

Prof. ANGELO PAPACCHINI  
 Filósofo  
 Universidad del Valle - Cali

## LOS DERECHOS HUMANOS A TRAVÉS DE LA HISTORIA



HANS HOLBEIN. ALEMANIA (S. XVI)

### I. EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA EN EL HUMANISMO Y SU PAPEL EN LA CONQUISTA DE AMÉRICA

Estamos celebrando los 50 años de la Declaración Universal de los derechos humanos de la ONU. Se trata de un acontecimiento sin precedentes en la historia de la humanidad: al final de una guerra sangrienta y después de los horrores del fascismo y del nazismo, se consolida un consenso entre la mayoría de los pueblos de la tierra acerca de unos principios básicos que regulen la convivencia pacífica. Como un pequeño homenaje a esta celebración, se presentará por fascículos una breve historia de los derechos humanos, cuyo objetivo es el de esbozar la genealogía de este producto privilegiado de la Modernidad, que se ha transformado de manera paulatina en un punto de referencia obligado y en un código de valores compartido por la humanidad en general. En esta primera entrega iniciamos el recorrido con las primeras formulaciones del ideal de dignidad humana en el humanismo y en el renacimiento, y con sus primeras aplicaciones prácticas en el encuentro con el nuevo mundo.

#### A. Los aportes del Humanismo y del Renacimiento a la teoría de los derechos humanos

Los derechos humanos responden a exigencias humanas universales. Sin

embargo, en su configuración específica son un producto de la modernidad. Su consolidación resultaría impensable por fuera de algunos fenómenos concomitantes que definen la modernidad en el plano ético-político: separación de niveles entre moral, derecho y religión; consolidación de un Estado no confesional y laico; derrumbe del ordenamiento social feudal por estamentos y surgimiento de una individualidad libre.

Resulta por lo tanto pertinente empezar el estudio de la genealogía de los derechos en el momento en el que se empieza a gestar el tránsito hacia lo moderno, es decir en el Humanismo. Como aportes generales a la teoría de los derechos del hombre por parte del Humanismo y del Renacimiento podríamos destacar los siguientes: a) el lugar destacado que asume lo humano en las nuevas cosmovisiones, en contraste con la tendencia anterior a centrarlo todo en función de la divinidad; b) el surgimiento progresivo de una individualidad libre, desatada de los amarres de un orden social asumido como si fuese un orden natural; c) la acentuación de la autonomía de la razón y cierta actitud irreverente frente a la autoridad establecida y al peso de la tradición.

En cuanto al primer punto, es evidente la atención prioritaria por lo humano, que se pone de manifiesto en las creaciones artísticas de los maestros del Renacimiento, con sus insuperables representaciones de la figura humana en toda su esplendorosa belleza y armonía, en las obras de filósofos y retóricos dedicadas a ensalzar lo humano, e incluso en el interés sin precedentes por el cuerpo por parte de los anatomistas del Renacimiento, impulsados por una sed de conocimientos y una curiosidad por los misterios del organismo humano no menores de los que arrojaron a los grandes aventureros hacia tierras y pueblos desconocidos. Como bien lo ha destacado Burkhardt en su obra ya clásica sobre el Renacimiento, el Humanismo no es teocéntrico sino antropocéntrico: el centro de gravedad se desplaza de la divinidad hacia el hombre, un cambio que se percibe con especial claridad en la nueva arquitectura, pensada a medida de lo humano y en claro contraste con la intención de los maestros del arte gótico, interesados en resaltar y acentuar la insignificancia de lo humano frente al poder asombroso de lo divino.

Este interés por el hombre supone a su vez el surgimiento de un nuevo tipo de individuos, que perci-

ben el orden feudal como una jaula que limita o recorta sus proyectos de una vida libre, forjada de acuerdo con pautas dictadas por su propia razón más que por la tradición y la costumbre. Como bien lo destaca E. Fromm, en la época feudal las personas se encontraban atadas a un determinado lugar y al papel desempeñado en el interior de un orden social aceptado como inmutable. Lo que implica la escasa o nula posibilidad de pasar de una clase a otra: el lugar de nacimiento acababa por definir el destino del individuo, quien por lo general sufría serias limitaciones en cuanto a la posibilidad de elegir una profesión o una forma de vida. Al poseer desde su nacimiento un lugar específico en un todo estructurado, el individuo se identificaba a tal punto con su papel que se percibía a sí mismo como «campesino, artesano o caballero, más que como un individuo a quien le había ocurrido tener esta o aquella ocupación». En la época humanista, en que se empieza a gestar el tránsito a la modernidad, sale a la luz en cambio un nuevo gusto por la libertad, ligado a su vez con transformaciones profundas en el interior de las personas: una cantidad siempre más apreciable de individuos aspiran ahora a elaborar una imagen original acerca del mundo y a configurar su existencia de acuerdo con patrones elaborados por su propia conciencia, en contraste con la actitud anterior dominada por el deseo de adecuarse a la armonía del orden social establecido. En esta época se empieza a advertir con especial fuerza el surgimiento de un nuevo sujeto humano, caracterizado por el énfasis en la interioridad y el deseo de autonomía, tanto en el plano de la esfera pública como en su propia vida privada, que constituye el supuesto ineludible para la teoría de los derechos. Para el hombre de la antigüedad clásica o de la edad media, -quien se concebía a sí mismo como un miembro de la polis o del imperio-, hubiera sido impensable expresar sus reivindicaciones apelando al lenguaje de los derechos; resultaba más natural hablar de las obligaciones frente a la totalidad superior de la que su existencia particular derivaba valor y sentido.

Estrechamente vinculado con este giro hacia la interioridad se encuentra la valoración siempre mayor de la razón, que contrasta con el sometimiento pasivo a la autoridad y a las tradiciones. Gracias a esta renovada confianza en la capacidad racional, lo existente es sometido a escrutinio crítico: los individuos

ya no están tan dispuestos a confiar ciegamente en determinados documentos o instituciones, ni a acatar pasivamente una verdad sustentada sin más en el poder de una iglesia o en la autoridad hasta el momento no cuestionada de un filósofo específico. Para ilustrar esta tendencia, es suficiente mencionar el rechazo del culto sagrado por la filosofía aristotélica, la puesta en tela de juicio de la autenticidad del documento que testimoniaba la supuesta donación al papado, por parte de emperador Constantino, de la soberanía sobre Occidente, o la renuncia a considerar el código de Justiniano como el paradigma exclusivo para todo ordenamiento jurídico, desplazado de manera paulatina por las directrices ofrecidas por el derecho natural de la razón. En apariencia, la preocupación de los humanistas es la de restaurar los vínculos rotos con la gran tradición clásica y rescatar del olvido a los autores griegos y latinos. Sin embargo, esta vuelta a los antiguos se transforma de hecho en un estímulo para el surgimiento de lo moderno: el «renacer» marca el nacimiento de un nuevo tipo de humanidad, que será a la postre la que sustentará la moderna teoría de los derechos.

#### B. La primera formulación de la idea de dignidad humana

El aporte más evidente de los humanistas a la teoría de los derechos del hombre tiene que ver con la exaltación de la dignidad humana, el valor que se ha transformado en el soporte moral de los derechos humanos, definidos por muchos autores contemporáneos como la traducción en términos jurídicos de valores éticos fundamentales como la dignidad y la libertad. Así lo sugiere el texto de la Declaración Universal de la ONU, que presenta «la fe en la dignidad y el valor de la persona humana» y el reconocimiento de un valor intrínseco para todo ser humano -independientemente de las diferencias de raza, nacionalidad, sexo, status, etc.-, como el fundamento de los derechos concretos.

