciencia. De esta forma el imperativo kantiano presentaría analogías muy fuertes con la noción de ley natural del iusnaturalismo: la ley moral poseería los mismos caracteres de absolutez y evidencia, por encima de cualquier duda. Cada individuo capaz de escuchar la voz de la razón, a pesar de la interferencia de las pasiones, debería poder percibir el carácter apodíctico e incondicionado de este imperativo de respetar la humanidad como fin en sí y de no tratar a los humanos como meros medios. El mandato de la dignidad sería tan universal y absoluto como la prohibición de matar o de evitar el incesto. El derecho a un trato digno se fundamentaría así en una ley que nos obliga de manera inapelable y absoluta, cuyo mandato resuena en la conciencia de todo ser humano.

Interpretado en estos términos, el imperativo presentaría rasgos similares a las leyes “grabadas con caracteres indelebles por la naturaleza en el interior de mi corazón”, de las que habla Rousseau en el *Emilio*, o a la ley natural del pensamiento clásico, supuestamente percibida por todos gracias a una intuición vital directa, más que por medio de la razón. El fundamento de este derecho básico estaría por lo tanto en esta ley absoluta: así como existen preceptos culturales que prohíben el robo, el asesinato y el incesto, habría también un mandato general que prohíbe tajantemente tratar a los humanos como meros medios. La fuerza con la que el precepto se impone a la conciencia de todo ser racional sería un fundamento más que suficiente para justificar la obligación para todos de cumplir con este deber y haría superflua toda deducción racional ulterior. En este sentido se explicaría la conclusión algo decepcionante de Kant en cuanto a la posibilidad de una real deducción trascendental en el terreno de la moral. Después de habernos prometido una deducción del imperativo análoga a la deducción trascendental de las categorías, en la *Crítica de la razón práctica* el autor concluye que en lo relativo a “la deducción, es decir, a la justificación de la validez objetiva y universal” de las normas morales no podemos esperar resultados análogos a los obtenidos en la primera *Crítica* y al final, en lugar de la deducción muchas veces prometida, Kant presenta la ley moral como “un

hecho de la razón pura (*ein Faktum der reinen Vernunft*)”, del que somos conscientes *a priori* y que es apodícticamente cierto<sup>12</sup>. La dificultad con una justificación de esta naturaleza reside en el hecho de que este imperativo parece haber sido ignorado por generaciones enteras de hombres, y que sólo en tiempos relativamente recientes ha hecho escuchar su voz. Además, la complejidad misma de la fórmula –trata a la humanidad siempre al mismo tiempo como fin, nunca sólo como medio– contrasta con la simplicidad de los mandatos de la ley natural.

Siguiendo un camino distinto, podríamos intentar derivar la fórmula de la humanidad del imperativo formal de la universalidad. Una vez admitida la validez de la primera fórmula, que nos obliga a confrontar las máximas subjetivas con una posible legislación universal y a descartar aquellas pautas subjetivas de conducta claramente incompatibles con una voluntad y con una ley universal, podríamos someter al test de la universalización la norma contraria al imperativo del respeto y de la no-instrumentalización. En caso de que la máxima del egoísmo y de la incontrolada voluntad de poder no lograra pasar la prueba y se autodestruyera al ser transformada en una ley universal, tendríamos buenas razones para creer en la validez de la norma contraria. Sin embargo, los textos kantianos parecen indicar con claridad que la máxima del egoísmo y de la instrumentalización recíproca no se contradice ni autodestruye al ser universalizada, como bien lo muestra el ejemplo de la “insociable sociabilidad” de la sociedad de mercado, que Kant describe en forma tan acertada y precisa en sus ensayos sobre filosofía de la historia. El egoísmo generalizado no se autodestruye, ni se contradice; al contrario, en ese mismo texto el autor hace un elogio apasionado de la voluntad de poder, como uno de los resortes más eficaces para el desarrollo de la cultura y el despliegue de las “disposiciones originarias” de la naturaleza humana. Sin embargo, a pesar de que la máxima del egoísmo no se contradiga ni autodestruya al universalizarse, en opinión de Kant ningún ser humano podría aceptar de verdad y a conciencia unas relaciones basadas exclusivamente en la instrumentalización. La argumentación remitiría otra vez a la imposibilidad absoluta de “poder querer” de verdad una norma de esta naturaleza. Pero queda en duda la imposibilidad real y absoluta por parte de los seres humanos de optar por una norma de esta naturaleza.

Quizás para intentar salir al paso a estas dificultades, Kant apela también al sentido moral inmediato y a los juicios de valor de la conciencia común, no contaminada por argumentaciones sofistas. Lo que se encuentra en todo ser humano es una valoración de su propio ser como un fin en sí. Esta representación es al inicio nada más que una mera opinión subjetiva y unilateral; pero en la medida en que el sujeto descubre que sus semejantes comparten

una valoración parecida de su propio ser, esta representación compartida acabaría por adquirir un valor objetivo y universal.

Esta estrategia argumentativa tampoco resulta muy convincente, puesto que una ilusión compartida por todos no por esto se transforma en una verdad con valor objetivo. En cambio, parece tener más fuerza el argumento central, basado en la autonomía moral: “la autonomía –sostiene el autor– es fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”<sup>13</sup>. La fuente última de la dignidad humana residiría así en este privilegio del ser humano de darse él mismo su propia ley: es “la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo”<sup>14</sup> lo que justifica la admiración por un ser que, a diferencia de los demás seres vivientes incapaces de liberarse del sometimiento a la legalidad natural y a sus instintos, es capaz de darse por sí mismo sus propias normas. ‘En el sistema de la naturaleza –leemos en la *Metafísica de las costumbres*– el hombre (*homo phaenomenon, animal rationale*) es un ser de escasa importancia y tiene con los demás animales, en tanto que productos de la tierra, un precio común (*pretium vulgare*). Incluso el hecho de poseer por encima de ellos el entendimiento y la capacidad de proponerse fines a sí mismo, sólo le confiere un valor externo ligado con su utilidad (*pretium usus*), el valor de un hombre para otro, es decir un precio, como si se tratase de una mercancía en el comercio con estos animales como cosas, en el que, sin embargo, tiene un precio inferior incluso al del medio universal de cambio, el dinero, cuyo valor se llama por eso eminente (*pretium eminentis*)’<sup>15</sup>.

El atributo de la autonomía moral, que eleva al ser humano por encima de los demás seres vivientes, sirve así de enlace para aclarar la relación necesaria y no contingente entre la noción de humanidad y la idea de un fin en sí. Para Kant, como lo hemos venido repitiendo, la única diferencia cualitativa y sustancial que marca de verdad las distancias entre el ser humano y los demás seres vivientes, es la capacidad de darse en forma autónoma su propia ley. Sin despreciar las actitudes culturales en sentido amplio, es decir el trabajo, el arte y la disciplina en general, gracias a los cuales el ser humano transforma tanto la naturaleza externa como su propia naturaleza, Kant opina que la diferencia específica entre los humanos y los demás seres vivientes hay que buscarla en el sentido moral y, más directamente, en la capacidad de obedecer a leyes que emanen de su propia razón. La posesión de esta calidad única en el ámbito de la creación justificaría, en última instancia, la dignidad humana: el fundamento de la “auto-telía” estaría así en la “auto-nomía”. Lo que tiene el estatus de fin en sí no puede ser objeto pasivo de una legislación ajena; y, a la inversa, lo que es capaz

de legislación propia merece este reconocimiento como un fin en sí y no como un mero medio.

Se trata sin duda de un argumento poderoso, puesto que hasta el momento la capacidad de un comportamiento moral parece marcar el límite absoluto e infranqueable entre los humanos y los demás seres vivientes. Sin embargo, esta manera de justificar el respeto por la humanidad resultará poco convincente para quienes consideran la autonomía del sujeto como un fantasma o una mera ilusión<sup>16</sup>. Además, Kant debería habernos aclarado un poco más las razones que lo inducen a considerar plausible la inferencia entre el poseer una cualidad específica, en este caso la capacidad de autonomía moral, y el derecho a ser tratado de determinada manera. En la medida en que el comportamiento autónomo justifica el trato como fin en sí, queda además la sospecha de si el derecho del otro a ser tratado como una persona en sí valiosa tendrá que ser directamente proporcional a su nivel de responsabilidad y autonomía moral. Al asumir la autonomía o la capacidad de autonomía como el argumento básico para justificar el respeto de la humanidad, se corre el riesgo de que el fundamento (*Grund*) se transforme también en la *conditio sine qua non* (*Bedingung*) del respeto. En este caso, quedarían por fuera del estatus de seres humanos los retrasados mentales y en general todos los individuos incapaces de una acción responsable. Lo que confirmaría una vez más nuestra tesis acerca de las implicaciones prácticas de una determinada forma de justificación o fundamentación, puesto que en este caso habría que condicionar o dosificar el respeto debido a otros seres humanos de acuerdo con sus disposiciones y capacidades morales.

#### LA DERIVACIÓN DE LOS DERECHOS CONCRETOS

Partiendo del imperativo de la dignidad, es posible intentar una “deducción metafísica” o derivación de los derechos concretos. Hasta el momento nos hemos encontrado con normas y obligaciones; pero es evidente que éstas tienen como correlato un derecho del individuo a ser respetado en su persona, a no ser instrumentalizado, a expresar libremente sus ideas, etc.<sup>17</sup>. La fórmula del imperativo en la que se presenta al hombre como fin en sí nos servirá de “hilo conductor” para describir y organizar la tabla de derechos.

##### a. El derecho a la vida

El destino moral del hombre es lo que sustenta el valor superior de la vida humana, que debe ser respetada no solamente en cuanto expresión de la fuerza creadora de la Naturaleza, sino sobre todo en vista de los logros

culturales y éticos que por medio de ella se realizan. De acuerdo con este enfoque, la vida no posee un valor intrínseco o absoluto: en caso de que nos viéramos obligados a escoger entre vida y libertad, para Kant resultaría mezquina y despreciable la conducta de quien, impulsado por su instinto de conservación, se apegara a la vida hasta el extremo de sacrificar todo aquello que la hace digna de ser vivida. Sin embargo, quienes exaltan el sacrificio de la vida en aras de la libertad y de la dignidad olvidan a menudo que la vida constituye la condición material para el ejercicio de la libertad, por lo que la pérdida de este bien considerado a veces con desdén o desprecio significa una pérdida irreparable, en especial para quienes se resisten a considerar sus existencias singulares como un medio para la realización de poderes e instancias superiores y que no se hacen demasiadas ilusiones acerca de la posibilidad de otra vida. Por lo tanto, es necesario subrayar el hecho de que el respeto de la persona de todo ser humano como un fin en sí empieza por el respeto de su vida, y el reconocimiento de los múltiples derechos en los que se despliega su dignidad presupone el reconocimiento de su derecho básico a la existencia. Esta obligación vale también en relación con nuestra propia vida, que a juicio de Kant no puede ser sacrificada sin más como un instrumento para fines externos (ampliación del poderío de un Estado, ideales políticos o religiosos, progreso de la ciencia, etc.).

#### **b. Libertad de conciencia, pensamiento y expresión**

De la idea de dignidad humana se deduce sin problemas el derecho-deber de cada individuo a la mayoría de edad, a ejercer libremente y de manera autónoma sus capacidades intelectivas. La “vocación al libre pensamiento” resulta estrechamente vinculada con el respeto por cada persona y con el respeto de sí mismo. Cada sujeto humano puede y debe atreverse a pensar por sí mismo, sin conformarse con lo que otros piensan y proponen por él, puesto que tiene todo el derecho a que las diferentes instancias que pretendan imponerle verdades, normas y pautas de conducta tengan que persuadirlo primero de la racionalidad y moralidad de las mismas. En este caso, la dignidad consiste precisamente en el derecho a disentir, sin tener que conformarse pasivamente con aquello que en su conciencia considera injusto o inmoral. En el terreno de la moral, el derecho a la libertad de pensamiento significa la posibilidad de actuar en conformidad con los valores morales que nos indica la razón práctica, sin tener que acatar normas, pautas de conducta y concepciones de bien impuestas desde afuera; y en el terreno religioso, implica poder concebir y honrar a Dios de acuerdo con los dictados de la conciencia moral, por encima del yugo y la coacción física o mental impuestos por las religiones positivas.

Kant insiste ante todo en la libertad de religión, puesto que en este terreno la represión y la intolerancia han asumido formas particularmente brutales. De acuerdo con los ideales de la Ilustración, reivindica el derecho de todo ser humano a la mayoría de edad en el terreno de la fe, y por consiguiente el derecho de cada individuo a buscar en su corazón y en su conciencia la manera de honrar a la divinidad. Kant está convencido de que si todos escuchasen de verdad la voz de la propia conciencia, sería posible despojar a los credos religiosos de su compleja carga de ritos, dogmas y aparatos de poder, para reducir la experiencia religiosa a las verdades básicas y a los preceptos simples y sencillos de la religión racional, que “cada cual puede reconocer en sí mismo, por medio de su propia razón”, sin necesidad de una revelación externa o de un mediador<sup>18</sup>. Asumir una actitud pasiva significaría para el individuo entregar o dejar de ejercer una de las más elevadas disposiciones del ser humano, y conformarse con que los demás lo manipulen para sus propios fines: la persona que renuncia a usar su propia razón acepta que los demás la traten como “pieza de una maquinaria” (de una Iglesia, de un Estado, de una corporación), sin valor propio y sin autonomía intelectual y moral.

La minoría de edad, entendida como la renuncia a la libertad de pensamiento, viene a ser para Kant una forma adicional de instrumentalización: el súbdito sin ninguna capacidad de opinar queda rebajado a una rueda del aparato estatal, el fiel se transforma en un instrumento pasivo en las manos de su pastor, el discípulo se reduce a una pieza que el tutor moldea y manipula a su antojo, el paciente es tratado como un sujeto del todo incapaz de reconocer y controlar su cuerpo y su salud. Kant denuncia como un privilegio abusivo y sin fundamento la pretensión de quienes tratan de imponer, de distintas maneras, creencias o prácticas de culto; pero reconoce también que la conducta de quienes se conforman pasivamente con este estado de inferioridad y no se atreven a ejercer sus derechos, resulta casi tan culpable como la de quienes manipulan las conciencias para sus fines de poder. La razón de ser de la dignidad humana reside en esta capacidad de utilizar de manera independiente nuestra propia razón, tanto en el campo teórico como en la praxis o en los juicios estéticos. La actitud de quienes manipulan las conciencias desconoce e irrespeta uno de los valores más propios de la humanidad; pero no menos reprochable resulta la pasividad de los individuos que por pereza o miedo se conforman con la dependencia y traicionan su destino hacia la autonomía intelectual y moral.

Al analizar más en detalle el ideal de lo que él llama la “mayoría de edad”, en el que se resumen los ideales y las aspiraciones de la Ilustración, Kant aclara que en determinadas circunstancias, por razones biológicas o

por imposiciones legales, el ser humano tiene que dejarse guiar por otro: “la imposibilidad (natural o legal) de que una persona, por lo demás sana, use por sí sola su entendimiento en los asuntos civiles –anota en la Antropología– se denomina incapacidad; si ésta se funda en la corta edad, se llama minoría; si descansa en disposiciones legales, puede llamarse incapacidad legal o civil”<sup>19</sup>. Nadie cuestiona el hecho de que los menores de edad, naturalmente incapaces, tengan que depender de sus tutores naturales que son los padres. Resulta en cambio indigna de la condición humana la actitud de quienes, gozando plenamente de sus facultades intelectuales y morales, renuncian a utilizar libremente su propia razón, y se ubican de manera voluntaria en la categoría de los individuos por naturaleza incapaces de libertad o reconocidos como tales por el ordenamiento civil. Lo que impulsa a los hombres a optar por la dependencia es el hecho de que se sienten más seguros en una condición de obediencia, que los libera de toda responsabilidad y les permite descargar sobre los demás la culpa de sus equivocaciones y errores. Kant invita a vencer esta pereza, y a asumir el reto de pensar por sí mismos, que incluye la obligación de cuestionar las ideas y los valores recibidos, y el deber de someter estos “pre-juicios” al examen de la razón<sup>20</sup>.

La reivindicación del derecho de la conciencia y de la mayoría de edad no debe ser confundido con la legitimación de la opinión subjetiva y de la arbitrariedad. Para Kant el ejercicio responsable de la libertad de pensamiento y de conciencia requiere que la confianza en nuestra propia razón esté acompañada por el interés prestado a los juicios de los demás: el deber de pensar de manera autónoma no significa en ningún momento encerrarnos ciegamente en nuestros juicios y apreciaciones; presupone por el contrario la obligación de confrontar nuestros puntos de vista con las opiniones de los demás. Gracias al diálogo se aleja la amenaza del “egoísmo lógico”, que en sus formas extremas puede llevar hasta el aislamiento y la locura: por obra de la comunicación los individuos pueden integrar sus diferentes percepciones de la realidad y de los valores en un “sentido común”, en un horizonte de ideas y certezas compartidas. “Es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la salud de nuestro entendimiento –escribe Kant– el que lo confrontemos con el entendimiento ajeno, y no nos aislemos en el nuestro, juzgando por decirlo así públicamente con nuestra representación privada”. Quien pretende rehuir este examen corre el riesgo de perder cualquier conexión con el mundo real y, “al igual que en los sueños, ver, experimentar y juzgar en un mundo privado”<sup>21</sup>. Pensar por sí mismo presupone por lo tanto el acatamiento de estas tres máximas: “1) pensar por nuestra cuenta; 2) pensar poniéndonos en el lugar del otro mediante la comunicación con otros hombres; 3) pensar

en todo tiempo de acuerdo con nosotros mismos”<sup>22</sup>. De estos tres principios “el primero, de carácter negativo, es propio de la forma de pensar libre de restricción (*nullius addictus iurare in verba magistri*); el segundo, positivo, se refiere a la manera liberal de acomodar nuestras ideas a los conceptos de los demás; el tercero es propio de la forma de pensar consecuente y consistente”<sup>23</sup>.

La libertad de conciencia y pensamiento representa así un derecho, pero también y sobre todo una obligación. Para que esta libertad no se reduzca a irresponsable arbitrariedad, es necesario que el individuo aprenda a cultivar su entendimiento y a desarrollar sus capacidades, como una condición indispensable para poder confrontar los dictados de su conciencia con el legado de la cultura. Kant anota además que para la mayoría de la humanidad la libertad de conciencia y la autonomía moral no representan bienes particularmente apetecidos. La tendencia natural del ser humano parecería inclinarse hacia el sometimiento a los dictados y a la guía de otro: si puedo pagar, no me hace falta pensar, puesto que otros podrán desarrollar por mí tan penosa tarea. El derecho a pensar libremente y a elaborar pautas de conducta tiene que superar una tendencia muy arraigada a la pereza mental, y se transforma en la obligación de no dejar atrofiar, por comodidad o servilismo, las capacidades intelectuales y morales. Las personas tienen que poder vencer este miedo, astutamente utilizado para todos aquellos que las manipulan, tienen que asumir la responsabilidad de sus decisiones teóricas y prácticas, y tienen que correr el riesgo de la libertad. Los regímenes despóticos tienden a acentuar los peligros de la autonomía, en su deseo de conservar para siempre a los individuos en una condición de pasividad y de obligarlos a utilizar de por vida “corralitos” o “andadores” para niños. Para Kant es absurdo renunciar a la libertad debido a los riesgos que ella implica: un paso en falso o una caída constituyen un mal infinitamente menor que la pasividad y la dependencia de por vida. Por lo tanto, todo ser humano tiene derecho a la autonomía en materia religiosa y en el ámbito de sus decisiones morales; y el ejercicio de esta autonomía no tiene que ser postergado con base en una presunta inmadurez de los fieles<sup>24</sup>.

Es particularmente interesante la manera como Kant relaciona el ejercicio del derecho a la libertad de pensamiento y de conciencia con el derecho a la libertad de expresión en materia religiosa, política y científica. Las Declaraciones de derechos del siglo XVIII se han centrado más en la libertad de expresión que en la libertad de pensamiento, debido quizás a la creencia generalizada de que las convicciones internas se encuentran por fuera del alcance de la coerción. Por eso la lucha había que darla en el campo de la exterioridad, donde la intervención del poder es más eviden-

te y donde resulta más fácil precisar el alcance de esta clase de derechos y señalar los obstáculos que impiden su realización. La razón que aporta Kant para tomar en serio la libertad de expresión se enmarca en cambio en una interrelación más estrecha y vital entre pensamiento, comunicación y expresión. “Se acostumbra decir –sostiene en su ensayo ‘¿Qué significa orientarse en el pensamiento?’– que el poder supremo puede quitarnos la libertad de hablar y escribir, pero no la libertad de pensar. Sin embargo, ¡hasta dónde y con qué exactitud sabríamos pensar si no pensáramos por así decir en comunidad con otros, que nos comunicaran sus pensamientos y nosotros los nuestros a ellos! Se puede por lo tanto afirmar que aquel poder exterior que arrebata a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus propios pensamientos, les quita también la libertad de pensar, la que constituye el único tesoro que nos queda en medio de las pesadas cargas de la condición civil...”<sup>25</sup>.

El interés de Kant por la libertad de expresión se basa menos en una presunta imposibilidad material de recortar o eliminar la libertad de pensamiento, que en la imposibilidad de separar o deslindar pensamiento y expresión. Esta imposibilidad se sustenta a su vez en el carácter intrínsecamente social y comunicativo de la actividad racional. La sociabilidad propia del ser humano se refleja también en esta función tan peculiar de nuestra especie; y a pesar de que nos aparezca como lo más personal e íntimo, el ejercicio de nuestras capacidades intelectivas presupone de hecho, como condición de posibilidad, un intercambio con otros seres pensantes. El diálogo, real o ideal, con otros sujetos con quienes poder confrontar o contrastar opiniones y puntos de vista, constituye el terreno propicio para el desarrollo de nuestros talentos y de nuestra misma capacidad de lograr una perspectiva original. En cambio la soledad absoluta y la falta de comunicación nos encerraría en un solipsismo en el que careceríamos de cualquier criterio para diferenciar una ilusión subjetiva de un juicio necesario y universalmente compartido. Para lograr ciertas pautas de objetividad, resulta para Kant indispensable “comparar nuestro juicio con otros juicios, reales o posibles, y ponernos idealmente en el lugar de cualquier otro, haciendo abstracción de las limitaciones que afectan casualmente a nuestro juicio...”<sup>26</sup>.

### c. El derecho del individuo a buscar la felicidad a su manera.

#### **El paternalismo como un atentado contra la dignidad humana**

Al igual que otros clásicos de la tradición liberal, Kant sostiene que nadie está autorizado a inmiscuirse en la esfera privada del individuo o a interferir con sus actividades, mientras no resulten perjudiciales para la libertad y los intereses de los demás. Olvidándose, al parecer, de su desconfianza habi-

tual hacia las apelaciones a la felicidad, el filósofo defiende en este punto –en términos similares a los empleados por los utilitaristas, y con el mismo fervor– el derecho de todo individuo a organizar su vida y a tratar de ser feliz a su manera, de acuerdo con sus criterios de vida feliz o de vida buena. Kant sostiene que no sólo tenemos derecho a ser felices, sino que tenemos derecho a serlo “a nuestra manera”, lo que implica para los demás y para el Estado la obligación de respetar nuestras elecciones, incluso cuando no las consideren racionales o apropiadas a nuestros “verdaderos” intereses. “La libertad del individuo como hombre”, que Kant menciona al lado de la libertad del ciudadano, se reduce a la idea de que “nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (es decir de acuerdo con su representación del bienestar de los demás hombres), sino que cada cual está autorizado a buscar su felicidad por el camino que considere apropiado, con tal de no perjudicar la libertad de otros de buscar el mismo fin...”<sup>27</sup>.

Coherente con la defensa de la autonomía y de la mayoría de edad en la búsqueda de la felicidad, Kant formula una condena sin atenuantes del “gobierno paternal”, a sus ojos la peor forma de despotismo. El déspota ilustrado pretende conocer mejor que sus súbditos lo que es de verdad bueno para ellos, por lo que se siente autorizado a imponer sus propios criterios de vida buena y de felicidad: “un gobierno fundado sobre el principio de la benevolencia hacia el pueblo, como el gobierno de un padre hacia sus hijos, es decir un gobierno paternal (*imperium paternale*), en el que los súbditos, como hijos menores de edad incapaces de diferenciar aquello que es de verdad útil o perjudicial para ellos, están obligados a comportarse sólo pasivamente, esperando del juicio del gobernante la indicación de cómo deben ser felices y, en caso de que él lo quiera, de su bondadoso permiso es la peor clase de despotismo que nos podamos imaginar, puesto que es una constitución que suprime toda libertad de los súbditos, quienes no poseen derecho alguno”<sup>28</sup>. Quizás para contrarrestar el peligro del paternalismo, el autor se preocupa por precisar los límites de la obligación de solidaridad con los demás. Kant reconoce como un deber meritorio de todo ser humano el tratar de contribuir, en el límite de las posibilidades, con la felicidad de los demás. Sin embargo, aclara también que la prestación de una ayuda no confiere el derecho de imponer a la persona beneficiada los criterios de vida buena o feliz: la solidaridad es una obligación moral meritoria, pero no puede sobreponerse al respeto debido a la dignidad de la persona que recibe la ayuda y la solidaridad. “Yo no puedo beneficiar a nadie (a excepción de los menores de edad, de los deficientes y locos), según mi propio concepto de la felicidad –precisa Kant– y sólo puedo hacerlo de acuerdo con las ideas de aquel a quien quiero beneficiar”<sup>29</sup>.

#### d. Mayoría de edad y derechos políticos y sociales

En la elaboración kantiana de la noción de autonomía moral, sustento y expresión de la dignidad humana, ha jugado un papel central la teoría rousseauiana. De acuerdo con una interpretación ya consolidada, Kant habría trasladado al ámbito moral el ideal que el filósofo de Ginebra formula para el cuerpo político. La libertad como autonomía política se identifica en Rousseau con la participación activa de los ciudadanos en la formación de la voluntad general y por consiguiente con la posibilidad de que ellos obedezcan a leyes asumidas libremente en cuanto producto de su auténtica o verdadera naturaleza. En el caso del filósofo alemán esa misma libertad como autonomía política se transforma en la exigencia ética de que el sujeto moral sólo obedezca a la voluntad racional-universal que brota de la interioridad de su conciencia, para que el sometimiento a los mandatos de la ley moral no sea una limitación, sino la realización de su libertad y de su verdadera naturaleza.

La traducción en términos éticos del ideal rousseauiano no significa sin embargo que Kant limite la noción de autonomía al campo estrictamente moral. Al igual que el filósofo de Ginebra, repite a menudo que la única fuente de legitimidad del poder es la voluntad unida del pueblo, lo que implica el derecho de los miembros del cuerpo político a ejercer su soberanía y a participar en la formación de la voluntad racional-universal<sup>30</sup>. De este postulado básico, que sustenta la dignidad política del ciudadano de un Estado republicano, se desprende “su derecho de obedecer solamente a aquellas leyes exteriores a las que pudo haber dado su consentimiento”<sup>31</sup>, al igual que el derecho a “no reconocer otro superior, en el pueblo, sino a aquel a quien podemos imponer una obligación jurídicamente tan válida como la que él puede imponernos a nosotros”. En este terreno el pensamiento de Kant presenta ciertas oscilaciones, y algunos textos parecerían sugerir que la participación ciudadana y su ejercicio de la soberanía se reducen al deber del soberano (concebido como persona singular), de legislar “como si” su voluntad fuese la expresión de la voluntad común: al ejercer la tarea legislativa, el soberano debería “representar” la voluntad común, en el sentido de que debería tratar de imaginar “la voluntad racional” de los ciudadanos, para adecuar a esta idea guía los decretos y las leyes. De acuerdo con estos textos, el ejercicio de la soberanía por parte de los ciudadanos se reduciría a bien poca cosa y no pasaría de ser una mera ficción. De todas formas, a pesar de los titubeos y de la incertidumbre, y a pesar de las conocidas reservas de Kant frente la democracia, la enseñanza de Rousseau ha dejado su huella en el pensamiento político kantiano y el espíritu del filósofo de Ginebra se

percibe en muchos textos en los que Kant parecería ligar la soberanía con el ejercicio del poder legislativo por parte de los ciudadanos.

De otro lado la dignidad resulta claramente incompatible con un grado extremo de miseria, en el que cualquier posibilidad de realización propiamente humana resulta seriamente comprometida, puesto que todas las energías de la persona se agotan en la lucha diaria por la supervivencia. Una libertad frente al acoso de necesidades insatisfechas constituye una condición esencial para una vida humana con sentido, para una vida digna. En Kant se percibe ya cierta sensibilidad por los problemas sociales, y a pesar de la tendencia claramente liberal a limitar la solidaridad al ámbito ético-individual –la solidaridad es pensada todavía en términos de caridad y de beneficencia–, podemos encontrar en sus obras textos que desbordan el estrecho marco de un Estado de derecho. Es lo que sugiere la “Anotación general” a los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, en donde el autor plantea la necesidad de una política fiscal apropiada para encontrar soluciones menos contingentes y más duraderas al problema de la pobreza: en la medida en que una de las razones que empujan a los seres humanos a entregar su libre albedrío a una voluntad común y a sujetarse al poder estatal es la de buscar una garantía frente a la contingencia y los azares del mercado, el gobierno tiene una obligación moral con aquellos miembros del cuerpo social “incapaces de ganarse por sí solos la vida. El gobierno está por lo tanto autorizado a obligar a las personas pudientes a ofrecer los medios para mantener a los que no cuentan siquiera con lo indispensable para satisfacer las necesidades más apremiantes de la naturaleza”<sup>32</sup>.

#### e. Dignidad y derecho penal

Como es bien sabido, Kant sigue defendiendo, en contra de muchos exponentes de la Ilustración y en especial de Beccaria, una teoría retributiva de la pena y la necesidad de conservar la pena de muerte, dos tesis aparentemente inconciliables con su reivindicación de la dignidad humana. Sin embargo, a pesar del carácter arcaico de la ley del talión y a pesar del rigorismo, que en este terreno pone de manifiesto su cara particularmente sombría, conviene destacar el cuestionamiento por parte del autor de la tendencia a reducir el castigo a un simple medio para el bienestar social y a medirlo en función de los beneficios o perjuicios que representa para la sociedad. A juicio de Kant esta concepción utilitarista de la pena presenta el doble inconveniente de violar el principio supremo de la justicia penal, “que no puede ser nunca decretada simplemente como un medio para alcanzar otro bien”, y de violar el imperativo relativo al respeto de la persona humana como un fin en sí: “la pena jurídica no puede ser nunca decretada como un mero me-

dio para lograr otro bien para el criminal mismo o para la sociedad civil, y sólo tiene que ser impuesta en cada caso por el hecho de que la persona ha cometido una acción delictiva. El hombre no puede ser usado nunca como un mero medio para los propósitos de otro, ni puede ser degradado entre los objetos de derecho real, —contra lo que lo asegura su personalidad innata—, a pesar de poder ser condenado a perder la personalidad civil. El criminal tiene que haber sido encontrado merecedor de un castigo, antes de poder pensar en eventuales beneficios que se puedan derivar de esta pena para él mismo o para sus conciudadanos”<sup>33</sup>. La teoría utilitarista compromete el carácter categórico de la pena, al reducirla a un simple imperativo hipotético y condicionado; y sobre todo perjudica gravemente la dignidad humana, puesto que rebaja al criminal a la condición de instrumento en manos del Estado para disuadir o intimidar a los criminales potenciales. Kant se refiere también al dicho farisaico utilizado a menudo para justificar el sacrificio de personas inocentes “es preferible la muerte de un solo hombre a la corrupción de todo un pueblo”, y lo considera como la máxima expresión de la perversión de la justicia.

De esta manera Kant formula ya de manera explícita uno de los reparos más serios contra las doctrinas utilitaristas, cuestionadas precisamente por el hecho de que el énfasis en el interés y en los beneficios del cuerpo social podría llevar a justificar, en determinadas circunstancias, el sacrificio de personas inocentes o el desconocimiento de la dignidad humana del condenado, reducido a instrumento para prevenir nuevos actos antisociales. En contra de esta concepción meramente instrumental del castigo y de la persona castigada, Kant sostiene con firmeza que “el ser humano no puede ser nunca tratado meramente como un medio para los fines de otro, ni puede ser confundido con los objetos del derecho real, de lo que lo protege su personalidad innata, si bien puede ser condenado a perder su personalidad civil”<sup>34</sup>. Por encima de cualquier cálculo utilitarista, el juez tiene la obligación estricta de establecer si la persona bajo juicio se ha hecho merecedora con sus actos de la pena correspondiente. Toda consideración adicional acerca de las consecuencias del castigo o de otros fines de la pena distintos de la restauración del orden legal violado, afectaría la pureza de la justicia, desviando la atención hacia elementos secundarios e inesenciales.

De todos modos, resulta problemático para nosotros aceptar que la pena de muerte para un asesino —sostenida por Kant— constituya la forma más apropiada de respetar su dignidad y de reconocerlo como un fin en sí. Tenemos a creer que se respeta más la dignidad del criminal cuando se le ofrecen las oportunidades y los medios para reconciliarse consigo y con la sociedad. Sin embargo, no se puede desconocer la importancia de la crítica

de Kant al utilitarismo, que sigue siendo una herramienta valiosa para cuestionar o evitar ciertas consecuencias aberrantes que se podrían derivar de la concepción utilitarista de la pena (en especial del denominado utilitarismo de la acción). Kant deja sentado de manera tajante que en la aplicación de la justicia no hay lugar para esos cálculos globales de placeres y dolores, de los que se podría eventualmente deducir la conveniencia de sacrificar una o varias vidas humanas, incluso de personas inocentes, en caso de que este sacrificio redundara en una ganancia apreciable en placeres o en vidas humanas para la comunidad. La idea de que toda vida humana, incluyendo la del criminal, tiene un valor y una dignidad intrínseca, que no puede ser objeto de trueque o de canjes, constituye un punto firme y un logro en el campo de la teoría penal.

#### ALCANCE Y LÍMITES DE LA DIGNIDAD HUMANA

Trataremos de analizar ahora en qué medida el modelo kantiano de fundamentación de la dignidad incide en el alcance de la misma, en su aplicación a casos concretos.