El documento más conocido y famoso es sin duda la oración *Sobre la dignidad del hombre*, redactada por primera vez en 1486, en Firenze, por Pico della Mirandola. En ella el filósofo humanista destaca el lugar privilegiado del ser humano en el conjunto de los demás seres vivientes, por ser el único ente con el poder y la capacidad de llegar a ser lo que quiere y

debe ser. El hombre es el vocero de todas la criaturas, el intérprete de la naturaleza, el punto de intersección «entre la eternidad y el fluir del tiempo». A diferencia de los animales, atados a las leyes del instinto, se caracteriza por la libertad de forjar su naturaleza y determinar su destino. Para justificar esta condición de privilegio Pico recurre a una ingeniosa reconstrucción del relato bíblico relativo a la creación. Cuando llegó el momento de crear al hombre - anota Pico -, a la potencia creadora se le habían prácticamente agotado las formas originarias, ya empleadas para la creación de las demás especies. Sin embargo, una idea brillante logró «sacar de apuros» a la divinidad: en el caso del ser humano no sería necesario idear un nuevo molde; por el contrario, el mismo hombre se encargaría de formarse y moldearse a sí mismo, de acuerdo con su libertad. El «mejor artesano» decretó así que el hombre pudiese llegar a poseer todo lo que se le había entregado en propiedad a cada especie, «pues no podía dársele nada propio». Por esto le dio al ser humano una forma indeterminada, lo ubicó en el centro del mundo y le habló así: «no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué(...) Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador».

La moraleja de este relato es evidente: puesto que el hombre no se encuentra atado a una forma dada de antemano que determine y oriente su actuación, se ve obligado a inventar, casi que de la nada, el orden que quiera conferirle a su existencia y al sistema de relaciones con los demás. Lo que él llegue a ser dependerá de su actuación libre y de su esfuerzo creador. Así que el hombre se crea a sí mismo; es el protagonista activo de su propia historia y de hecho se hace actuando. Es interesante anotar que Pico sigue utilizando la idea cristiana de dignidad humana sustentada en la creación del hombre como un ser creado a imagen y semejanza de Dios. Sólo que esta semejanza adquiere un sentido distinto, en la medida en que el hombre comparte con la divinidad el atributo más elevado: la misma capacidad creadora. Gracias a este destino excepcional, el género humano se ubica por encima de los animales, condenados a repetir constantemente el ciclo vital impuesto por su

naturaleza y sus instintos, pero también por encima de los mismos seres celestiales, obligados desde la eternidad a permanecer lo que siempre han sido. Sólo la libertad permite un desarrollo y una historia.

En su interpretación del relato del *Génesis* Pico destaca también el lado sombrío de esta libertad, un don hermoso pero también peligroso y comprometedor: de hecho la libertad de elección «puede rebajar al hombre a la condición de los animales o elevarlo hacia lo divino». El teórico humanista alcanza a vislumbrar la otra cara, más inquietante, de la libertad de los modernos: la carencia de sólidos puntos de referencia, que alimentan a su vez sentimientos de desarraigo o desamparo, o incluso el miedo a la libertad, percibida a menudo como una carga pesada. De todas formas, se trata sólo de una posibilidad por ahora remota, obnubilada u opacada por el brillo de este ideal de libertad creadora, que le abre al hombre la posibilidad de llegar a ser lo que quiere y a tener lo que desea. Esta exaltación de la dignidad humana, expresión de una «renovada confianza en el hombre y en sus posibilidades», se ha transformado con razón en el manifiesto del Humanismo. No es fortuito que aparezca en la Florencia de los Medici y bajo el dominio de Lorenzo el Magnífico, quien había contribuido a transformar a la ciudad en el centro del humanismo, del arte y del saber.

Entre las obras de los pensadores humanistas merece también una mención especial el *Diálogo de la dignidad del hombre* redactado por el español Fernán Pérez de Oliva (1494?-1531). La obra se desarrolla en forma de diálogo entre Antonio, el abogado de la dignidad, y Aurelio, quien destaca la miseria y desprotección en la que se encuentra el ser humano en comparación con los demás seres vivientes. En su argumentación, Aurelio llega incluso a elogiar la ignorancia, que le prestaría al hombre un mejor servicio que el conocimiento, pues gracias a la ceguera intelectual pasarían más fácilmente desapercibidas la miseria y las limitaciones de nuestra humanidad. El personaje encargado de acentuar la desdicha de nuestra condición afirma que el ser humano es sin lugar a dudas el animal más desprotegido de todos, puesto que carece de pieles y plumas para protegerse del frío, y de colmillos y garras para asegurar su subsistencia. La oscura conciencia de esta desdicha explicaría también el llanto de los niños recién nacidos:

<sup>1</sup> Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1982, p.79.

icómo no llorar, ante un destino tan desafortunado! Estas carencias serían el signo evidente de nuestra inferioridad: el hombre debe ser «un animal más indigno que los demás, puesto que la Naturaleza lo tiene aborrecido y desamparado». La conclusión de este discurso fuertemente pesimista acerca de la condición humana es que quien llegase a conocer de verdad la realidad de su destino, sólo podría desear la muerte<sup>1</sup>.

En respuesta a estos argumentos, Antonio - el otro protagonista del diálogo - sostiene, por el contrario, que el hombre es la criatura más hermosa y el producto más elaborado, en el que se percibe de manera especial el reflejo de la excelencia de la divinidad. Hablar mal del hombre sería tanto como poner en tela de juicio el poder y la habilidad de Dios, «el artífice del hombre», quien quiso crear a alguien capaz de apreciar las maravillas de la creación. La descripción del cuerpo humano confirma esta apreciación, por la belleza, armonía y «dignidad» que se refleja en cada uno de sus miembros. El autor subraya en especial la belleza de los ojos - «las hermosas ventanas del alcázar de nuestra alma» -, y la postura erguida, una señal inequívoca de que el ser humano ha sido creado para mirar las estrellas y aspirar hacia lo más sublime y elevado. El abogado de la dignidad humana destaca también el lugar central que ocupa el hombre en el universo y sostiene que el desamparo inicial queda ampliamente compensado por dos dones de valor incalculable recibidos de la Naturaleza: la movilidad de las manos y la capacidad de entendimiento. Gracias a estas prerrogativas se invierten pronto las relaciones de fuerza frente a los demás seres vivos: el hombre llega al mundo desamparado más que cualquier otro animal, pero en seguida logra imponer su poderío sobre todos ellos. Sigue un elogio apasionado del conocimiento y de la cultura, gracias a los cuales el hombre surca los mares, descubre los secretos del mundo y crea las letras, una herramienta valiosa para la conservación de la memoria del pasado, que le permite al individuo confiar en que su obra desafiará el tiempo y la muerte. Y el hecho de que el hombre pueda llegar a construir por sí mismo su propio mundo es una señal de aprecio especial, puesto que es más valioso crear con sus propias manos los medios para defenderse del frío o del calor, que recibirlo todo ya dado, sin la posibilidad de modificarlo.

El texto del humanista español parece evocar esa ya clásica exaltación de lo humano consignada en el coro de *Antígona*, uno de los documentos más significativos de la tragedia griega, que expresa el sentir de otra época privilegiada de la humanidad, comparable en cuanto a creatividad e ingenio al Humanismo y al Renacimiento: «muchas cosas hay admirables, pero ninguna es más admirable que el hombre...». Para sustentar el valor especial de lo humano, Sófocles - el autor de la tragedia - evoca la capacidad de surcar los mares, el poderío sobre los animales, el arte de la palabra y el arte político, al igual que el descubrimiento de remedios frente a las enfermedades. Para el gran dramaturgo griego el poderío humano sólo encuentra un límite infranqueable: la finitud y la muerte, ante la que se encuentra del todo desvalido. En los tratados humanistas sobre la dignidad el tema de la muerte queda en cambio en la sombra, o sirve de pretexto para acentuar el carácter relativamente imperecedero de la obra humana y de la cultura.