##### a. El derecho real-personal como una limitación de la dignidad

El derecho real-personal, un descubrimiento del que Kant se sentía muy orgulloso, consiste “en poseer un objeto externo como una cosa y en usarlo como una persona. Lo mío y lo tuyo que se fundan en este derecho constituyen los entes domésticos, y la relación que instaura el estado doméstico es una relación de comunidad entre seres libres que, por la recíproca influencia de la persona del uno sobre la persona del otro, forman, según el principio de la libertad externa (de la casualidad), una sociedad [...] que se llama colectividad doméstica”<sup>35</sup>. Esta nueva figura jurídica que el autor consideraba como un aporte novedoso a la teoría del derecho, cobija las relaciones del *paterfamilias* con la mujer, los hijos y los criados, y en las intenciones de Kant debería hacer más comprensibles estas relaciones marcadas al mismo tiempo por la dependencia y la libertad. A tono con el espíritu de la Modernidad y con los ideales de las revoluciones burguesas, Kant reitera a menudo que todos los seres humanos nacen libres, poseen el derecho innato a la libertad y no pueden alienar sin más este derecho originario ligado con su condición de humanos. Por consiguiente, un contrato fundado sobre la alienación total y para siempre de la libertad de una de las partes sería evidentemente un contrato sin valor.

Sin embargo, este principio general claramente incompatible con la institución de la esclavitud, no le impide al autor legitimar y justificar formas

de dependencia más benignas y limitadas. Tal es el caso de la figura del criado, quien forma con el señor una sociedad establecida sobre el principio de la desigualdad entre las partes, “puesto que se compone de una persona que manda, el dueño, y de personas que obedecen, es decir de la servidumbre (*imperantis et subiecti domestici*). La servidumbre pertenece a lo que el dueño puede considerar como suyo [...] como si se tratara de un derecho real, puesto que él puede, cuando el siervo se escape, reconducirlo a su poder por medio de una decisión unilateral”. A diferencia del esclavo, el criado cuenta con la opción de pactar con el señor, por medio de un contrato, las condiciones del trabajo. Sin embargo, una vez asumida su tarea, resulta tan vinculado a la casa y a la voluntad del señor que este último está autorizado a recuperarlo por la fuerza. Lo mismo vale para mujer e hijos, cuya libertad resulta igualmente reducida, puesto que el padre tiene pleno derecho a “adueñarse de ellos, a tomarlos como cosas (como animales domésticos fugados) y a tenerlos encerrados”<sup>36</sup>.

#### **b. Los límites de la dignidad política**

La asunción por parte de Kant del principio de la voluntad general, no significa de ninguna manera que todas las partes cuenten con el mismo derecho a participar en la tarea legislativa y en la dirección de la cosa pública. Todos los individuos son ciudadanos. Sin embargo, la mayoría son sólo ciudadanos pasivos, con la obligación de acatar las leyes, pero sin ninguna posibilidad de participar en su elaboración y mucho menos en la administración del Estado. A pesar del axioma de la soberanía de la voluntad general y de la igualdad frente a la ley, sólo unos ciudadanos privilegiados, los ciudadanos activos, gozan de derechos políticos plenos: “sólo la capacidad de votar constituye la calificación para ser ciudadanos. Pero esta capacidad presupone la independencia de quien no sólo quiere ser simplemente una parte (*Teil*) del cuerpo común, sino también un miembro (*Glied*) del mismo, es decir una parte que actúa según su propio albedrío en comunidad con otros. La última calidad establece necesariamente la diferencia entre ciudadano activo y ciudadano pasivo”<sup>37</sup>. Los ciudadanos pasivos gozan de las libertades civiles y de la protección del estado, pero “no tienen que ser considerados iguales en lo relativo al derecho de dar estas leyes. Quienes no poseen un tal derecho son sin embargo, como miembros del ser común, obligados al respeto de estas leyes y participan de la protección ofrecida por ellas, pero no como ciudadanos, sino como asociados que disfrutan de la protección”<sup>38</sup>.

A juicio de Kant, la *conditio sine qua non* para gozar del estatus de ciudadano pleno consiste en la autosuficiencia económica: “el sujeto que

en esta obra legislativa tiene el derecho de voto se denomina ciudadano (*citoyen*, es decir ciudadano del Estado y no habitante de la ciudad, *bourgeois*). La calidad que se exige para ello, además de la natural (es decir que no sea niño o mujer) es únicamente la siguiente: que él sea su propio señor (*sui iuris*) y que posea alguna propiedad (en la que puede estar comprendida también toda actividad artesanal, artística o científica) que le asegure los medios para vivir; o que cuando, para vivir, tenga que adquirir bienes de otros, los adquiera sólo mediante una alienación de lo que es suyo y no por concesión que él haga a otros del uso de sus propias fuerzas<sup>39</sup>. Quien carezca de autosuficiencia (*Selbständigkeit, sibisufficientia*) y de autonomía económica quedará privado también de la autonomía política: la persona que dependa económicamente de otra, estará obligada también a depender de las leyes elaboradas por quienes gozan de independencia económica y, en últimas, de alguna clase de propiedad.

De hecho, en una sociedad de mercado una autosuficiencia absoluta resulta imposible, puesto que todos dependen de las mercancías producidas por otros. La independencia total sólo sería concebible en una familia patriarcal, que produce para satisfacer la totalidad de las necesidades de sus miembros. De manera que el criterio para establecer la autonomía económica tiene que ser formulado de otra manera. Una vez asumida la necesidad del trueque para todos, el criterio de discriminación entre los sujetos económicamente independientes y los que dependen de otros pasa por el tipo de “alienación” que se realiza en cada caso. El ser humano que no posea otro valor distinto de su fuerza de trabajo y se vea por consiguiente obligado a venderla en el mercado para poder subsistir, a juicio de Kant carecería de autosuficiencia. En cambio, quien puede darse el lujo de alienar simplemente una parte de su propiedad, es decir de algo externo a su persona, posee verdadera autonomía económica<sup>40</sup>.

Entran en esta gran categoría de ciudadanos a medias todos los individuos obligados a vender su fuerza de trabajo para vivir: jornaleros, dependientes de artesanos y comerciantes, etc. Todos ellos gozan de ciertas libertades básicas y pueden ejercer (quizás en un grado limitado y con la ayuda de otros) la autonomía moral. Sin embargo, a juicio del autor no se encuentran capacitados para el ejercicio de la autonomía política, una tarea que requiere prudencia, conocimientos y sabiduría. Además, todos estos individuos obligados a vivir al día en una condición de dependencia frente al comprador de su fuerzas de trabajo, viven una existencia que a juicio de Kant “es en cierta forma sólo inherencia”, puesto que requieren de un ser “subsistancial” para poder sobrevivir. Este último argumento podría inducirnos a creer que la exclusión de esta clase de personas de cualquier participación

en la vida política se basa en una inferioridad ontológica, arraigada en la estructura de su ser y de su naturaleza, y en cuanto tal insuperable. No es ésta sin duda la intención de Kant, quien reivindica, en contra de las trabas y sistemas de privilegios propios de una sociedad estamental cerrada, el principio moderno y burgués de la carrera abierta al mérito y al trabajo<sup>41</sup>. El autor sostiene sin duda que la persona carente de independencia y autosuficiencia económica, cuya existencia es un mero accidente de la existencia de otra, no merece gozar de derechos políticos plenos. Sin embargo, las personas económicamente dependientes cuentan con la opción de salirse de su condición y de alcanzar un estatus más elevado: a diferencia de los esclavos y de los siervos de la gleba, estos jornaleros libres pueden transformarse con el tiempo en propietarios y en ciudadanos plenos. Pero hasta tanto no hayan logrado superar su condición, carecen del derecho de “actuar en el Estado como miembros activos” y tienen que conformarse con la protección de la ley y con el goce de algunas libertades civiles.

#### c. El sexo como factor de discriminación

La extraña figura del derecho real-personal, que de hecho legitima formas de instrumentalización, cobija a los criados, a los niños y a las mujeres. Estas últimas resultan quizás las más desfavorecidas, puesto que los niños pueden crecer, algunos de los criados pueden contar con la suerte de encontrar un trabajo más favorable y alcanzar una posición social más elevada. En cambio las mujeres quedarán irremediablemente condenadas a su condición subordinada. A finales del siglo XVIII muy pocos se atrevían a reivindicar la igualdad de derechos para las mujeres, de manera que no debería sorprendernos demasiado esta discriminación kantiana. Al fin y al cabo, como diría Hegel, todo filósofo es hijo de su tiempo y nadie puede saltar por encima de él. De todas formas, vale la pena analizar los argumentos que el autor utiliza para justificar aquello que hoy en día comprendemos como un simple prejuicio de la época, es decir la negación a las mujeres de cualquier participación en la dirección de la cosa pública y la limitación de su autonomía personal y jurídica.

El autor se ocupa a menudo del tema del “bello sexo” –la expresión es suya– y hay que reconocer que lo hace a ratos con un tono galante, que contrasta con la manera mucho más burda con la que otros exponentes del idealismo alemán enfrentan este mismo tema. Sin embargo, los resultados a los que llega Kant difieren sólo en la forma y sustancialmente coinciden con las conclusiones de Hegel acerca de la inferioridad de la mujer en cuanto a capacidades intelectuales y morales, que justificaría su condición de subordinación y su destinación a la pasividad y a la obediencia. Con su

tono aparentemente halagador, en una de sus más conocidas obras juveniles Kant pone en entredicho tanto la capacidad intelectual como la capacidad de la mujer para una auténtica autonomía moral. A su juicio, el atributo de la belleza, tan esencial para comprender la naturaleza y el destino de la mujer, se refleja en su inteligencia y en sus dotes morales: “el bello sexo tiene tanta inteligencia como el masculino; sólo que se trata de una inteligencia bella, a diferencia de la nuestra que debe ser una inteligencia profunda o sublime”<sup>42</sup>. De aquí la escasa disposición de las mujeres a la meditación profunda, al examen prolongado y al ejercicio de las ciencias abstractas, demasiado pesados para una inteligencia espontánea y algo superficial. Todavía más perjudicial para la dignidad de la mujer resulta su caracterización como un ser que actúa bajo el impulso de las sensaciones, de los sentimientos y de las valoraciones estéticas, más que por una razón auténticamente moral: “las mujeres –sostiene Kant– evitarán el mal no porque sea injusto sino porque es repugnante; y a sus ojos son acciones virtuosas las que son moralmente bellas. Nada de deber, nada de constricción u obligación [...]. Me parece difícil creer que el bello sexo sea capaz de principios [...]. Por eso la Providencia ha otorgado a su pecho sentimientos bondadosos y benévolos, un fino sentimiento para la honestidad y un alma amable”<sup>43</sup>. Puesto que su virtud es una virtud bella, a diferencia de la del sexo masculino que es noble y sublime, perdería su tiempo quien pretendiese exigirle sacrificios y auto-dominio. Sólo es posible confiar en sus sentimientos y en su corazón tierno.

En el contexto de una filosofía que valorase el sentimiento y el corazón por encima de la razón, los juicios anteriores podrían resultar hasta halagadores para la mujer. Sin embargo, hemos visto cómo para Kant el fundamento de la dignidad humana consiste ante todo en la disposición y en la capacidad de autonomía moral, que por cierto se fundamenta en la razón, más que en los sentimientos. Al poner en duda la capacidad de autorregulación moral de la mujer, Kant justifica a su manera el presunto destino del sexo femenino a la subordinación respecto a los padres, al esposo, o a los fines de la naturaleza ligados con la reproducción de la especie. Como consecuencia, Kant no tiene ninguna duda acerca de la exclusión de la mujer de cualquier participación activa en la vida política. Al fin y al cabo la mujer acaba por compartir la misma condición que los criados, los obreros dependientes y los menores de edad. Al carecer de un carácter sustancial y autónomo y al depender de otro, parece obvio que se la elimine de asuntos que no le interesan y en los que no es mucho lo que su inteligencia puede aportar.

Esta limitación o negación de la dignidad de la mujer no se reduce al ámbito de la vida pública. Incluso en el interior de la familia, gracias precisamente a la figura del derecho real-personal, su reconocimiento como un

sujeto libre, autónomo y mayor de edad sufre serias restricciones. Gracias a este derecho (*çinnato?*) el hombre “adquiere” a la mujer, lo que le confiere el derecho de utilizarla para satisfacer sus necesidades vitales y sexuales, e incluso el derecho de reconducirla de nuevo a su poder en caso de que ella intentase fugarse de la casa: “si uno de los esposos se ha escapado de la casa o se ha abandonado a la posesión de otra persona, el otro queda autorizado en todo tiempo y de manera irrecusable a recuperarlo en su poder, justo como una cosa”<sup>44</sup>. Según estas palabras, el derecho a recuperar el “objeto perdido” parecería pertenecer a los dos miembros de la pareja; sin embargo, en la mayoría de los casos la desigualdad de fuerza y de poder haría que la posibilidad de que la mujer ejerciera un derecho de esta naturaleza resultase bastante remota. Y para no dejar dudas acerca de quien manda, tanto en la administración del Estado como en los asuntos domésticos, Kant aclara que la igualdad entre los miembros de la pareja no está en contradicción con la ley que ordena que el hombre debe ser “el señor (*Herr*)”, “el que manda (*der befehlende*)”, y la mujer “la parte que obedece (*der gehorchende Teil*)”. Esta diferencia de funciones “no puede ser considerada contraria a la igualdad natural de los miembros de una pareja, en la medida en que tal dominio se basa sólo sobre la superioridad natural de las facultades del varón frente a las de la mujer en la realización del interés común de la familia y en el derecho al mando que se sustenta en esta tarea”<sup>45</sup>.

Antes de concluir nuestro análisis del enfoque kantiano de los derechos humanos, habría que añadir que el autor sugiere también un camino distinto para derivar los derechos de un principio inmanente a la esfera jurídica, a partir del único derecho de verdad innato y originario: la libertad originaria, que le pertenece por naturaleza a “cada hombre en virtud de su humanidad”, y que consiste “en la libertad (independencia del arbitrio coactivo de otros), en cuanto pueda coexistir con la libertad de todos los otros según una ley universal”. Este derecho es originario en el doble sentido de la palabra: está presente desde el origen, puesto que nace con el hombre, y representa el origen ideal de los derechos concretos, que se pueden explicar como otras tantas concreciones de la libertad<sup>46</sup>. Esta idea de la libertad como un derecho originario resulta muy cercana a lo expresado por los revolucionarios franceses, quienes proclamaban que todos los hombres nacen libres e iguales derechos: al igual que los autores de la Declaración de derechos, quienes denunciaban por medio de este principio los restos del régimen feudal y la desigualdad por naturaleza, Kant quiere enfatizar la estrecha e indisoluble ligazón entre naturaleza humana y libertad. La libertad no constituye un atributo accidental que los humanos pueden tener o no tener, sino un atributo esencial para la posible realización de su humanidad. Por lo tanto, la

proclamación de este derecho innato va acompañada de la denuncia de la esclavitud, de las formas de desigualdad “natural”, por nacimiento, y de todo el sistema de privilegios tan característicos de la organización feudal: “en un estado jurídico, y con anterioridad a cualquier acto jurídico específico –sostiene Kant– cada individuo posee un derecho innato, igual para todos, de obligar a todos los demás a que respeten determinados límites, de manera tal que la libertad ajena resulte compatible con el ejercicio de su propia libertad. Ahora bien, puesto que el nacimiento no es una acción de quien ha nacido, no puede surgir de él desigualdad alguna en el estado jurídico o una sumisión a leyes coactivas que no sean las que el individuo, como súbdito del único y supremo poder legislativo, comparte con los todos los demás. Por lo tanto, no puede existir ningún privilegio innato de un miembro del cuerpo común, en cuanto súbdito, en relación con otros, y nadie está autorizado a transmitir por sucesión a sus descendientes el privilegio estamental del que goza en el interior del cuerpo común”<sup>47</sup>. Kant insiste también en el carácter inalienable de este derecho originario, que no puede ser cedido simplemente como una propiedad externa cualquiera: el individuo “no puede por ningún acto jurídico (suyo o de otros) dejar de ser dueño de sí mismo y entrar en la categoría de los animales domésticos, que pueden servir para todos los usos, como uno quiera...”<sup>48</sup>.

Al final de este recorrido, podemos esbozar un balance de los aportes de Kant a la teoría y al problema del fundamento de los derechos humanos. Sin lugar a dudas, la mayor deuda con él tiene que ver con la noción de dignidad humana, que a partir de la Declaración universal de la ONU ha venido adquiriendo el estatus de soporte ideal de los derechos humanos. Kant elabora y confiere una base ético-filosófica sólida a la idea propiamente moderna de dignidad, y nadie mejor que él ha logrado reconstruir y sistematizar aquello que la mayoría de la gente quiere expresar cuando habla de un valor intrínseco presente en todo ser humano. Con su obra, Kant ha enseñado a diferenciar el sentido ético de la dignidad de la lucha por el honor, una idea aparentemente cercana que sin embargo alimenta por lo general el menosprecio por los demás, la disposición a la lucha y a las hazañas guerreras, la tendencia a pleitos y luchas sin fin por razones insignificantes<sup>49</sup>. El filósofo alemán se opone también con vigor a la reducción de la dignidad al simple reconocimiento social en el interior de una sociedad mercantilista, en la que el valor de un hombre se reduce de hecho a su valor de uso o simplemente se identifica con su valor de cambio, es decir con el precio que los demás están dispuestos a pagar, de acuerdo con los altibajos del mercado, por el uso de sus talentos y capacidades. En contra de esta reducción del individuo a simple mercancía, Kant insiste en cambio en la necesidad de valorar al ser

humano como un sujeto libre, que no puede ser rebajado a la condición de los demás objetos de intercambio o de consumo<sup>50</sup>.

Lo que echamos de menos en Kant es la conciencia más clara del carácter históricamente determinado de esta idea de dignidad humana, quizás el resultado más valioso de la tradición humanista de Occidente. Así como echamos de menos la escasa atención prestada por el autor a la posibilidad de realizar los ideales de dignidad y de libertad en un mundo marcado por el egoísmo, el afán de poder y la competencia a muerte. ¿Cómo conciliar el respeto por la dignidad humana con la violencia dominante en la dimensión fenoménica? ¿Cómo garantizar el respeto de la humanidad como un fin en sí en un mundo dominado por la instrumentalización constante y sistemática? Kant parece proponer su sistema ético como un ideal hacia el que deberían dirigirse los esfuerzos humanos. En este sentido, a pesar de su carácter inalcanzable, la idea de un posible “reino de los fines”, es decir el ideal de una comunidad fundada sobre el respeto y la libertad, cumpliría la función importante de guiar y estimular las acciones de los individuos de carne y hueso, en su lucha constante contra el egoísmo, las pasiones y la violencia. Sin embargo, otros textos suyos sugieren un paralelismo entre la dimensión fenoménico-temporal de los impulsos, y la dimensión nouménica de la racionalidad moral. De acuerdo con esto, el hombre participaría al mismo tiempo de la ciudad terrenal –marcada por el egoísmo, la instrumentalización y la violencia– y de la ciudad celestial o nouménica, en donde la coacción tiende a desaparecer gracias al respeto recíproco entre todos. Si la primera interpretación del reino de los fines desemboca de manera casi inevitable en la utopía, la segunda parece prestarse a un juego de encubrimiento ideológico de la violencia, de la instrumentalización y de la dominación en general y presenta algunas analogías con la ideología cristiana. Así como en la visión dualista cristiana la absoluta igualdad frente a Dios convive pacíficamente con las más crudas e injustas desigualdades en la ciudad terrenal, en el sistema kantiano el reconocimiento de nuestra dignidad como ciudadanos del reino de los fines puede convivir con la reificación, la explotación y la instrumentalización de la dimensión fenoménica, es decir del mundo real de las relaciones económicas, jurídicas y políticas.

Hemos mencionado hasta aquí muchos de los prejuicios en cuanto a la limitación de la dignidad y de los derechos, que Kant comparte con la mayoría de los pensadores y hombres políticos de su época. Habría que añadir el prejuicio adicional relativo a la concepción individualista, asocial y atomista de la libertad, una libertad “negativa” que encuentra en las relaciones sociales una limitación, más que una posibilidad de enriquecimiento y de realización. Esto podría explicar en parte el escaso interés por la solidaridad

social, el énfasis en la libertad por encima de la igualdad, el interés obsesivo por reducir la igualdad a la dimensión puramente jurídica, etc. De todas formas, señalar estos límites no significa de ninguna manera subvalorar los aportes kantianos a la teoría de los derechos humanos, ni mucho menos desconocer que su sistema ético-político constituye la reconstrucción más elaborada de la idea de dignidad, que la humanidad ha asumido como la base ética de los derechos humanos.

#### **RAWLS: UN KANTIANO DE IZQUIERDA**

Con su *Teoría de la Justicia*, publicada en 1971, el filósofo norteamericano John Rawls ha tenido una enorme influencia en la filosofía anglosajona contemporánea y ha contribuido de manera significativa al florecimiento actual de los trabajos sobre problemas ético-políticos, sobre la concepción de la justicia y sobre la teoría del Estado. Particularmente eficaz ha resultado su crítica a los postulados utilitaristas. Rawls no ha dedicado trabajos específicos al problema de los derechos humanos; sin embargo, en su reflexión sobre la justicia el tema de los derechos y de las libertades básicas juega un papel central<sup>51</sup>. En una breve exposición crítica, analizaremos ante todo la manera en que Rawls deriva y jerarquiza las diferentes clases de derechos, para centrarnos después en el problema específico de la fundamentación o justificación rawlsiana de los derechos básicos y del sistema de prioridades que él propone.

##### **a. La tabla de derechos**

En cuanto al primer aspecto, relacionado con la reconstrucción de la tabla de derechos, tendremos que partir de su enunciación de los dos principios de justicia<sup>52</sup>. A partir de ellos es posible derivar con relativa facilidad las diferentes clases de derechos humanos. El autor imagina una situación ideal de racionalidad e igualdad, en la que gracias a un velo de ignorancia que oculta a los diferentes sujetos el lugar que cada uno ocupa en el interior del universo social, el juicio que ellos emitieran acerca de los principios básicos de la justicia y acerca de las bases de la convivencia social, no se vería afectado por intereses estrechamente egoístas. En esta condición ideal, a juicio de Rawls, los agentes racionales optarían inevitablemente por el primer principio de justicia, que él formula en estos términos: “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”<sup>53</sup>. En este primer principio están incluidas las libertades propias de la tradición liberal, desde la libertad de conciencia y expresión, hasta la

propiedad privada, al igual que los derechos ligados con la libertad de asociación y con el ejercicio de la democracia. Entre “las libertades básicas” se encuentran la libertad de conciencia para las religiones minoritarias, la libertad de palabra, la libertad de movimiento y la libertad de participar en paridad de condiciones en la actividad política. Este principio abarcaría por lo tanto dos de las tres grandes categorías de derechos, es decir, los derechos de la esfera individual y los derechos de participación democrática.

Para los derechos de segunda generación, en cambio, es decir para los derechos económicos y sociales, tenemos que remitirnos al segundo principio de justicia, enunciado en estos términos: “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”<sup>54</sup>. Este principio acepta la realidad de la desigualdad social en cuanto a riqueza, talentos y poder, a condición de que las desigualdades sean organizadas de tal manera que resulten más ventajosas para las personas menos favorecidas; y a condición de que todos los participantes del contrato social puedan gozar de iguales oportunidades para desarrollar sus talentos y llevar a cabo sus proyectos de vida. Esto significa que los participantes ideales del contrato aceptan de antemano la posibilidad de que algunos pierdan y otros ganen en el “juego” social, y cada uno asume el riesgo de salir desfavorecido en la lotería del mercado. Lo que interesa es que el juego sea limpio (fair), con reglas iguales para todos, y que existan garantías para los perdedores. Por consiguiente, como bien lo expresa Lafrance, “los ingresos superiores del más afortunado serán considerados justos sólo a condición de que se inserten en una sistema de distribución de riqueza que mejore la condición de la persona menos favorecida en la cooperación social”<sup>55</sup>. No se descartan, por lo tanto, políticas de justicia distributiva, pensadas como un correctivo para desigualdades excesivas: sin impedirle a los individuos “apostar” y desarrollar libremente sus capacidades, las reglas aceptadas por todos incluirían de todas formas una política social de control y redistribución de la riqueza, no con el objeto de eliminar las diferencias, sino con el fin de ofrecerle una protección especial a los perdedores o a los “menos favorecidos”. Las desigualdades que no beneficien a todos serán consideradas injustas.

Para entender el lugar que ocupan de hecho los derechos sociales en el sistema rawlsiano, es indispensable mencionar la prioridad absoluta del primer principio de justicia, que ostenta un valor superior frente al segundo y que por consiguiente se impone en caso de que tengamos que sacrificar una libertad básica o una exigencia de justicia distributiva. “Estos principios –escribe Rawls refiriéndose a los dos principios de justicia– habrán de ser

dispuestos en un orden serial, dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas”<sup>56</sup>. En otras palabras, las exigencias de libertad tienen un valor superior a las exigencias de justicia social: las libertades básicas “tienen un peso absoluto con respecto a las razones del bien público y de los valores perfeccionistas”<sup>57</sup> y tienen que imponerse por encima de las exigencias de eficiencia. Para Rawls la prioridad de la libertad “implica en la práctica que sólo puede limitarse o negarse una libertad básica en razón de una o más libertades básicas restantes, y nunca por razones de bien público o valores perfeccionistas”<sup>58</sup>. Esta prioridad ofrece así un criterio muy claro y una clave para jerarquizar los derechos en casos de conflictos, y para resolver las tensiones entre exigencias de libertad y exigencias de igualdad<sup>59</sup>.

El sistema rawlsiano ofrece por consiguiente una organización coherente de los derechos humanos, y brinda los criterios para fijar prioridades en caso de conflicto entre exigencias antagónicas. Se trata ahora de analizar los fundamentos de esta construcción, puesto que lo que más interesa en este trabajo es la pregunta relativa a la justificación de los derechos fundamentales. A nuestro juicio, la estrategia de Rawls en este terreno de la fundamentación presenta fuertes analogías con el modelo kantiano<sup>60</sup>, puesto que remite en últimas a estos dos temas centrales, estrechamente ligados con la ética crítica: el dispositivo de la posición originaria como un recurso para garantizar la imparcialidad y la universalidad de los juicios morales, y la idea del respeto que cada individuo merece en cuanto capaz de autonomía moral.

### **b. La posición originaria como una manera de fundamentar los derechos**

La idea de una posición originaria de ignorancia relativa, constituye en realidad un dispositivo mental para determinar lo que elegiría una persona racional en condiciones ideales, es decir en una condición privilegiada en la que su juicio no se viese afectado por intereses egoístas o partidistas, y por consiguiente resultase de verdad imparcial y universal. Al apelar a una situación ideal de esta naturaleza para establecer los principios básicos y universales de justicia, Rawls reinterpreta y desarrolla la exigencia kantiana de universalidad, expresamente formulada en la primera enunciación del imperativo categórico, que establece como norma fundamental la de confrontar las máximas subjetivas con una voluntad universal-general, libre de los intereses egoístas y de las pasiones partidistas. Kant utiliza diferentes criterios para verificar la compatibilidad de máximas y pautas de conducta con esta voluntad universal (no-contradicción, analogía con un orden de la

naturaleza, “poder querer” de verdad, etc.). El dispositivo del velo de ignorancia de Rawls puede ser considerado como un criterio operativo adicional, o como un camino más expedito y seguro para acceder a esta voluntad universal, desinteresada y justa: para saber si de verdad “podemos querer” que nuestras máximas éticas o nuestros ideales de justicia se transformen en leyes universales y en principios válidos para todos, nada más apropiado que el dispositivo del velo de ignorancia en la posición originaria, que permite poner entre paréntesis nuestros intereses inmediatos y nos obliga a analizar el orden social desde una perspectiva externa e imparcial.

El mismo Rawls equipara la posición originaria a una visión nouménica de sujetos capaces de hacer abstracción de sus diferencias fenoménicas naturales, de sus intereses y del lugar ocupado en el contexto social<sup>61</sup>. Tanto Kant como Rawls invitan a realizar un experimento mental y a tratar de representarnos qué pasaría si todos asumieran nuestras máximas, o cuál sería nuestra opción racional en caso de que desconociéramos nuestra posición social y nuestros intereses<sup>62</sup>. Ambos autores consideran que la mejor manera para determinar lo que es justo y moralmente correcto es la de apelar al juicio imparcial de una voluntad racional no marcada por intereses estrechamente egoístas, puesto que, como bien lo expresa el filósofo norteamericano, “la equidad de las circunstancias en las que se logra el acuerdo se transfiere a los principios acordados”<sup>63</sup>. Rawls mismo señala que al seguir la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, se puede decir que,

Al actuar desde estos principios, las personas están actuando autónomamente: están actuando desde principios que ellas aceptarían en las condiciones que mejor expresasen su naturaleza como seres racionales, libres e iguales [...]. Actuar autónomamente es actuar desde unos principios en los que estaríamos de acuerdo como seres racionales libres e iguales [...]. Además, estos principios son objetivos. Son los principios que deseáramos que todos (incluidos nosotros mismos) siguiéramos, aunque sólo fuera para adoptar en común el punto de vista general adecuado [...]. No miramos el orden social desde nuestra situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual. En este sentido, miramos a nuestra sociedad y a nuestro lugar objetivamente: compartimos con otros un punto de vista común, y no formamos nuestros juicios desde una inclinación personal. Así, nuestros principios y convicciones morales son objetivos, en la medida en que han sido alcanzados y probados por la adopción de este punto de vista general...<sup>64</sup>

Como un paso ulterior en su estrategia de fundamentación, Rawls establece que en esta condición ideal de imparcialidad y de racionalidad, todos acabarían por escoger los dos principios de justicia arriba mencionados, y en el orden lexicográfico que privilegia las libertades por encima de las exigencias de justicia distributiva. Su exposición de los principios de justicia,

que se inserta por lo demás en la tradición política de los últimos siglos de la historia de Occidente, pretende legitimarse apoyándose en este criterio de racionalidad y de imparcialidad: todas las personas de buena voluntad que lograsen de verdad elevarse hacia esta perspectiva racional-universal, no podrían no compartir la defensa de las libertades básicas, el derecho a la libertad de conciencia, unos derechos mínimos para las minorías, una razonable igualdad de posibilidades para todos, al igual que unas medidas para los menos favorecidos, siempre y cuando se respetasen las exigencias prioritarias ligadas con las libertades. El artificio de la posición originaria nos daría así el acceso a una intuición de los derechos fundamentales o básicos de todo ser humano.

#### c. Autonomía moral y valor no instrumental del individuo

Junto con la idea de universalidad, Rawls reelabora también la noción kantiana del hombre como sujeto moral autónomo, que merece por consiguiente un trato privilegiado y no puede ser tratado como un simple medio o instrumento. En términos que evocan los temas desarrollados por Kant en la segunda fórmula del imperativo categórico, o fórmula de la humanidad, Rawls insiste en la importancia del autorrespeto, que incluye “el sentimiento que una persona tiene de su propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien, su proyecto de vida vale la pena de ser llevado a cabo”, y también “la confianza en la propia capacidad de realizar las propias intenciones”. Destaca al mismo tiempo la necesidad de que esta autovaloración esté respaldada por cierto reconocimiento social, es decir por un mínimo de respeto por parte de los demás, que constituye tal vez el bien primario más importante<sup>65</sup>.

Esta valoración se sustenta a su vez en las dos “potestades” o “facultades morales”, ligadas con la capacidad de realizar un proyecto de vida de acuerdo con una noción de vida buena y con un sentido de la justicia<sup>66</sup>, que definen la dimensión más valiosa y el destino más elevado del ser humano, y por consiguiente el criterio último para fijar los bienes primarios<sup>67</sup>. Lo que los sujetos perciben como lo más valioso de su personalidad es la disposición moral-racional, más que su capacidad para elegir entre diferentes clases de placeres: “los individuos –prosigue Rawls– consideran la personalidad moral, y no la capacidad de placer y dolor, como el aspecto fundamental de su yo. No saben qué objetivos finales tienen las personas, y todas las concepciones de fin dominante son rechazadas. Así, no se les ocurriría admitir el principio de utilidad en su forma hedonística”<sup>68</sup>.

Esta reivindicación del valor no instrumental de la persona, sustentado en la autonomía moral y en el sentido de lo racional y de lo razonable,

constituye el eje alrededor del cual gira la crítica rawlsiana del utilitarismo. En polémica con la tendencia utilitarista a considerar al ser humano como una ficha o un elemento carente de valor propio y autónomo, Rawls cuestiona en términos similares a los de Kant la tendencia a desplazar o sacrificar los derechos e intereses de las personas en aras de un supuesto bien superior o del bien común. Rawls critica en especial la falsa analogía establecida entre individuo y sociedad: si bien es cierto que cada hombre es libre de “equilibrar sus propias pérdidas con sus propias ganancias”, y de asumir en determinados casos sacrificios para algunas de sus aspiraciones, resultaría indebido extender por analogía la misma prerrogativa a la sociedad, que también tendría derecho a sacrificar a algunos de sus miembros para el mayor beneficio total, para “maximizar el balance neto de satisfacción”<sup>69</sup>. Por lo tanto, resulta inadmisible “que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros [...]. En una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales”.

Su crítica del modelo utilitarista presupone la idea kantiana de que todo ser humano posee una dignidad o un valor en sí y no puede ser transformado en un medio para un fin superior cualquiera. Sin embargo, en el caso de Kant el valor intrínseco de la persona moral se impone como un imperativo categórico, o simplemente como un “hecho de la razón”, o con el reconocimiento de un substrato ontológico de la persona como ser nouménico o sujeto de libertad. En el caso de Rawls, quien pretende ubicarse por fuera del terreno de la metafísica, no estamos tan seguros de si el reconocimiento del valor moral de todo individuo constituye simplemente un presupuesto de su teoría de la justicia, acogido como un valor que se ha consolidado a lo largo del proceso histórico y de la tradición de Occidente, o si se justifica por medio del experimento mental de la posición original, o con base en una ontología implícita de la persona moral.

Es innegable el interés del proyecto rawlsiano, tanto para la reflexión ética y política, como para la justificación de los derechos humanos. Ya nadie cuestiona la importancia de este esfuerzo novedoso de recuperar y transformar la gran tradición del pensamiento ético y político de Occidente<sup>70</sup>. De todas formas, este reconocimiento no nos impide algunas anotaciones críticas acerca de esta estrategia de fundamentación de los derechos, que a nuestro juicio se enfrenta con problemas y dificultades análogas a las que hemos encontrado en la filosofía kantiana y en el modelo iusnaturalista. Nos referimos antes que todo a la atendibilidad del criterio de la posición originaria para determinar los principios de justicia. En el caso de Kant, han

sido cuestionados a menudo los criterios que él sugiere para determinar la moralidad de una máxima, puesto que en la práctica no resulta tan fácil determinar aquello que en verdad “podemos querer” como una ley universal, o establecer en qué casos nos encontramos de verdad con una contradicción: que exista o no una contradicción en una máxima, depende a menudo de la perspectiva y de los valores previos asumidos en cada caso. Creemos que objeciones parecidas podrían dirigirse al dispositivo de la posición originaria como criterio para determinar lo que es razonable y justo, puesto que este experimento mental podría legitimar resultados significativamente distintos en cuanto a los valores últimos, a las prioridades y al alcance real de los derechos. El ejemplo más evidente de esta diferente lectura del orden racional y justo, es decir, de lo que deberían escoger personas perfectamente racionales, lo constituye el sistema de Nozick quien, aunque asume muchos de los supuestos metodológicos de Rawls, llega sin embargo a conclusiones radicalmente distintas en cuanto al sentido de la justicia y de la libertad, el papel del Estado, la concepción de la libertad y de los derechos humanos. No es tan evidente que los sujetos racionales tengan que escoger los dos principios de justicia que menciona Rawls, o que tengan que mantener el mismo orden que él les impone. Algunos aceptan exclusivamente el primer principio, otros consideran que las exigencias sociales implícitas en el segundo principio deberían tener prioridad absoluta sobre las libertades, otros en fin pueden considerar extraño que esta concepción de la justicia deje en el olvido un asunto de tanta trascendencia como el reconocimiento del mérito<sup>71</sup>.

Otra de las críticas dirigidas tradicionalmente al pensamiento kantiano ponen de relieve la transformación indebida de preferencias y prejuicios de una época en valores universales y absolutos: por medio de un juego de prestidigitación entre lo empírico y lo *a priori*, los valores específicos de una tradición, de un contexto y de una época acaban por adquirir un carácter sagrado y absoluto. En términos similares, algunos críticos han reprochado a Rawls la transformación subrepticia de un ideal ético-político propio de un liberal progresista norteamericano de finales del siglo veinte, en el paradigma absoluto de la justicia y en un modelo de “sociedad bien ordenada”. Sin duda, en las últimas obras de Rawls es evidente el intento de ubicar su teoría en el seno de una tradición específica, lo que implica el reconocimiento de que la validez de los principios de justicia propuestos en *Teoría de la Justicia* se circumscribe a una sociedad y a un contexto determinado. Sin embargo, en la medida en que Rawls acentúa esta perspectiva en cierta medida historicista, y en la medida en que limita la validez de principios a un contexto determinado, se expone al peligro de que se debilite la base

moral que sustenta su polémica contra el utilitarismo, contra el primado de la eficiencia y contra la instrumentalización del ser humano.

Por último, en cuanto al valor del individuo como agente moral autónomo, no es claro a primera vista cuál es la fuente o la razón de esta obligación de respetar a los seres humanos como sujetos de libertad, capaces de forjar un plan de vida y de participar en la cooperación social de acuerdo con un ideal de justicia. Una vez descartada la posibilidad de apelar a un imperativo categórico, y una vez desechada la concepción ontológica del sujeto moral como ser nouménico y fin en sí, sólo nos queda el recurso de una tradición en la que estos valores están ligados con la dignidad y la autonomía de la persona moral. Sin embargo, en este caso también comprobamos que desde una concepción sustancialmente similar de la autonomía moral y de la dignidad humana, que se remite por igual al modelo kantiano, un autor como Nozick deriva consecuencias en extremo distintas acerca de la manera de concretar este respeto por el ser humano<sup>72</sup>. Tanto con respecto a Kant, como con respecto a Rawls, queda además la sospecha de que las dos facultades morales constituyen no solamente la razón de ser, sino también la condición indispensable para que un individuo determinado pueda exigir o merecer reconocimiento, respeto y un trato digno<sup>73</sup>.

### ÉTICA DEL DIÁLOGO Y DERECHOS HUMANOS

Otra variante del neokantismo es la denominada teoría dialógica, elaborada en estos últimos años por la escuela de Apel y Habermas. Si bien ambos tratan de marcar sus distancias frente a Kant, resultan más que evidentes sus deudas con el filósofo de Königsberg<sup>74</sup>. Pero queremos presentar aquí una variante de la teoría del diálogo elaborada hace más de treinta años, por la sencilla razón de que resulta de más fácil comprensión y sobre todo por la razón poderosa de que el autor se ha propuesto de manera expresa fundamentar los derechos en el imperativo del diálogo. Se trata de la concepción del filósofo italiano Guido Calogero, expresada en especial en la obra *Filosofía del diálogo* (1962).

#### a. El imperativo dialógico

A juicio de Calogero, el interés por comprender al otro, que alimenta múltiples formas de comunicación, constituye un principio ético irrefutable e indiscutible. En efecto, quien pretendiese convencerme de que no tengo que comprenderlo, se estaría contradiciendo, puesto que me está formulando dos exigencias claramente antagónicas e incompatibles: que deje de escucharlo y que al mismo tiempo le preste atención a su solicitud de que

no lo escuche. De manera análoga, yo me contradigo a mí mismo si argumento en contra del diálogo. En la práctica, resulta imposible pretender demostrar que el diálogo no es válido, puesto que para hacerlo tenemos que recurrir a argumentos, es decir al diálogo. Esa pretensión sería tan absurda y contradictoria como la de quien pretendiese demostrar con argumentos la insuficiencia de la razón. Por lo tanto, “hay algo indiscutible en la base de toda nuestra discusión y es, para cada uno de nosotros, la voluntad misma de discutir”. Este principio incontrovertible “es por lo tanto el verdadero *absolutum*, en el sentido de quedar absuelto de cualquier necesidad de ser confirmado por los demás, en el espacio y en el tiempo; es la única plataforma estable en el inmenso mar histórico de lo indefinido, la única y segura indicación que nos permite evitar tanto la angustia del escéptico, incapaz de encontrar una sola norma constante de acción debido a un respeto excesivo por las posibles opiniones ajenas, como la arrogancia del dogmático, convencido de tener que considerar como un bien para los demás sólo aquello que él concibe como un bien para sí mismo”<sup>75</sup>.

Sin embargo, este principio que no puede ser negado por otros ni por nosotros mismos sin incurrir en una contradicción, podría ser negado o desconocido con hechos más que con palabras o con argumentos: alguien podría negarse a dialogar, encerrándose en su interioridad o descargando sobre los demás toda su agresividad y su carga de violencia. El argumento de la incoherencia no resultaría de mucha utilidad, puesto que se enfrenta con la negación radical de cualquier clase de argumentación: el sujeto simplemente se encierra en su mundo, o se relaciona con los demás exclusivamente por medio de actos violentos. No tendríamos argumentos para descalificar su conducta, no podríamos poner de relieve ninguna clase de contradicción performativa, para utilizar el lenguaje de Habermas o de Apel. En este sentido, el imperativo de la coherencia es importante, pero resulta por sí solo insuficiente para fundamentar la obligación moral. Para encontrar las raíces más hondas del deber de dialogar, Calogero sugiere que nos remitamos a una experiencia más originaria, a ese momento decisivo en la vida de cada individuo en el que el sujeto se ve irremediablemente obligado a elegir entre dos alternativas: encerrarse en su singularidad egoísta o abrirse a los demás y a la humanidad. La fuente más honda de la obligación de comprender al otro se ubicaría en un nivel anterior al imperativo de la coherencia lógica y se ubicaría en esa experiencia originaria ineludible con la que se enfrenta la conciencia: optar por la apertura hacia los demás o encerrarse en el egoísmo<sup>76</sup>. En este caso el individuo se enfrenta con una elección, puesto que puede optar de hecho por el egoísmo y el encierro en su propia naturaleza. Sin embargo, para Calogero resulta evidente que no se trata de una elección

arbitraria o al azar, puesto que la única opción moralmente valiosa es el altruismo, la apertura a los demás, la única opción acorde con nuestro destino de seres sociales y comunicativos. Se puede hablar por lo tanto de un imperativo categórico, absoluto e incondicionado, que nos obliga a romper las barreras del egoísmo y de la soledad, para instaurar relaciones constructivas con los demás, un imperativo que a su vez funda el imperativo dialógico: el Yo tiene que entrar en el juego de la comunicación ideal con los demás, tiene que tratar de comprenderlos, tiene que asumir esta comunidad de comunicación, que parecería constituir el fin último y más elevado de nuestra experiencia vital. Por lo tanto, “el carácter incontrovertible del ‘principio del diálogo’ queda con esto asegurado frente a cualquier discusión y parecer adverso resultantes del mismo diálogo, una vez asumida la voluntad de dialogar. Pero es necesario que exista, que esté dada antes que todo la voluntad de comprender, la voluntad de dialogar...”<sup>77</sup>. Una vez asumida esta voluntad altruista y solidaria, ya entra en juego el imperativo de la coherencia con esta opción originaria: “si me abro al entendimiento ajeno, no puedo aceptar al mismo tiempo un requerimiento suyo de cerrarme; entonces, es justamente la imposibilidad de comportamientos simultáneos y opuestos la que se me presenta como evidente. No se trata ya de un ‘contra-decir’, sino de un ‘contra-hacer’, si nos es permitido expresarnos de esta manera. Y, lo que más importa, se trata de una alternativa ineludible. No podemos eludir el dilema, y una vez elegida la opción de la comprensión, la voluntad de entender a los demás, no podemos aceptar al mismo tiempo cerrarnos al entendimiento. Aquí, por primera vez, nos encontramos de verdad con la imposibilidad de hacer al mismo tiempo dos cosas opuestas, que parecería presente también en el principio de no-contradicción [...]. Aquí está la imposibilidad radical de cerrarnos en el mismo acto en el que nos abrimos, la que supera en mucho, como obligación trascendental, la invitación que nos dirige la semántica a ser coherentes con nuestros enunciados anteriores”<sup>78</sup>.

A juicio de Calogero, este imperativo ético cuenta con nobles ancestros y se encontraría ya presente en los más venerables sistemas éticos: en la voluntad de diálogo de Sócrates, en la regla de oro formulada por el Evangelio, en los imperativos éticos kantianos. Aún más, el imperativo dialógico nos permitiría una mejor comprensión de estos diferentes criterios éticos formulados a lo largo de la tradición humanista de Occidente: todos estos principios y axiomas pueden ser reducidos al imperativo dialógico, con la ventaja de que su reformulación en los términos de la voluntad de comprender permite determinar el contenido más válido de estos criterios, “liberándolos de los elementos que pueden hacer problemática su fisonomía y función”. En el caso concreto de la regla de oro, este mandato gana en

claridad y profundidad si lo traducimos mentalmente en el imperativo dialógico: “comprende a los demás como tú quieres ser comprendido”. La formulación tradicional en términos positivos de la regla de oro (“haz al otro lo que quieras que te hagan a ti”), podría inducirnos a privilegiar de manera unilateral y exclusiva nuestra propia concepción de lo bueno, que podría transformarse así en el criterio absoluto y último en nuestras relaciones con los demás. Apoyándose en una lectura amañada de la regla de oro, alguien podría legitimar su tendencia a imponer a los demás sus propios valores, su específica concepción de lo bueno. En cambio, la transcripción en los términos de una ética dialógica evitaría estas ambigüedades, obligándonos a tratar de comprender las experiencias y deseos del otro. Calogero insiste además en el carácter no-utilitarista de la regla, que no puede ser reducida al principio *do ut des*, no puede ser reducida a un imperativo contingente e hipotético: la obligación sigue vigente aun cuando el otro contestase con la indiferencia o con la hostilidad.

El imperativo del diálogo permitiría también una formulación más satisfactoria de los imperativos kantianos. En relación con el imperativo de la autonomía y de la mayoría de edad, que obliga a buscar en la propia razón un criterio válido de conducta, la formulación kantiana nos pone frente a un dilema: si se insiste en el carácter absolutamente libre y autónomo de la razón individual, se corre el riesgo de justificar cualquier clase de conducta, incluso la más arbitraria; y si, para no caer en este extremo, se insiste demasiado en el hecho de que se trata de la razón humana universal, se corre el riesgo de sacrificar de nuevo la autonomía de cada persona, cuya racionalidad debería amoldarse de manera heterónoma a los mandatos de la razón humana universal. A juicio de Calogero el dilema se soluciona si se traduce la norma formulada por Kant a los términos del imperativo dialógico, que permite asegurar al mismo tiempo la autonomía de la conciencia singular y las exigencias de la “razón humana” en general. En efecto, yo “soy autónomo en el querer el eterno coloquio humano, la comprensión de la perspectiva ajena: si yo no me doy esta ley, nadie más puede imponérmela”. Sin embargo, la obligación categórica de comprender a los demás indica al sujeto que no está solo en este mundo y que tiene que respetar y tomar en cuenta las perspectivas de los demás. La voluntad de diálogo, una decisión autónoma del individuo, lo obliga a confrontar con los demás criterios y pautas de conducta. De otro lado, el deber de no tratar a la humanidad como un simple medio se expresaría mejor y de manera más clara si se lo formulara en los términos de una sincera voluntad de comprender a los demás, no para dominarlos, sino para ser solidarios con ellos. Y la obligación de transformar la máxima en ley universal estaría implícita en la obligación de comprender.

**b. El diálogo como base del ordenamiento jurídico-político**

A juicio de Calogero, la convivencia humana y el orden jurídico-político se sustentarían, en últimas, en esta originaria opción por el altruismo y en la voluntad de comprender al otro. Gracias al juego de la dialéctica y de la comunicación libre surgen y se consolidan las instituciones y las leyes que regulan la convivencia entre los hombres: “de esta continua síntesis entre mi autónoma voluntad de tener en cuenta el consenso de los demás y las indicaciones surgidas de este mismo consenso, nace y se desarrolla toda la estructura de la vida jurídico-política, en cuanto orientada hacia aquello que acostumbramos denominar ‘un nivel siempre más elevado de civilización’”<sup>79</sup>. La voluntad de diálogo constituye así la base de la convivencia civil y la razón ética de la democracia, que el autor considera una encarnación histórica del mandato ético absoluto del diálogo y de la comunicación.

Por cierto, las instituciones y el ordenamiento jurídico incluyen necesariamente la coacción y la fuerza, indispensables para conservar el ordenamiento democrático frente a quienes apelan a la fuerza de las armas y de la violencia, más que a la fuerza de los argumentos y de la persuasión. Para que las reglas del juego se respeten, y para que se respeten los derechos fundamentales de los ciudadanos, es necesario que la ley cuente con la fuerza coactiva suficiente para imponerse. Apelar al diálogo no significa descuidar los medios distintos a la mera persuasión para que un ordenamiento libre pueda conservarse y consolidarse. Sin embargo, Calogero insiste en la necesidad de que la coacción y la fuerza se fundamenten y legitimen en el consenso: “puesto que los conflictos entre intereses contrapuestos y los pecados contra la justicia no se resuelven exclusivamente con las buenas palabras, resulta necesario recurrir a la coacción. Pero es deseable que la coacción se reduzca al mínimo indispensable, y que la decisión de recurrir a ella sea el resultado de un debate y de la convicción de la mayoría, asumida libremente”<sup>80</sup>. La fuerza debe surgir desde el consenso y sólo se legitima si se basa en él.

De manera análoga, el diálogo se transforma paulatinamente en la base para una convivencia pacífica entre los pueblos y en garantía para el respeto de las diferencias. Por encima de la diversidad de culturas, la disposición al diálogo asegura un lenguaje común y un acuerdo sobre normas mínimas de convivencia: la voluntad de diálogo garantiza así la “unidad de civilización” más allá del pluralismo de valores tan característico del mundo moderno. Este ideal dialógico, que supone el respeto por el otro, por su forma de ver el mundo y por su manera de darle un sentido a la existencia, se ha ido gestando a la sombra de la influencia europea y de la tradición humanista de Occidente, pero no es exclusivo de ella.

### c. La derivación de los derechos desde el imperativo dialógico

Una vez aclarado el principio del diálogo, que constituye al mismo tiempo la fuente última de las normas éticas y la base para la convivencia civil, el autor procede a inferir los derechos concretos, que a su juicio se derivarían fácilmente de esta voluntad originaria de abrirse al diálogo y de comprender a los demás. Para empezar, los derechos más peculiares de la tradición liberal, es decir la libertad de pensamiento, conciencia y expresión, se deducen sin mayores problemas del imperativo dialógico. Una vez asumida la voluntad de comprender al otro, resultaría inconsistente y contradictorio negarle la opción y los medios para expresar de manera libre sus ideas, sus juicios éticos, sus apreciaciones estéticas, sus ideales religiosos, etc. Desde el horizonte dialógico, la libertad de pensamiento y la libertad de expresión aparecen como dos caras de un mismo derecho, y resultan en la práctica difícilmente separables, puesto que el acto de pensar es percibido como un pensar en comunidad, más que como una actividad realizada en la soledad e intimidad de la conciencia singular. Cualquier traba impuesta a la libertad de expresar libremente nuestras ideas se transforma inmediatamente en un obstáculo y en una limitación de nuestra libertad de pensamiento y de conciencia. En la línea de una tradición ilustrada de librepensadores muy arraigada en Italia, Calogero defiende con pasión su credo liberal, destaca el valor de la libertad de comunicación en el mundo actual y se muestra contrario a cualquier clase de censura. A su juicio, cualquier intento de imponer desde arriba un control a lo que la gente pueda ver o escuchar implica una dosis de paternalismo, que desconoce la autonomía y la mayoría de edad de los ciudadanos. En la medida en que cada cual tiene la capacidad de cerrar los ojos frente a las imágenes que otros quieren transmitir, resultaría superflua una prohibición externa: la posibilidad de alejar nuestra mirada de las cosas excluye la posibilidad de que podamos limitar la libertad del otro de proponérnoslas. Se encuentra aquí el derecho fundamental de la libertad audiovisual, que no se le puede quitar al individuo así como no lo podemos despojar de su libertad de pensamiento y palabra. La censura carece así de fundamento y no existirían razones valederas (incluyendo el prestigio militar o el respeto de los valores y símbolos patrios) para justificarla.

Calogero reivindica incluso un derecho a la “irreverencia” en aquellos terrenos como el político o el religioso en los que la censura se practica de manera más frecuente. Un asunto especialmente delicado lo constituye la proliferación de “doctrinas peligrosas”, que se proponen como objetivo explícito la destrucción del ordenamiento jurídico existente. ¿Qué hacer frente a quienes no comparten los valores de la democracia? Incluso en este caso Calogero conserva su fidelidad al credo liberal acerca de la fuerza del

diálogo y de la persuasión. La democracia no puede enfrentar desarmada a quienes apelan a las armas para destruir las instituciones y el sistema de derechos. Sin embargo, a juicio del autor resulta incompatible con el espíritu de la teoría liberal responder a los intolerantes con una actitud igualmente dogmática e intolerante. Si bien se justifica el recurso a la fuerza para contrarrestar las prácticas que atentan contra la democracia, este recurso a la coacción puede convivir con una actitud tolerante en el terreno de las ideas, en el que todas las doctrinas y teorías, incluyendo las peligrosas y “subversivas”, deberían ser discutidas libremente, sin ninguna clase de censura.

El derecho absoluto e incondicionado a la libertad de expresión se transforma también en el fundamento de los derechos ligados con el ejercicio de la ciudadanía y con la democracia. En efecto, “mi voluntad de entender los puntos de vista de los demás me obliga no sólo a que ellos puedan expresarse, sino a que sus ideas y puntos de vistas sean tenidos en cuenta lo más posible en la acción común. Mi reconocimiento de la libertad de conciencia y palabra del otro se traduce de por sí, en este nuevo nivel, en mi reconocimiento de su derecho al voto. Votar no se limita a expresar una opinión, abriéndose al diálogo de influencias recíprocas en el juego de la persuasión, sino que es hacer intervenir las opiniones y preferencias de cada cual en el proceso de determinación de la voluntad común, tratando de asegurar que las opiniones de un individuo tengan igual peso que las opiniones y convicciones de cualquier otra persona”<sup>81</sup>. Calogero recuerda que la valoración del diálogo surge en el interior de la ciudad griega, y que su consolidación aparece estrechamente ligada con el desarrollo de la democracia de la polis: el gusto por el conversar y por la comunicación crece paralelo con el gusto por la libertad y por la autonomía política. De manera que el imperativo dialógico y la voluntad de comprender resultan indispensables para la justificación y consolidación de la democracia, que a su vez constituye la condición más favorable para el desarrollo de la racionalidad comunicativa<sup>82</sup>.

Menos evidente resulta en apariencia el nexo lógico entre voluntad de comprender y los derechos de segunda generación, es decir los derechos económicos y sociales. Sin embargo, la dificultad se supera si no se agota, como lo hace la tradición liberal, la voluntad de comprender en el interés estrictamente intelectual por los valores y las ideas del otro, y si la concebimos más bien como una actitud de comprensión total por la persona del otro, que incluye el interés por sus necesidades materiales y una solidaridad básica con la totalidad de sus derechos. La libertad de pensamiento y expresión carece de valor para quien está enfrentado con la lucha por satisfacer sus necesidades más apremiantes. Por lo tanto, querer de verdad que el otro pueda expresarse incluye también, además de la eliminación de trabas que

se lo impidan, el acceso a la satisfacción de las necesidades más elementales. El otro con el que me relaciono en una experiencia comunicativa no es solamente un ser que piensa y habla, sino una totalidad compleja, un sujeto de necesidades y pulsiones. Mi apertura a su singularidad y a su experiencia vital tendría que incluir por lo tanto la solidaridad con su destino social, y no sólo la solidaridad con sus ideas.

Calogero sigue defendiendo el primado de la libertad sobre lo bueno: “el mérito fundamental del liberalismo moderno consiste en haber afirmado de manera siempre más enérgica el principio de que el fin de la vida no es el ‘bien’ sino la libertad; o, si se prefiere, que el bien es la libertad, por lo que no tiene sentido argumentar que la libertad sólo posee valor en la medida en que sirve a hacer el bien, puesto que el bien mismo no se puede definir de otra manera que como creación de libertad”<sup>83</sup>. Sin embargo, cuestiona con igual fuerza la reducción unilateral de la teoría liberal al interés exclusivo por la libertad y el olvido de cualquier clase de solidaridad. La vertiente más ortodoxa del liberalismo “atribuye un valor constitucional a los tradicionales derechos políticos, que le aseguraban al ciudadano la libertad de expresar su punto de vista y de hacerlo valer en el gobierno de la comunidad, pero relega más o menos en la esfera de la legislación ordinaria todos los demás derechos que se venían afirmando bajo el nombre de derechos sociales o económicos”<sup>84</sup>. Las críticas de Calogero se dirigen en especial contra el liberalismo conservador de Croce y de manera particular contra la tendencia de la doctrina liberal clásica a desvalorizar la esfera de las necesidades materiales y de la economía frente a los valores éticos y espirituales de la libertad. De acuerdo con la perspectiva de Croce, se podía llegar a la conclusión de que la lucha por el derecho de voto de los trabajadores manuales del sur de Italia tenía un valor ético-jurídico más elevado que su lucha para no morir de hambre<sup>85</sup>. Calogero insiste en la necesidad de integrar libertad y justicia, sin sacrificar ninguna de las dos. En esto reside su “liberalsocialismo”, que asume como bandera política la defensa de las libertades clásicas y la reivindicación de los ideales de justicia social, la libertad de pensamiento y la libertad frente al hambre y a la necesidad. Con su postura ético-política el autor pretende superar los estrechos límites del liberalismo clásico, sin tener que sacrificar los logros en materia de libertades básicas y considera viable un proyecto que logre garantizar por igual los derechos más sagrados de la tradición liberal y los derechos ligados con la satisfacción de las necesidades más elementales. La libertad de pensamiento y expresión es un derecho inalienable; sin embargo, su valor resulta en la práctica muy limitado si hacen falta las condiciones para el ejercicio efectivo de esta clase de derecho, si el acceso a la educación es limitado,

si el analfabetismo es muy extendido, si los niños tienen que empezar desde muy temprano su lucha por la subsistencia, etc. De manera análoga, en el caso de la libertad de expresión, “el deber de garantizar la libertad de prensa contra eventuales intervenciones dictatoriales de la autoridad no tiene un valor ético más elevado que el deber de garantizarla contra los abusos de la riqueza que monopoliza sus medios...”<sup>86</sup>.

#### **d. El principio del diálogo como alternativa viable al iusnaturalismo y al historicismo**

El imperativo dialógico permite reconstruir y sustentar la lista de derechos. Calogero considera además que este principio ético-político ofrece la clave para encontrar una solución al debate secular, de tanta trascendencia para los derechos humanos, entre iusnaturalismo e historicismo. La ética dialógica vendría a satisfacer la exigencia de universalidad tan característica de los autores iusnaturalistas, y respondería a la preocupación de asegurar a los derechos humanos una base sólida, por encima de la contingencia de los individuos y de las circunstancias históricas. Para eso no necesita apelar a una sustentación trascendente o a nociones nebulosas como la de ley natural y de naturaleza humana. Para Calogero, el imperativo dialógico resulta tan incontrovertible y sagrado como la ley natural y su validez se impone por encima de los cambios, de las diferencias de costumbres y tradiciones, de vaivenes de la historia: todo puede ser puesto en discusión, salvo la voluntad misma de discutir.

Además, en la medida en que concibe en diálogo en el contexto de una tradición o de una época, la teoría dialógica satisface también la preocupación por la historia, por el cambio, por las diferencias, es decir por los temas peculiares de la tradición historicista. La voluntad de comprensión constituye la base absoluta y en cierta medida inmodificable de reivindicaciones y derechos; sin embargo, su materialización y concreción dependen de las contingencias históricas, por lo que la lista de derechos se va recomponiendo y reestructurando constantemente a tono con estas peculiaridades y exigencias específicas. Gracias a la filosofía del diálogo, quedaría así resuelto el conflicto entre historicistas y iusnaturalistas: “la suprema norma de todas la normas, que es siempre la incondicionada voluntad de comprender los puntos de vista ajenos, de ponernos en el lugar de los otros”, permanece estable, como un deber absoluto. Al mismo tiempo este principio se concreta en instituciones, normas y sistemas legales variables, de acuerdo con las contingencias y contextos concretos.

El principio del diálogo nos ayudaría también a diferenciar, en un derecho concreto, la dimensión absoluta, que no admite discusiones, y aquellos

elementos contingentes relacionados con su aplicación concreta, que son objeto de debate y discusión. Para tomar un ejemplo, el derecho de voto es en cuanto tal inalienable, independiente del juego y decisiones de la mayoría. Sin embargo, la decisión acerca de la edad mínima para ejercer este derecho es un asunto empírico e histórico, “puesto que sólo con base en el análisis histórico de las generaciones pasadas podemos deducir como plausible la madurez en una determinada edad o en otra. Y en la medida en que se trata de una cuestión histórica, que implica exigencias de una amplia experiencia humana, no existe razón para no tomar en cuenta las opiniones favorables y adversas de los demás. Que los demás tienen que votar es algo que yo sé sin necesidad de preguntarlo; pero cuál es la edad más oportuna para empezar a ejercer este derecho, es algo que no puedo decidir sin preguntarle a ellos también. El primer asunto es independiente del consenso, el segundo no. Sin embargo, las dos cosas son de hecho inseparables, puesto que no se puede expresar la voluntad de garantizar el voto sin decir al mismo tiempo cuándo se garantiza su ejercicio”<sup>87</sup>.

#### e. El imperativo dialógico como una herramienta para solucionar los conflictos de derechos

Por último, Calogero llama la atención acerca de los conflictos ligados con el ejercicio práctico de los derechos fundamentales. En el nivel del pensamiento y de la reflexión interna no se presentan conflictos de intereses, puesto que “quien opina por sí mismo acerca de algunos temas no le quita nada al otro”. Sin embargo, cuando se pasa de la simple especulación al intento de expresar o poner en práctica las ideas, surge de inmediato una serie de conflictos de intereses. Incluso en un debate entre sabios, pueden surgir conflictos por el uso de ese recurso aparentemente inagotable que es la libertad de palabra, puesto que el tiempo para hablar es limitado. Tanto mayor resulta el conflicto de intereses “cuando pasamos de la distribución del tiempo en el que cada uno puede aspirar a la atención de los demás, a la distribución de los medios utilizados para la misma comunicación: que un individuo disponga de un periódico o de una estación de radio no es un asunto irrelevante para medir el alcance de su libertad de palabra frente al de otro que carece de tales medios. Estos conflictos surgen ya en una esfera de las relaciones humanas en las que prevalece el conflicto espiritual entre ideas, y en la que sólo de manera marginal empieza a hacer sentir su presencia la pesada atmósfera del mundo económico, donde la propiedad privada queda bien arraigada y donde la única manera de resolver un conflicto es la imposición por la fuerza, la distribución o el trueque de mercancías”<sup>88</sup>.

Frente a estos conflictos de intereses y de derechos, la voluntad de comprender resultaría el instrumento más apropiado para encontrar una solución racional o razonable. “En este mundo de tensiones y conflictos –sostiene el autor– tengo que tratar de introducir el mayor grado posible de compatibilidad; y si no soy un egoísta indiferente, preocupado exclusivamente de mis intereses, o un déspota paternalista que pretende cuidar por sí solo los intereses de los demás, no puedo no querer que todos gocen de iguales oportunidades de hacer valer sus preferencias y que, cuando éstas se encuentren en conflicto, se satisfagan las preferencias de la mayoría. Es esta, como bien sabemos, la razón perenne de toda organización democrática y de todo autogobierno mayoritario [...]. Por medio del diálogo reconstruimos nuestro mundo común que es, por eso mismo, el mundo de nuestros conflictos de intereses; y así como sólo el diálogo nos impide considerar a quien nos obstaculiza como una cosa que nos obstaculiza [...], de manera análoga el diálogo nos induce a comprender los intereses ajenos y a obrar de tal manera que tengamos en cuenta al máximo las preferencias de los demás, tanto en la determinación precisa de estos intereses como en la elaboración de la forma menos inicua de resolver los conflictos que ellos engendran”<sup>89</sup>.

Este intento de sustentar y deducir la totalidad de los derechos humanos desde el imperativo dialógico conserva sin duda interés y actualidad. Se imponen sin embargo algunas observaciones críticas en cuanto a esta forma de fundamentar y jerarquizar los derechos humanos. Calogero pretende haber descubierto un principio moral que nadie podría refutar sin contradecirse. Sin embargo, del carácter contradictorio de todo intento de refutar el principio del diálogo, no se puede inferir la obligación de una forma específica de diálogo, que abarque la voluntad de ayudar al otro a expresarse, que sea desinteresado, que no se lleve a cabo por mera curiosidad intelectual. Sería contradictorio que se pretendiera negar el diálogo dialogando; pero no lo sería si se pretendiese delimitar, por medio del diálogo, el sentido mismo y el alcance de esta forma de comunicación. Surgen además algunas dudas acerca de la viabilidad del diálogo tal como lo concibe Calogero, teniendo en cuenta en especial algunos rasgos que parecen claramente incompatibles con la experiencia de las comunicaciones reales con las que nos enfrentamos a diario. La experiencia más reciente muestra la necesidad de fijar límites razonables al diálogo, porque si bien la tarea de la comprensión recíproca es inagotable, la acción no se puede postergar indefinidamente.

Por otra parte, resulta difícil concebir un diálogo sin la presencia en el otro de una igual voluntad de comunicar. Calogero no lo piensa así; para él la voluntad de comprender a los demás “no presupone, en sentido estricto, la existencia de estos ‘otros’, puesto que aun en el caso extremo en que

no los hubiese encontrado nunca en mi experiencia, no debería considerar absurda mi voluntad de seguir buscándolos. Quien quiere comprender se encuentra siempre a la escucha, y los demás acaban por hablarle aun sin estar presentes”<sup>90</sup>. Aquí se pone de manifiesto la influencia de Fichte, mediada por Gentile: la absorción de todo lo real en un Yo o en el Acto puro. Si bien la filosofía de Calogero constituye un intento de liberar al sujeto del solipsismo, en este punto su teoría del diálogo vuelve a precipitarse en la pura subjetividad.

Hay que añadir que la traducción de los demás axiomas éticos a los términos del principio del diálogo puede conducir a un empobrecimiento y a una limitación de la norma evangélica, al igual que del imperativo kantiano de respetar la humanidad como fin en sí. Todo parecería reducirse a la obligación de comprender, descuidando o dejando en segundo plano eficacia de una solidaridad real. Con su concepción, Calogero acabaría por invertir el orden medios-fines: la comprensión, que es un medio, se transforma en fin en sí. El imperativo dialógico de Calogero tiende a convertirse en una voluntad de comprender tan exacerbada, que resulta incapaz de decidirse a actuar. Para evitar estas consecuencias y para responder a la acusación de intelectualismo, Calogero se ve obligado a ensanchar el alcance de la voluntad de comprender, en cuanto debería incluir la obligación de “ayudar a hablar”, de ayudar a “desarrollar y aumentar el poder del otro de expresarse a sí mismo”<sup>91</sup>.

Ya se han mencionado arriba las dificultades de esta teoría cuando trata de sustentar y justificar los derechos sociales a partir del principio del diálogo. A pesar de toda la buena voluntad y de la exigencia de justicia social, ese principio refuerza la prioridad de los derechos más específicos de la tradición liberal; pero hay que forzar tal vez demasiado el sentido de la comunicación para derivar de allí el derecho al trabajo, a la seguridad, a los medios para una vida digna, etc. Además, al moverse en un horizonte individualista, la reflexión de Calogero se acerca a Kant, pero más todavía a esa valoración paranoica de la subjetividad propia de la filosofía de Fichte. Como para el gran discípulo de Kant, en esta filosofía del diálogo el punto de partida y el fundamento, tanto en el terreno moral como en el campo del derecho, es el Yo libre. Es éste quien con sus decisiones y opciones va creando un sistema moral, una red de normas jurídicas y sociales, etc.<sup>92</sup>. De esta forma lo político y lo jurídico quedan reducidos al producto de una opción ética centrada en una pura voluntad de comprensión. Resulta así comprometida la autonomía de la esfera jurídica ganada con Kant, y todo el conjunto de las normas y de las instituciones corre el riesgo de diluirse en la subjetividad de un puro voluntarismo.