El humanista español hace notar también las ventajas presentes en el hecho de que el hombre llegue al mundo desnudo: de esta forma la divinidad parecería haber querido honrar la libertad de los diferentes seres humanos, y el gusto por las diferencias presente en cada uno de ellos. La semejanza con la divinidad tiene que ver así, al igual que en el caso de Pico, con el poder creador y con la capacidad del hombre de producir de acuerdo con la medida de todos los demás seres. Ese hombre «es cosa universal, que participa de todas las demás: por esto posee la libertad de llegar a ser lo que quisiere». Sale a relucir, de esta forma, uno de los rasgos de lo humano en los que pondrá especial énfasis, tres siglos después, el joven Marx. Me refiero a ese texto apasionado (*Manuscritos de 1844*) - que puede ser considerado con razón como un tratado moderno acerca de la dignidad humana -, en el que el pensador alemán expresa su indignación frente a la explotación y degradación de lo humano en la moderna sociedad capitalista: allí Marx destaca, entre los rasgos peculiares que diferencian al hombre de los demás seres vivientes, el carácter universal y libre de su actividad productiva, gracias a la cual puede imitar las obras de todos los demás seres vivientes, e incluso posee el privilegio de crear sin el estímulo de la necesidad material inmediata, impulsado por el simple goce estético.

La exaltación humanista de la dignidad responde a los adelantos sin precedentes de las capacidades creadoras y del desarrollo de la cultura. Los hombres de ese entonces parecían disponer de razones poderosas para ensalzar la dignidad humana: un renovado interés por las letras y las ciencias -favorecido también por los aportes de los bizantinos cultos que huieron hacia Italia y Florencia después de la conquista de Constantinopla por parte de los turcos (1453)-, un florecimiento sin precedentes en cuanto a creaciones artísticas, el descubrimiento de la perspectiva, la exigencia de rigor en la geometrización del arte, etc. Pronto vendrían el encuentro con un nuevo mundo y con nuevas culturas, al igual que la oportunidad ofrecida por la imprenta de ensanchar de manera hasta ese momento insospechada las posibilidades de comunicación entre los humanos.

Es interesante, sin embargo, destacar su coincidencia en el tiempo con unos acontecimientos que de un lado justifican la confianza en el poderío y en el saber humano, pero del otro parecerían cuestionar la tendencia a considerar al hombre como el centro del universo. En esta época del Humanismo y del Renacimiento se empieza a gestar la que algunos autores han denominado la «era planetaria», caracterizada por el descubrimiento de un nuevo Continente, la vuelta al mundo y sobre todo por la revolución copernicana, gracias a la cual se descubre que la tierra es simplemente un planeta entre otros, y que los planetas y la tierra giran sobre sí mismos y alrededor del sol. «Gracias a la conquista de América a la revolución copernicana - anotan Morin y Kern - ha surgido un planeta y se ha derrumbado un cosmos». Se derrumba de pronto una arraigada concepción del mundo, en la que la tierra ocupaba el centro del universo: convertida en un satélite del sol, la tierra pierde su lugar privilegiado. Sin embargo, la cuestión del lugar más o menos central ocupado por la tierra y el hombre en el universo reviste en últimas una importancia secundaria para la autovaloración humana: la aparente insignificancia frente a la infinitud de la vida cósmica acaba por transformarse, para el individuo de la modernidad, en una confirmación del valor de su propia conciencia, capaz de apreciar por igual los misterios y la armonía del universo y los que descubre en su propia interioridad. Es interesante en fin anotar que en estas exaltaciones humanistas de la dignidad se destaca el valor del hombre en general.

Sin embargo, de esta idea se derivarán pronto consecuencias interesantes para cada uno de los componentes del género humano: esclavos, infieles, mujeres, habitantes del nuevo mundo, etc. El propio Pérez de Oliva asume una actitud favorable a los habitantes del nuevo mundo, al destacar la prioridad de la defensa de lo humano frente a la prepotencia y al orgullo expansionista de España. Lo que parecería reducirse a una inocente disquisición retórica acaba por tener efectos prácticos significativos.

### C. El tema de la dignidad humana en el debate sobre la Conquista

Gracias al encuentro con el nuevo mundo, la exaltación de la dignidad humana adquiere de pronto una relevancia práctica insospechada. Con el descubrimiento y la conquista entra en primer plano la cuestión relativa al status de los habitantes del nuevo mundo, y más en concreto a la posibilidad o no de extenderles la dignidad y los privilegios peculiares de la especie humana. En el intenso debate político y moral que acompaña las hazañas guerreras, salen a relucir los temas relativos a la igualdad originaria entre los hombres y la dignidad inherente a todos ellos.

#### 1. La denuncia por parte de Las Casas del trato inhumano y degradante impuesto a los habitantes de América.

El encuentro con los habitantes del continente recién descubierto - una denominación algo eufemística para referirse a la conquista - está marcado por la voluntad de explotación, la barbarie y la violencia. El texto del así llamado «requerimiento», ideado para justificar jurídicamente la Conquista, es una muestra elocuente de los atropellos sin límites y de la violación de todos los derechos y libertades que acompañaron la conquista de América. Los capitanes españoles debían leerlo en voz alta a los indígenas, sin importar si éstos estuviesen o no en condiciones de comprenderlo. En este documento los comandantes de las fuerzas españolas invitaban a los nativos a aceptar de manera pacífica el señorío de los reyes de España y la acción evangelizadora de los misioneros. De lo contrario, deberían atenerse a las consecuencias: «certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiese, os sujetaré al yugo de la Iglesia y de sus Altezas, tomaré a vues-

tras personas y a vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os haré todos los males y daños posibles como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor, le resisten y contradicen». El documento concluía afirmando que la responsabilidad de estos actos de fuerza no recaería sobre los invasores, sino sobre los mismos indios, culpables de resistirse a una propuesta tan «razonable» y «justa». Para entender la lógica perversa del «requerimiento», es necesario añadir que los reyes de España alegaban un derecho legal sobre el nuevo mundo, sustentado en dos bulas papales, en las que constaba la donación, por parte del Papa Alejandro VI, de la soberanía absoluta e ilimitada sobre las tierras recién descubiertas, «con plena, libre y omnimoda potestad, autoridad y jurisdicción». En dichas bulas el pontífice invitaba además a los reyes de Castilla y León a enviar al nuevo mundo «a varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la fe católica e inculcarles buenas costumbres». Una exhortación que los reyes católicos cumplieron al pie de la letra, pero en sentido contrario.

Sin embargo, entre los mismos conquistadores se levantan voces de protesta, que cuestionan la legitimidad de la conquista y sobre todo de los métodos empleados para lograrla. Los aventureros que buscaban un enriquecimiento rápido, a cualquier precio, tuvieron que enfrentar la resistencia y las protestas de muchos hombres de Iglesia, quienes levantaron su voz para condenar la violación de la vida y los innumerables atropellos de que fueron objeto los indígenas y los esclavos negros. Hombres como Montesinos o Las Casas tuvieron el coraje y la valentía de recordar a los colonizadores y a los mismos Reyes de España que tales prácticas contradecían los principios elementales de la ética cristiana. Particular relieve adquiere la protesta de Bartolomé de Las Casas, el fraile dominico que denuncia los horrores de la conquista y llega a tildar de bárbaros a quienes atropellan, con actos atroces nunca antes vistos, a unos indios pacíficos e indefensos.