## NOTAS

- <sup>1</sup> R. Dworkin sostiene que para tomar en serio la defensa de los derechos es indispensable “aceptar como mínimo una o dos ideas importantes. La primera es la idea, vaga pero poderosa, de la dignidad humana. Esta idea, asociada con Kant, pero defendida por filósofos de diferentes escuelas, supone que hay maneras de tratar a un hombre que son incongruentes con el hecho de reconocerlo cabalmente como miembro de la comunidad humana”. R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 295. También para Buchanan “los valores democráticos deben estar fundados en la concepción kantiana según la cual los individuos humanos son las entidades morales últimas, que las personas deben ser tratadas como fines y nunca sólo como medios [...].” Citado de Guy Lafrance, “Rationalité contemporaine et droits de l’homme”, *Les Etudes Philosophiques*, abril-junio 1986, p. 186.
- <sup>2</sup> I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VIII, ed. cit., pp. 600-601.
- <sup>3</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, ed. cit., p. 61. También la primera fórmula del imperativo categórico, que nos obliga a actuar de acuerdo con máximas compatibles con una legislación y voluntad universal, tiene que ver de manera indirecta con el tema de la dignidad humana. En efecto, tener una voluntad universal significa elevarnos por encima de la dimensión estrechamente egoísta y aceptar que nuestros intereses y nuestras opiniones valen tanto como los intereses y las opiniones de los demás. La obligación de asumir una ley universal presupone el reconocimiento de la igual legitimidad de las aspiraciones y de las perspectivas de los demás miembros de la humanidad. Cuando decimos que la ley debe poder contar con el consenso de todos, estamos admitiendo que no tenemos capacidades racionales superiores a los demás y que los otros son jueces igualmente autorizados en el campo moral. Significa por lo tanto reconocer a todos los demás como miembros efectivos de una comunidad ideal, con capacidad de juicio, y con iguales derechos. Lo opuesto sería una voluntad de poder que no tuviese en cuenta nada más que su propio albedrío. Sería aún más evidente el nexo entre la primera fórmula y la dignidad humana en caso de que la interpretáramos en el sentido de Habermas: para saber cuál máxima es de verdad universal, tendríamos que establecer un diálogo con los demás. Lo que significa que le reconocemos al otro una capacidad de racionalidad y que no confiamos exclusivamente en nuestra capacidad racional e intuitiva.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 68.
- <sup>5</sup> En las obras kantianas la noción de humanidad posee diferentes sentidos. Designa ante todo el conjunto de las carecterísticas específicamente humanas, es decir la disposición técnica a manipular objetos, la disposición pragmática que le permite al ser humano instaurar lazos sociales, y en especial la disposición moral, es decir la capacidad de darse su propia ley. Humanidad significa al mismo tiempo una clase específica de conducta que responde a esta destinación suprema del ser humano, y se opone a la conducta bárbara, inhumana y “bestial”.
- <sup>6</sup> I. Kant, *Lecciones de Ética*, pp. 240-241. Esta idea parece confirmada por este paso de la *Fundamentación*: “La legislación universal posee una dignidad, es decir un valor incondicionado e incomparable, en relación con la cual sólo el respeto es la expresión apropiada de la estima que un ser racional debe tributarle”.
- <sup>7</sup> En este sentido Herder vio en la filosofía kantiana una nueva forma de averroísmo, puesto que para el filósofo del imperativo categórico lo que contaba de verdad era la especie, más que el destino del individuo.
- <sup>8</sup> Esta otra dimensión del imperativo sale a relucir en el ejemplo del suicidio, en el que a juicio de Kant la vida se reduce a un simple medio para un fin que no es el propio y específico del ser humano.

mano, es decir en un simple medio para lograr la felicidad (en su forma negativa este fin se traduce en el esfuerzo a toda costa para evitar el dolor). De manera análoga, en el ejemplo relativo a los dichosos hombres de los mares del sur, insensibles y ajenos a la lógica de la cultura y del trabajo, evidentemente estos individuos no reducen sus vidas a un instrumento para una instancia o finalidad externa. Sin embargo, lo moralmente reprochable de su conducta residiría en el desperdicio de sus vidas para un fin que no es el más apropiado a su destino como seres humanos. En este caso el ocio es el resultado de una opción del propio sujeto, quien precisamente para no someter su existencia a instancias ajenas –en este caso al poder extraño de la cultura–, resuelve precisamente una vida placentera y sin sobresaltos. Sin embargo, para Kant el ocio resultaría incompatible con la obligación de desarrollar las Anlagen propias del ser humano.

<sup>9</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 522.

<sup>10</sup> Schopenhauer dedica especial atención a este problema y realiza un análisis minucioso de la ética kantiana, para tratar de averiguar la consistencia de este modelo de fundamentación de los principios morales. De particular interés para nuestro trabajo resultan sus críticas a la noción de dignidad humana. “Una vez empleada por Kant –anota el autor– esta idea se convirtió en el *shibboleth* de todos los moralistas sin ideas ni consejos. Con ayuda de esta imponente palabra: la dignidad del hombre, han disimulado su incapacidad de proporcionar un fundamento real, o al menos plausible, para la moral, contando astutamente con que el lector gustaría de verse provisto de una dignidad semejante y, por tanto, verse así satisfecho”. A. Schopenhauer, *Los dos fundamentos de la ética - II - El fundamento de la moral*, Aguilar, Madrid - Buenos Aires - México, 1965, p. 89. En términos igualmente críticos se refiere Schopenhauer a la noción de fin en sí, a su juicio una hipérbole hueca, que contiene una *contradictio in adjecto*: “todo valor es la apreciación de una cosa en comparación con otra, esto es, un concepto comparativo, y también relativo, siendo su relatividad, precisamente, la que determina la esencia de la noción valor [...]. Un valor incomparable, incondicional, absoluto, como debe ser la dignidad, es, pues, como tantas cosas en filosofía”, algo impensable.

<sup>11</sup> *Kritik der Reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1976, p. 7.

<sup>12</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe Band VII, ed. cit., p. 161.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>15</sup> I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 569

<sup>16</sup> Existe una gama muy grande de teorías deterministas, que más allá de sus diferencias, coinciden en el cuestionamiento de aquello que el ser humano considera su bien más precioso: la capacidad de autorregulación racional y el privilegio de seguir sus propias normas y de actuar de acuerdo con fines libremente propuestos. De acuerdo con estas teorías, la autonomía constituiría una creencia ilusoria y sin fundamentos, puesto que el sujeto que se enorgullece de su libertad desconoce las complejas redes de condicionamientos que determinan y condicionan su conducta.

<sup>17</sup> Este texto de la *Metafísica de las costumbres* nos ayuda a comprender las relaciones entre derechos y deberes. “¿Por qué la doctrina de las costumbres –se pregunta Kant– se denomina habitualmente (especialmente en Cicerón) doctrina de los deberes, y no también la doctrina de los derechos, si tenemos en cuenta el hecho de que en verdad los unos se refieren a los otros? La razón es la siguiente: nosotros conocemos nuestra propia libertad (de la que se derivan todas las leyes morales y con esto, también, todos los derechos así como todos los deberes) sólo por medio del imperativo moral, que es un principio que prescribe deberes y del cual se puede derivar la facultad de obligar a los demás, es decir el concepto del derecho”. *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 347.

- <sup>18</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Werkausgabe Band VIII*, ed. cit., p. 764. Para Kant es injusto que los laicos tengan que renunciar al uso de su propia razón y tengan que someterse a lo que dictaminan los clérigos.
- <sup>19</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht - Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, *Werkausgabe Band XII*, ed. cit., p. 522.
- <sup>20</sup> Kant exhorta a “un pensar libre de prejuicios”, y aclara que el peor de los prejuicios es el que acepta la heteronomía de la razón. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *Werkausgabe Band X*, ed. cit., p. 226.
- <sup>21</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ed. cit., pp. 535-536.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 511.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 549.
- <sup>24</sup> “Según este presupuesto –contraargumenta Kant– la libertad no llegará nunca, puesto que no es posible madurar para la libertad si no hemos sido puestos antes en libertad: es necesario ser libres para poder usar las propias fuerzas en la libertad, conforme a un fin. Los primeros intentos serán sin duda deficientes, incultos y rudos [...]. Sin embargo, es indudable que para la razón sólo llegamos a ser maduros por medio de esfuerzos personales, para los cuales es necesario ser libres [...]. Poner como principio que para todos aquellos que hayan estado alguna vez sometidos a cadenas no resulte en general conveniente la libertad y que tengamos el derecho de mantenerlos para siempre lejos de ella, significa usurpar los derechos soberanos de la misma divinidad, que creó al hombre para la libertad. Resulta sin duda más cómodo reinar en el Estado, en la familia y en la Iglesia cuando se puede conservar tal principio. Pero, ¿será también más justo?”. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ed. cit., ., p. 862.
- <sup>25</sup> I. Kant, “Was heisst: sich im Denken orientieren?”, *Schriften zur Metaphysik und Logik 1, Werkausgabe Band V*, ed. cit., p. 280.
- <sup>26</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ed. cit., p. 225.
- <sup>27</sup> I. Kant, “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, ed. cit., p. 144. “El bien público que debemos considerar en primera instancia –leemos más adelante– es aquella constitución legal que garantiza a cada cual su libertad por medio de leyes; con esto queda permitido a cada cual buscar la felicidad por el camino que le parezca el mejor, con tal de que no viole aquella libertad general conforme a leyes, y por ende el derecho de los otros súbditos”. *Ibid.*, pp. 154-155.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 146. Resulta un poco extraño que Kant considere la violación del derecho del individuo a ser feliz a su manera como la peor forma de despotismo; debería ser más perjudicial el despotismo que afecta niveles superiores de libertad, como el libre ejercicio de la actividad intelectual, la comunicación de las ideas, la libertad religiosa, etc.
- <sup>29</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 590.
- <sup>30</sup> “El poder legislativo –sostiene el autor– sólo puede pertenecer a la voluntad colectiva del pueblo”; “sólo la voluntad concorde y colectiva de todos, en la medida en que cada cual decide la misma cosa para todos y todos deciden para cada uno, por lo tanto, sólo la voluntad general colectiva del pueblo puede ser legisladora”. *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 432
- <sup>31</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, *Werkausgabe Band XI*, p. 204.
- <sup>32</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 447.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 453.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 453.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 388.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>38</sup> I. Kant, “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, ed. cit., p. 150.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>40</sup> Junto con la propiedad de bienes externos, también la posesión de las habilidades indispensables para el ejercicio del trabajo intelectual y de las artes liberales puede ser un requisito suficiente para el reconocimiento de la autosuficiencia. Sin embargo, en el caso de los maestros, sólo se podría reconocer este status a los intelectuales al servicio del Estado y no a los preceptores privados. La línea divisoria se vuelve más compleja y problemática en el caso del trabajo artesanal. “Quien produce un opus –escribe Kant– puede, por medio de una alienación, cederlo a otro como si fuese su propiedad. Pero la *praestatio operae* no es una alienación. El doméstico, el criado de almacén, quien trabaja por día, el mismo peluquero son simples operarios y no artífices [...] y no tienen que ser calificados como miembros del Estado y por ende como ciudadanos. Si bien a quien le encargo cortar leña para el fuego y el sastre a quien le confío mi ropa para hacer un traje se encuentran en apariencia en idénticas relaciones hacia mí, en realidad el primero se diferencia del segundo como el peluquero de quien fabrica pelucas (a quien he podido ofrecer el material), el jornalero del artista o artesano (*Taglöhner von Künstler oder Handwerker*), quien hace un producto que le pertenece hasta tanto no le ha sido pagado. El segundo, ejerciendo un arte, intercambia su propiedad con el otro (opus); el primero cede el uso de sus propias fuerzas al otro (*operam*)”. I. Kant, “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, ed. cit., p. 151. El propio Kant reconoce que en la práctica resulta bastante difícil trazar esta línea divisoria. De todas formas, es claro que quedan excluidas de la ciudadanía plena las siguientes categorías: a) quienes cuentan sólo con sus fuerzas físicas de trabajo (jornaleros, sujetos que desempeñan trabajos que no requieren de mayor capacidad y entrenamiento); b) quienes no cuentan con un opus que les pertenezca antes de alienarlo, es decir con los que no cuentan con la propiedad de unos medios de producción y de un capital que les permita sobrevivir durante el proceso de trabajo.

<sup>41</sup> “Cada miembro del cuerpo común debe poder llegar en él a cada nivel de posición social (accesible a un súbdito) al cual pueden elevarlo su talento, su laboriosidad y su fortuna [...].” *Ibid.*, p. 148.

<sup>42</sup> I. Kant, “Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”, *Vorkritische Schriften bis 1768 2, Werkausgabe II*, ed. cit., p. 851.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 855.

<sup>44</sup> *Die Metaphysik der Sitten*, ed. cit., p. 391.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>46</sup> En Kant, y más en general en el idealismo alemán, sostiene Bourgeois, “la libertad, que hace que los derechos sean derechos, no puede ser entonces un derecho como los otros, con el mismo título que la propiedad o la seguridad. Derecho fundamental porque fundamento del derecho, ella es el derecho originario (*Urrecht*, según Fichte, derecho innato según Kant), anterior a los derechos adquiridos tales como la propiedad, la seguridad, efectivamente obtenidos por medio de la asociación...”. B. Bourgeois, “L’idealisme allemand et les droits de l’homme”, *Les Études Philosophiques*, Abril-Junio, 1986, p. 164.

<sup>47</sup> I. Kant, “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, ed. cit., p. 148.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>49</sup> “La edad que ha visto la declinación del honor, comenta Berger, ha visto el surgimiento de nuevas moralidades y de un nuevo humanismo, y más específicamente de un interés sin precedentes en la historia por la dignidad y los derechos del individuo”. P. Berger: “On the Obsolescence of the

Concept of Honour”, *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York, 1984, p. 150.

- <sup>50</sup> En esos términos define Hobbes las nociones de valor y de dignidad: “el valor de un hombre es su precio, es decir lo que otros estarían dispuestos a pagar para el uso de su poder. Por consiguiente, no se trata de un valor absoluto, puesto que depende de la necesidad y del juicio de los demás”. *Leviatano*, ed. cit., p. 57. A su vez la dignidad es “el valor público de todo hombre, es decir el valor que le atribuye a una persona el Estado”. Se trata evidentemente de una noción descriptiva de dignidad, que corresponde a la realidad del siglo XVII, y en parte a la nuestra.
- <sup>51</sup> “La teoría política de Rawls –escribe G. Lafrance– no se presenta de entrada como una teoría de los derechos del hombre. Sin embargo, los principios de justicia social y distributiva que ella propone tienen que ver con los derechos fundamentales del individuo, derechos establecidos sobre una base que se presenta como altamente racional, del tal suerte que parecen imponerse de manera necesaria a todos los hombres razonables”. “Rationalité contemporaine et droits de l’homme”, *Les Etudes philosophiques*, Nº 2, 1986, P. U. F., Paris, p. 180.
- <sup>52</sup> “Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad”. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, F. C. E., México - Madrid - Buenos Aires, 1978, p. 28.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, p. 82.
- <sup>54</sup> *Ibid.*, p. 82.
- <sup>55</sup> G. Lafrance, *Op. cit.*, p. 182.
- <sup>56</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 82.
- <sup>57</sup> J. Rawls, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, 1990, p. 37.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, p. 37.
- <sup>59</sup> En este contexto el autor enfrenta la objeción de quienes sostienen que la libertad es una palabra vacía en un contexto de pobreza extrema, para quienes carecen de unas condiciones mínimas de bienestar social. “Las libertades básicas –escribe Rawls– son un marco de vías y oportunidades legalmente protegidas. Por supuesto, la ignorancia y la pobreza, y la falta de medios materiales en general, impiden a las personas ejercer sus derechos y sacar partido de estas posibilidades. Pero en vez de considerar estos obstáculos y otros similares como restricciones de la libertad de la persona, consideramos que afectan a la valía de la libertad, es decir, la utilidad de la libertad para las personas” J. Rawls, *Sobre las libertades*, ed. cit., pp. 71-72. El autor rechaza también como “irracional” “la imposición de una igual distribución de todos los bienes primarios y no sólo de las libertades básicas”, puesto que este principio “no permite que la sociedad satisfaga ciertos requisitos esenciales de la organización social, y saque partido de las consideraciones de eficiencia...”. *Ibid.*, p. 75.
- <sup>60</sup> Con Kant comparte Rawls el primado de la razón práctica, la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, y por consiguiente de las libertades por encima de la solidaridad social, el recurso al pacto para legitimar el poder, el punto de partida de una insociable sociabilidad entre los que participan en la cooperación social, etc. En este último punto, es interesante lo que expresa el autor en *Teoría de la justicia*: entre los que participan en la cooperación social “hay una identidad de intereses, puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Pero hay un conflicto de intereses, puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios

producidos por su colaboración, ya que con el objeto de perseguir sus fines cada una de ella prefiere una participación mayor que una menor” (ed. cit., p. 20).

Al mismo tiempo, las diferencias con respecto a Kant son significativas, y se refieren sobre todo al horizonte social en el que se inscribe la teoría de la justicia. En todo momento la preocupación es Rawls es la de una ética social. Lo que se somete a test no son máximas para la conducta individual, sino máximas o pautas para repartir de manera equitativa cargas y beneficios en el interior del sistema social: “la concepción de la justicia como equidad asigna cierta primacía a lo social: esto es, el primer objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad, y los ciudadanos tienen que llegar en primer lugar a un entendimiento público sobre una concepción de la justicia aplicable a este objeto [...]. En contraste con ello, el tratamiento kantiano del imperativo categórico se aplica a las máximas personales de individuos sinceros y conscientes en la vida diaria [...]. Kant procede a partir del caso particular, e incluso personal, de la vida diaria, y da por supuesto que este proceso, llevado a cabo correctamente, proporcionaría a la larga un sistema coherente y suficientemente completo de principios, incluyendo principios de justicia social. La concepción de la justicia como equidad se mueve en la dirección totalmente opuesta: su construcción parte de un acuerdo colectivo unánime regulador de la estructura básica de la sociedad, dentro de la cual todas las decisiones personales y asociativas han de hacerse en conformidad con este compromiso previo”. El énfasis por parte de Rawls en una moralidad pública hace también que resulte atenuando el dualismo kantiano entre lo jurídico y lo ético. “La concepción de la justicia como equidad no es, evidentemente, la visión de Kant, estrictamente hablando; se separa de su tenor en muchos puntos. Pero el adjetivo ‘kantiano’ expresa analogía, no identidad; significa *grosso modo* que una doctrina se asemeja lo bastante a la de Kant en aspectos suficientemente fundamentales como para estar mucho más cerca de su visión que de la de otras concepciones morales tradicionales que es apropiado emplear como punto de comparación”. J. Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, ed. cit., p. 138.

<sup>61</sup> “Sugiero que concibamos la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen; pero también tienen un deseo de expresar su naturaleza de miembros racionales del reino de lo inteligible donde tienen esta libertad de elección, es decir, como seres que pueden contemplar el mundo de este modo, y expresar esta perspectiva en su vida como miembros de la sociedad”. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 292.

<sup>62</sup> “La posición originaria es, por ende, una representación esquemática de un determinado proceso mental de algunos seres humanos, por lo menos, y quizás de la mayoría, así como, según él sugiere, la estructura profunda de la gramática es la representación esquemática de una capacidad mental diferente”. R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 244. “Al igual que Kant –sostiene Habermas– Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales”. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 87.

<sup>63</sup> J. Rawls, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 143.

<sup>64</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 570-71. “Kant –conjetura el autor– mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente, cuando los principios de su acción son elegidos por él como la expresión más adecuada de su naturaleza de ser libre y racional [...]; el velo de ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría para elegir principios heterónomos”. *Ibid.*, p. 288.

<sup>65</sup> El autorrespeto incluye también la experiencia de que “nuestra persona y nuestros actos son apreciados y confirmados por otros”. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., pp. 485-486. Rawls destaca como uno de los rasgos más específicos de la ética kantiana precisamente esta preocupación

por el autorrespeto y la dignidad: “Aquellos que consideran la doctrina moral de Kant como una doctrina de la ley y de la culpa, la interpretan mal. El objetivo principal de Kant es profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con una ley que nos damos a nosotros mismos. Y esto nos lleva no a la moralidad de una orden austera, sino a una ética de mutuo respeto y autoestimación”. *Ibid.*, p. 293.

- <sup>66</sup> “Estas potestades son la capacidad del sentido de lo recto y de la justicia (la capacidad de reconocer los términos equitativos de la cooperación y de ser razonable) y la capacidad de una concepción del bien (y, por tanto, de ser racional). Más detalladamente, la capacidad de un sentido de la justicia es la capacidad de comprender, aplicar y ser movido normalmente por un deseo efectivo de actuar [...] los principios de la justicia como términos equitativos de cooperación social. La capacidad de una concepción del bien es la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente esta concepción, es decir, una concepción de lo que consideramos para nosotros una vida humana digna”. J. Rawls, *Sobre las libertades*, ed. cit., p. 45.
- <sup>67</sup> “Los bienes primarios –escribe el autor norteamericano– se especifican preguntándose uno qué cosas son generalmente necesarias como condiciones sociales y medios omnivalentes para permitir a los seres humanos realizar y ejercer sus facultades morales y perseguir sus fines últimos”. J. Rawls, *Justicia como equidad*, ed. cit., p. 147.
- <sup>68</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, F. C. E., México - Madrid - Buenos Aires, 1978, pp. 621-622.
- <sup>69</sup> *Ibid.*, p. 44. De acuerdo con la teoría utilitarista de la justicia “no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuye esta suma de satisfacciones entre los individuos”. “El error de la doctrina utilitarista es que confunde imparcialidad con impersonalidad”. *Ibid.*, p. 220.
- <sup>70</sup> Si bien en nuestra exposición hemos insistido en la continuidad con el pensamiento kantiano, no hay que olvidar las diferencias significativas entre Rawls y Kant.

El filósofo norteamericano insiste mucho más en la necesidad de ubicar la moralidad en un contexto concreto de necesidades y pretende superar la gran cantidad de dualismos kantianos entre lo necesario y lo contingente, el deseo y la razón, el noumeno y el fenómeno. “Para muchos –sostiene el autor– renunciar a estos dualismos, tal y como él los interpretaba, equivale a renunciar a lo que su teoría tiene de distintivo. Yo no comarto esta opinión. Su concepción moral posee una estructura característica que resalta con muchísima más claridad cuando se toman estos dualismos no en el sentido que él les dio, sino que se los refunde, volviendo a formular su fuerza moral, dentro del campo de una teoría empírica; en lo que yo he llamado interpretación kantiana, se halla explicada la forma en que esto puede ser logrado”. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. cit., p. 294. Además, el rigorismo kantiano resulta muy atenuado gracias al método del equilibrio reflexivo, en cuanto que éste nos obliga a rechazar conclusiones que ofenden nuestra convicciones más profundas y nuestra percepciones de lo moralmente correcto. Para Kant las intuiciones inmediatas del sentido común no deben ser despreciadas; sin embargo, es necesario confrontarlas con un criterio absoluto, es decir con los imperativos éticos. Por consiguiente, el filósofo de Königsberg no estaría dispuesto a aceptar “ajustes”, o “adaptaciones” entre teoría moral y convicciones de la vida cotidiana, para revisar los principios. En cambio, para Rawls, como bien lo expresa R. Dworkin, “si nuestras teorías tentativas de la justicia no se adecúan a alguna intuición determinada, este hecho debería actuar como una luz roja que nos obliga a reflexionar si la convicción es realmente tal convicción para nosotros. Si mis convicciones fundamentan un principio de utilidad, pero siento que la esclavitud sería injusta aun cuando favoreciese tal principio, podría volver a pensar en la esclavitud, con más calma, y es posible que esta vez mis intuiciones fueran diferentes y congruentes con mis principios. En este caso, la incongruencia inicial se usa como ocasión para reconsiderar la intuición, pero no como razón para abandonarla”. *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 253. Por último, el enfoque constructivista resulta a nuestro juicio incompati-

ble con la interpretación que intenta Dworkin de los principios de la justicia en términos de formas trascendentales a priori, como “categorías innatas de la moralidad, comunes a todos los hombres, inmanentes o impresos en su estructura neurológica de modo que el hombre no podría negar esos principios sin abandonar totalmente el poder de razonar sobre asuntos morales”. R. Dworkin. *Ibid.*, p. 245. Si bien Rawls pretende atribuir a Kant su propio ideal de justicia, al afirmar que “el constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar”, tendemos a creer que el filósofo alemán no compartiría la idea según la cual el modelo de justicia y de moralidad debería ser “reconstruido” con base en “nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones” y de manera congruente con los ideales incrustados en la vida pública, más que con base en un orden eterno y absoluto. J. Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad*, ed. cit., p. 140.

- <sup>71</sup> Macintyre llama la atención acerca de la incommensurabilidad e incompatibilidad entre las posiciones de Rawls y Nozick, quienes pretenden por igual expresar el contenido auténtico y racional de la justicia, y sin embargo, al asumir sin justificación premisas distintas, llegan a conclusiones opuestas e inconciliables. “Rawls –observa Macintyre– considera primordial lo que, en efecto, es un principio de igualdad respecto a las necesidades. Su concepto ‘del sector más desfavorecido de la comunidad’ alude a aquellos cuyas necesidades son más graves en lo que toca a ingresos, el bienestar y otros bienes. Nozick estima primordial lo que es un principio de igualdad con respecto al derecho [...]. Si Rawls argumentara que un juez colocado tras el velo de ignorancia, que no supiera nada sobre las necesidades que iba a encontrar ni sobre derechos adquiridos, debería preferir racionalmente un principio que respetara las necesidades antes que los derechos [...], la respuesta inmediata sería, no sólo que no existe para nadie tal velo de ignorancia, sino también que con esto queda sin impugnar la premisa de Nozick acerca de los derechos inalienables. Y si Nozick argumentara [...] que cualquier principio distributivo [...] podría violar la libertad a la que cada uno de nosotros tiene derecho, la respuesta inmediata sería que al interpretar así la inviolabilidad de los derechos básicos da por probada su propia argumentación y deja sin impugnar las premisas de Rawls”. A. Macintyre, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1987, pp. 305-306.
- <sup>72</sup> Para Nozick el principio de la dignidad y del valor no instrumental del individuo se transforma en el fundamento de la inviolabilidad de la persona, y por consiguiente en la condena de cualquier intervención estatal, que pondría en entredicho el respeto debido a todo sujeto moral y libre. El correlato de la idea de dignidad es por consiguiente el “Estado mínimo”, que “nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o instrumentos o herramientas o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escogamos, decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad”. *Anarquía, Estado y utopía*, F. C. E., México, 1988, p. 319. “El Estado intervencionista, al que conduce la teoría de Rawls –escribe G. Lafrance– aparece a Nozick como una nueva amenaza para los derechos individuales y para la libertad. En nombre de una moral guiada por el principio del respeto incondicionado de la libertad individual, Nozick rechaza como inmoral cualquier forma de acción, de poder o de intervención estatal, que pone trabas a la libertad individual y que llega a ser el equivalente de una violación del derecho más esencial del individuo”. *Op. cit.*, p. 184.
- <sup>73</sup> Habría que aclarar si estas dos capacidades morales, “condición necesaria y suficiente para ser considerado miembro pleno e igual de la sociedad en cuestiones de justicia política”, se transfor-

man también en la *conditio sine qua non* para poder gozar plenamente de los beneficios sociales. “Son considerados iguales –aclara el autor– quienes pueden tomar parte en la cooperación social a lo largo de toda una vida, y están dispuestos a seguir los términos de cooperación apropiadamente equitativos”. J. Rawls, *Sobre las libertades*, ed. cit., p. 4.

- <sup>74</sup> En ningún momento Habermas oculta la inspiración kantiana de la ética comunicativa. A su juicio todas las éticas cognitivas parten de aquella intuición que Kant expresó como imperativo categórico, y que consiste en la necesidad de tener en cuenta el carácter universal o impersonal de los preceptos morales: “el principio moral es formulado de manera tal que excluya, como no válidas, aquellas normas morales que no podrían encontrar el consentimiento calificado de todos los posibles interesados. El principio-puente que hace posible el consenso debe por lo tanto asegurar que sean aceptadas como válidas sólo aquellas normas que expresan una voluntad universal: ellas deben tener, según la reiterada formulación de Kant, todas las cualidades requeridas para ser ‘ley universal’. Se puede entender el imperativo categórico como un principio que requiere que las formas de acción y las máximas, al igual que los intereses por ellas considerados [...] puedan ser universalizados. Kant quiere eliminar, declarándolas no válidas, todas aquellas normas que ‘contradicen’ esta exigencia”. J. Habermas, *Ética del discurso*, Laterza, Bari, 1989, pp. 71-72. Habermas opina que el imperativo kantiano debe ser reformulado en los términos de un imperativo dialógico: para establecer y determinar cuáles máximas son compatibles con una legislación universal, es necesario recurrir a la comunicación ideal, es decir es necesario que el sujeto salga del estrecho círculo de su singularidad, para verificar en conexión con los demás el valor moral y la posible universalización de sus criterios personales de conducta. La voluntad racional-universal sólo puede pensarse desde la perspectiva de una racionalidad comunicativa y de una voluntad general de comunicación: “las normas válidas deben merecer el reconocimiento por parte de todos los interesados. Es imparcial sólo aquella posición partiendo de la cual son susceptibles de universalización aquellas normas que, incorporando visiblemente un interés común a todas las personas involucradas, pueden contar con el consenso universal”. Por consiguiente, el imperativo categórico quedaría reformulado así: “en lugar de prescribir a todos los demás como máxima válida aquella que yo quiero que sea ley universal, yo tengo que proponer a todos los demás la máxima con el fin de verificar discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada individuo puede querer sin contradicción como ley universal, a aquello que queremos de común acuerdo reconocer como norma universal”. *Ibid.*, p. 76.

<sup>75</sup> G. Calogero, *Filosofia del diálogo*, Edizioni Comunità, Milano, 1969, p. 39.

<sup>76</sup> “O tienes frente a ti a los demás o no los tienes: o vives una experiencia de reconstrucción de la conciencia del otro en tu conciencia, o no la vives. O eres mera egoidad, o eres un yo que comprende una egoidad ajena. Cualquier cosa puede pasarte; de todas formas, no podrás evitar estar en una u otra de estas dos situaciones”. *Ibid.*, p. 43. “Lo que significa, en otros términos, que la elección entre egoísmo y altruismo no es contingente, sino omnipresente. Ni tenemos que preguntarnos, aquí, por cuál motivo debería escoger uno u otro de los dos términos. Aquí no se trata de justificar el imperativo categórico de la decisión altruista; es suficiente reconocer que la alternativa es categórica, es decir que no podemos no estar en ella...”. El autor aclara también que se trata de una elección que nadie puede tomar por nosotros mismos, puesto que “depende sólo de nosotros para su instauración. Nadie más puede inducirnos a acoger el altruismo [...]. Las palabras de otros podrán ayudarnos, pero no determinarnos en esta elección, así como cualquier ‘justificación’ que se intente del imperativo ético puede a lo sumo poner a la luz su conveniencia práctica, pero no podrá dar razón de su obligatoriedad absoluta. Por esto el mandamiento de comprender a los demás no vale nada para nosotros, si nosotros de antemano no queremos comprenderlo”. *Ibid.*, p. 46.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 44. El ‘principio del diálogo’ aparece como más obligante y originario que el ‘principio del logos’. El primero nos indica cómo debemos dialogar; el segundo nos obliga en cambio a asumir una actitud dialógica. Esta prioridad del principio del diálogo implicaría también, para Calogero, un primado de la ética sobre la lógica: “la regla de no contradecir es una especificación del imperativo ético, y no el imperativo ético una consecuencia del principio de no contradicción. No es la lógica la que engendra la moral, sino la moral la que engendra la lógica”.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>82</sup> “Ninguna democracia, ninguna civilización, ninguna moralidad podrían existir sin nuestra voluntad de tomar en cuenta a los demás”. *Ibid.*, p. 331. Calogero formula así el imperativo categórico de la democracia: “actúa siempre tratando de favorecer las condiciones de la vida común, gracias a las cuales el mayor número de individuos pueda ver satisfechas la mayor parte de sus preferencias, presentes y posibles”. *Ibid.*, p. 322.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>85</sup> Calogero cuestiona con especial énfasis la contraposición que establece Croce entre libertad y justiciad, y la reducción de la segunda a un mero concepto empírico o pseudoconcepto. En contraste, Calogero insiste en el enlace substancial entre estos valores y sostiene que “la libertad, la igualdad y la justicia expresan exactamente un mismo ideal: el ideal de la libre, igual y equilibrada comunicación humana, traducido en las reglas del derecho”. *Ibid.*, p. 350.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>92</sup> “Para el realismo vulgar, antes existen las cosas, existentes de por sí e iguales para todos, y después surgen los aleteos independientes de las conciencias individuales [...]. Pero es suficiente ponérle un poco de atención al asunto para darse cuenta de que, en realidad, lo ‘primero’ que existe son nuestros mundos individuales y que después, día a día, momento tras momento, se construye nuestra ‘realidad común’, es decir la selección de aquello que con base en nuestra experiencia constatamos como coincidente, por lo menos hasta cierto punto, con el contenido reconstruido de la experiencia de los demás. ¿Qué otra cosa es en efecto aquello que denominamos ‘real’ y ‘existente’ sino lo que advertimos como una percepción común, a nosotros y a los demás? Esta advertencia presupone la interpretación de las demás conciencias, es decir el diálogo, si bien éste se desarrolla en larga medida sin la necesidad de palabras, puesto que nuestras mismas actitudes vitales constituyen sus instrumentos significativos”. *Ibid.*, p. 87.

## CAPÍTULO 10

### EL HISTORICISMO

Los autores considerados en sentido amplio como historicistas han concentrado su trabajo, al igual que los utilitaristas, en la crítica del modelo iusnaturalista, más que en la elaboración explícita de un modelo de fundamentación distinto. Además, su actitud hacia los derechos humanos resulta a menudo ambigua, puesto que la crítica a la idea de unos derechos naturales, inscritos en la naturaleza humana y garantizados por la ley natural parece extenderse a veces al cuestionamiento de los derechos humanos sin más. Sin embargo, a pesar de estas ambigüedades y de estos vacíos, es posible y viable una fundamentación historicista de los derechos humanos, que intentaremos esbozar con base en una reconstrucción de las teorías de Hegel, Marx y de algunos autores contemporáneos como Bobbio y Perelman.

#### LA CRÍTICA HEGELIANA DEL PARADIGMA IUSNATURALISTA

En el debate secular entre *physis* y *nomos*, Hegel se ubica por supuesto del lado de quienes reivindican la cultura y los derechos como una producción y creación humana, denuncia el carácter ambiguo y arbitrario de la referencia a la naturaleza y muestra la dificultad o imposibilidad de fundamentar los derechos humanos desde una supuesta naturaleza humana immutable o desde la ficción de un orden natural inmediato. Sin embargo, tiene razón Bobbio cuando sostiene que la filosofía hegeliana constituye la “disolución” y a la vez el “cumplimiento” del iusnaturalismo, puesto que ella cuestiona varios postulados iusnaturalistas acerca de la naturaleza del hombre, el origen de la sociedad y la función del Estado, pero se apropiá

también de algunos elementos de esta tradición de pensamiento, de manera que puede ser considerada como “el último y más perfecto sistema de derecho natural”<sup>1</sup>.