#### 2. La denuncia de los intentos de justificar esta clase de conducta.

Un defensor hábil y culto de los intereses de los conquistadores, Ginés de Sepúlveda, intentó justificar con argumentos teológicos o éticos la violencia de la conquista, las matanzas y expoliaciones de los

indios y su sometimiento. Llegó incluso a utilizar la teoría aristotélica acerca de la existencia de esclavos por naturaleza para legitimar el sometimiento y la explotación de los indios. Anticipándose a las teorías colonialistas del siglo XIX, el cronista de Carlos V rechaza cualquier posibilidad de reconocerle a «esos hombrecillos en los cuales apenas encontramos vestigios de humanidad» una dignidad y un respeto lejanamente comparables con los que se merecían los conquistadores españoles. ¿Con qué derecho estos seres incultos, carentes de escritura, sin pasado y sin leyes, entregados a aberraciones sexuales de toda clase y a prácticas bárbaras como los sacrificios humanos o la antropofagia, podrían reivindicar un respeto similar al que se merecen los europeos? Sepúlveda no tiene ninguna duda acerca de la legitimidad de la conquista, por medio de la cual «una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes» somete a «gentes tan incultas y bárbaras» para llevarles el don precioso del Cristianismo y de la cultura. Los indígenas, sostiene Sepúlveda, «no conocen las letras ni conservan monumento alguno de su historia salvo cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas... carecen de leyes escritas y sólo tienen instituciones y costumbres bárbaras...»<sup>2</sup>. A juicio del doctor español los indígenas del nuevo mundo constituyen además un caso evidente de esa clase de hombres que Aristóteles consideraba esclavos por naturaleza, destinados desde su nacimiento a servir a los individuos superiores en capacidades, destrezas y racionalidad. De aquí su obligación, sustentada en «la ley de la naturaleza», de sujetarse al dominio de los españoles.

En su respuesta, las Casas empieza por cuestionar la inclusión de los indígenas de América en la categoría aristotélica de «esclavos por naturaleza», una caracterización eventualmente apropiada para los bárbaros en sentido estricto - es decir para individuos sin cultura, sistemas legales y morada fija, que andan vagando como bestias salvajes -, pero no para unos pueblos que poseen, como en el caso de los indios de América, un sistema de leyes muy elaborado y una capacidad creativa que se expresa en obras arquitectónicas comparables en grandiosidad, refinamiento y gusto estético a las realizaciones culturales del mundo clásico. Similares a las bestias salvajes, los

bárbaros podrían ser sometidos sin problemas; no así los habitantes del nuevo mundo, sujetos libres y dueños legítimos de sus bienes. «Si Dios crió los dichos indios libres y no sujetos», argumenta las Casas, ni su majestad el rey de España, ni el Papa, ni nadie está autorizado a repartirse sus bienes como un botín, o a tratarlos como seres incapaces de autonomía y autocontrol. La violencia ejercida contra la vida, las propiedades y la libertad de los indígenas resulta por lo tanto arbitraria e injusta, y su reducción a la condición instrumentos de trabajo vivientes «es condenada por toda ley natural, divina y humana»<sup>3</sup>. Las Casas llama además la atención sobre la particular iniquidad y crueldad de una violencia ejercida contra seres indefensos y pacíficos, cuya actitud amistosa contrasta con la crueldad, indigna de un ser humano, de las aves de rapiña llegadas del viejo mundo, «tan inhumanas, tan sin piedad y tan feroces bestias, enemigas del linaje humano». De acuerdo con el obispo de Chiapas, merecerían más la calificación de bárbaros los propios conquistadores, quienes con su crueldad sin límites degradan la humanidad y ponen en entredicho la confianza en la dignidad y bondad de la naturaleza humana.

Las Casas no se limita a denunciar las atrocidades de la conquista, o a cuestionar la aplicación de la idea de «esclavos por naturaleza» a los indios de América. En la medida en que la defensa de la causa indígena apela a principios más universales y abarcadores - libertad originaria, dignidad y valor intrínseco de todo ser humano, etc. - la misma noción de esclavitud natural acaba por quedar en entredicho. Si la libertad es un derecho originario, según lo indica la idea de la creación, la esclavitud aparece como una violación del orden y de la justicia natural, que prescriben un respeto igualitario para todos los pueblos. El fraile dominico no se cansa de repetir que todas las naciones son hombres, todos «huelen bien», todos comparten las mismas actitudes humanas fundamentales y una humanidad común: «todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos; todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre; todos desechan y aborrecen el mal».

Más allá de las diferencias, se impone la unidad de linaje entre los humanos, y por consiguiente una obli-

2 L. Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1959, p. 210.

3 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *Tratados de fray Bartolomé de las Casas*, Prólogo de L. Hanke F.C.E., México-Buenos Aires, 1965, p. 11.

gación de respeto por cada uno de ellos: «todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres en cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes...».

La idea de dignidad que sustenta la protesta de Las Casas se alimenta de la tradición cristiana, en especial de la idea según la cual todo ser humano posee un valor intrínseco por el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de la divinidad, y por su status privilegiado de persona, objeto del amor paternal de Dios. Sin embargo, a lo largo de la edad media, con el papel hegemónico desempeñado por los valores que exaltaban la estratificación y jerarquización social, la *dignidad* ligada con el cargo y el status había acabado por desplazar o dejar en la sombra a la dignidad reconocida a cada individuo en razón de su simple humanidad. Se había impuesto también la tendencia a medir la dignidad en razón del grado de semejanza o cercanía con la divinidad, de lo que se desprendía la supuesta pérdida de dignidad y respeto por parte de aquellos sujetos que, como los criminales empedernidos o los herejes impenitentes, habían desfigurado con su conducta la imagen divina hasta el punto de hacerla casi irreconocible. En contravía de esta tendencia, la reflexión de Las Casas recupera el sentido primigenio y más auténtico de dignidad, ligada con la simple pertenencia a la humanidad e independiente de la dignidad sustentada en el valor personal y en los títulos, o en la pertenencia a una nación o raza determinada.

### 3. La contribución de Vitoria.

Los atropellos de la conquista alimentan la reflexión de otros insignes intelectuales españoles, entre los que cabe destacar los aportes de Francisco de Vitoria. El talante intelectual y el rigor lógico del maestro de Salamanca contrastan con el tono apasionado de Las Casas. De una manera aparentemente más moderada, pero no menos eficaz, Vitoria destaca la igualdad y hermandad universal entre los hombres, apelando al texto bíblico y a la idea de que todo ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Como consecuencia de esta dignidad y valor intrínseco, todos los hombres poseen, por derecho natural, un dominio o señorío sobre sus vidas y sus bienes: cada ser humano es sujeto de derechos fundamentales independientemente de las diferencias de raza o de religión.

Este principio universal se aplica también a los

habitantes del nuevo mundo, a quienes Vitoria reconoce la capacidad de salvación, el derecho pleno sobre sus bienes y la capacidad de instaurar por sí mismos un ordenamiento civil. El autor sostiene además, en contra de las tendencias imperialistas dominantes en su tiempo, que carece de fundamento la apelación al poder del papa o del emperador para despojar a los indios de sus propiedades, y que resulta igualmente infundado apelar a culpas particularmente graves o repugnantes - sodomía, sacrificios humanos, antropofagia - para emprender una campaña de aniquilación. Si esto fuera cierto, argumenta Vitoria, los turcos tendrían igual derecho a emprender una guerra contra los cristianos, por sus pecados y por su corrupción, y un príncipe cristiano dejaría de ser tal en el instante en el que incurriese en una culpa mortal. Conviene en fin destacar la particular y original interpretación, por parte de Vitoria, de la ya debatida cuestión relativa a la desprotección del ser humano. A juicio del maestro de Salamanca, la Naturaleza habría dejado al hombre «frágil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume, como arrojado de un naufragio», para acentuar de manera inequívoca su destinación hacia la convivencia en sociedad: el desamparo del individuo sería confirmación ulterior de su naturaleza eminentemente social.

La obra de estos humanistas ha sido objeto de comentarios encontrados. Particularmente duros han sido los ataques contra Las Casas, considerado por algunos de sus connacionales como un paranoico peligroso, que habría fomentado, con su sensibilidad enfermiza, la leyenda negra de la Conquista, y cuestionado por otros por su amor desmedido por los indios, que lo habría impulsado a proponer la importación de esclavos negros para aliviar el trabajo de los indígenas. De hecho Las Casas le aconsejó al rey «comprar los negros de Cabo Verde muy baratos, para enviarlos en las Indias», si bien alcanzó después a arrepentirse de esta sugerencia, que desconocía de manera tan evidente el reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano. Se ha vuelto también común cuestionar los aportes efectivos de estos humanistas inspirados en valores y principios cristianos, quienes no habrían cuestionado en ningún momento la legitimidad de la conquista, limitándose a denunciar los métodos empleados para llevarla a cabo. Las protestas de Las Casas y los argumentos de Vitoria



-así argumentan sus críticos- pudieron contribuir a aliviar en algo la violencia, sin cuestionar seriamente las causas de fondo que la alimentaban, y a lo mejor acabaron por facilitar el doblegamiento de los indígenas, más indefensos frente a métodos persuasivos y humanitarios. Ante el desafío de la alteridad de los indígenas y de su cultura, Las Casas sugiere el camino del sometimiento por medio de la persuasión: cuestiona la violencia aniquiladora, pero no llega a contemplar la posibilidad de reconocer al otro en su autonomía, ni se esfuerza seriamente por comprenderlo en su alteridad. Los habitantes del nuevo mundo tienen que ser asimilados, con su cultura y valores, a la cultura superior de Occidente, pero con medios pacíficos y con la fuerza de los argumentos, a la larga más eficaces que las armas para integrar de manera duradera a estos nuevos individuos en la concepción del mundo y en el sistema productivo de los conquistadores. Sólo al final de su vida Las Casas se habría acercado a un perspectivismo cultural, llegando a comprender las prácticas de los indios como un elemento integral de su forma de vida y de su cultura peculiar. Incluso un intelectual tan abierto a la modernidad como Vitoria, que llega a cuestionar la legitimidad de la posesión española sobre el nuevo mundo, sigue opinando que los indígenas no son más capaces de gobernarse por sí mismos de cuanto lo sean los locos, los animales y las bestias. Acaba así por legitimar una práctica común: la asimilación de los indios a menores de edad, incapaces de autonomía y por consiguiente de vivir sin la tutoría y protección de otros. A los indios se les reconoce la racionalidad mínima indispensable para realizarse como seres humanos y aceptar el cristianismo; pero se trata de una racionalidad deficiente, oscurecida por la ignorancia y las pasiones, y por consiguiente incapaz de una auténtica mayoría de edad.

Estas críticas no carecen de fundamentos. Sin embargo, las obras polémicas y apasionadas de quien consagró su vida a la causa de los indígenas, al igual que las reflexiones más sobrias y argumentadas del maestro de Salamanca, constituyen un aporte invaluable a la causa de la dignidad y derechos del hombre. La reivindicación del derecho a la vida, a la propiedad y a la libertad de los indígenas, el cuestionamiento del sistema de encomienda y de ese extraño engendro

del formalismo jurídico español que fue el «requerimiento», el rechazo de la violencia como método de conquista, siguen despertando, a distancia de siglos, nuestro aprecio y simpatía. Ambos protestan contra la degradación y humillación de lo humano, y contribuyen de manera significativa a fomentar esa tendencia hacia el «caminar erguido», para usar una bella expresión de E. Bloch, sin la que resultarían impenables las luchas por los derechos. No es aventurado sostener que la obra de Las Casas y Vitoria siguen siendo el aporte más significativo de España al humanismo moderno y a la teoría de los derechos humanos.

## II. LA LUCHA POR LA TOLERANCIA UN FACTOR ESENCIAL PARA LA GENEALOGÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

En el surgimiento de la idea de derechos humanos juega un papel significativo la lucha por la tolerancia religiosa, una reacción a las sangrientas guerras de religión de los siglos XVI y XVII, que adquiere en la actualidad nueva vigencia frente a la actual proliferación de diferentes formas de fundamentalismos religiosos, políticos, culturales y raciales.

### A. Los fenómenos brutales de intolerancia religiosa, el contexto en el que surge la idea moderna de tolerancia.

La historia de la tolerancia se entremezcla con la historia de Occidente y con las tensiones y contradicciones que han marcado el desarrollo del cristianismo, una religión que promulga el amor y el respeto por todo ser humano y que, sin embargo, ha fomentado también el fanatismo, el sectarismo y el odio religioso<sup>4</sup>. La intransigencia se acentúa en los albores de la modernidad a raíz de la Reforma, que rompe la unidad religiosa de Europa y alimenta una serie de guerras sangrientas -religiosas y políticas a la vez- entre el poder que pretende salvaguardar la ortodoxia católica y restablecer la unidad religiosa, y los Estados que reivindican el derecho de seguir el cristianismo reformado. La lucha entre el emperador Carlos V, impulsado por la voluntad deliberada de hacer desaparecer el protes-

<sup>4</sup> Cfr. H.Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p.9., pp.19-20.

tantismo y restaurar la unidad religiosa del imperio, culmina en 1555 con la paz de Augsburgo, que representa un primer paso hacia la paz religiosa y un reconocimiento de la legitimidad de los Estados luteranos. Resulta sin embargo problemática la fórmula sugerida para asegurar una convivencia pacífica entre individuos que profesan credos distintos: cada ciudadano es obligado a seguir el credo religioso de su príncipe o, de lo contrario, a emigrar hacia la región en la que rigiese el tipo de religión acorde con su conciencia.

Conviene anotar que la lucha contra la herejía no se limita a las guerras contra los Estados que pregonan la fe reformada, y se dirige con igual intensidad contra los enemigos internos: en los Estados católicos la lucha por la ortodoxia le confiere nuevo vigor al poder de la Inquisición y se traduce en una proliferación de procesos y ejecuciones de individuos por sus ideas heterodoxas, o en la quema de los libros considerados ofensivos o peligrosos para la religión dominante. La muerte en la hoguera de Giordano Bruno, en 1600, y la quema de sus obras es un ejemplo ilustrativo de esta tendencia propia de la Contrarreforma, inspirada por el intento de restaurar con todos los medios la unidad religiosa y de preservar a cualquier precio la más estricta ortodoxia.

Lo anterior podría sugerir la idea de que sólo la ortodoxia católica practicó la intolerancia. De hecho, las hogueras de herejes se dieron por igual por el lado de las religiones reformadas. Un ejemplo de ello es la condena del médico y teólogo español Juan Servet, obligado a huir de su país para escapar de la Inquisición española, y condenado en 1553 a la hoguera en Ginebra - la ciudad en la que había buscado asilo - por cuestionar el dogma de la Trinidad y criticar la *Institución cristiana* de Calvino. Igualmente significativo y revelador es el juicio en Ginebra contra Juan de Brujas tres años después de su muerte, y la ejecución capital realizada de manera simbólica contra el cadáver del mismo, por el hecho de que había sido descubierta su pertenencia al anabaptismo. El talante intolerante de los grandes reformadores ha sido ampliamente subrayado y estudiado. "Hay que matar al perro rabioso que se lanza contra ti, si no, él te matará", afirmaba Lutero refiriéndose a la necesidad de reprimir la rebelión de los campesinos guiados por T. Muntzer. Calvino, por su parte reivindicaba el derecho de excomulgar a los herejes y consideraba que

una ciudad protestante podía castigar a un hereje tan rigurosamente como el tribunal de un arzobispo.