A lo largo de todas sus obras Hegel reitera sus críticas a las nociones de naturaleza humana y estado de naturaleza. Cuestiona con especial vigor el recurso a la “ficción” de un estado originario de la humanidad para derivar y deducir los “verdaderos” y “auténticos” derechos del ser humano. De acuerdo con algunos autores iusnaturalistas, la representación de la condición natural inmediata del ser humano debería facilitarnos la comprensión de las intenciones y fines de la naturaleza, haciéndonos accesible el texto originario impreso por ella en nuestro corazón, más allá de las contaminaciones, interpolaciones, alteraciones o falsificaciones que a lo largo de la historia han venido oscureciendo o modificando su sentido. Para Hegel, en cambio, no tiene sentido apelar a tal revelación originaria e inmediata de la naturaleza, en la que podríamos encontrar a lo sumo indicaciones válidas para los fines que el hombre comparte con los demás seres vivientes, pero de ninguna manera una orientación para el desarrollo de su tarea específica. Ante la naturaleza, el hombre se encuentra más bien con un libro en blanco, cuyas hojas se van llenando en la medida en que él mismo empieza a determinar con sus actividades y hazañas lo relativo a su tarea esencial y a su destinación específica. De aquí la reconstrucción hegeliana del mito del *Génesis*: la condición originaria de inocencia constituye un estado de animalidad, del que el hombre tiene que salir gracias al desarrollo de sus cualidades intelectivas, de su saber teórico y práctico. Al comer del árbol de la ciencia, el ser humano se hace culpable de violar el orden natural en el que se encontraba inscrito; pero habría incurrido en una culpa infinitamente más grave si se hubiese quedado para siempre en el interior de este seno maternal de la naturaleza, renunciando a la acción, al saber y a la historia, que de hecho empieza gracias a este acto de rebeldía y de insubordinación. Hegel afirma que el mito de la caída constituye una representación no conceptual pero profunda (siempre y cuando se descifre de manera apropiada su sentido) acerca de la génesis de la cultura y la historia del espíritu, “el eterno mito del hombre por medio del cual él llega a ser hombre”<sup>2</sup>.

Haríamos mal en apelar a esta condición de animalidad para buscar la fuente de derechos y obligaciones. La naturaleza no conoce ni normas, ni leyes; y el animal es de verdad inocente, en el sentido de que no es ni bueno ni malo. Ya en la segunda mitad del siglo XVIII las “ficciones” iusnaturalistas de estado de naturaleza, naturaleza humana y ley natural habían sido objeto de críticas mordaces. Sin embargo, a diferencia de autores como Hume o Bentham, quienes centran su trabajo crítico en la denuncia del carácter

ficticio de estas nociones y en la dificultad de demostrar históricamente la existencia de un estado natural o de un pacto originario, Hegel lleva a cabo un ataque demoledor más radical, puesto que cuestiona tanto la posibilidad de derivar o deducir derechos y obligaciones desde una condición inmediata meramente animal, como la transformación de esta condición originaria, real o ficticia, en un paradigma normativo para la praxis y la cultura. La naturaleza “inocente” resulta más propicia al enfrentamiento que a la armonía y a la concordia. De todas formas, aun si tuviesen la razón quienes dibujan la condición originaria como un estado de sosiego, tranquilidad y seguridad, el ser humano debería abandonar este estado de inmediatez, inadecuado a su destinación como ser racional y libre. En el paraíso originario el hombre no es como debería ser; en esta inadecuación residen precisamente el mal y la culpa, superados gracias a ese acto primordial de libertad, a la feliz culpa que inaugura la independencia frente a la naturaleza y el inicio de la cultura.

La consecuencia inmediata es que el hombre no “nace” libre, no sale de las manos de la naturaleza ni llega al mundo cargando derechos y libertades. Al contrario, tiene que construir y ganarse sus derechos y su libertad, por medio de un proceso que tiene que transformar la naturaleza inmediata, con sus instintos y pulsiones, en un ser racional y social, inserto en el orden racional de la “segunda naturaleza”, en el que tiene sentido hablar de derechos y de obligaciones. La naturaleza no conoce ni derechos ni deberes, que son el resultado de una lucha por el reconocimiento, del proceso cultural y de la consolidación progresiva de las instituciones. En el estado natural de inmediatez sólo existen agresividad, arbitrariedad y violencia, y la “ley natural” se confunde en realidad con el imperio de la fuerza. Por consiguiente, no tiene sentido apelar a estas ficciones de ley natural, estado de naturaleza o naturaleza humana originaria para sustentar el valor de la libertad y de los derechos básicos<sup>3</sup>. Puesto que el hombre no es “libre por naturaleza”<sup>4</sup>, la adquisición de derechos y libertades depende del desarrollo de la “segunda naturaleza”, es decir de la capacidad del ser humano de dominar por medio del trabajo y de la cultura la violencia y el caos de la naturaleza inmediata. “La libertad como idealidad de lo inmediato y natural –escribe Hegel en la *Filosofía de la historia*– no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer. Por lo cual, el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos”. Sería absurdo, por lo tanto, buscar en esta condición los signos de la auténtica naturaleza del ser humano. Al contrario, el hombre debe salir de este estado de animalidad para construir su propia historia y para realizar así todas sus capacidades. La naturaleza humana no es sino este impulso

constante a crear y modificar sus relaciones con la naturaleza exterior y a establecer relaciones sociales siempre más estables. No existen por lo tanto derechos naturales originarios: el hombre adquiere sus derechos y sus libertades a través del esfuerzo, el trabajo y las luchas que marcan el desarrollo histórico y cultural de la humanidad.

Hegel cuestiona también la idea de que existe una “naturaleza humana” dada de una vez por todas; y denuncia con particular énfasis la tendencia a proyectar en esta idea normativa de naturaleza humana contenidos empíricos y accidentales de la historia, transformados de manera subrepticia en atributos eternos y absolutos del hombre sin más. Este juego de prestidigitación se hace particularmente evidente en los intentos de los fisiócratas de derivar del orden sagrado de la naturaleza formas históricamente determinadas de propiedad, con la consiguiente transformación de todo atentado contra la propiedad en un crimen de lesa majestad y en un pecado contra la divinidad. Más encubierta, pero a juicio del autor sustancialmente similar, resulta la estrategia utilizada por el formalismo jurídico, la otra vertiente del iusnaturalismo moderno. Al igual que los fisiócratas o de manera análoga, Kant proyecta una determinación fenoménica y empírica en una estructura *a priori*, universal y necesaria, para después derivarla y deducirla de ésta; con el resultado de que una institución históricamente determinada adquiere de pronto un valor ahistórico y absoluto. A juicio de Hegel, estos artificios se hacen particularmente patentes en el caso de la justificación kantiana de la propiedad privada. Al analizar el segundo ejemplo al que recurre Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* para ilustrar la primera fórmula del imperativo categórico, relativo a la obligación de restituir un depósito, Hegel comenta que este deber no puede ser deducido simplemente desde el principio de la universalización sin contradicción de una máxima particular. En efecto, el incumplimiento de una promesa viola o contradice un derecho existente, el de la propiedad privada. Sin embargo, “¿qué contradicción existiría en caso de que no existiese depósito alguno?”. Kant presupone y da por sentada la validez de la propiedad privada, eludiendo la cuestión fundamental relativa a la necesidad de que la propiedad tenga que existir. Además, la otra cara de este formalismo tautológico es precisamente la transformación subrepticia de un contenido empírico muy concreto en algo *a priori*, cuya negación es asimilada inmediatamente con una contradicción “auto-destructiva”. “Por medio de la mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada –leemos en el ensayo de Jena dedicado a criticar las diferentes tradiciones de derecho natural– la absolutez de la forma queda interpolada de manera inadvertida en el contenido contingente y condicionado; y en esta inversión y juego de prestidigitación está

el núcleo de esta legislación práctica de la razón pura. En la proposición ‘la propiedad es la propiedad’, en lugar de su verdadero sentido, es decir que la identidad que esta frase expresa en su forma es absoluta, queda interpolado el sentido de que ‘la materia de esta proposición, es decir la propiedad, es absoluta; y así, de golpe, cada determinación puede ser elevada a deber’. En este aspecto el sistema kantiano comparte con el iusnaturalismo clásico la tendencia a absolutizar y eternizar contenidos e instituciones históricamente determinados, transformando de manera ilegítima “lo condicionado e irreal en algo incondicionado y absoluto”<sup>5</sup>. Hegel percibe muy bien el uso ideológico de nociones como ley natural y naturaleza humana, utilizadas a menudo para transformar determinaciones contingentes en atributos del hombre sin más.

Por lo tanto, derechos y obligaciones no pueden ser deducidos de manera abstracta partiendo de la ley natural, del orden eterno de la naturaleza o del mero análisis de una naturaleza humana concebida como algo dado de una vez por todas. Al comentar a Hegel, M. Riedel escribe que “los contenidos del derecho de una determinada fase del desarrollo de las instituciones –por ejemplo del derecho romano o del derecho feudal medieval– son productos de una formación históricamente accidental. Aunque no tengan que ser meramente descritos o explicados históricamente, sino que también deben ser objeto de juicio [...] la *Filosofía del derecho* niega toda posibilidad de deducirlos a partir del principio del derecho natural”<sup>6</sup>. Puesto que libertades y derechos son el resultado de un proceso de lucha y experimentación, gracias al cual el ser humano va construyendo su naturaleza y su libertad, resulta inapropiado pretender deducirlos desde un principio *a priori* o desde una naturaleza humana originaria. En este horizonte historicista la pregunta por el fundamento conserva sin duda su importancia, pero su sentido experimenta una modificación sustancial. Ante la imposibilidad de apelar a un orden eterno, supra-histórico y absoluto, las reivindicaciones de derechos se legitiman a partir de su articulación con el horizonte cultural de una época (*Zeitgeist*) y con el ethos propio de naciones y pueblos (*Volksgeist*), en los que se materializan y especifican las aspiraciones y demandas del ser humano en general: la racionalidad, pertinencia y razón de ser de un derecho quedarán justificadas una vez que logremos demostrar su conexión con la toma de conciencia generalizada y la consolidación de valores humanos universalmente reconocidos, al igual que su inserción orgánica en el universo cultural más específico de un pueblo o de una época<sup>7</sup>.

**LA NEGACIÓN-CONSERVACIÓN DE LA TEORÍA IUSNATURALISTA  
EN EL SISTEMA HEGELIANO**

La crítica del paradigma iusnaturalista y la idea de que el derecho es producto de la historia no significa de ninguna manera que Hegel simpatice o se identifique con los exponentes de la escuela histórica del derecho. Si bien el autor comparte con Hugo o Savigny la denuncia de las abstracciones iusnaturalistas, no está dispuesto a seguirlos cuando apelan a la historia para legitimar la totalidad de lo existente, cuando justifican cualquier costumbre o institución por el simple hecho de que existen. Para Hegel la mera existencia no constituye un argumento suficiente para sustentar la razón de ser, la pertinencia y la justicia de normas y leyes; ni se puede agotar la justificación de una institución en la mera reconstrucción del proceso por medio del cual ésta se ha venido formando, consolidando y modificando a lo largo de la historia. Un estudio histórico aportará sin duda elementos valiosos para comprender la función y ubicación de una norma o institución en un contexto histórico-cultural determinado, pero dejará sin resolver la cuestión relativa a su legitimidad y justicia. Es muy posible que entendamos perfectamente las circunstancias y el contexto en el que se enmarca una determinación jurídica, y que tengamos que reconocer, al mismo tiempo, el carácter injusto e irracional de la misma. Existen determinaciones jurídicas perfectamente explicables mediante argumentos históricos —la *patria potestas*, los derechos del acreedor en caso de una deuda no pagada y la esclavitud, para tomar ejemplos del derecho romano—, que sin embargo no resisten el análisis de la razón, puesto que son contrarias a nuestros ideales de libertad. El defecto central de la escuela histórica estaría precisamente en la reducción del problema del fundamento a la investigación empírica acerca del origen y desarrollo histórico de normas o instituciones: al confundir “el surgimiento exterior con la génesis desde el concepto”, “la verdadera justificación” con la reconstrucción de “las circunstancias, consecuencias y presupuestos”, esta forma de historicismo acaba por poner “lo relativo en lugar de lo absoluto, y la apariencia exterior en lugar de la naturaleza de la cosa”<sup>8</sup>. Esto conduce a considerar los usos más irrationales e injustos como la manifestación sagrada del espíritu del pueblo o del espíritu del tiempo. De acuerdo con la perspectiva hegeliana no todo lo que existe, por el simple hecho de existir, tiene una razón de ser y una justificación. Por lo tanto, en contra de la tendencia a confundir la reconstrucción del proceso de formación de una institución con su justificación racional, o en palabras de Hegel “el desarrollo según razones históricas con el desarrollo según el concepto”, el autor considera

imprescindible una perspectiva racional capaz de discriminar lo accidental de lo necesario, lo que meramente existe de aquello que tiene una razón de ser y una justificación racional. En esta misma dirección, Hegel cuestiona duramente la actitud de quienes se apegan de manera tozuda a sus antiguos derechos, que la mayoría de las veces no son otra cosa que privilegios: el hecho de que existen, de que es posible reconstruir su genealogía y que podemos demostrar con documentos su autenticidad, no significa de ninguna manera que estos antiguos derechos históricos “tengan derecho” a conservarse. En caso de que la justificación de los mismos se basara exclusivamente en razones históricas, su razón de ser podría quedar en entredicho en una situación y en un contexto distintos<sup>9</sup>.

La polémica contra la escuela histórica del derecho pone de manifiesto el malentendido de quienes le atribuyen a Hegel la identificación sin más entre racionalidad y existencia, que constituiría el resultado inevitable de su crítica del deber ser y de los principios del derecho natural. Pero la polémica interesa sobre todo porque esta oposición al empirismo y al relativismo muestra que el autor no ha desechado del todo los principios iusnaturalistas, ni ha renunciado a esas exigencias de justicia y a la búsqueda de algo absoluto y sólido tan características del iusnaturalismo clásico. Tiene un innegable sabor iusnaturalista la aspiración hegeliana, alimentada por la polémica contra el empirismo de la escuela del derecho, de “reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente”<sup>10</sup>; y la idea misma de una naturaleza humana o “segunda naturaleza” como criterio para evaluar el curso de la historia o los logros de una cultura determinada revela ciertas asonancias y parentescos con la tradición del derecho natural.

Hegel no renuncia del todo a la idea de naturaleza humana, siempre y cuando se la conciba como un conjunto de potencialidades en constante evolución y desarrollo. Si es inapropiado hablar de una naturaleza humana dada de una vez por todas, como una idea platónica que se conserva inmutable por encima de los acontecimientos, resulta en cambio perfectamente legítimo hablar de posibilidades y disposiciones fundamentales, que definen el sentido y el telos de la experiencia humana: la sociabilidad, la libertad y la racionalidad, que configuran los rasgos esenciales del ser humano, de su “segunda naturaleza”. Es indudable también que el autor concibe esta naturaleza en sentido dinámico y como un producto, más que como una realidad inmediata, de manera que bien podemos sostener que en cierta medida el ser humano va construyendo su propia naturaleza. Sin embargo, es igualmente cierto el hecho de que para Hegel esta obra de realización progresiva no procede al azar y que, al contrario, está guiada por unas determinaciones

esenciales. Eso es lo que permite descubrir, más allá de la aparentemente inagotable variedad de experiencias humanas y de formas de cultura, rasgos humanos universales. En este sentido la “segunda naturaleza” viene a ser un esquema de posibilidades que predetermina y orienta la acción humana y la historia. Tiene razón Riedel cuando observa que en este caso “no se trata de la *déutera physis* de Aristóteles, es decir las costumbres que se han consolidado casi naturalmente sobre la base de la ley (*nomos*) y del hábito (*ethos*), sino de una naturaleza que ha sido creada y puesta en obra por el hombre mismo, y que por lo tanto se encuentra más cerca del *Leviatán* de Hobbes que de la *Ética Nicomaquea* o de la *Política* de Aristóteles”<sup>11</sup>. De hecho la reflexión hegeliana se ubica en la tradición del iusnaturalismo moderno inaugurada por Hobbes, quien rompe con la concepción finalista de la Naturaleza y trata de reconstruir un orden humano independiente del “orden natural”, partiendo de las necesidades y pulsiones presentes en la naturaleza empírica del ser humano. La idea de una naturaleza como orden prescriptivo es reemplazada por la idea de una naturaleza como conjunto de fenómenos sometidos a leyes, un dato de hecho a partir del cual el hombre, por medio de su propia racionalidad, tiene que construir un orden distinto al de la naturaleza externa. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, Hegel no pone como fundamento de la eticidad y del Estado el albedrío inmediato sino una “voluntad en sí racional y universal”, en la línea de Rousseau y Kant. Si bien la “segunda naturaleza” es un producto de la libertad y de la praxis humana, no se trata de una construcción casual o accidental, puesto que determinados rasgos o determinaciones de la cultura representan atributos sustanciales, inseparables de un ser “por naturaleza” social y libre.

Parecería restaurarse así en el nivel de la segunda naturaleza aquella dimensión normativa que los fisiócratas relacionaban con la voluntad divina o que autores como Kant deducían como una exigencia universal y absoluta de la razón. Sin embargo, al apropiarse, en contra de los exponentes de la escuela histórica del derecho, de las exigencias de universalidad y racionalidad tan propias de la tradición iusnaturalista, Hegel se preocupa también por recalcar el carácter históricamente determinado y situado de las formaciones de la razón, de la libertad y del derecho, al igual que la concreción histórica del horizonte en el que se ubica el filósofo para evaluar la realidad jurídica y política en la que se encuentra inscrito. Por cierto, el autor sigue hablando de una racionalidad en y para sí y no renuncia del todo a la posibilidad de saciar su sed de saber en la fuente de una racionalidad absoluta. Sin embargo, es la razón históricamente situada del filósofo la que sirve de criterio e instancia para reconocer y evaluar, en últimas, los progresos de la “Razón objetiva”. De hecho, su trabajo hermenéutico acerca de la racionalidad

de lo real se basa en los datos concretos de la experiencia histórica, en el examen de los éxitos o fracasos de teorías políticas o de cambios institucionales, en la evaluación desapasionada de las reivindicaciones de grupos y pueblos, al igual que de los argumentos y razones que sustentan estas demandas. Por esto mismo, lo que Hegel presenta como “derecho filosófico” no coincide con ningún sistema concreto de derecho positivo o de organización estatal; pero tampoco resulta demasiado lejano de los modelos concretos a partir de los cuales el filósofo ha tratado de reconstruir lo que él consideraba racional, razonable y viable para su sociedad y para su tiempo. La comprensión por parte del filósofo de la “segunda naturaleza” depende de este despliegue objetivo y del desarrollo alcanzado por el espíritu, en el que el proceso de realización y comprensión aparecen como dos aspectos dialécticamente interdependientes. Por esta razón la noción de “naturaleza ética” y la organización sistemática de derechos y libertades varía de una época a otra: si en Grecia resultaba legítimo y “racional” reducir la eticidad a las relaciones entre familia y Estado, en la edad moderna resulta imprescindible interponer entre ellos el elemento de la sociedad civil, junto con la dimensión de la subjetividad que encuentra el espacio apropiado para su despliegue en la propiedad privada y en la moralidad. Es la dinámica misma de la historia la que determina en cada época la organización sistemática de los derechos, la legitimidad de nuevas demandas de libertad, la reorganización de los derechos ya consolidados frente a la asimilación de los nuevos. Puesto que toda filosofía es hija de su tiempo, la tarea del filósofo es la de comprender en su racionalidad más profunda este *Zeitgeist*, precisando y organizando de manera sistemática las reivindicaciones que se han consolidado de manera definitiva en la conciencia de los hombres y tratando de diferenciar, mediante una evaluación de los acontecimientos y de la enseñanza recibida por los éxitos y fracasos de la historia más reciente, las aspiraciones legítimas de las pretensiones infundadas, arbitrarias o extemporáneas.

Hegel insiste en el carácter históricamente determinado del derecho positivo que, en cuanto tal, en cuanto derecho “puesto” y vigente en un Estado, resulta inevitablemente impregnado y marcado por el nivel de libertad, la cultura específica y las posibilidades de un pueblo y de una época. Sin embargo, a diferencia del historicismo empirista, que descuida del todo “el desarrollo del concepto” y que desemboca en la justificación de la totalidad de lo real, Hegel propone un modelo distinto, capaz de integrar la perspectiva histórica con la asunción de criterios y valores universales de racionalidad, que permitan descubrir y denunciar los elementos irrationales, absurdos o anacrónicos de una realidad determinada y de una cultura. Entre la apelación

sin más al derecho positivo y la apelación abstracta a una ley natural ahistorical, Hegel invita a asumir, como una opción alterna, la perspectiva de una racionalidad históricamente situada, que debería hacer posibles los criterios para evaluar lo existente y discriminar las instituciones que se ajustan al concepto de aquellas que carecen de sustento racional. A esto apunta su propuesta de un “derecho racional” o “derecho filosófico”, gracias al cual el filósofo dispone de una herramienta apropiada para acercarse de manera crítica a los sistemas de derechos, costumbres e instituciones, examinándolos y juzgándolos con base en su acuerdo o discrepancia con la “naturaleza del espíritu” en general y con los niveles concretos de su desarrollo y realización. Este camino alterno, que nos permitiría evitar tanto el descuido de la historia en nombre de una razón eterna, como la disolución de todo valor en la empiria, constituye para Hegel una alternativa válida tanto con respecto al enfoque iusnaturalista, como con respecto a esa forma inapropiada de historicismo que acaba por santificar cualquier producto de la historia.

#### **LA JUSTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO UNA MANIFESTACIÓN DE LIBERTAD Y COMO UN PRODUCTO DE LA MODERNIDAD**

A pesar de la crítica de los postulados iusnaturalistas, tiene sentido seguir hablando de naturaleza humana y por lo tanto de unos derechos originarios inalienables, ligados con los rasgos propios y peculiares del ser humano, con su segunda naturaleza. El rasgo que define la esencia humana es la libertad, un atributo esencial y no accidental, cuya ausencia pone en entredicho la posibilidad de que un individuo pueda ser reconocido y valorado como un ser humano. A juicio de Hegel la libertad constituye la auténtica naturaleza del espíritu, y es tan esencial a la segunda naturaleza como lo es la gravedad para los cuerpos<sup>12</sup>. Imaginar una voluntad humana sin libertad resultaría tan absurdo e inconcebible como imaginar un cuerpo no pesado.

Junto con el reconocimiento del valor de la libertad, Hegel analiza de manera crítica las maneras incompletas y deficientes de concebirla. Se trata de concepciones que subrayan de manera unilateral un aspecto limitado de la acción libre y que, al transformarlo en la característica única y absoluta de la libertad, acaban por deformar y desfigurar este concepto fundamental, sobre el que se sustentan tanto la teoría del derecho en sentido amplio (que en el sistema hegeliano incluye también política, economía y ética), como la reconstrucción de la historia como despliegue progresivo de la libertad. Entre estas visiones unilaterales y deficientes cabe mencionar la identificación de la libertad con la mera satisfacción de las pulsiones inmediatas y con la ausencia de trabas para los instintos, su reducción a mero albedrío o la ten-

dencia a creer que la libertad resulta radicalmente incompatible con el compromiso con personas, instituciones y metas específicas. En contra de estos “prejuicios”, el autor insiste en la necesidad de dominar los instintos naturales inmediatos, como una condición indispensable para cualquier producción cultural y por lo tanto para cualquier expresión de libertad; aclara que la libertad no puede reducirse a la opción vacía entre contenidos accidentales, y que al contrario ella supone la opción por algo en sí y objetivamente valioso, es decir por todo aquello que contribuye a consolidar los lazos entre los seres humanos y a consolidar su dominio sobre la naturaleza; precisa en fin que la libertad no es incompatible con la concentración de nuestro querer en objetos concretos y determinados. Lejos de estar condenados a la búsqueda al infinito de un objeto universal inalcanzable, los individuos tienen que considerar los múltiples compromisos con la sociedad –como sujetos morales, como miembros de una comunidad familiar, como sujetos activos de un proceso de producción o como miembros del Estado–, como otras tantas maneras de realizar su libertad.

Una vez asumida esta noción amplia de libertad, que se identifica de hecho con todo aquello que el ser humano produce por encima de su naturaleza inmediata o animal, se explica la concepción de la *Filosofía del derecho* como un sistema jerarquizado, cuyos momentos y articulaciones corresponden a otras tantas manifestaciones y objetivaciones de la libertad: la libertad de la propiedad, la libertad como autonomía moral, la libertad del trabajo, la libertad política, etc.: “cada nivel del desarrollo de la idea de la libertad –leemos en la *Filosofía del derecho*– posee su propio derecho, puesto que es la existencia de la libertad en una de sus peculiares determinaciones”<sup>13</sup>. Gracias a este despliegue progresivo de la idea de libertad, podremos también reconstruir fácilmente la tabla de derechos, pensados como otras tantas articulaciones de la idea general de libertad.

#### a. Libertad de pensamiento y autonomía moral

En diferentes contextos el autor repite la idea de que el pensar constituye la actividad más esencial y peculiar del ser humano, el rasgo que lo diferencia de los demás animales y marca su destino específico. “Es un viejo prejuicio –leemos en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*– creer que aquello que diferencia al hombre del animal es el pensamiento; sin embargo, nos quedamos en él. Lo más noble respecto al animal lo posee el ser humano gracias al pensamiento”<sup>14</sup>. Si el pensar “pertenece a la naturaleza del hombre”, puesto que “sólo el hombre piensa”, es normal que la actividad intelectual aparezca, por lo menos en quienes no se han embrutecido en el vicio y en la incultura, como “la necesidad más elevada

del espíritu humano” y como la destinación última del ser humano, ineludiblemente comprometido con la tarea de desarrollar esta capacidad que lo eleva por encima de los demás seres vivientes. Lo que define lo específico de la naturaleza humana indica también el “deber ser” y el camino a seguir para que estas potencialidades puedan desarrollarse: en la determinación esencial del hombre está inscrita ya su destinación<sup>15</sup>. Al llegar al mundo, el individuo sólo cuenta con los medios y capacidades para transformarse en un ser racional y libre: si bien “es un ser racional y posee por naturaleza la razón, la posee solamente como disposición, en embrión”<sup>16</sup>. Para que esta potencialidad se transforme en realidad resulta indispensable el compromiso directo de cada persona. El ser humano no es inmediatamente lo que debe ser y el cultivo de las capacidades intelectivas constituye una obligación antes que un derecho, puesto que el desarrollo de la capacidad racional condiciona en buena medida la realización del destino humano y el despliegue de la cultura.

La idea de que la racionalidad representa el “deber ser” y la finalidad última del ser humano parecería contradecir otros innumerables textos en los que Hegel le confiere este papel privilegiado a la libertad, identificada sin más con la raíz más profunda y con la finalidad última de la realidad espiritual, de la cultura y de la historia. En realidad no se trata de ninguna contradicción, puesto que en el sistema hegeliano pensamiento y libertad aparecen como términos que se presuponen recíprocamente y su interrelación es tan estrecha que ciertos pasos sugieren una convergencia y casi que una identificación sin más. La libertad presupone el pensar y el hombre es libre en cuanto piensa: “puesto que no el animal, sino sólo el hombre piensa, por esto sólo él posee libertad y sólo por el hecho de ser pensante”<sup>17</sup>. El pensar aparece así como el fundamento, la condición de posibilidad y la *ratio essendi* de la libertad. Es además igualmente cierto que el pensar presupone a su vez la libertad: “el principio de la libertad no solamente se encuentra en el pensamiento, sino que es la raíz del pensar”<sup>18</sup>. Esta presuposición recíproca acaba por transformarse en una identidad más profunda, puesto que “en el pensamiento reside inmediatamente la libertad”<sup>19</sup>, y la actividad intelectiva constituye en sí misma un acto de libertad, quizás el más elevado y sublime. Cuando ejerce libremente su capacidad mental el hombre es libre en el sentido más propio de la palabra, puesto que no depende de nada extraño y se encuentra de verdad como en su casa. De manera que resulta en la práctica indiferente identificar el *telos* último y absoluto con el ejercicio de la capacidad de raciocinio o con el desarrollo de la libertad: pensar y ser libre se condicionan, presuponen y casi se identifican, constituyen en últimas dos manifestaciones distintas, pero entrañablemente unidas, de esa

praxis tan propia de la naturaleza humana, que eleva al hombre al rango de la divinidad, lo substrae al fluir del tiempo y lo hace en cierta forma inmortal. “La libertad –afirma el autor– es el pensar mismo; quien desecha el pensar y habla de libertad, no sabe de qué está hablando. La unidad del pensar consigo mismo es la libertad, la voluntad libre”<sup>20</sup>.

En la medida en que libertad y pensamiento acaban casi por identificarse y el acto de pensar es de por sí libre, la expresión “pensamiento libre” podría sonar como una tautología<sup>21</sup>. Sin embargo, existen buenas razones para seguir hablando de un “pensar libre” y de reivindicarlo como un derecho o una obligación. La capacidad racional, tanto del individuo como de la especie, se desarrolla de manera progresiva hacia niveles siempre más complejos y elevados, a medida que se aleja de la inmediatez inicial y del hundimiento obtuso en la naturaleza: cuanto más se consolida la capacidad de resolver de manera autónoma y con éxito los problemas planteados por el entorno o por las relaciones con sus semejantes, mayor será el grado de libertad de la actividad intelectiva. Si bien toda actividad mental, desde la más simple hasta la más compleja, constituye de por sí una expresión de libertad, sería equivocado equiparar o identificar sin más la racionalidad incipiente del ser humano primitivo o del muchacho que empieza a hacer un uso autónomo de su capacidad de juicio, con el ejercicio de la racionalidad propia del individuo maduro o del sujeto de una civilización más refinada y elaborada. En este último caso se puede hablar, con pleno derecho, de un pensamiento más libre, menos dependiente de la necesidad inmediata y menos limitado por la ignorancia o el miedo.

Si el ejercicio de la actividad racional representa la culminación de la libertad humana, es fácil comprender que la renuncia consciente o la imposibilidad de desarrollar esta capacidad, determinada por factores externos o internos que impiden su despliegue, constituye el peligro más serio para la dignidad humana y la alienación más peligrosa de su libertad. Renunciar a pensar por sí mismo y permanecer para siempre en una condición de minoría de edad significaría renunciar a lo más propio y valioso del ser humano, quien puede por cierto alienar bienes externos, pero no su capacidad de pensar por sí mismo. El hecho de que la autonomía intelectual y moral sea un bien inalienable le confiere a la libertad de conciencia y pensamiento un lugar privilegiado en la tabla de derechos y la transforma en una de las obligaciones fundamentales de cada persona: “una enajenación de la racionalidad inteligente, de la moral, de la eticidad y de la religión –escribe Hegel en el parágrafo 66 de la *Filosofía del derecho*– ocurre en la superstición; en la autoridad y pleno poder concedido a otro para que decida qué actos debo realizar, prescriba y determine qué es para mí una obligación de conciencia,

qué es la verdad religiosa, etc. El derecho de esta no enajenabilidad es imprescriptible...”<sup>22</sup>.

Al mismo tiempo, la concepción y fundamentación de la libertad de pensamiento indica de una vez los alcances y límites en el ejercicio de este derecho. La apelación a la autonomía moral puede fomentar una conducta irresponsable, en la que una reivindicación legítima puede transformarse en la fuente de violencias y terror. La libertad subjetiva es algo en sí sagrado, pero una línea muy delgada la separa de la terquedad; la confianza del individuo en su propia razón y la reivindicación de su autonomía frente a las opiniones ajenas podría alimentar una conducta irresponsable en caso de que se la llevara al extremo de desconocer o despreciar toda sugerencia de los demás; en fin, la aspiración del individuo a liberarse de los prejuicios podría inducirlo a desconocer toda deuda con el pasado, alimentando una actitud de desprecio por todo legado de la cultura, junto con la ilusión de que es necesario en cada caso empezar de la nada. Hegel no se cansa de señalar los peligros que encierra este brotar de la dimensión subjetiva de la libertad, al igual que la necesidad de comprender en su verdadera naturaleza los alcances de una exigencia en sí legítima y sagrada: “por elevado y divino que sea, este derecho se transforma sin embargo en injusticia cuando el pensamiento sólo se considera como tal y sólo se sabe libre en la medida en que se aleja de lo universalmente reconocido y válido y en la medida en que cree poder inventar algo particular”<sup>23</sup>. Resulta bien comprensible que la toma de conciencia de la mayoría de edad y de la autonomía moral desperten al inicio en el ser humano la tendencia a oponerse a todo límite o barrera que se interponga al goce de este bien recién descubierto; se entiende que la libertad de pensar adquiera al inicio el sentido de un enfrentamiento contra lo establecido. Sin embargo, después del entusiasmo inicial, es necesario comprender que esta libertad tiene un límite natural en las deficiencias y estrechez de horizonte del individuo quien, por lo demás, en la medida en que va ampliando su saber, advierte por sí mismo la necesidad de confrontar sus opiniones con las de quienes lo superan en saber, experiencias y conocimientos; al lograr una comprensión más profunda de lo real se va liberando paulatinamente del prejuicio que identifica la libertad de pensar con la originalidad a toda costa y con el alejamiento de las creencias y visiones de mundo de la cultura en la que se encuentra inscrito. De aquí la insistencia de Hegel en el peligro que representa una concepción inapropiada de libertad de pensamiento, que transforma la opinión limitada en la piedra de toque y en el punto de comparación de toda verdad moral o científica, y que alimenta las innumerables “patologías” de la subjetividad (fanatismo moral, ironía romántica, ética de la convicción).

Igual prudencia expresa Hegel en relación con la libertad de expresión y con la libre circulación de las ideas. Debido a la influencia creciente de la prensa sobre la dinámica de la actividad política, se hace necesario reglamentar de manera oportuna esta actividad, para que su poder no constituya una amenaza para el Estado o para el buen nombre de los ciudadanos. “La libertad de la comunicación pública” requiere normas mínimas que regulen su ejercicio, indispensables para prevenir eventuales perjuicios para la moral pública, el orden establecido, las instituciones y la misma dignidad de los demás ciudadanos. Así como había tachado de vulgar y trivial la identificación de la libertad de pensamiento con la posibilidad de pensar cualquier cosa, Hegel considera como un síntoma de incultura la reducción de la libertad de palabra y prensa a la posibilidad de expresar y poner a circular de manera indiscriminada toda idea que nos pase por la cabeza. En muchos casos “ese burbujeante impulso de decir y haber dicho su opinión” resulta inofensivo, puesto que la evidente superficialidad de las opiniones expresadas o “el desprecio que suscitan estas odiosas habladurías” constituyen el mejor antídoto para prevenir eventuales influencias nefastas. Pero en determinadas circunstancias un opinar irresponsable podría transformarse en una “incitación al robo, al crimen o a la rebeldía”; o simplemente podría resultar perjudicial para “el pensamiento, la opinión y la voluntad de otro”, lesionando su honra con calumnias. En estos casos el Estado “tiene que tomar bajo su protección la verdad objetiva y los principios de la vida ética”, reglamentando esta clase de libertad por medio de leyes y medidas policiales, “que en parte impiden los excesos y en parte los castigan”. Al mismo tiempo el autor sugiere que una represión indiscriminada de la libertad de prensa resultaría a la larga contraproducente y peligrosa, ante la eventualidad de que los humores reprimidos pudiesen de pronto estallar con un ímpetu incontrolable: “en Francia –escribe en el agregado al parágrafo 317 de la *Filosofía del derecho*– la libertad de palabra ha sido siempre considerada mucho menos peligrosa que el silencio, puesto que este último alimentaba el temor de que quedaran escondidas las opiniones contra una determinada cosa; en cambio el razonar contiene el desahogo y la satisfacción bajo un aspecto por medio del cual, por lo demás, la cosa puede más fácilmente proseguir su camino”<sup>24</sup>.

#### b. Derechos del burgués y del ciudadano

A este derecho del ser humano a pensar libremente, a guiarse por normas de conducta asumidas libremente por su propia razón, y al derecho de proyectar su libertad en una esfera exterior, hay que añadir además los derechos ligados con la esfera superior de la eticidad, en especial con el mundo de la

producción y con la dimensión del Estado. Lo peculiar de la sociedad civil, un producto de la Modernidad, es la libertad que impera en las maneras de definir y satisfacer las necesidades y en la opción por una profesión o forma de trabajo determinada. El miembro de la sociedad se siente con derecho a participar en la riqueza general, de acuerdo con sus talentos y capacidades. A diferencia del esclavo o del siervo de la gleba, atado irremediablemente a la tierra, el sujeto de la sociedad burguesa puede escoger entre varias opciones de vida y entre varias posibilidades de contribuir al bienestar general. Sobre todo tiene el derecho a que se respeten sus gustos y opciones en cuanto a las necesidades que él considere prioritarias. Claro que Hegel no encubre en ningún momento el desfase entre las promesas de libertad y de riqueza de la sociedad civil, y la realidad de carencia, de miseria material y moral de la moderna sociedad de mercado. Al contrario, llama la atención sobre la caída de una parte entera de la población en una condición infrahumana, y reconoce que el Estado resulta incapaz de atender las demandas de quienes han puesto en él su confianza. En medio de su riqueza, la sociedad civil no logra satisfacer estas demandas, por lo que parecería quedar en entredicho el mismo derecho a la vida. Para garantizar la subsistencia, habría que confiar en los milagros de la mano superior, que a juicio de Hegel no siempre logra sus designios y muchas veces falla de manera aparatosamente en sus cálculos. De todas formas, más allá de los desfases y de las contradicciones no resueltas, para el autor es innegable el progreso en relación con el antiguo régimen, en el que resultaba impensable reivindicar derechos de esta naturaleza.

A los derechos económicos y sociales se suman en fin los derechos del ciudadano, los derechos ligados con la participación política en la tarea legislativa y en las tareas de gobierno. En este terreno el autor se preocupa antes que todo por subrayar los límites de este derecho, que a pesar de representar una de las expresiones legítimas del hombre de la Modernidad, se enfrenta con un derecho igualmente legítimo: el derecho a legislar y a gobernar de quienes poseen las capacidades para hacerlo, el derecho de las personas que saben. De aquí las reservas de Hegel hacia la democracia, que critica con argumentos cercanos a los ya utilizados por Platón.

### c. La propiedad privada

Vale la pena detenerse en la justificación por parte de Hegel de uno de los derechos humanos más controvertidos y debatidos: el derecho a la propiedad privada. En el sistema hegeliano este derecho se sustenta en la concepción de la propiedad como una primera y más inmediata manifestación de la libertad humana. El autor defiende ante todo el derecho de apropiación

absoluto del hombre sobre todas las cosas, justificado en la superioridad ontológica del espíritu sobre la naturaleza: en cuanto criatura espiritual y libre, el ser humano tiene pleno derecho de utilizar para su provecho todos los bienes del universo<sup>25</sup>. Las deficiencias estructurales y la inferioridad de la naturaleza externa justifican ampliamente el derecho del ser humano a imponer y hacer valer su propia racionalidad y sus fines específicos: puesto que la naturaleza externa no posee un valor en sí, tiene que transformarse en algo “para nosotros”, en un medio vital para satisfacer las necesidades del ser humano y facilitar la realización de su destino. El intento de coartar este deseo ancestral del hombre de manipular la naturaleza y de someterla a su poder resultaría tan insensato y absurdo como la postulación de una “cosa en sí”, inaccesible a la razón y a la acción humana. Al mismo tiempo, en la medida en que la voluntad humana de apropiación de la cosas tiene que expresarse y objetivarse como voluntad singular, se justifica un derecho de apropiación privada por parte del individuo. De manera que la propiedad privada viene a ser la objetivación espacial y la exteriorización de la persona, que “para existir como idea tiene que darse una esfera exterior de libertad”<sup>26</sup>. Gracias a la apropiación y a la propiedad el individuo tiene la posibilidad de proyectar su ser en una esfera de objetos y de ampliar en cierta medida la dimensión de su individualidad.

La propiedad cumple una función esencial como un medio para asegurar la satisfacción duradera de las necesidades elementales del ser humano. Es el resultado del esfuerzo desplegado por él para satisfacer de manera más racional y segura sus necesidades materiales, afianzar su dominio sobre la naturaleza y racionalizar los nexos con sus semejantes. Sin embargo, a juicio de Hegel esta institución respondería sobre todo a un deseo originario de libertad, que se expresa tanto en el impulso general del ser humano a liberarse, por medio de la apropiación de las cosas, de la dependencia pasiva frente a la naturaleza, como en esa tendencia tan arraigada en el individuo de la Modernidad a ampliar la esfera de su ser por medio de objetos y bienes de uso y goce exclusivos. Hegel expresa así su inconformidad con la versión empírica del derecho natural, que pretende derivar y sustentar la necesidad absoluta de la propiedad privada desde la estructura biológica de la naturaleza humana y desde la necesidad imperiosa de que sus necesidades elementales puedan ser satisfechas. También en este caso el autor cuestiona la creencia en una naturaleza instintiva dada de una vez por todas e inmutable, y anota que esta clase de deducción pasa por alto la posibilidad de que las necesidades elementales de supervivencia puedan ser satisfechas con medios distintos de la propiedad privada. Por lo tanto, sin desconocer del todo la función desempeñada por la propiedad en relación con la satisfacción de necesidades materiales y con

el mismo derecho a la vida, Hegel prefiere enfatizar el estrecho vínculo que une esta institución con una necesidad o exigencia más profunda de libertad, que no se agota en la libertad frente a la carencia y frente a las necesidades materiales insatisfechas. El hombre aspira a tener propiedad porque necesita un espacio en donde proyectar su personalidad, ejercer su libertad al amparo de cualquier influencia externa, sentirse a gusto y gozar de seguridad. Incluso si fuese posible asegurar por otros medios al ser humano la satisfacción de sus necesidades elementales de supervivencia, la abolición de la propiedad afectaría de todas formas una exigencia de libertad que se ha venido consolidando a lo largo de la edad moderna.

En nombre de esta identificación entre libertad y propiedad, Hegel condena como sueño utópico a la vez irrealizable e injusto, la negación de la propiedad privada y el comunismo. En el gran debate ideal entre Platón y Aristóteles acerca de la conveniencia de la propiedad privada, Hegel toma partido de manera decidida por el segundo, si bien integra los argumentos de Aristóteles con su propia concepción de la libertad y con su reconstrucción de la historia moderna como despliegue progresivo de la conciencia y de la singularidad. El autor llama también la atención sobre los fracasos experimentados por todos los intentos, más o menos bien intencionados, de establecer comunidades o hermandades fundadas en la comunidad de bienes y propiedades. Concluye su argumentación en favor de la propiedad privada recordando las recomendaciones de Epicuro, quien hizo desistir a sus discípulos del propósito de crear una sociedad en la que todos pudiesen compartir por igual ideas y patrimonios: si un proyecto de esta naturaleza no resulta viable ni siquiera para una comunidad de hombres sabios y desprendidos de los bienes materiales, animados no más que por el deseo de saber, con mayor razón tendrá que fracasar con seres egoístas, ignorantes e incultos. A juicio de Hegel, quien entienda de verdad lo que es la libertad concreta comprenderá fácilmente que estos sueños comunitarios no son más que sueños y que su carácter aparentemente elevado y sublime esconde de hecho una injusticia contra una aspiración legítima y válida de todo ser humano. Para el hombre de la Modernidad la libertad subjetiva constituye una dimensión tan esencial del espíritu como la libertad objetiva o substancial. Por lo tanto, la aspiración al goce exclusivo de algunos bienes y a una esfera de privacidad resulta muy cercana y casi se confunde con las reivindicaciones relativas a la libertad de pensamiento, a la autonomía moral y al derecho a buscar la felicidad a su manera: en todas estas exigencias se refleja el anhelo común de que la subjetividad sea reconocida y respetada en su autonomía, frente a la tendencia del poder a resolver la singularidad en la totalidad superior del cuerpo común.

Una institución aparentemente prosaica responde entonces a una necesidad más honda de libertad. A pesar de haber perdido la aureola de sacralidad ligada con su estatus de “derecho natural” originario<sup>27</sup>, la propiedad privada parecería haber ganado así un valor igualmente absoluto; su inscripción como un momento de la “segunda naturaleza” y su valoración como una manifestación de la libertad parecería asegurar a este derecho un estatus casi tan elevado como los demás momentos que integran la segunda naturaleza: el derecho del individuo a la libertad religiosa, a la libertad de pensamiento, a la participación en el Estado, etc. Pero esto no corresponde a la intención de Hegel, quien subraya con igual énfasis el carácter libertario de la propiedad privada y los límites estructurales de esta primera, abstracta e inmediata expresión de la libertad. El individuo que limitara su lucha por la libertad a la defensa de sus derechos de propiedad descuidaría aspectos esenciales de su destino como ser humano, como ciudadano, como hombre de ciencia, como sujeto creador de cultura, etc. Es cierto que las relaciones de propiedad han contribuido a consolidar y estabilizar las relaciones entre los seres humanos: la violencia originaria de lucha por el reconocimiento deja lugar a un reconocimiento recíproco de todos como propietarios, en el marco de un sistema legal que les garantiza iguales derechos a todos. Sin embargo, si el reconocimiento del otro se limitase a reconocer su estatus de persona jurídica y de propietario, el otro quedaría reducido a una singularidad abstracta y pobre, a una “máscara” que esconde y oculta su personalidad interior, su subjetividad moral, sus dotes peculiares humanas como miembro de una familia, sus habilidades en el trabajo, etc.

Particularmente interesante resulta en fin el papel que juega el trabajo en la justificación hegeliana de la propiedad privada. Al analizar las diferentes formas de apropiarse de las cosas, el autor sostiene que “la toma de posesión por medio de la elaboración (*Formierung*) es la que más se adecúa a las exigencias de la razón”<sup>28</sup>. Por medio del trabajo, concebido como la objetivación en la materia de la racionalidad y de los esfuerzos humanos, el objeto adquiere la forma y el sello de la persona que ha invertido en él energías y habilidades. La actividad laboral instaura una relación mucho más estrecha y duradera entre la persona y los bienes poseídos, lo que contribuye a facilitar el reconocimiento de los propietarios legítimos y sobre todo a estabilizar las relaciones de propiedad. A diferencia de la apropiación sensible, que sólo llega hasta dónde alcanzan nuestras capacidades materiales de controlar personalmente los bienes adquiridos, la apropiación por medio del trabajo permite el reconocimiento duradero de la posesión de los bienes en los que hemos invertido energías físicas y espirituales. Hegel aclara además que la actividad laboral se ejerce sobre la naturaleza externa, pero

presupone al mismo tiempo una “formación” dirigida hacia adentro, hacia la naturaleza instintiva del sujeto que trabaja, que requiere ser moldeada y educada por la razón. Así como el trabajo hacia afuera nos confiere derechos de propiedad sobre la naturaleza externa, de manera similar el trabajo educativo ejercido sobre nuestra naturaleza inmediata es lo que nos permite apropiarnos de verdad de nuestra existencia y de nuestro cuerpo, que llega a ser nuestro en sentido estricto sólo en la medida en que logramos transformarlo, por medio de la disciplina y la cultura, en un medio dócil para la realización de nuestros objetivos y para el desarrollo de nuestras capacidades, tanto físicas como intelectuales. Puesto que en su existencia inmediata, natural y casi animal, la existencia del hombre es exterior a su naturaleza racional y a su destinación más elevada, cada individuo tiene que formarse y educarse, para transformar lo que es ajeno en algo propio y adecuado a su libertad<sup>29</sup>.

Este énfasis en el trabajo como la forma más racional de acceder a la propiedad tenía un carácter progresista en un contexto como el de Alemania de inicios del siglo XIX, en el que seguían dominando los latifundios improductivos, las rentas parasitarias y formas de trabajo semi-feudales. Relacionar el derecho a la propiedad con el trabajo materializado en ella implicaba en cierta forma cuestionar la legitimidad de las grandes propiedades adquiridas por la violencia y conservadas gracias al trabajo servil y postular la necesidad de liberar a los campesinos de la adscripción forzosa a las tierras de los señores y de reconocerles derechos de propiedad sobre la tierra trabajada. Mediante este nexo entre propiedad y trabajo, Hegel cuestiona “la ‘riqueza muerta’ de la Iglesia y en general de la propiedad feudal, no vivificada por la intervención transformadora del hombre”<sup>30</sup>. Además, en el caso de Hegel, la valoración típicamente burguesa del esfuerzo y del mérito personal se sustenta en una “ontología del trabajo”, que al concebir la naturaleza humana como el resultado de la actividad y el esfuerzo del mismo hombre, parece la más apropiada para desarrollar de manera orgánica la teoría lockiana, eliminando las inconsistencias presentes en la exposición del filósofo inglés.

En cuanto al alcance de este derecho, es decir a la posibilidad de que todos accedan a él y se transformen en propietarios, el autor considera incompatibles con el ethos moderno del trabajo y del mérito las trabas jurídicas que impiden el acceso a la propiedad por medio del esfuerzo y del trabajo. Sin embargo, cuestiona al mismo tiempo la utilización del poder político para imponer desde arriba una repartición estrictamente igualitaria de los bienes y el acceso de todos a la propiedad. A juicio de Hegel, estos experimentos ensayados a lo largo del proceso revolucionario francés desconocen

la naturaleza de la igualdad, que los fervorosos y fanáticos partidarios de la “sagrada *égalité*” extienden de manera arbitraria hasta incluir la igualdad de bienes. Las personas se encuentran en igualdad de derechos frente a la ley y todas pueden transformarse en propietarios. Sin embargo, la esfera de la producción se ubica más allá de esta “igualdad de las personas abstractas en cuanto tales, por fuera de la cual cae precisamente lo relativo a la posesión, ese terreno de la desigualdad”<sup>31</sup>. Para Hegel, la ideología igualitaria tiene sus raíces en la incapacidad de comprender la dialéctica entre igualdad y diferencia, y queda prisionera de una concepción unilateral e “intelectualista”: esta igualdad fanática que acaba inevitablemente en el terror “es la abstracta identidad del entendimiento, en la que cae el pensar reflexivo y por lo tanto la mediocridad del espíritu en general, cuando se le presenta la relación de la unidad con una diferencia”<sup>32</sup>. De aquí la necesidad de contraponer a esta visión marcada por la abstracción del entendimiento una comprensión “racional”, capaz de dar razón a la vez de la igualdad y de la diferencia, y de sus exigencias igualmente legítimas. Además, la extensión de la exigencia igualitaria más allá de sus justos límites implicaría una injusticia, al tratar de manera igual a sujetos substancialmente diferentes: “el requerimiento a veces solicitado de una igualdad en la distribución de la tierra o de toda clase de riqueza existente –anota el autor– resulta un entendimiento vacío y superficial, puesto que en esta particularidad no cae solamente la contingencia exterior de la naturaleza, sino también el ámbito entero de la naturaleza espiritual en toda su infinita particularidad y diferencia”<sup>33</sup>. Una repartición estrictamente igualitaria resultaría doblemente injusta, puesto que a la injusticia derivada del desconocimiento de los talentos, capacidades y aportes de cada individuo se sumaría también la injusticia ligada con el descuido de las diferencias en cuanto a las necesidades concretas de cada cual<sup>34</sup>.

En fin, de acuerdo con la fundamentación “ontológica” de la propiedad en general, lo que legítima el derecho de apropiación sobre las cosas es la superioridad del espíritu sobre la naturaleza, de la racionalidad consciente y libre sobre esta concreción deficiente de racionalidad constituida por los elementos naturales, los animales y en general por todos los objetos externos que no tienen un fin en sí. Resultan por lo tanto evidentes los límites entre aquello que puede ser objeto de apropiación y aquello que, “por naturaleza”, no puede ser transformado en propiedad de nadie: el derecho de propiedad tiene que ejercerse sobre lo que es por esencia “exterior”, es decir sobre las cosas, no sobre los seres humanos. De aquí la crítica de la idea kantiana de un “derecho real-personal”, al igual que la denuncia por parte de Hegel de la ilegitimidad e inmoralidad de la esclavitud, contraria a la destinación sustancial del hombre para la autonomía y la libertad.

A pesar del Cristianismo y a pesar de las denuncias reiteradas de la injusticia de una institución que reduce el ser humano a la condición de una herramienta viviente, la práctica de la esclavitud se ha conservado por milenios, y en el momento en el que el autor redacta la *Filosofía del derecho* no existen indicios de que vaya a desaparecer. Por esta razón un filósofo como Hegel que se propone ante todo comprender lo que es y aborrece los “sermones edificantes”, no se conforma con unir su voz al coro de protestas y denuncias, y trata en cambio de explicar esta aparente inconsistencia entre los valores que propugnan el respeto de la dignidad humana y una práctica evidentemente contraria, humillante y degradante. La posibilidad de que el hombre sea reducido a una propiedad de otro se encuentra en su condición natural inmediata<sup>35</sup>: puesto que el hombre no nace libre, la libertad es algo que debe ganarse por medio del esfuerzo, la lucha por el reconocimiento y la lucha contra las fuerzas naturales. Sin embargo, es evidente que la condición de esclavitud resulta incompatible con la destinación del ser humano hacia la libertad y que la reducción del individuo a una propiedad de otro resulta un acto ilegítimo e injusto, puesto que transforma una persona en sí libre, que tiene un valor autónomo y una capacidad de libertad, en un mero “ser para otro” y en una cosa. Se explica así la insistencia de Hegel en el derecho a disponer libremente de nuestro cuerpo y de nuestras actividades, valorado como un bien por naturaleza “inalienable” y como un derecho “imprescriptible”<sup>36</sup>.

#### d. Derechos humanos y Modernidad

Siguiendo a Hegel, hemos tratado hasta el momento de comprender y justificar los derechos como expresiones de la naturaleza del espíritu: la libertad. Sin embargo, no hay que olvidar que para Hegel la naturaleza humana se expresa en la historia y se enriquece a través de la obra humana y a través de los avances en cuanto a la conciencia de la libertad. De manera que se podría hablar de una justificación historicista de los derechos, sustentada en la toma de conciencia generalizada y en las certezas compartidas en cuanto al sentido y alcance de la libertad, siempre y cuando reflejen una conquista valedera en el proceso de consolidación de la cultura y de la razón. La ontología se relaciona dialécticamente con la reconstrucción de la historia: la teoría del espíritu como sustancia-sujeto es indispensable para una adecuada reconstrucción del proceso histórico, puesto que nos ayuda a intuir lo esencial detrás de la infinitud de acontecimientos superficiales y accidentales; el proceso histórico concreto, por su parte, ratifica la verdad de la teoría, al poner de manifiesto que la historia marcha hacia ese telos determinado por la naturaleza más profunda de la realidad espiritual<sup>37</sup>.

Esta perspectiva histórica permite comprender la razón por la cual, a pesar de que la libertad constituye la esencia de lo humano, el interés por los derechos humanos es relativamente reciente<sup>38</sup>; esta perspectiva permite comprender sobre todo los nexos profundos entre las reivindicaciones de los derechos humanos y el “espíritu” de la Modernidad.

A juicio de Hegel, en las diferentes manifestaciones culturales de los últimos siglos –en la forma de organizar las relaciones económicas, jurídicas y políticas, en las múltiples expresiones de la religiosidad, del arte o del pensamiento–, es posible descubrir un elemento común: siempre sale a relucir, con modulaciones distintas, el reconocimiento de la libertad subjetiva como un derecho inenajenable. “El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva –sostiene el autor– constituye el punto central en la diferenciación entre antigüedad y edad moderna. Este derecho ha sido enunciado en su infinitud por el Cristianismo y transformado en principio efectivo universal de una nueva forma del mundo”<sup>39</sup>. El hombre moderno ya no se conforma con la libertad “substancial” de los antiguos, que se agota en el sentimiento de ser partes de un todo más amplio; quiere afirmar de manera vigorosa los derechos de su singularidad y de su interioridad: al lado de la libertad substancial, tiene que florecer también la libertad de los modernos, centrada en la subjetividad, en la interioridad moral y en el pensamiento libre. Esta clase de libertad, no muy desarrollada entre los griegos y prácticamente desconocida en las culturas no occidentales, constituye para Hegel el logro y el aporte más específico de la tradición de Occidente, cuya historia queda marcada precisamente por los momentos más significativos de este brotar y consolidarse del Espíritu y de la subjetividad libre: Cristianismo, Humanismo, Reforma, Ilustración. En el momento en el que florece la libertad subjetiva<sup>40</sup>, el hombre comienza a reivindicar de manera explícita y como derechos inalienables su autonomía intelectual y moral, el derecho de propiedad, el derecho a una vida feliz, etc. Estas demandas, que presuponen la toma generalizada de conciencia de que la subjetividad constituye una dimensión esencial de la libertad, resultarían impensables en un contexto en el que los hombres identifican de manera inmediata el bien y los valores con el contenido de las tradiciones, estructuras de poder, relaciones sociales, etc.

En consonancia con este “espíritu” de la Modernidad, que inspira y alimenta el movimiento de la Reforma, la elaboración de los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII y el movimiento ilustrado, se afianza la libertad de conciencia y pensamiento como una dimensión esencial e irrenunciable del espíritu. “Es una gran obstinación, que por lo demás honra al pensamiento –sostiene Hegel– no querer reconocer en la convicción personal nada que

no haya sido justificado por el pensamiento. Esta obstinación es la característica de los tiempos modernos y el principio peculiar del protestantismo. Lo que Lutero inició como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu es lo mismo que, después, el espíritu más maduro ha tratado de captar como concepto...”<sup>41</sup>. La aspiración a la mayoría de edad, es decir el derecho del individuo a no aceptar nada y a no dar su consentimiento sino a aquello que considera justo, valioso y verdadero, se transforma así en un derecho inalienable y en una expresión de la libertad humana. Negarle al sujeto este derecho de expresarse y de afirmar su propia racionalidad significaría por lo tanto desconocer uno de los elementos fundamentales de la realidad espiritual, hacer caso omiso del sentido de la historia y despreciar el logro más elevado de la Modernidad.

Igualmente ligado con el espíritu de la Modernidad resulta la reivindicación de la propiedad privada como un derecho inalienable. La propiedad es casi tan antigua como la cultura humana, y aparece ligada en sus orígenes con la consolidación de la agricultura y a la estabilización de las relaciones familiares. Sin embargo, su reconocimiento como un derecho en sentido estricto es mucho más reciente: “hace un millar y medio de años –leemos en la observación al parágrafo 62 de la *Filosofía del derecho*– la libertad de la persona ha comenzado a florecer gracias al Cristianismo, llegando a ser un principio universal para una parte, por lo demás pequeña, del género humano. En cambio la libertad de la propiedad se podría decir que ha sido reconocida como principio sólo desde ayer, aquí y allá. Un ejemplo sacado de la historia universal acerca del tiempo que necesita el espíritu para progresar en su autoconciencia, en contra de la impaciencia del opinar”<sup>42</sup>. El examen de la historia de Occidente muestra precisamente que la exigencia de propiedad se ha transformado en una determinación “substancial” de la libertad humana, gracias sobre todo a la consolidación en la conciencia de la Modernidad del valor de la subjetividad y de la dimensión propiamente individual de la libertad<sup>43</sup>.

La relación que establece entre Modernidad y derechos le permite a Hegel una justificación historicista de los mismos. Negarlos sería desconocer las aspiraciones de pueblos enteros y contradecir las aspiraciones de toda una época, que ponen de manifiesto una dimensión esencial de la libertad y del espíritu. Más que una contradicción interna, como en el caso de Kant, la violación o el desconocimiento de algunos derechos básicos implicaría una contradicción-negación de los valores más sagrados de la Modernidad. El filósofo consciente del compromiso con su tiempo, tiene que prestarle atención al lenguaje de los acontecimientos y a las tendencias de la época: su tarea hermenéutica y la búsqueda de lo racional o razonable tiene que

partir de lo que es, es decir de lo que ha logrado consolidarse a lo largo de siglos de experiencias, reivindicaciones y luchas. En el caso concreto de la propiedad privada, la experiencia del proceso revolucionario francés indica a Hegel que este derecho se ha consolidado de manera definitiva en la conciencia de la Modernidad, saliendo airoso y rejuvenecido de esa sacudida poderosa que afectó toda la estructura jurídico-política y las relaciones sociales del antiguo régimen.

#### e. La jerarquización de los derechos de acuerdo con la articulación de los momentos de la libertad

En el interior del sistema hegeliano los diferentes momentos de la cultura y del espíritu adquieren un valor ontológico distinto, de acuerdo con su ubicación en los diferentes niveles de libertad: a pesar de la derivación común desde la actividad humana y por encima de la igual pertenencia a una misma realidad espiritual, se imponen diferencias sustanciales en cuanto al valor específico de cada una de estas manifestaciones de libertad. Nos encontramos así con un sistema jerárquicamente estructurado, en el que las diferentes clases de libertades y derechos se ubican en un orden progresivo, de acuerdo con su cercanía o lejanía de la universalidad radiante de la razón. Eso ofrece un criterio seguro para resolver los múltiples conflictos entre derechos antagónicos.

Así la propiedad privada, que ocupa el nivel más bajo en la estructura del espíritu objetivo, se transforma en el derecho más débil, que puede y debe ser sacrificado en caso de que entren en juego otros, como el derecho a la vida o las exigencias del bien común y del Estado. Elevado por muchos al estatus privilegiado de exigencia natural e imprescriptible, a la que debería subordinarse una institución meramente arbitraria y convencional como el Estado, el derecho de propiedad queda así rebajado al rango más humilde de la libertad formal y abstracta propia de la persona jurídica, lo que implica que en cualquier disputa o enfrentamiento con otras clases de derechos la propiedad privada tendrá todas las de perder. Se invierten así las relaciones de valor entre propiedad y Estado, al quedar sin piso la reducción de la sociedad política a mero instrumento para la garantía de patrimonios y bienes privados.

Otro ejemplo que ilustra el valor limitado y subordinado de la propiedad es la condición de necesidad extrema. En ella, la violación de la propiedad resultaría justificada desde la necesidad de asegurar ese bien primario y en cierta medida absoluto que es la vida. “En caso de peligro extremo y cuando entre en conflicto con la propiedad jurídica –leemos en el párrafo 127 de la *Filosofía del derecho*– la vida puede reivindicar un derecho de necesidad,

no como equidad, sino como derecho. Pues de un lado está la lesión infinita de la existencia y por lo tanto la falta total de derecho; del otro, sólo la lesión de una existencia singular limitada de la libertad...”<sup>44</sup>. Hegel considera que es una forma de perversión de los valores éticos la práctica de quienes, como San Crispín o Robin Hood, se dedican a robar a los ricos para entregárselo a los pobres. Sin embargo, reconoce que en casos extremos la vida en cuanto totalidad de los fines tiene una prioridad absoluta frente al derecho abstracto: “el robo de un pan para prolongar la vida constituye sin duda una violación de la propiedad ajena; pero sería injusto considerar este acto como un robo común. Si al hombre que se encuentra en peligro de vida no le fuese permitido proveer de esta forma a su conservación, sería calificado como carente de derecho y por lo tanto quedaría sentenciado a muerte; quedaría negada del todo su libertad”. El robo se justifica en una necesidad inmediata de supervivencia; queda así descartada la posibilidad de que un individuo pueda legitimar su conducta antisocial alegando que la apropiación de lo ajeno le es indispensable para la satisfacción de sus necesidades futuras de subsistencia. En caso de extrema necesidad, cuando la vida de una persona corre serios peligros, la apropiación de lo ajeno deja de ser un crimen o una injusticia, puesto que su omisión resultaría aún más injusta, al propiciar aquella “injusticia más elevada constituida por la negación total de la existencia de la libertad”. Por lo tanto, cuando las circunstancias nos obligasen a escoger entre el derecho a la vida y el respeto del derecho de propiedad, resultaría inadmisible e injusto sacrificar “la totalidad de los derechos” a un derecho determinado y de valor limitado como es el de la propiedad privada<sup>45</sup>.

Esta prioridad del derecho a la vida por encima de la institución de la propiedad privada es sostenida de manera más explícita en las *Lecciones sobre la Filosofía del derecho*: “el hombre que muere de hambre tiene el derecho absoluto de violar la propiedad de otro; viola la propiedad del otro sólo en un contenido limitado. En el derecho de necesidad es claro que no viola el derecho del otro en cuanto derecho: el interés se dirige sólo a este pequeño pedazo de pan; él no trata al otro como una persona sin derechos. El entendimiento abstracto tiende a considerar como absoluta toda violación jurídica, mientras que aquel hombre viola sólo lo particular, no el derecho en cuanto derecho”. La “necesidad absoluta” confiere al ser humano “el derecho a la acción ilegal”<sup>46</sup>: en el conflicto antagónico en el que se enfrentan de un lado “la completa violación de la existencia” y la “total ausencia de derechos” y del otro una manifestación limitada de libertad, el derecho a la vida se impone de manera inequívoca. En este sentido la posición hegeliana resulta muy cercana a la expresada por S. Tomás o, en tiempos más

recientes, por los propios revolucionarios franceses, quienes al subordinar la propiedad a la satisfacción de las necesidades básicas, podían deducir fácilmente que lo que por naturaleza era un medio no podía transformarse en algo más sagrado que el fin al que se encontraba subordinado.

Esta jerarquización de los derechos y en especial el papel subordinado asignado a la propiedad no concuerda, por supuesto, con los postulados del liberalismo clásico y se opone de manera radical a la transformación de la propiedad en el fin último de la asociación política y del Estado. Hegel incorpora en su sistema la mayoría de los valores afirmados por la tradición liberal, pero no comparte los principios del “individualismo posesivo”, a su juicio inadecuados para comprender las múltiples expresiones de la libertad humana en las relaciones familiares, en la moralidad, en la dimensión política o en las formas superiores de la cultura. Su concepción básica del hombre como ser social lo mantiene alejado de esa visión reductiva de la política que agota la sociabilidad en el trueque mercantil y que identifica el Estado con un gendarme encargado casi exclusivamente de garantizar la defensa de la propiedad privada.

Hegel es sin duda el primer pensador que alcanza a vislumbrar los nexos entre la problemática de los derechos y el desarrollo específico de la Modernidad. A él se le debe el primer intento de esbozar la genealogía de estas demandas de libertad a lo largo de las etapas centrales que marcan la historia de Occidente, desde la aparición del Cristianismo hasta las revoluciones del siglo XVIII. Su Filosofía de la historia constituye una reconstrucción del largo camino a través del cual la libertad en general y las formas concretas de libertad se afianzan en la conciencia del hombre de Occidente. Esta perspectiva histórica le permite también percibir con claridad los límites y el carácter ideológico de las teorías iusnaturalistas. Sigue conservando validez la denuncia de la tendencia a transformar los prejuicios o las instituciones de una época determinada en valores absolutos, inscritos en la naturaleza humana.

La ontología social de Hegel, estrechamente articulada con una reconstrucción del desarrollo de la humanidad, quiere ser un intento de precisar los nexos entre las diferentes facetas de la libertad y por lo tanto entre las diferentes clases de derechos. Las Declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas se habían limitado a enunciar y yuxtaponer libertad y propiedad, considerándolas como dos exigencias igualmente absolutas. La ontología hegeliana, en cambio, trata de tematizar los nexos entre deseo de libertad y deseo de apropiación, entre libertad de pensamiento y libertades políticas, entre derecho al trabajo y derecho a la vida. Al tiempo, ofrece criterios precisos para resolver conflictos entre derechos antagónicos.

Gracias a sus análisis históricos concretos, se percibe también la interdependencia entre los derechos más propios de la tradición liberal, las libertades políticas y aquellos que hoy denominamos derechos sociales y económicos. La libertad de pensamiento y de expresión suponen un desarrollo mínimo de instituciones libres y un ambiente de tolerancia; al mismo tiempo, el florecimiento de las libertades de conciencia, pensamiento y expresión juega un papel central en la superación de la dependencia y en la consolidación de un régimen político basado sobre la libertad. El desarrollo de la cultura y el progreso de la humanidad muestran así una interrelación dialéctica entre las diferentes clases de libertad: la libertad de pensar y el espíritu científico brotan más fácilmente en el interior de un pueblo en el que se ha afianzado la conciencia de que las leyes y las instituciones se fundan en la libertad<sup>47</sup>; en cambio las relaciones de señorío y servidumbre propias del despotismo oriental constituyen un terreno particularmente desfavorable para el crecimiento de la libertad más elevada del espíritu, puesto que el miedo constante compartido por el señor y por el siervo aleja cualquier posibilidad de un pensamiento libre.

Llama también la atención el hecho de que un filósofo “idealista” como Hegel se interese por las condiciones de posibilidad para que un derecho o una libertad puedan realizarse. Al exaltar el goce intelectual del pensamiento libre, el autor no olvida que esta satisfacción superior del espíritu supone como condición de posibilidad la satisfacción de las exigencias más elementales de supervivencia: el individuo apremiado por el hambre tendrá que canalizar sus capacidades intelectivas hacia el objetivo primario e inaplazable de satisfacerla, y difícilmente le sobrarán tiempo y energías para un uso superior de su facultad racional<sup>48</sup>. La libertad de pensar supone la libertad frente a las necesidades; “sólo después de haber satisfecho las necesidades elementales de la vida el hombre ha empezado a filosofar”<sup>49</sup>. El desarrollo del pensamiento libre requiere ausencia de miedo, un clima generalizado de confianza y el desarrollo de ciertas libertades básicas. Hegel destaca la importancia de la ciudad como un ambiente particularmente propicio para el desarrollo de las libertades y de los derechos, en contraste con la pasividad y la tendencia a obedecer tan arraigados entre los trabajadores ligados a la tierra.