Buena parte del siglo XVI y la primera del siglo XVII quedan así marcadas por luchas religiosas sin fin y por una actitud ferozmente intolerante con quienes profesan credos distintos. Fue una época en la que amar a la propia religión implicaba odiar a las demás. Las guerras civiles alemanas de la primera mitad del siglo XVI fueron guerras de religión; la expedición de la Armada invencible - encargada de aplastar la heterodoxia de Inglaterra y derrotada en 1588 - tuvo el carácter de una auténtica cruzada; la guerra de los treinta años estalló por un acontecimiento de intolerancia religiosa. El odio generalizado hacia los herejes se expresa en formas particularmente inhumanas de violencia: la masacre, en 1572, de alrededor de veinticinco mil calvinistas franceses en la tristemente célebre noche de San Bartolomé, el exterminio de tres mil habitantes del Vaux permitido por Francisco I, los autos de fe de Felipe II contra los protestantes y los seguidores de Erasmo en España, son prueba de ello. El fanatismo religioso fomenta en esta época fenómenos espeluznantes de barbarie: hombres obligados a morir por inanición, niños quemados en el fuego, hombres enterrados vivos, etc. Difícil decir cuál de los adversarios fue más cruel. La intolerancia era recíproca, y los métodos empleados por los hermanos enemigos fueron substancialmente similares: la católica María "la sanguinaria" ordenó tantas muertes como la anglicana reina Isabel. En ambos casos se imponía el fanatismo intolerante, ilustrado de manera lapidaria por esta fórmula de Bossuet: "yo tengo el derecho de perseguirte porque poseo la verdad y tú, en cambio, estás en el error". Algunas sectas minoritarias, como los anabaptistas, fueron objeto de persecución por parte de los ortodoxos de Roma, Wittemberg o Ginebra.

Como reacción a la sangre derramada, a los espectáculos de barbarie propiciados por la intolerancia religiosa y al cansancio producido por ellos, empieza a abrirse camino una actitud distinta en materia de fe, sustentada al inicio en razones estratégicas y en criterios utilitaristas, que derivan la obligación de la tolerancia a partir de los efectos perjudiciales producidos por el fanatismo intolerante: enfrentamientos a muerte, inseguridad para la vida y la propiedad, destierro, etc. La lucha contra la intolerancia religiosa se alimenta del descontento generalizado frente a una

guerra aniquiladora, que desangra innecesariamente a las naciones y alimenta inseguridad, violencia y miseria. La opción por la tolerancia responde antes que todo a un imperativo pragmático de paz y supervivencia. En esta lógica se inscribe el edicto de Nantes, promulgado por el rey Enrique IV en 1598 con la intención de evitar una guerra civil: este edicto, que pone término a 40 años de guerras de religión en Francia, le concede a los hugonotes, con algunas restricciones, la libertad de culto y les permite acceder a los cargos públicos en igualdad de condiciones con los católicos. Sobra anotar que esta manera de valorar la tolerancia por sus efectos positivos en el plano político y en los negocios supone un cambio en la mentalidad colectiva: es evidente una mayor sensibilidad por los intereses económicos y el bienestar terrenal, que se imponen por encima de las preocupaciones por la bienaventuranza en el más allá.

#### B. Locke y los preceptos de la tolerancia en materia religiosa.

Muchos intelectuales empiezan así a tomar en serio la propuesta de una política tolerante en materia religiosa. Los preceptos relativos a la tolerancia destacan la obligación para los gobiernos y las iglesias de respetar la libertad de conciencia y la autonomía de cada individuo en la práctica de su religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia. Este respeto se concreta en la eliminación progresiva de la discriminación por razones religiosas y en la posibilidad de cada cual de gozar de sus derechos civiles o políticos independientemente de la religión profesada. La "Carta sobre la tolerancia" de Locke, publicada en 1689, es uno de los documentos más ilustrativos de esta nueva tendencia, y resume los puntos centrales que concretan el ideal de tolerancia en la esfera religiosa.

##### 1. Cada cual es autónomo en sus creencias y prácticas religiosas.

En los asuntos privados, comenta Locke en la obra mencionada, cada cual está en todo su derecho de decidir lo que más le conviene y seguir el camino que prefiera: "dado que nadie viola el derecho de otro por sus opiniones erróneas ni por su indebida forma de culto, ni su per-

dición causa ningún perjuicio para los asuntos de otro hombre, se sigue que el cuidado de su salvación pertenece sólo a él mismo"<sup>5</sup>. Las diferencias en materia religiosa deben ser toleradas tanto por el Estado, que no tiene injerencia directa en asuntos de fe, como por las Iglesias, autorizadas a hacer proselitismo, pero por medio de la persuasión y no de la violencia.

##### 2. Límites a la intervención del Estado y al poder de las iglesias.

El ideal de la tolerancia exige que en la esfera privada de la conciencia y de las prácticas religiosas no sea admisible forma alguna de coerción. El individuo es libre y autónomo en estos asuntos. Como bien lo expresa Locke, "ninguna violencia o injuria ha de serle infligida, sea cristiano o pagano(...) Así lo ordena el Evangelio, así lo dicta la razón y así nos lo exige la natural camaradería en la cual hemos nacido. Si un hombre yerra en el justo camino, ello constituye su propia desgracia y no una injuria contra ti"<sup>6</sup>. La renuncia al uso de la fuerza en asuntos religiosos afecta antes que todo al poder del Estado: el gobernante debe abstenerse de utilizar el poder coactivo del que dispone, por la sencilla razón de que su jurisdicción no abarca la esfera de la interioridad. Su función es la de garantizar la seguridad, los derechos y el bienestar de los ciudadanos, pero no la de indicarles el camino a seguir para obtener su salvación eterna. El cuidado de las almas no es incumbencia del magistrado, quien por consiguiente no está autorizado a usar la fuerza en este terreno: el gobernante no puede castigar a un ciudadano por practicar una religión determinada, puesto que solamente se castiga lo que es perjudicial "para los derechos de los otros hombres".

A diferencia del Estado, las Iglesias parecerían tener alguna jurisdicción en la esfera interna de la conciencia. Sin embargo, los abanderados de la tolerancia destacan el hecho de que las instituciones eclesásticas se caracterizan por el recurso a la persuasión y no a la fuerza. Es esto lo que las diferencia del aparato estatal, autorizado a ejercer la coacción para defender los derechos de los ciudadanos. Cuando se desdibuja esta diferencia substancial entre la lógica propia de una comunidad religiosa y la que orienta el ejercicio del poder político, las iglesias acaban por actuar como si fuesen Estados, utilizando la coerción o la intimidación para

5 *Carta sobre la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, p.50. Con anterioridad a Locke, el ideal de tolerancia religiosa se encuentra esbozado en la «Querrela por la paz de Erasmo», en los *Ensayos* de Montaigne y en las obras de Bodin, Grocio y Spinoza.

6 *Ibid.*, p.19.

obtener adeptos o conservar su lealtad. Esta apropiación indebida de prerrogativas propias del Estado tiene consecuencias perniciosas para la libertad de conciencia de los ciudadanos y fomenta odios sin fin.

### 3. *Los derechos del individuo no pueden ser violados con pretextos religiosos.*

Un corolario fundamental de la tolerancia es que nadie debe ser perseguido, molestado o castigado por sus opiniones religiosas o prácticas de culto: el goce de sus derechos como hombre privado o como ciudadano no depende de la profesión de una fe determinada o de la lealtad hacia una iglesia determinada. Ni las personas individuales, ni las iglesias ni los Estados, prosigue Locke, "tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión". Queda por consiguiente deslegitimada cualquier discriminación motivada por convicciones en materia de religión. A juicio de Locke, el peligro real para el Estado no reside en la diversidad de opiniones, sino en la actitud intolerante de quienes pretenden aniquilar las opiniones diferentes, que acaba por fomentar conflictos externos y guerras civiles.