Resulta entonces unilateral y tendencioso ver en Hegel un enemigo visceral de los derechos humanos. Sus críticas dirigidas a la fundamentación de los derechos humanos como derechos naturales no significan un rechazo sin más de la teoría. Su sistema ético-político ofrece un modelo de fundamentación y jerarquización de las libertades y de los derechos. Se trata sin duda de un modelo elaborado para responder a una necesidad de su tiempo,

es decir, a la exigencia de redefinir el sentido y el alcance de los derechos de cara a la experiencia reciente de las revoluciones burguesas, a la consolidación del Estado posrevolucionario y a los incipientes problemas del desarrollo capitalista. Sin embargo, esta propuesta pensada para un contexto y una época determinada no ha perdido del todo su vigencia; sigue siendo un punto de referencia obligado para enfrentar problemas complejos relacionados con la presencia de múltiples conflictos entre derechos igualmente legítimos, con la dificultad de conciliar el carácter históricamente determinado y el valor absoluto de algunos derechos básicos, o con los obstáculos prácticos que se oponen a la transformación de las exigencias ideales en derechos verdaderos.

### LA JUSTIFICACIÓN MARXISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Al analizar la tradición socialista, hemos esbozado ya los elementos centrales de la teoría marxista de los derechos humanos. En esta sección nos limitaremos por lo tanto al problema del fundamento, es decir, trataremos de analizar en qué medida es posible una fundamentación o justificación racional de los derechos desde el horizonte del pensamiento marxista. En el caso de Marx la pregunta resulta más compleja, debido a su actitud dual y a sus oscilaciones en cuanto a la valoración de los derechos humanos, considerados a veces como un avance en el camino hacia la liberación, pero cuestionados a menudo como simple ideología burguesa. El problema del fundamento no se formula en principio como el esfuerzo por asegurar una base sólida a los derechos humanos. En la medida en que estos derechos “burgueses” constituyen una liberación a medias, o peor todavía, en la medida en que se reducen a un encubrimiento ideológico de la explotación capitalista, la pregunta por el fundamento se traduce en realidad en el esfuerzo tendiente a aclarar las bases materiales e históricas que fomentan el surgimiento de esta falsa conciencia y que alimentan esta ideología humanista.

#### a. Los derechos humanos como ideología

De acuerdo con la tesis de la “La cuestión judía”, que hemos tenido ya ocasión de analizar, los derechos del hombre son derechos del burgués, del hombre privado. El sujeto real de estos derechos es “el hombre en general”, expresión que sirve para encubrir al sujeto real: el miembro de la sociedad burguesa, el ser privado que se interesa exclusivamente por su placer y su interés egoísta. La teoría de los derechos oculta y encubre a este sujeto real; al mismo tiempo lo transforma en el arquetipo y en el paradigma de la humanidad. Se proyectan entonces en un orden eterno los privilegios de una

clase y los prejuicios de una época. A juicio de Marx esta identificación del burgués con el hombre en general se percibiría con claridad en la importancia prioritaria asignada a la propiedad privada, alrededor de la cual se articulan los demás derechos y libertades; y sale a relucir en la reducción de los derechos civiles a simples medios para la conservación y el goce de los derechos-privilegios de los propietarios.

Marx cuestiona también la noción de libertad que alimenta y sustenta todos estos derechos: el entusiasmo patriótico y la retórica de la voluntad general encubren en realidad una concepción estrecha de la libertad, acorde con la visión igualmente limitada del hombre como ser egoísta y originariamente asocial<sup>50</sup>. La teoría de los derechos se sustenta en un fundamento de verdad débil y pobre, sobre una idea de libertad que se agota en la posibilidad para cada individuo de ejercer su albedrío absoluto dentro del estrecho margen de lo privado. A su juicio, los teóricos de los derechos humanos no logran superar esta visión individualista y monádica de la libertad, con la consecuencia de que “cada hombre encuentra en el otro no la actuación, sino el límite de su propia libertad”.

La polémica contra los derechos humanos llega en Marx hasta el extremo de considerar esta teoría como la justificación moderna de la dependencia, en muchos sentidos análoga a la función desempeñada por la esclavitud en la Antigüedad: “el reconocimiento de los derechos del hombre por el Estado moderno –afirma– no tiene otra significación que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo. La esclavitud era la base del Estado antiguo: la base del Estado moderno es la sociedad burguesa, el hombre de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente unido a los otros hombres por el vínculo del interés privado y de la inconsciente necesidad natural, el esclavo del trabajo utilitario, de sus propias necesidades y de las necesidades egoísticas de otro. Esta base natural, el Estado moderno la ha reconocido como tal en los derechos universales del hombre. Y él no los ha creado. Producto de la sociedad burguesa llevada por su propia evolución más allá de sus trabas políticas, no hacía más que reconocer, por su lado, su propio origen y su propia base, proclamando los derechos del hombre”<sup>51</sup>.

Una vez asumida la tesis de los derechos como ideología, la cuestión del fundamento adquiere un sentido completamente distinto: es necesario aclarar y reconstruir la génesis de la falsa conciencia y del encubrimiento ideológico, que impide a los actores de la sociedad civil percibir de manera objetiva su ubicación en el conjunto de las relaciones sociales, y que dificulta la comprensión de los nexos entre relaciones de producción y superestructura jurídico-política, en la que se inscribe la teoría de los derechos. La reducción de los derechos humanos a mera ideología se expresa con

claridad en las alusiones irónicas a la “patrañas ideológicas... tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses”<sup>52</sup>, a la “vieja y consabida letanía democrática” del sufragio universal, a la “superstición democrática”. En la *Critica del programa de Gotha*, Marx saca de manera coherente las conclusiones de sus planteamientos: si los derechos no son más que ideología, hay que liberar al ser humano de esta falsa conciencia, una vez descubierta la raíz que alimenta estas ilusiones. Allí se refiere en concreto a la libertad de conciencia en materia religiosa, uno de los derechos básicos de las Declaraciones burguesas, para sostener que la consigna del partido obrero debe ser la de “liberar a la conciencia de todo fantasma religioso”, sin quedarse en la consigna meramente burguesa de tolerar la libertad de conciencia en materia religiosa<sup>53</sup>.

Al mismo tiempo, Marx concibe los derechos humanos como la expresión de la emancipación política, es decir con la separación entre sociedad civil y sociedad política. El error o la ilusión estaría en tomar la parte como el todo, olvidando los límites intrínsecos y estructurales de esta forma de liberación, que no asegura de ninguna manera una auténtica emancipación humana. La liberación política tiene un carácter abstracto porque, al igual que la emancipación religiosa, proclama la igualdad formal en el cielo, sin modificar ni cuestionar la desigualdad en el mundo real y concreto de la producción; en este sentido la liberación política significa la liberación y la autonomía creciente del mundo de la propiedad y de los negocios.

En fin, Marx cuestiona el sentido utópico de los derechos, es decir la imposibilidad de su realización: la retórica de los derechos y de la libertad contrasta con la realidad prosaica de la explotación, de la miseria, de la imposibilidad de satisfacer las más elementales exigencias vitales. La descripción descarnada de la forma de vida de los obreros en la sociedad capitalista, que Marx realiza en los *Manuscritos de 1844*, puede ser leída como una comprobación por medio de la experiencia de los límites de la emancipación política y de las deficiencias estructurales de una teoría de los derechos sustentada en una concepción meramente negativa de la libertad, desligada de la dimensión social y sustancialmente ajena a la solidaridad. Al mismo tiempo, es evidente la intención de marcar el contraste entre el deber ser y lo que es, entre la promesa y la realidad, entre lo que el ser humano debería ser y las posibilidades reales en cuanto a la realización de los derechos en el marco de la sociedad fundada sobre el intercambio de mercancías y sobre la venta de la fuerza de trabajo. De aquí la crítica al carácter formal y abstracto de las declaraciones de derechos, que reivindican dignidad y libertad para el hombre en general, o para quienes se acercan más a este ideal, es decir para los propietarios-burgueses, y dejan de lado el problema de la

ampliación a todos los miembros del cuerpo social de estos derechos que siguen siendo, en la práctica, privilegios de unos pocos. Las declaraciones se limitan a proclamar derechos, sin enunciar la contrapartida, es decir sus condiciones materiales de posibilidad. La prohibición del trabajo infantil, por ejemplo, no es más que un deseo piadoso. Además de reformular la teoría de los derechos, habría que dedicar mayor atención al problema de los medios, para que el discurso no se agote en mera retórica.

#### **b. La justificación de los derechos en la necesidad de la emancipación política**

La denuncia del carácter ideológico de los derechos proclamados por las Revoluciones burguesas no le impide a Marx reconocer su carácter históricamente progresivo. Como tuvimos ya ocasión de verlo en el análisis de la “Cuestión judía”, la emancipación política –que alimenta la teoría de los derechos– constituye de todas formas un momento central en el camino hacia la liberación humana plena. Los principios democráticos y los derechos de la tradición política occidental constituyen una condición *insuficiente* pero *necesaria* para la instauración de la libertad socialista: con todos sus límites, la revolución política representa de todas formas una etapa indispensable para la revolución social y para la emancipación humana<sup>54</sup>.

De acuerdo con este enfoque, la justificación de los derechos humanos se basa en la necesidad histórica de la emancipación política, como momento indispensable para el tránsito hacia el reino de la libertad. Se explica en este contexto la insistencia en el carácter histórico de los derechos, que “no son innatos y han nacido históricamente”. Más en concreto la teoría de los derechos humanos, impensable en el mundo antiguo o feudal, corresponde al momento de la Modernidad, a la forma de producción capitalista, y probablemente resultará ya obsoleta en el marco de la sociedad socialista, en el momento en el que tanto el Estado como la noción de derecho se volverán innecesarios. Resulta así comprensible el hecho de que Marx no le reconociera a la reivindicación de los derechos humanos un valor intrínseco y absoluto, y le asignara en cambio un valor estratégico en la lucha política hacia el logro del objetivo último, es decir de la instauración de una sociedad socialista. En este sentido la democracia y el sufragio universal podían ser utilizados para acabar con el sistema burgués; sin embargo, como bien lo destaca Atienza, “para Marx los derechos humanos tenían un valor político, estratégico, pero no propiamente ético”<sup>55</sup>. El fin hacia el que tiende la historia justifica, pero al mismo tiempo condiciona y limita el valor y la vigencia de los derechos.

### c. La dignidad humana como fundamento de la emancipación humana

De todas formas, como tuvimos ya ocasión de verlo en el capítulo anterior, existe también en Marx una profunda preocupación por la dignidad humana, que se expresa a través de la denuncia de la alienación y de la miseria de la sociedad capitalista. La “indignación” frente a la explotación y a la reificación parecería implicar una valoración positiva de algunos derechos básicos, que no constituyen mera ideología y que poseen un valor intrínseco: el derecho a la vida en un sentido amplio, que incluye el derecho a los medios para vivir; el derecho a una vivienda salubre; el derecho a desarrollar las capacidades intelectuales y morales, las energías físicas y espirituales, atrofiadas por el trabajo unilateral y mecánico de las fábricas; el derecho a la educación, concebido como el derecho de apropiarse de los múltiples logros de la cultura. Todos estos derechos se sustentan en la firme convicción de que el ser humano no se reduce a simple valor de uso o a mero valor de cambio.

## DOS FORMAS RECENTES DE HISTORICISMO

Concluimos este capítulo con las teorías de dos autores contemporáneos: Norberto Bobbio y Chaim Perelman. Ellos comparten la adversión por la búsqueda de un fundamento trascendente y absoluto, al igual que la preocupación por asegurar a los derechos un sustento “razonable” y “suficiente”, capaz de alimentar, en los miembros de una sociedad y de época determinada, el compromiso con estos valores básicos de la convivencia civil. En este sentido, sus tesis se inscriben en el enfoque historicista.

### a. La apelación al consenso universal

En sus artículos “Presente y futuro de los derechos del hombre” y “El fundamento de los derechos humanos”, Bobbio se dedica ante todo a cuestionar la que denomina “ilusión del fundamento absoluto”: muchos filósofos perecen estar seriamente convencidos de que, por medio de la enumeración y evaluación de una serie de razones y argumentos, será posible encontrar algún día la razón última y poderosa, el argumento irresistible capaz de despejar cualquier duda acerca de la justificación de los derechos humanos. Con esta ilusión se relaciona además el dogma del racionalismo ético, de acuerdo con el cual la fundamentación firme y sólida de los derechos humanos es suficiente para asegurar su realización y cumplimiento. El objetivo central de esos dos ensayos es, por lo tanto, demostrar que esta búsqueda ilusoria de un fundamento absoluto carece de fundamento y que la confianza en la eficacia práctica de una solución apropiada del problema del

fundamento no es nada más que un prejuicio o un dogma, sin ningún respaldo en la experiencia, puesto que la historia muestra que no existe correlación alguna entre acuerdos entre sabios y respeto de los derechos humanos.

En cuanto al primer punto, el autor recurre a una serie de argumentos para demostrar que la búsqueda de un fundamento absoluto para los derechos humanos constituye una empresa desesperada, imposible de realizar y destinada irremediablemente al fracaso. Desde una perspectiva historicista, Bobbio insiste ante todo en la pluralidad de valores y en las diferencias significativas entre épocas y culturas distintas en cuanto a las certezas compartidas y a los valores últimos: “lo que parece fundamental en una época histórica o en una civilización determinada, no es fundamental en otras épocas y culturas”<sup>56</sup>. Los derechos humanos no escapan a este relativismo histórico y cultural; por eso resulta bien problemática la idea de un fundamento absoluto para valores variables de acuerdo con las certezas compartidas y con las necesidades de una época o de una cultura específica. Además, Bobbio insiste en la heterogeneidad entre las diferentes clases de derechos, lo que hace difícil encontrar un fundamento único para sustentar demandas tan distintas como la exigencia de libertades básicas frente a la intervención externa y la demanda dirigida al poder para poder gozar de los derechos sociales y económicos. En fin, el autor subraya el carácter contradictorio de la búsqueda de un fundamento último, que se ve abocada en últimas a la disyuntiva de retroceder al infinito en la búsqueda de razones, o de interrumpir de manera arbitraria este proceso de búsqueda por medio de la apelación a principios y axiomas auto-evidentes, a la estructura de la naturaleza humana, etc.

Sin embargo, si bien Bobbio considera un sinsentido la búsqueda de un fundamento absoluto, no considera del todo injustificada la búsqueda de fundamentos no absolutos, históricamente condicionados y suficientes. Una vez perdida la fe religiosa en una fuente absoluta, inmutable y trascendente de los valores y de los derechos, queda abierta la posibilidad de encontrar razones y justificaciones menos pretenciosas, pero igualmente valederas. En el caso concreto de los derechos humanos, una razón o un fundamento histórico, no absoluto pero suficiente para aceptarlos y respaldarlos, estaría en la adhesión universal a estos principios, que se ha materializado en la Declaración universal de los derechos humanos de la ONU. A juicio de Bobbio, esta Declaración “representa un hecho nuevo, por cuanto por primera vez en la historia un sistema de principios fundamentales de la conducta humana ha sido aceptado libre y expresamente, a través de sus respectivos gobiernos, por la mayor parte de los hombres que habitan la tierra. Gracias a este documento, por primera vez en la historia un sistema de valores se

hace universal, no en principio sino de hecho, en cuanto el consenso sobre su validez e idoneidad para regir las suertes de la comunidad futura de todos los hombres ha sido declarado explícitamente [...]. Sólo después de la Declaración podemos tener la certeza de que la humanidad, toda la humanidad, comparte algunos valores en el único sentido en que tal creencia es históricamente legítima, es decir en el sentido en que universal significa un dato aceptado no objetivamente sino subjetivamente por el conjunto de los seres humanos”<sup>57</sup>.

El *consensus gentium*, el acuerdo de la humanidad civilizada acerca de unos principios, valores y derechos básicos para todo ser humano, constituiría un fundamento suficiente para sustentar nuestro respaldo a esta fe común: sin tener que apelar a normas eternas o entidades metafísicas, dispondríamos de un fundamento inmanente y suficiente, con la ventaja adicional de que se trata de un fundamento que podemos comprobar por medio del recurso a la experiencia<sup>58</sup>. Bobbio aclara además que el universalismo que se expresa en la Declaración ha sido una lenta y difícil conquista de la civilización y de la historia, en la que han contribuido las teorías de los filósofos, los movimientos políticos de las grandes revoluciones burguesas, las luchas de individuos y grupos por el reconocimiento de sus derechos. De esta manera un problema insoluble a nivel teórico, ha encontrado una solución práctica. Por lo tanto, el problema de la búsqueda de fundamentos habría perdido ya vigencia y actualidad, puesto que tiene sentido averiguar la razón de ser sólo en caso de que existan disputas acerca de la legitimidad de un derecho o valor. En cambio, cuando existe un acuerdo básico, la búsqueda de razones y argumentos se transforma en una tarea inútil y estéril, en un gasto innecesario de energías intelectuales que deberían canalizarse mejor hacia objetivos más concretos y útiles, como la realización concreta de las demandas ligadas con los derechos humanos. Puesto que la legitimidad de los derechos ha quedado asegurada gracias al consenso universal, la tarea prioritaria sería la de transformar los derechos en instrumentos eficaces para la realización efectiva de las libertades. Es un problema jurídico-político, antes que filosófico.

Por la claridad y la lucidez con las que el teórico italiano enfrenta el problema del fundamento, estos textos se han vuelto ya clásicos. Sin embargo, el reconocimiento de su importancia para el debate actual y, aún más, el reconocimiento de mis deudas con muchas de las tesis de Bobbio relativas al desarrollo histórico y al conflicto entre derechos, no impide algunas anotaciones críticas acerca de la manera de concebir el trabajo específicamente filosófico de fundamentación y acerca de la solución propuesta por Bobbio. Quisiera destacar ante todo cierta ambigüedad en sus planteamientos

polémicos acerca del tema del fundamento, que parecen oscilar entre el cuestionamiento de una forma específica de formular el problema (es decir, de la búsqueda de un fundamento absoluto y trascendente) y la desvalorización radical del problema en sí, sustentada en una actitud algo despectiva hacia la filosofía<sup>59</sup>. De otro lado, la polémica de Bobbio parece dirigirse hacia una visión del fundamento y de lo “Absoluto” concebido como una realidad ontológica, que en la actualidad muy pocos filósofos comparten, puesto que los esfuerzos se dirigen más bien hacia la posibilidad de asegurar el carácter absoluto e incondicionado de los derechos básicos sin tener que apelar a ninguna entidad metafísica o trascendente. En fin, considero que el consenso universal, invocado por Bobbio como un fundamento limitado, suficiente y no absoluto, resulta insuficiente para solucionar un problema que el propio autor ha indicado con mucha claridad: la existencia de conflictos antagónicos entre derechos igualmente legítimos.

La Carta de la ONU, que enumera diferentes clases de derechos y respaldada por igual los derechos específicos de la tradición liberal, de la tradición socialista y de la tradición demócrata, resulta de escasa utilidad cuando nos enfrentamos con conflictos entre vida y dignidad (como en el caso del aborto), entre *droits-libertés* y *droits-créances*, entre derecho a la dignidad y derecho a la felicidad. Bobbio sobrevalora el alcance del consenso logrado en las circunstancias de la *Declaración*, y olvida que el precio pagado por el acuerdo universal ha sido precisamente la renuncia a cualquier definición acerca de la prioridad de una clase de derechos o de otra. La convergencia en cuanto al reconocimiento de algunos valores fundamentales encubre de hecho diferencias sustanciales en cuanto al sentido y a la justificación de un “ideal de vida digno”. En la coyuntura en la que se encontraron los redactores de la *Declaración*, la puesta entre paréntesis de las diferencias ideológicas constituía quizás la única salida para la posibilidad de un acuerdo. Sin embargo, por eso mismo el texto final resulta insuficiente cuando se necesita transformar estas exigencias universales en políticas y acciones concretas; al evitar de manera cuidadosa cualquier toma de posición acerca de los diferentes modelos de jerarquización de los derechos, este documento ideológicamente neutral no ofrece pautas seguras para fijar prioridades o resolver los inevitables enfrentamientos entre reivindicaciones igualmente legítimas. A la hora de aplicar las diferentes clases de derechos, la postura ecléctica resulta insuficiente y vuelve a aparecer el problema de la justificación racional. Bobbio, al igual que Perelman, insiste en la conveniencia de conformarnos con un fundamento *suficiente* y no absoluto de los derechos humanos; pero el acuerdo de la ONU resulta un fundamento *insuficiente*

para resolver nuestras dudas acerca de las prioridades y acerca del carácter más o menos sagrado o inalienable de un derecho específico.

En vista de este vacío, mantiene su vigencia el problema del fundamento, puesto que resulta difícil imaginar una solución cualquiera por fuera de una apelación a una determinada idea de libertad o de justicia, a un determinado ideal de vida buena, a la naturaleza y fines de la organización social, al *ergon* más específico del ser humano. A menos que decidamos entregar la solución del conflicto al azar o al poderío de las fuerzas en juego, se impone una reflexión acerca de la justificación racional de los diferentes derechos. Por lo demás, cualquier intento de solución racional a los conflictos entre exigencias antagónicas se inserta en un contexto de ideales, aspiraciones y posibilidades de una sociedad en un momento específico de su desarrollo y no puede descuidar los problemas y obstáculos con los que se enfrenta su realización. Por eso las tareas que tienden a justificar, jerarquizar y contextualizar los derechos acaban por aparecer como diferentes facetas de un mismo proceso: dejando de lado toda pretensión iusnaturalista de deducir los derechos de una naturaleza eterna o de una ley natural o divina, habrá que concentrar más bien la atención en las exigencias de una cultura y una sociedad determinada, sin olvidar por cierto algunos valores mínimos universales. Al quedar estrechamente vinculado con el compromiso de una redefinición regional de las libertades básicas, el asunto “metafísico” de la fundamentación de los derechos adquiere un nuevo sentido, coincidiendo con el esfuerzo por ubicarlos en un determinado espacio socio-político y cultural, adecuándolos a las aspiraciones de una sociedad en un momento propio de su desarrollo y determinándolos en respuesta a los problemas y obstáculos que tiene que enfrentar su realización.

Comparto también con Bobbio la idea de que los derechos son el resultado y el producto de una historia. En esto tiene toda la razón. Sin embargo, su reconstrucción del proceso histórico resulta parcial e unilateral, puesto que por encima de los cambios y de las diferencias, es posible encontrar también valores mínimos comunes a las diferentes épocas y culturas. Estos valores mínimos, ligados con el respeto de la vida y con la exigencia de dignidad y libertad, serían en cierta medida absolutos e incondicionados, puesto que se han consolidado como una conquista irrenunciable de la civilización.

#### b. La fundamentación de los derechos en lo razonable

A juicio de Perelman, la cuestión del fundamento o de la justificación racional surge cuando nos enfrentamos con divergencias o desacuerdos acerca de principios, valores, instituciones, etc.: “la justificación tiene que ver con lo que es a la vez discutible y discutido”<sup>60</sup>. Se trata de reducir el

desacuerdo, responder a una objeción, aclarar el alcance de una proposición o de una norma. Todo este procedimiento puede, a lo mejor, reducir el cuestionamiento en una situación determinada; es suficiente para resolver las dudas del momento. Pero no se excluye, en principio, que las dudas vuelvan a nacer en un contexto diferente. Lo incuestionable implicaría de hecho un fundamento absoluto; lo no cuestionado en un momento determinado, al contrario, se basa en un fundamento suficiente. Cuando existen controversias acerca de ciertos derechos, es inevitable buscar un fundamento ideológico, es decir, apelar a principios ontológicos, antropológicos o axiológicos que, una vez admitidos, nos darían razones suficientes en favor de tal o cual derecho o de una determinada jerarquización de derechos<sup>61</sup>.

Si bien resulta legítima y pertinente la pregunta por el fundamento, resulta en cambio un sinsentido la pretensión de encontrar o descubrir un fundamento absoluto, al amparo de cualquier cuestionamiento y de cualquier duda. Los filósofos han invertido muchas energías en esta búsqueda ansiosa y obsesiva de principios y argumentos irrefutables, absolutos y universales; los fracasos que experimentaron por este camino constituyen para Perelman un buen argumento para cuestionar la validez de esta clase de búsqueda, que sería en el fondo la culpable de las oscilaciones pendulares entre escepticismo y dogmatismo, que marcan toda la historia de la filosofía. En otras palabras, el escepticismo y el dogmatismo son el resultado de una forma insatisfactoria de enfrentar el problema, y podrían ser evitados por medio de una delimitación de lo que significa la tarea de fundamentar y justificar. Si renunciamos de antemano a un objetivo por naturaleza inalcanzable y concentrarmos nuestras energías en la búsqueda de un fundamento suficiente, podríamos evitar los peligros del relativismo, del escepticismo y del dogmatismo, y podríamos tal vez encontrar una base razonablemente confiable para sustentar nuestro compromiso con los derechos humanos. Lo importante es que entendamos que “un fundamento suficiente descarta una duda o un desacuerdo actual, pero no descartaría de una vez por todas la eliminación de todas las incertidumbres y de toda controversia futura. La historia del pensamiento, en todos sus dominios, nos muestra la importancia efectiva de fundamentos no absolutos, que han parecido suficientes a determinados espíritus, a determinadas épocas, en determinadas disciplinas y que expresan el aspecto personal, histórica y metodológicamente situado de nuestro conocimiento y de nuestra cultura”<sup>62</sup>. La búsqueda de un fundamento suficiente se transforma así en una alternativa válida y viable al escepticismo estéril o a la aceptación de axiomas basados en la evidencia<sup>63</sup>.

Al mismo tiempo, Perelman insiste en la diferencia sustancial que existe entre la fundamentación en el campo de las ciencias y el proceso de

justificación en el terreno moral, que de ninguna manera puede ser concebida en los términos de una demostración matemática: “la filosofía moral no se elabora gracias a axiomas y deducciones, sino gracias a una puesta a punto de reglas que pueden guiarnos en la acción”<sup>64</sup>. En este sentido, trata de diferenciar la noción de *justificación* –el método específico de las ciencias humanas, de la moral y del derecho–, de la *demostración* y *verificación*, utilizadas en el terreno de las matemáticas y de las ciencias naturales. En el caso de la demostración geométrica contamos con los axiomas de un sistema formal, con base en los cuales es posible probar, por medio de operaciones y cálculos, la validez de un teorema o de un corolario; en el caso de la verificación, apelamos a la experiencia para sustentar la verdad de una ley física o química; en cambio, en el caso de las ciencias humanas, de la moral y del derecho, carecemos de axiomas universalmente aceptados y no podemos conformarnos con la simple adecuación a la experiencia. Por lo tanto, el único camino que nos queda es intentar sopesar el valor de las opiniones y argumentos esgrimidos para unos derechos, reivindicar una distribución más justa de los recursos, solicitar la modificación de una institución. En esto consiste precisamente la justificación racional, que no parte de axiomas irrefutables, sino de las opiniones y certezas compartidas; y que en caso de conflictos, tiene por tarea la de evaluar críticamente y por medio del diálogo la solidez de los argumentos esgrimidos por las partes.

La idea de justificación implica por lo tanto la renuncia a la idea de un fundamento absoluto, y la renuncia a la esperanza de poder encontrar en el terreno de los derechos humanos una clase de evidencia parecida a la que nos depara el cálculo matemático:

La búsqueda de un fundamento absoluto debe ceder el paso a una dialéctica, en la que los principios que uno elabora para sistematizar y jerarquizar los derechos del hombre, así como uno los concibe, son constantemente confrontados con la experiencia moral y con las reacciones de nuestra conciencia. La solución de los problemas suscitados por esta confrontación no será ni evidente, ni arbitraria: será ofrecida gracias a una toma de posición del teórico, que resultará de una decisión personal, presentada sin embargo como válida para todos los espíritus razonables<sup>65</sup>.

La búsqueda del fundamento se convierte en la búsqueda de argumentos razonables, capaces de superar con éxito la prueba de la refutación y de la crítica.

Lo “razonable” se diferencia de lo racional, puesto que remite al debate entre opiniones en el terreno ético, jurídico y político, en el que se recurre a argumentos para demostrar la viabilidad y pertinencia de una opinión, mientras que resulta problemático aventurarse a sostener verdades de carácter

absoluto y principios irrefutables: “la razonabilidad –aclara Perelman– no remite a una razón definida como el reflejo o iluminación de una razón divina, invariable y perfecta, sino a una situación propiamente humana: implica la adhesión de todos aquellos que uno considera interlocutores válidos en las cuestiones debatidas [...]. Lo razonable se elabora gracias al concurso de todos los seres humanos susceptibles de integrarse en el auditorio universal y necesita la confrontación de sus ideas, el conocimiento de sus reacciones efectivas. El desarrollo fructífero de una filosofía de lo razonable exige la valorización de los hombres que la condicionan, el reconocimiento a estos hombres de todos los derechos que les permitirían contribuir de manera eficaz al progreso del pensamiento”<sup>66</sup>. Lo razonable admite grados y niveles, a diferencia de lo que pasa con la oposición tajante entre lo racional y lo irracional.

A partir de esta noción de lo razonable resultaría posible y viable, a juicio de Perelman, contar con buenas razones y con argumentos suficientes para creer en los derechos humanos y para luchar por su realización. En nuestra época es razonable pensar que cada ser humano posee una dignidad intrínseca y ciertos derechos básicos, puesto que es ésta la convicción compartida por la humanidad civilizada y cuenta con el respaldo del “auditorio universal”, la noción a la que recurre Perelman para determinar lo que es razonable, al igual que los niveles menores o mayores de “razonabilidad”. No se trata por cierto de un auditorio efectivo, sino de una hipótesis, que cumple en la práctica una función similar a otras ficciones como la voluntad general, la condición originaria, la comunidad ideal de comunicación, etc.<sup>67</sup>.

La propuesta de Perelman resulta sugeridora, puesto que invita a ubicar la problemática de los derechos humanos en el terreno de la lógica argumentativa, de la discusión y del diálogo: recuerda que la búsqueda de buenas razones, o de razones suficientes y eficaces para que se respeten los derechos, constituye una tarea inagotable. Si embargo, existen ciertas dudas en cuanto a la eficacia de esta apelación a lo “razonable” para dirimir conflictos entre derechos, fijar prioridades cuando es necesario escoger entre un derecho u otro. ¿Será más razonable un modelo de justicia social como el planteado por Rawls, o una idea de justicia centrada exclusivamente en los derechos? ¿Será más razonable privilegiar el derecho a la libertad de expresión, o el derecho a la intimidad? ¿La pena de muerte es incompatible con el derecho a la vida, o constituye un instrumento eficaz para garantizar el orden social y alejar los crímenes contra la vida? Si nos remitimos al auditorio universal, la posibilidad de encontrar una respuesta satisfactoria no mejora demasiado, puesto que, al igual de lo que pasaba en la ficción de la posición originaria, encontraremos partidarios igualmente convencidos y dispuestos a sustentar

con buenas razones y con argumentos sólidos la prioridad de la justicia o la prioridad de la libertad, la conveniencia de eliminar la censura para el derecho a la libertad de expresión o la necesidad de proteger a la juventud. Se podría pensar que las razones son “buenas” en la medida en que resultan eficaces y resuelven el debate; pero no siempre las posturas y tesis que salen ganando son las más justas, como lo demuestra la justificación con “buenas razones” de la institución de la esclavitud, de la conquista y depredación del nuevo mundo, de la descriminación jurídica y política de la mujer, etc.<sup>68</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, p. 3.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, ed. cit., p. 389.

<sup>3</sup> “La expresión derecho natural, que ha llegado a ser de uso común en la teoría del derecho –leemos en el parágrafo 502 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*– resulta ambigua por el doble sentido que encierra: de un lado, que el derecho está presente de manera natural inmediata (*in unmittelbarer Naturweise*); del otro, se entiende que se determina por medio de la naturaleza de la cosa, es decir por medio del concepto. El primer sentido es el que se impuso con anterioridad, de manera que a la vez se imaginó un estado de naturaleza, en el que el derecho natural debía tener vigencia; al contrario la condición de la sociedad y del Estado parecía exigir y llevar consigo una limitación de la libertad y un sacrificio de los derechos naturales. Pero en realidad el derecho y todas sus determinaciones se fundan sólo en la libre personalidad, una autodeterminación que constituye lo opuesto de la determinación de la naturaleza. El derecho de la naturaleza es por lo tanto la existencia de la fuerza y el imperio de la violencia; y el estado de naturaleza es una condición de violencia y ausencia de derecho, del que no se puede decir nada más que hay que salir de él. Al contrario, sólo en el estado social el derecho tiene su realidad; y lo que debe ser limitado y sacrificado es más bien el albedrío y el imperio de la violencia propios del estado de naturaleza”. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, ed. cit., par. 502, pp. 311-312.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ullstein, Frankfurt-Berlin-Wien, 1972, p. 66.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Behandlungsarten des Naturrechts, Frühe politische Systeme*, Ullstein, Frankfurt-Berlin-Wien, 1974, pp. 132-134.

<sup>6</sup> M. Riedel, “Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura logica e sistematica della Filosofia del diritto di Hegel”, *Filosofia e società in Hegel, Quaderni di verifiche* 2, Trento, 1977, p. 39.

<sup>7</sup> “En relación con el elemento histórico en el derecho positivo –sostiene el autor– Montesquieu ha indicado la visión histórica verdadera y el auténtico punto de vista filosófico, al considerar la legislación en general y sus particulares determinaciones no de manera aislada y abstracta, sino como el momento dependiente de una totalidad, en relación con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; gracias a esta conexión ellas adquieren su auténtico significado y por ende su justificación (*Rechtfertigung*)”. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 20.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 21.

- <sup>9</sup> Por ejemplo, los conventos cumplieron una función esencial como centros de cultura en los siglos más oscuros de la historia de Europa. Sin embargo, a quienes apelan a estos méritos para justificar su conservación se podría contestar que “bajo circunstancias completamente diferentes se han vuelto superfluos e inadecuados”. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., pp. 21-22. La crítica contra la tendencia a apelar a los “derechos antiguos”, más que al derecho filosófico y a la razón, se expresa también con particular claridad en el comentario a las actas de la dieta de Württemberg, en el que Hegel respalda la actitud del rey y cuestiona la conducta de muchos de los representantes de la asamblea. Estos últimos siguen apelando a los antiguos derechos, es decir a privilegios hondamente arraigados en la historia de Alemania; en cambio el rey, quien se atreve a promover cambios desde arriba, apela a la razón y a los ideales surgidos de las grandes revoluciones burguesas (libertad civil, igualdad frente a la ley, etc.), precisamente para cuestionar la conveniencia de conservar estos privilegios claramente incompatibles con la concepción moderna del Estado y del derecho. Cfr. Hegel - Il dominio della politica, antología de textos a cargo de N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1980, pp. 335-372.
- <sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 12.
- <sup>11</sup> M. Riedel, “Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie”, en *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, pp. 110-111.
- <sup>12</sup> “La libertad es una determinación fundamental de la voluntad, del mismo modo que el peso es una determinación fundamental de los cuerpos”. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 25.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 45.
- <sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, ed. cit., p. 23.
- <sup>15</sup> “La destinación del hombre es la razón pensante: el pensar en general constituye su simple determinación y por esto se diferencia del animal”. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, ed. cit., p. 132.
- <sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, ed. cit., p. 38.
- <sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, ed. cit., p. 95.
- <sup>18</sup> G. W. W. Hegel, *Vorlesungen über di Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, ed. cit., p. 312.
- <sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, ed. cit., p. 80.
- <sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, ed. cit., pp. 307-308.
- <sup>21</sup> Igualmente tautológica parecería la expresión “mi propio pensamiento”, puesto que de verdad nadie puede pensar por nosotros mismos. Sin embargo, al igual que en la identidad entre pensamiento y libertad, mientras en algunos casos resulta apropiado sostener que el individuo se guía por sus propios pensamientos, en otras parecería como si reflejara pasivamente opiniones e ideas de los demás. Existen por ende niveles y grados en esta capacidad de seguir el propio pensamiento y en la capacidad de pensar de manera más o menos libre.
- <sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 73.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 280.
- <sup>25</sup> “Todas las cosas –añade el autor– pueden transformarse en propiedad del hombre porque éste es voluntad libre y como tal en y por sí, mientras que lo que está frente a él no posee esta propiedad. Cada cual tiene por lo tanto el derecho a superar-conservando (*aufheben*) la cosa y a convertirla en algo suyo [...]. Sólo la voluntad es la instancia infinita y absoluta; en cambio todos los demás entes son sólo relativos. Por esto, por medio de la apropiación se afirma la grandeza de mi voluntad frente a las cosas y se pone de manifiesto que éstas no son en y para sí, no poseen un fin propio. Esta manifestación acontece cuando le atribuyo a la cosa un fin diferente del que ésta tiene

inmediatamente: en cuanto es mi propiedad, le confiero a lo viviente otra alma de la que tenía, dándole mi propia alma". G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 57. La base metafísica de este derecho del ser humano de apropiarse de la naturaleza se inscribe así en una convicción fuertemente arraigada en la tradición occidental, que se remonta al relato del Génesis, según la cual el universo habría sido creado en función de este fin absoluto y último que es la naturaleza humana, la que gozaría por consiguiente del derecho absoluto e incondicionado de imponer su voluntad a los demás entes que habitan el universo.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>27</sup> Algunos autores iusnaturalistas subrayaban el carácter "natural" del derecho de propiedad con el fin de asegurarle cierta independencia frente a cualquier intervención externa y en especial frente a las extralimitaciones del Estado, una institución "artificial" y no inscrita en la naturaleza. Para Hegel, en cambio, la propiedad privada es un producto de la cultura.

<sup>28</sup> Gracias a la formación "la determinación de que algo es mío recibe una exterioridad existente por sí y deja de estar limitada a mi estado presente en este espacio y en este tiempo, o al objeto presente de mi saber y querer". *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>29</sup> "Sólo por medio del perfeccionamiento de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente porque su autoconciencia se percibe como libre, el individuo se toma en posesión y deviene propiedad de sí mismo frente a los demás [...]. Puesto que en su existencia inmediata el cuerpo no es adecuado al espíritu, es necesario que éste lo tome en posesión para que sea su órgano dócil y su medio animado". *Ibid.*, p. 65.

<sup>30</sup> D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, Editori Riuniti, Roma, 1983, p. 21731 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 60.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>34</sup> "En una comunidad de bienes, donde se le diera satisfacción a las necesidades de manera universal y permanente –escribe en la *Fenomenología del espíritu*– acontece o que cada cual recibe aquello de lo que tiene necesidad, y entonces esta desigualdad contradice la esencia de la conciencia, cuyo principio es la igualdad de los individuos singulares; o en cambio, siguiendo este último principio, se realiza una distribución igualitaria, y entonces la parte que recibe no tiene esa relación a la necesidad, que constituye sin embargo su concepto". *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein, Frankfurt, 1973, p. 243.

<sup>35</sup> "La afirmada legitimidad de la esclavitud [...] así como la legitimidad de una dominación como mera dominación en general, y toda visión histórica sobre el derecho de esclavitud y dominación se funda en el punto de vista que considera al hombre como ser natural (Naturwesen), de acuerdo con una existencia [...] no apropiada a su concepto. En cambio la afirmación de la injusticia absoluta de la esclavitud apela de manera firme y clara al concepto del hombre en cuanto espíritu, libre en sí". Si bien ambas posiciones resultan unilaterales, puesto que la segunda considera al hombre "libre por naturaleza", es evidente que la posición del autor es contraria a la conservación de la esclavitud, puesto que "el hombre en y para sí no ha sido destinado a la esclavitud". G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., pp. 65-66.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>37</sup> "Die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit". G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte - Werke 12*, ed. cit., pp. 539-540.

<sup>38</sup> Si bien desde los orígenes de la historia y de la cultura el ser humano despliega libremente sus capacidades intelectivas, tanto para dominar la naturaleza como para consolidar y perfeccionar los lazos sociales, de hecho sólo en los dos últimos siglos aparece en la conciencia de la humanidad

la idea de que el “pensar libre”, la propiedad privada y la libertad frente al Estado representan derechos de cada individuo.

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 115. Como bien lo anota Habermas, la noción de subjetividad incluye en este caso el reconocimiento del individualismo, del derecho de crítica y de la autonomía de la acción: con la consolidación de la libertad subjetiva “la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones”, mientras que “el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado”. J. Habermas, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>40</sup> “Esta libertad subjetiva o moral –subraya el autor– es lo que se denomina propiamente libertad en el sentido europeo. En virtud del derecho a esta libertad el hombre debe poseer propiamente el conocimiento de la diferencia entre el bien y el mal en general. Las determinaciones religiosas o éticas no deben obligar solamente como leyes externas o como prescripciones de una autoridad; ellas deben tener también adhesión, reconocimiento y fundamentación en el corazón, disposición de ánimo y conciencia de quien debe cumplirlas. La subjetividad del querer en sí mismo es fin en sí, un momento absolutamente esencial”. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke 10*, ed. cit., par.503, pp. 312-313.

<sup>41</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 13.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>43</sup> Hegel menciona los aportes del mundo romano, anotando que su espíritu frío, prosaico y realista era el más apropiado para que una institución de esta naturaleza lograra consolidarse. Destaca también los aportes del Cristianismo, que si bien pregonó al inicio ideales comunitarios contrarios a la propiedad privada, contribuye de manera indirecta a la consolidación de este derecho por medio de la idea del valor universal de la persona. Gracias al mensaje cristiano la noción de persona, que designaba al inicio un disfraz o “máscara” vacía, se enriquece con una dimensión interior; con lo que se abre el camino a la justificación posterior de la apropiación privada en el interior del *ethos* burgués, en el que la reivindicación de una esfera privada y exclusiva adquiere un valor tan sagrado como la libertad de pensamiento o el derecho del individuo a buscar felicidad y goce a su manera.

<sup>44</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 117.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, citadas de D. Losurdo, *Tra Hegel e Bismarck*, ed. cit., p. 231.

<sup>47</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18*, ed. cit., p. 116.

<sup>48</sup> Lo que significa también que el desarrollo de la filosofía, la actividad libre por excelencia, presupone la superación de “la angustia de las pulsiones primarias”. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, ed. cit., p. 70.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> “¡Qué colosal error el estar obligado a reconocer y sancionar, en los derechos del hombre, a la sociedad burguesa moderna, a la sociedad de la industria, de la concurrencia general, de los intereses privados persiguiendo libremente sus fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual que ha llegado a ser extraña a sí misma, y el querer, posteriormente, anular en ciertos individuos las manifestaciones de esta sociedad y adornar a la antigua la cabeza de esta sociedad!” K. Marx, *La sagrada familia*, Akal, Madrid, 1977, p. 139.

<sup>51</sup> K. Marx, *La sagrada familia*, ed. cit., p. 130.

<sup>52</sup> K. Marx, “Crítica del programa de Gotha”, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1975.

- <sup>53</sup> “Si, en estos tiempos del *Kulturkampf*, se quería recordar al liberalismo sus viejas consignas, sólo podía hacerse, naturalmente, de este modo: todo el mundo tiene derecho a satisfacer sus necesidades religiosas, lo mismo que a hacer sus necesidades físicas sin que la policía tenga que meter las narices en ello. Pero el Partido Obrero, aprovechando la ocasión, tenía que haber expresado aquí su convicción de que ‘la libertad de conciencia’ burguesa se limita a tolerar cualquier género de *libertad de conciencia religiosa*, mientras que él aspira, por el contrario, a liberar la conciencia de todo fantasma religioso”. *Ibid.*, pp. 344-345.
- <sup>54</sup> Como ya lo vimos en el capítulo quinto, Marx destaca el carácter históricamente progresivo de “la disolución de la vieja sociedad y la disolución del feudalismo”, propiciada y llevada a cabo por las revoluciones burguesas. Al separar la esfera del hombre privado de la esfera pública, la emancipación política rompe con la relación inmediata, propia de la sociedad feudal, entre la esfera de la producción y la esfera política: las relaciones de la sociedad civil dejan de tener un carácter directamente político. Las complejas estratificaciones jerárquicas de la sociedad feudal, que tenían reconocimiento y consecuencias políticas, se disuelven en una multiplicidad de individuos que a pesar de las diferencias en cuanto a riquezas y propiedades son reconocidos como partícipes por igual de la ciudadanía. Las desigualdades quedan al margen y no tienen una significación política directa. El proceso a través del cual el Estado adquiere autonomía frente a la sociedad civil coincide con la completa y absoluta independencia de la sociedad civil como una esfera autónoma, donde rige el más absoluto egoísmo y materialismo. Esta separación representa de todas formas un progreso frente a la unidad indiferenciada de la sociedad feudal y crea las condiciones para la emancipación humana, concebida por Marx como la superación, en una unidad superior y más rica, de la escisión entre burgués y ciudadano.
- <sup>55</sup> M. Atienza, *Marx y los derechos humanos*, Editorial Mezquita, Madrid, 1983, p. 158.
- <sup>56</sup> N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 122.
- <sup>57</sup> *Ibid.*, p. 133.
- <sup>58</sup> “La Declaración Universal de los derechos del Hombre representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede considerarse humanamente fundamentado y por tanto reconocido; y dicha prueba es el consenso general sobre su validez. Los iusnaturalistas habrían hablado de *consensus omnium gentium o humani generis*”. *Ibid.*, p. 131.
- <sup>59</sup> En las discusiones del coloquio sobre derechos humanos en el que Bobbio presentó y defendió uno de los ensayos que estamos analizando, el autor confesó que unos de los supuestos de su posición polémica era la convicción de que la filosofía se reducía a menudo a mera ideología. “Si bien en mi relación no he expresado la idea de que la filosofía no es nada más que ideología, en verdad es esto lo que pienso, en especial en relación con aquellos filósofos –y los hay muchos– que reservan a la filosofía la tarea de salvar a la humanidad”. Este juicio sería por lo demás una simple constatación, basada en las extrapolaciones arbitrarias, en las generalizaciones y afirmaciones no verificadas y no verificables, en la transformación de preferencias subjetivas en valores últimos, etc. Cfr. *Le fondement des droits de l'homme*, Actes des entretiens de l'Aquila (14-19 septiembre 1964), La nuova Italia, Firenze, 1966, p. 189.
- <sup>60</sup> Ch. Perelman, “Peut-on fonder les droits de l'homme?”, en *Le fondement des droits de l'homme*, Actes des entretiens de l'Aquila, (14-19 septiembre 1964), ed. cit., p. 10.
- <sup>61</sup> Perelman aclara sin embargo que “no existe una ontología ajena a todo juicio de valor, por lo menos implícito”. En realidad “el intento de fundar normas a partir de una ontología no consiste en una deducción de un deber ser de un ser, de un *sollen* a partir de un *sein*, sino en la estructuración de estas normas a partir de una visión de lo real indisociable de una puesta en relieve, por ende de una valorización, sea de determinados entes como de determinados aspectos del ser”. *Ibid.*, p. 14.
- <sup>62</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>63</sup> Como ejemplos de un fundamento absoluto y evidente de por sí Perelman menciona los supuestos básicos del empirismo y del racionalismo, la apelación del positivismo jurídico al poder legislativo del Estado o a la *Grundnorm* como criterio último y absoluto, etc. Al mismo tiempo el autor aclara que el desmoronamiento del positivismo jurídico frente a la experiencia del nazismo no justifica de ninguna manera recaer en la forma de absolutismo propia de la tradición iusnaturalista.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>67</sup> El auditorio universal puede ser pensado como una idea guía, con la que es necesario confrontar idealmente teorías, argumentos y tesis filosóficas. “Las soluciones contingentes y claramente perfectibles presentadas por los filósofos –prosigue el autor– sólo podrán tener la pretensión de la razonabilidad en la medida en que estén sometidas al auditorio universal, constituido por el conjunto de los hombres normales y competentes para juzgar”. *Ibid.*, p. 16.

<sup>68</sup> Es buena la objeción de Koyré al carácter conservador de una teoría como la de Perelman, que apela a la racionalidad impregnada en las instituciones: “el precedente es el pasado, la tradición fundada sobre el juicio de aquellos que nos han precedido. Parece razonable admitir que aquellos han sido tan razonables como nosotros y creer que no somos los primeros en usar la razón. Me pregunto, sin embargo, si no se va demasiado lejos al afirmar que el argumento fuerte se basa siempre en precedentes. ¿No llegaríamos, de esta forma, a rechazar toda modificación radical, toda ruptura con el pasado, con la tradición? ¿Qué argumento podrían esgrimir los innovadores - el Decálogo, Sócrates, Cristo - para defender su causa?”. Ch. Perelman, “L’ideal de rationalité et la règle de justice”, *Le champ de l’argumentation*, 1970, p. 304.

## **ACÁPITE FINAL**

Este recorrido acerca de los diferentes modelos de fundamentación pone de manifiesto la complejidad del problema. Sin duda es más fácil predicar los derechos que justificarlos. Sin embargo, la dificultad de la tarea no debería servir de argumento para descalificar sin más el problema del fundamento o para reducirlo a una cuestión de competencia exclusiva de filósofos sin oficio, que siguen empecinados en la solución de un problema insoluble teóricamente y sin mayores implicaciones prácticas. Creo, al contrario, que el horizonte teórico y ético con base en el cual se sustentan los derechos influye de manera significativa en la aplicación práctica de los mismos. En caso de conflictos entre derechos antagónicos –entre vida y dignidad, entre derechos sociales y derechos de la esfera individual, entre demandas de bienestar y ampliación de la democracia– las soluciones sustentadas en una concepción utilitarista diferirán de manera sustancial de las que ofrece quien se inspira en el enfoque neo-kantiano o en la teoría iusnaturalista clásica. Esto significa que el horizonte teórico desde el que se conciben y justifican las libertades básicas determina al mismo tiempo el alcance de un derecho específico, su valor relativo y su eventual prioridad en relación con otros derechos y libertades. Por consiguiente, el problema del fundamento sigue conservando validez y sentido incluso en un contexto en el que la lucha apremiante por la defensa de los derechos básicos parecería aconsejar que se dejara para tiempos mejores las cuestiones relativas a su fundamentación y justificación.

En este libro me he limitado a evaluar de manera crítica teorías y modelos que a mi juicio han jugado un papel importante en la justificación

de los derechos y que siguen influyendo en el debate actual. Espero poder presentar en un futuro no muy lejano los resultados de un trabajo investigativo, todavía inacabado, en el que intento articular los derechos con las necesidades, apoyándome en una reconstrucción de la dialéctica del reconocimiento. Me propongo sustentar en ese trabajo el imperativo kantiano relativo al respeto de la dignidad humana sobre las exigencias de reconocimiento y desde la dinámica inmanente que alimenta la consolidación de la cultura: más que como un simple “hecho de la razón”, el imperativo del respeto podría legitimarse en ese largo proceso de experimentación por ensayo y error, gracias al cual el ser humano ha venido descubriendo formas menos violentas de resolver los conflictos y maneras más civilizadas de satisfacer su pulsión originaria de reconocimiento. Ese trabajo se inscribe en el horizonte historicista y tiene una fuerte deuda con la obra de Hegel. Se trata, sin embargo, de una reconstrucción bastante libre de la dialéctica del reconocimiento, que toma como punto de partida el célebre texto de la *Fenomenología del espíritu*, pero sobre todo los procesos y luchas por el reconocimiento de grupos, individuos y pueblos, que han marcado la historia más reciente de la humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE CARÁCTER GENERAL SOBRE DERECHOS HUMANOS

- J. BALLESTEROS (ed.), *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- N. BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982.
- \_\_\_\_\_ L'età dei diritti, Einaudi, Torino, 1990.
- B. BOURGEOIS, *Philosophie et droits de l'homme*, PUF, Paris, 1990.
- R. BRANDT, *Teoría ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- A. CASSESE, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1991.
- R. DENKER, *Elucidaciones sobre la agresión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- J. FERRATER MORA - P. COHN, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- R. DWORAKIN, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984.
- \_\_\_\_\_ *El dominio de la vida*, Ariel, Barcelona, 1994
- E. FERNÁNDEZ, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, ed. Debate, Madrid, 1984.
- G. GALLÓN (ed.), *Derechos humanos y conflicto armado en Colombia*, Comisión Andina de Juristas, Bogotá, 1991.
- L. J. GONZÁLEZ, *Ética ecológica para America Latina*, El Buho, Bogotá, 1991.
- H. L. HART, "Existen derechos naturales?", en *Filosofía política*, A. Quinton, F. C. E., México, 1974.

- G. HOYOS VÁSQUEZ, *Derechos humanos, ética y moral*, Ediciones de Viva la ciudadanía, Bogotá, 1995.
- R. JARAMILLO VELEZ, “Tolerancia e Ilustración”, *Derechos humanos, Argumentos* 28/29, Bogotá, 1992.
- J. LADRIÉRE, “Les droits de l’homme et l’historicité”, en *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux, 1973.
- M. MADRID MALO, *Los derechos humanos en Colombia*, Esap, Bogotá, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Estudio sobre el derecho a la objeción de conciencia*, Defensoría del pueblo, Bogotá, 1994.
- C. E. MALDONADO, *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos*, Esap, Bogotá, 1994.
- A. I. MELDEN, *Los derechos y las personas*, F. C. E., México, 1980.
- MORTON E. WINSTON, *The Philosophy of Human Rights*, Wadsworth, Belmont, 1988.
- C. MOTTA (compiladora), *Ética y conflicto*, Tercer Mundo Editores - Ediciones Uniandes, Bogotá, 1995.
- J. MUGUERZA y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, ed. Debate, Madrid, 1989.
- C. S. NINO, *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984.
- T. PAINE, *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978.
- A. PAPACCHINI, “Una reflexión sobre el derecho a la vida y la dignidad humana desde America Latina”, *Ética en America Latina*, Universidad S. Tomás, Bogotá, 1990.
- \_\_\_\_\_ “Derechos del hombre y revolución”, *Praxis filosófica*, Nueva serie, no.1, 1990.
- \_\_\_\_\_ “Un sistema de valores para nuestra situación y para nuestro tiempo”, en *Valores para una ética ciudadana*, Universidad del Valle, Cali, 1993.
- \_\_\_\_\_ *Los derechos humanos en Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Cali, 1993.
- G. PESES - BARBA, *Derechos fundamentales*, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1983.
- \_\_\_\_\_ Escritos sobre derechos fundamentales, Eudema, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_ Los valores superiores, Tecnos, Madrid, 1984.
- C. PERELMAN, “Peut-on fonder les droits de l’homme?”, en *Les fondements des droits de l’homme*, La Nuova Italia, Firenze, 1966.
- A. ENRIQUE PÉREZ LUÑO, *Los derechos humanos, significación, estatuto jurídico y sistema*, Universidad de Sevilla, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Derechos humanos. Estado de derecho y constitución*, Tecnos, Madrid, 1984.

- G. T. RINCÓN, *El derecho fundamental a la paz - Una propuesta desde la ética*, Esap, Bogotá, 1995.
- L. PRIETO SANCHÍS, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Editorial Debate, Madrid, 1990.
- T. REGAN, *I diritti animali*, Garzanti, Milano, 1990.
- R. SÁNCHEZ, *Poder y medio ambiente*, Instituto para el desarrollo de la democracia, Bogotá, 1994.
- R. UPRIMNY, *La dialéctica de los derechos humanos en Colombia*, Fundación universitaria autónoma de Colombia, Bogotá, 1992
- D. URIBE VARGAS, *La tercera generación de los derechos humanos y la paz*, Plaza & Janés, Bogotá, 1986.
- M. VILLEY, “Polémique sur les droits de l’homme”, *Les Etudes Philosophiques*, No.2, 1986.
- J. WALDROM (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1992.
- M. E. WINSTON (ed.), *The Philosophy of Human Rights*, Wadsworth, Belmont, 1988.
- E. ZULETA, *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, Altamir Ediciones, Bogotá, 1991.
- AUTORES VARIOS, *Los derechos del hombre - Estudios y comentarios en torno a la nueva declaración universal*, F. C. E., México - Buenos Aires, 1949.
- \_\_\_\_\_ *El derecho de ser hombre*, Tecnos/Unesco, Madrid, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/Unesco, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos I, II, III*, Serbal/Unesco, Barcelona, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Colombia: Violencia y democracia*, Universidad Nacional de Colombia, *Derechos humanos y modernidad* (C. A. Martínez, E. Varela ed.), Cali, 1989.

#### TRADICIÓN LIBERAL

- A. ARENDT, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- I. BERLIN, “Dos conceptos de libertad”, en *La filosofía política* (A. Quinton ed.), F. C. E., México - Madrid - Buenos Aires, 1974.
- CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Ed. Nacional, Madrid, 1980.
- B. CONSTANT, *Principios de Política*, Aguilar, Madrid, 1970.

- \_\_\_\_ “Discorso sulla libertá degli antichi paragonata a quella dei moderni”, tr. it. P. Fea, en *Il pensiero politico*, Antología de textos a cargo de U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- R. DWORKIN, “El liberalismo”, en *Moral pública y privada* (S. Hampshire), F. C. E., México, 1983.
- E. FERNÁNDEZ, *La obediencia al derecho*, Ed. Civitas, Madrid, 1987.
- F. HAYEK, *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- J. HOSPERS, “The libertarian Manifesto”, en *Justice - Alternative political perspective* (J. P. Sterba ed.), Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1992.
- H. LASKI, *El liberalismo europeo*, F. C. E., México, 1953.
- J. S. MILL, *Sobre la libertad*, Aguilar, Madrid, 1977.
- \_\_\_\_\_ Del gobierno representativo, Tecnos, Madrid, 1965.
- K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, tr. F. Bartoli, Mondadori, Milano, 1973.
- \_\_\_\_\_ Ph. Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek*, P. U. F., Paris, 1988.
- AUTORES VARIOS, *Liberalism and its Critics* (ed. by J. Sandel), New York University Press, New York, 1984.

### UTOPÍAS Y REVOLUCIÓN FRANCESA

- T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Scritti scelti di G. Bruno e T. Campanella, Unione tipografico-editrice Torinese, Torino, 1949.
- J. C. DAVIS, *Utopía y la sociedad ideal*, F. C. E., México, 1985.
- M. GAUCHET, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris, 1989.
- MORELLY, *Codice della Natura*, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- T. MORO, *Utopía*, Alianza editorial, Madrid, 1985.
- A. L. MORTON, *Las utopías socialistas*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970.
- A. PAPACCHINI, “Los derechos del hombre en la Ciudad del sol”, Gaceta de Colcultura, Bogotá, 1995.
- M. ROBESPIERRE, *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma, 1984.
- J. ROUX, “Il manifesto degli enrágés”, *Gli arrabbiati - Leclerc, Roux, Varlet*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- A. SOBOUL, *Las clases sociales en la Revolución Francesa*, ed. Fundamentos, Madrid, 1971.

## SOCIALISMO Y MARXISMO

- K. MARX, “Zur Judenfrage”, *Marx-Engels Werke I*, Dietz Verlag, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, Reclam, Leipzig, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Escritos de juventud*, F. C. E. México, 1982.
- MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1975.
- M. ATIENZA, *Marx y los derechos humanos*, Editorial Mezquita, Madrid, 1983.
- G. G. BRENKERT, *Marx's ethics of freedom*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984.
- G. D. H. Cole, *Storia del pensamiento socialista*, Laterza, Bari, 1977.
- A. CORNU, K. Marx y F. Engels, Platina Stilcograf, Buenos Aires, 1965.
- G. DELLA VOLPE, *Rousseau y Marx*, Martínez Roca, Barcelona, 1978.
- A. HELLER, *Per una teoria marxista del valore*, Editori Riuniti, Roma, 1974.
- L. KOLAKOWSKI, *Marxismo. Utopia e antiutopia*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- V. I. LENIN, *Acerca de la gran revolución socialista de octubre*, ed. Progreso, Moscú, 1972.
- D. LOSURDO, *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Editori Riuniti, Roma, 1988.
- G. MARRAMAO, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, bari, 1971.
- E. B. PASUKANIS, *Teoría general del derecho y marxismo*, ed. Labor, Barcelona, 1976.
- S. PETRUCCIANI, “Tre concetti di libertà”, *Critica marxista* no.1, Roma, 19992.
- J. PLAMENATZ, *Karl Marx's philosophy of man*, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- A. VEGUÉROV, A. Danilévich, *Derecho, moral y personalidad*, ed. Progreso, Moscú, 1987.
- AUTORES VARIOS, *Socialismo y ética: textos para un debate* (ed. V. Zapatero), Editorial Pluma-Debate, Madrid - Bogotá, 1980.
- AUTORES VARIOS, *Droit et liberté selon Marx*, P. U. F., Paris, 1986.

## WELFARE STATE Y POLÍTICAS DE BIENESTAR

- W. ABENDROTH, E. FOTSTOFF y K. DOEHRING, *El Estado social*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1986.
- B. ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University, New Haven, 1980.
- L. BALBO, “Le politiche sociali, i diritti di cittadinanza: riflessioni su un percorso e una mappa”, *Democrazia e diritto*, nos. 2-3, 1988.

- A. CORTINA, “Presupuestos morales del Estado social de derecho”, en C. Motta (compiladora), *Ética y conflicto*, Tercer Mundo Editores - Ediciones Uniandes, Bogotá, 1995.
- A. EVERIS, “La politica sociale in transizione”, *Democrazia e diritto*, nos 2-3, 1988.
- M. FISK, “Rights in Social Context”, *Journal of Social Philosophy*, 23, #2, 1992.  
 \_\_\_\_\_ The State and Justice, Cambridge University Press, 1989.
- A. GUTMANN (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, P. U. P., 1988.
- J. HABERMAS, “Un modelo del compromiso del Estado social”, *Teorema*, vol. XIII, Universidad Complutense, Madrid, 1983.
- F. A. HAYEK, *Derecho, legislación y libertad*, vol. II, El espejismo de la justicia social, Unión Editorial, Madrid, 1979.
- H. HELLER, *Más allá de la justicia*, ed. Crítica, Barcelona, 1990.
- L. HIERRO, “¿Derechos humanos o necesidades humanas? Problemas de un concepto”, Sistema, no.46, 1982.
- D. LYONS, *Ética y derecho*, Ariel, Barcelona, 1989.
- T. H. Marshall, “Citizenship and Social Class”, en *States and Societies* (ed. by D. Held), Basil Blackwell - The open University, Oxford, 1990.
- D. MOON (ed.), *Responsability, Rights and Welfare*, Westview Press, Boulder, 1989.
- S. M. MCMURRIN (ed.), *Libertad, igualdad y derecho*, Ariel, Barcelona, 1988.
- R. NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía*, F. C. E., México, 1988.
- A. SEN, “Property and Hunger”, *Economics and Philosophy*, 4, #1, 1988.  
 \_\_\_\_\_ *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- A. VARIOS, Neoliberales y pobres. *El debate continental por la justicia*, Correa, Bogotá, 1993.

#### TRADICIÓN DEMOCRÁTICA

- N. BOBBIO, “Rappresentanza e interassi”, en *Rappresentanza e democrazia*, Laterza, Bari, 1988.  
 \_\_\_\_\_ *El futuro de la democracia*, F. C. E., México, 1986.
- U. CERRONI, *Regole e valori nella democrazia*, Editori Riuniti, Roma, 1989.
- “Esencia y valor de la democracia”, en *La libertad de los modernos*, Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau*, Feltrinelli, Milano, 1972.
- L. FERRY - A. RENAUT, *Philosophie politique - 3 - Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, P. U. F., Paris, 1988.

- F. H. HINSLEY, *El concepto de soberanía*, Nueva colección Labor, Barcelona, 1972.
- G. MOSCA, “La classe politica” en *La sociologia del potere* (F. Ferrarotti ed.), Laterza, Bari, 1973.
- J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
- G. SARTORI, *Teoría de la democracia*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- J. SCHUMPETER, “Dos conceptos de democracia”, en *Filosofía política* (A. Quinton ed.).
- A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América I* (1835), Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- M. WALZER, “Citizenship”, *Democrazia e diritto*, nos 2-3, 1988.
- D. ZOLO, *La democrazia difficile*, Editori Riuniti, Roma, 1989.
- AUTORES VARIOS, *Ética comunicativa y democracia*, ed. Crítica, Barcelona, 1991.

### IUSNATURALISMO

- E. BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980.
- M. T. CICERÓN, *De la république - Des lois*, texto latino y tr. Francesa de Ch. Appuhn, Garnier, Paris.  
 \_\_\_\_\_ *Tratado de los deberes*, Ed. Nacional, Madrid, 1975.
- W. EUCHNER, *La Filosofia politica di Locke*, Laterza, Bari, 1976.
- R. FASSA, “Quale giusnaturalismo? Problemi e ambiguitá di un ritorno”, *Fenomenologia e società*, año X,no.1,1987, ed. Piemme.
- A. FERNÁNDEZ Galiano, *Derecho natural. Introducción a la filosofía del Derecho*, Ceura, Madrid, 1986.
- J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- T. HOBBES, *Del ciudadano*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966.  
 \_\_\_\_\_ *Leviatano*, tr. it. T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1973.
- C. B. MACPHERSON, *Libertá e Proprietá alle origini del pensiero borghese*, Mondadori, Milano, 1982.
- J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural*, La Pleyade, Buenos Aires, 1972.  
 \_\_\_\_\_ *Nove lezioni sulla legge naturale*, ed, Un. Jaca, Milano, 1984.  
 \_\_\_\_\_ *El hombre y el Estado*, ed. G. Kraft, Buenos Aires, 1952.
- A. ROSS, *Sobre el derecho y la justicia*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.

- R. TUCK, “*The First Rights Theory*”, en *Natural Rights Theories, their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1989.
- H. WELZEL, *Introducción a la filosofía del derecho*, Aguilar, Madrid, 1971.

### UTILITARISMO Y DERECHOS HUMANOS

- J. BENTHAM, *Escritos económicos*, Selección y prólogo de W. Stark, F. C. E., México - Buenos Aires, 1965.
- \_\_\_\_\_ *Fragmento sobre el gobierno*, Aguilar, Madrid, 1973.
- I. BERLIN, “*J. S. Mill and the ends of life*” en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.
- D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Dutton, New York, 1974.
- M. D. FARREL, *Utilitarismo, Ética y Política*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1983.
- A. GIBBARD, “Utilitarianism and Rights”, *Social Philosophy and Policy*, 2, #1, 1984.
- A. KENNY, “La felicidad”, en *Conceptos morales* (Compilador J. Feinberg), F. C. E., México, 1985.
- J. KOLOMER, *El utilitarismo*, Montesinos editor, Barcelona, 1987.
- J. S. MILL, *El utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- T. NAGEL, *La muerte en cuestión*, F. C. E., México, 1981.
- A. SEN y B. WILLIAMS (eds), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1983.

### KANT Y SISTEMAS NEO-KANTIANOS

- I. KANT, *Werkausgabe, Werke un zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.
- F. ALQUIÉ, *La morale de Kant*, Paris, 1966.
- K. O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, 1991.
- L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago - London, 1960.
- N. BILBENY, *Kant y el tribunal de la conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- G. CALOGERO, “Principio del dialogo e diritti dell'uomo”, en *Filosofia del dialogo*, Comunitá, Milano, 1969.
- E. CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, F. C. E., México, 1968.

- A. CORTINA, “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Madrid, 1988.
- V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, P. U. F., Paris, 1969.
- J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1988.
- \_\_\_\_\_ *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós I. C. E Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona - Buenos Aires - México, 1987.
- H. HELLER, “La primera y la segunda ética de Kant”, *Crítica de la Ilustración*, ed. Península, Barcelona, 1984.
- A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1987.
- F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 1981.
- R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, F. C. E., México, 1988.
- H. J. PATON, *The categorical imperative*, Hutchinson, Oxford, 1954.
- G. PÄTZIG, *Ética sin metafísica*, Alfa, Buenos Aires, 1975.
- J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, F. C. E., Madrid, 1979.
- \_\_\_\_\_ *Sobre las libertades*, tr. V. Camps, Paidós, Barcelona, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.
- O. REBOUL, “La dignité humaine chez Kant”, *Revue de Mét. et Morale* 75, 1970.
- D. ROSS, *Kant's ethical theory*, Clarendon Press, Oxford, 1954.
- J. RUBIO CARRACEDO, *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992.
- A. SCHOPENHAUER, *Los dos fundamentos de la ética - II - El fundamento de la moral*, Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- A. TOSEL, *Kant révolutionnaire*, P. U. F., Paris, 1988.

### HEGEL Y LOS DERECHOS HUMANOS

- G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
- N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981.
- E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, Plon, Paris, 1964.
- K. H. ILTING, *Hegel diverso*, Laterza, Bari, 1977.
- D. HENRICH, *Hegel en su contexto*, Monte Avila editores, Caracas, 1990.
- A. PAPACCHINI, *Los derechos humanos en Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Cali, 1993.
- J. C. PINSON, *Hegel - Le droit et le libéralisme*, P. U. F., Paris, 1989.

- J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.
- K. ROSENZWEIG, *Hegel e lo stato*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- S. B. SMITH, *Hegel's Critique of Liberalism-Rights in Context*, University of Chicago Press, 1991.
- CH. TAYLOR, *Hegel y la sociedad moderna*, F. C. E., México, 1983.  
\_\_\_\_\_ *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- E. WEIL, *Hegel y el Estado*, ed. Nagelkop, Córdoba, 1970.



## ProgramaEditorial

Ciudad Universitaria, Meléndez  
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227  
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>  
[programa.editorial@correounivalle.edu.co](mailto:programa.editorial@correounivalle.edu.co)