### 4. *Los límites de la tolerancia.*

Sin embargo, es conveniente anotar que la reivindicación por parte de Locke de la tolerancia para las minorías religiosas no es ilimitada. A juicio del filósofo inglés, en algunos casos se justifica una actitud distinta por parte del poder político, en especial cuando quienes aspiran a ser tolerados no ofrecen garantías serias de que respetarán a su vez la tolerancia hacia los demás, o con sus opiniones y prácticas ponen en peligro la convivencia civil. Para Locke la sociedad no puede ser tolerante con quienes cuestionan las bases éticas y las reglas morales indispensables para la convivencia civil, puesto que la tolerancia en este terreno acabaría por "socavar de manera evidente los cimientos de la sociedad". Por esta razón no deberían ser tolerados quienes niegan la existencia de Dios, puesto que las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Tampoco tienen derecho a ser tolerados los "papistas" - es decir los católicos -, puesto que estos últimos exigen la tolerancia, pero al mismo tiempo "están preparados en cualquier ocasión a tomar el gobierno y apropiarse de las tierras y fortunas de sus conciudadanos".

Ya en la obra de Locke se plantea así un problema que se sigue debatiendo en la actualidad, acerca de la conveniencia de extender la tolerancia a los intolerantes. Quienes cuestionan esta extensión cuentan con argumentos aparentemente sólidos: la tolerancia debe saberse defender a sí misma de quienes pretenden aprovecharse de una clima de libertad para hacer proselitismo e imponer el monopolio de sus principios e ideas políticas. Sin embargo, resulta algo inconsistente la actitud de quien asume una postura tolerante sólo frente a quienes ofrecen garantías de respetar a su vez, en condiciones de reciprocidad, a quienes disienten.

### C. Los aportes de Voltaire y de la Ilustración.

En su *Tratado sobre la tolerancia*, publicado casi un siglo después de la obra de Locke, en 1763, Voltaire inicia su crítica del fanatismo a partir del relato de un caso reciente de intolerancia religiosa - el juicio y ejecución, por motivos religiosos, de Juan Calas - para rastrear a lo largo de la historia de Occidente la génesis de esta actitud que ha producido tan graves fenómenos de crueldad y barbarie. A juicio del teórico de la Ilustración la actitud intolerante acaba por rebajar al ser humano a una condición bestial, o incluso a un estado más bajo que la de los propios animales: "el derecho de intolerancia es absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres, e incluso más horrible, puesto que los tigres no se destrozan sino para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unas frases"<sup>7</sup>. Voltaire no se cansa de censurar la tendencia de algunos individuos a creer que la supuesta posesión de la verdad revelada los autoriza para aniquilar a quienes no comparten sus creencias religiosas. Esta forma de pensar y actuar constituye para el ilustrado francés una clara violación de la ley natural, inscrita en la naturaleza, que se resume en la célebre regla de oro de la moralidad: "no hagas al otro lo que no quieras que te hagan". De este precepto se derivaría fácilmente el imperativo de la tolerancia: no asumas con los demás esa actitud intolerante que no quieres que los demás tengan contigo.

En su *Diccionario de filosofía* el exponente de la Ilustración enuncia otro argumento en favor de la tolerancia, desarrollado en nuestro tiempo por Popper: la posibilidad constante de equivocarse, a la que no

7. Voltaire, *Tratado de la tolerancia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1976, pp.42-43.

logra abstraerse ningún ser humano. Una vez que el individuo tome conciencia de sus límites estructurales, se verá obligado a desechar su actitud prepotente y no le quedará otra alternativa distinta de la tolerancia: "estamos todos impregnados de debilidades y errores; por consiguiente, la primera ley de la naturaleza es la que nos obliga a perdonarnos recíprocamente nuestras locuras". Voltaire destaca, en fin, los efectos negativos producidos por el fanatismo intolerante, que acaba por obstaculizar el desarrollo de las ciencias y las artes, y desencadena incluso consecuencias perniciosas para el bienestar social de una nación. Como ilustración de este principio se mencionan los efectos producidos por la revocación, por parte de Luis XIV, del ya mencionado edicto de Nantes, que le significó a Francia la pérdida de recursos valiosos a nivel humano y material, con la salida del país de miles de personas que gozaban por lo general de buenos ingresos económicos y de una buena formación profesional.

### 1. Una religiosidad racional-natural, más allá de la multiplicidad de religiones positivas.

La tendencia a diferenciar el núcleo de religiosidad racional más allá de las peculiaridades de las religiones positivas cumple un papel esencial en el surgimiento de una actitud tolerante. Esta idea de una religiosidad pura inscrita en la naturaleza humana, y por consiguiente universal, aparece ya esbozada por algunos humanistas y se consolida en los grandes sistemas ético-políticos del siglo XVII y en la reflexión de los ilustrados. El célebre drama de Lessing, *Nathan el sabio*, ilustra muy bien esta nueva actitud frente a las diferencias en cuanto a credos religiosos. El exponente de la Ilustración utiliza un cuento del *Decamerón*, de Boccaccio, para proponer una actitud tolerante frente a quienes profesan religiones distintas. El célebre cuento de los tres anillos relata la historia de un padre bondadoso y ecuánime, que amaba por igual a sus tres hijos y no sabía a cuál de los tres entregarle el anillo de oro que, además de su valor intrínseco, iba a significar para el que lo recibiera el derecho a toda la herencia y al respeto y obediencia de los demás hermanos. Al fin decidió solucionar este dilema haciendo construir dos copias exactas del anillo, que entregó por separado a cada uno de los hijos. A la muerte del padre, cuando cada uno de los hermanos quiso hacer valer su derecho creyen-

do haber recibido el signo inequívoco de la predilección paterna, se encontró con la amarga sorpresa de que los demás poseían un anillo idéntico. Y la disputa, concluye Boccaccio, sigue pendiente. La moraleja del cuento, desarrollada por Lessing, parece inequívoca: no existen indicios para decidir cuál de las grandes religiones históricas -cristianismo, judaísmo y religión islámica- es la verdadera, puesto que todas pueden reivindicar con igual derecho el reconocimiento por parte de la divinidad. Además, y lo que más importa, estas religiones históricas poseen un núcleo racional común, que debería ser acentuado y valorado por encima de las diferencias -en el fondo insubstanciales- en cuanto al aparato dogmático, el conjunto de ritos y prácticas, o los textos asumidos como sagrados. El reconocimiento de este núcleo moral-racional común fomenta así una actitud de tolerancia, respeto y diálogo, justo lo contrario de la tendencia a aniquilar a quienes no comparten a la letra una creencia o un dogma de fe. La mayoría de los autores ilustrados confían en la capacidad liberadora de la religiosidad moral, a su juicio la herramienta más eficaz contra el odio y el fanatismo: si todos escucharan libremente su conciencia y descubrieran en ella los principios esenciales de la religión, aprenderían a valorar las formas contingentes que esta fe adquiere en las diferentes culturas y épocas, y las diferencias no resultarían tan inquietantes. La idea de una religión racional-moral común a todos los hombres deja sin piso uno de los supuestos básicos del fanatismo religioso: la creencia de que existe un único camino para lograr la salvación y una única religión verdadera, que debe ser defendida contra el error y difundida a todo el género humano.

### 2. Delimitación entre Iglesia y Estado y carácter laico del mismo.

Otro factor esencial para el desarrollo de la tolerancia hay que buscarlo en la demarcación de competencias entre autoridad civil y religiosa, que sigue paralela con la afirmación de la soberanía absoluta y el carácter laico del Estado. El poder político se limita a la defensa de los intereses y derechos ligados con la esfera externa del individuo, y renuncia a cualquier interferencia en las opiniones y prácticas religiosas. Esta renuncia coincide a su vez con la proclamación de su independencia frente a un credo determinado:

por encima de la lealtad profesada a una particular

8 Voltaire, *Dizionario filosofico, Scritti filosofici* vol.II, Laterza, Bari, 1972, p.507.

religión histórica, el Estado reclama su autonomía, que le permite jugar, en las disputas religiosas, el papel de árbitro y garante de los derechos de las minorías. La laicidad del Estado implica así la relegación de lo religioso en la esfera privada, junto con los objetivos y planes de felicidad o realización personal que cada individuo se fija a lo largo de su vida. No es que lo religioso pierda importancia; por el contrario, de acuerdo con esta nueva concepción la libertad religiosa adquiere un valor tan grande como la defensa del derecho del individuo a organizar su vida frente a la actitud totalitaria o intolerante. Lo que cae es esa mezcla brutal entre lo sagrado y lo profano, de acuerdo con la cual la profesión de un determinado credo religioso implicaba la pérdida de determinados derechos civiles o políticos. El Estado moderno es laico pero no antirreligioso, y una de sus tareas prioritarias es la de defender la libertad de conciencia de los ciudadanos.

El horizonte teórico en el que se inscribe la afirmación de la tolerancia religiosa se caracteriza así por estos fenómenos concomitantes propios de la modernidad: la separación entre Iglesia y Estado y la consolidación del carácter laico del mismo; la tendencia a valorar las correspondencias y semejanzas, más allá de las diferencias entre distintas religiones positivas; y la acentuación del papel de la razón como instancia autónoma en la escogencia de creencias y prácticas de vida. El desarrollo de la tolerancia resultaría impensable sin la afirmación progresiva de los derechos de la subjetividad: el avance de la tolerancia corre paralelo con el desarrollo de la libertad de conciencia y de la autonomía moral, es decir con la consolidación de esa "ciudadela interior" en la que el individuo busca el tribunal último de apelación para dirimir conflictos morales o dilemas relacionados con la justicia política. El énfasis en el derecho de cada cual de buscar en su interioridad criterios de verdad y pautas de acción exige además, de acuerdo con la lógica de la reciprocidad, que cada cual esté también dispuesto a reconocerle un derecho igual a los demás, siempre y cuando no perturben el orden establecido y no afecten las condiciones de posibilidad para el goce de los derechos básicos.

#### D. La lucha por la tolerancia en otros terrenos

Si bien surge en el terreno religioso, el ideal de

tolerancia se va desplazando poco a poco hacia otras esferas y es utilizado para cuestionar formas de intolerancia relacionadas con el rechazo de determinadas opiniones políticas, la discriminación racial o social, la actitud despectiva hacia algunas formas de vida. En un período de secularización adquieren especial fuerza los fundamentalismos laicos: cuando la inquietudes de orden religioso pierden terreno frente a preocupaciones de orden político, económico o social, la actitud fundamentalista acaba por trasladarse a esas esferas, sin perder los rasgos peculiares de la intransigencia y del fanatismo religioso. O simplemente la actitud intolerante utiliza la religión como pretexto para legitimar un odio visceral que tiene raíces sociales, raciales o económicas.

#### 1. La intolerancia ideológica.

La intolerancia y la censura tienden a abarcar la totalidad de las opiniones y creencias acerca del sentido de la vida, cosmovisiones, valoraciones estéticas y apreciaciones políticas. También en este terreno más amplio no es infrecuente la fijación de un régimen de verdad, con la consecuente intolerancia frente a quienes no comparten los dogmas establecidos. El esquema de la intolerancia funciona de manera análoga al de la intolerancia religiosa: el intolerante parte del supuesto de que existe una única opinión verdadera -la suya-, y quien se atreva a disentir tendrá que pagar con la exclusión o el desprecio. La intolerancia religiosa aparece así como un caso específico de una negación más amplia del disenso. La intransigencia hacia las opiniones distintas se basa 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 o un error. Para los que están seriamente convencidos de que sus principios éticos son los únicos aceptables, carece de sentido el debate crítico y, por el contrario, resulta perfectamente justificada la censura a las opiniones consideradas falsas o peligrosas para la sociedad.

#### 2. La intolerancia política.

La actitud intolerante encuentra un terreno particularmente fértil en el escenario político, donde es bastante común encontrar a sujetos nada dispuestos a tolerar diferencias en la búsqueda del bien común, en la fijación de prioridades en cuanto a la política social o en la determinación de una estrategia de lu-

cha. En casos extremos la no aceptación de una línea de acción fijada por un partido puede significar no solamente la "excomuniación" o "exclusión", sino la aniquilación sin más del "hereje", culpable de no aceptar el único camino apropiado para lograr un determinado fin. La intolerancia cambia de signo y de escenario, pero la estructura sigue siendo la misma: alguien cree poseer el monopolio de la verdad, y quienes se resisten o no comparten sus ideas son juzgados como sujetos de mala fe, que se resisten a aceptar lo evidente. Lo que caracteriza a los regímenes totalitarios es precisamente la dificultad o imposibilidad de tolerar las diferencias: la persona o grupo hegemónico impone por la fuerza su ley y sus valores, eliminando cualquier espacio para la disidencia y las diferencias. Sólo se admiten las voces que respaldan y alaban el poder.

En materia religiosa la actitud intolerante supone la tendencia a sacralizar un texto y a desvincularlo de su *contexto* histórico concreto, condición indispensable para que pueda adquirir un valor incondicionado, por encima de la contingencia y la finitud propias de la historia y la praxis humana. Sin embargo, este fenómeno no es un rasgo exclusivo de las religiones históricas. Los acontecimientos de los últimos dos siglos muestran varios ejemplos de textos "consagrados" como la revelación exclusiva de la verdad, y utilizados para determinar, en el escenario de la vida pública, el límite entre ortodoxia y heterodoxia, entre lo posible y lo prohibido. El texto sacralizado se ubica por encima de la multiplicidad de voces y opiniones, desafiando el tiempo y la historia: su verdad ya dada de una vez para siempre sólo admite la acción interpretativa de sujetos capaces de deletrear su sentido. Su contenido de verdad queda así asegurado, al amparo de la contingencia de los acontecimientos, pero también al amparo de cualquier intento de verificarlo o contrastarlo de manera dialógica.

**3. La intolerancia frente a formas de vida.** Esta clase de intolerancia supone, en quienes la practican, la convicción inquebrantable en la bondad de un estilo de vida y en la maldad intrínseca de formas alternas, condenadas como perversas o inmorales. Sólo existe una forma canónica de ejercer la sexualidad, de organizar el tiempo libre y de buscar la felicidad. Las conductas que se alejen de este paradigma sólo merecen rechazo, condena moral o castigo. En la intolerancia religiosa el rechazo del heterodoxo se ex-

presa en modalidades distintas, que van desde la eliminación de la persona intolerable - la quema en la plaza pública del hereje -, hasta formas más benignas o menos radicales como la cárcel, la expulsión de la comunidad, la pérdida de derechos civiles o políticos, la quema de libros, la interdicción de cargos públicos, la desconfianza generalizada, etc. De manera similar, la intolerancia frente a estilos de vida se concreta en medidas de diferente intensidad: marginalidad, desconfianza, rechazo, restricción de los derechos civiles, etc.

#### **4. La intolerancia racial y cultural.**

Actitudes igualmente intolerantes alimenta la convivencia con minorías étnicas, lingüísticas o culturales: es muy común que la convivencia forzosa, alimentada por la movilidad de nuestro tiempo, fomente odio e intolerancia. El otro es percibido como una amenaza: quienes tipifican la "alteridad" racial o cultural despiertan recelos, odio o resentimiento. De manera similar a lo que acontece con el fanatismo religioso, los abanderados del culto de la raza sólo aceptan una única raza auténticamente humana, que al igual que la única religión verdadera gozaría del amor privilegiado de los dioses, y por consiguiente del monopolio de la cultura y de los logros de la civilización; y de manera análoga a lo que acontecía en el caso de las diferencias religiosas, también en el caso del fundamentalismo racial la respuesta frente a las diferencias ha venido utilizando la doble estrategia de la expansión y de la aniquilación.

#### **E. Una hipótesis explicativa acerca de la génesis de la intolerancia**

¿Cómo explicar la actitud intolerante en cuanto a creencias religiosas, opiniones o formas de vida? Las ciencias sociales han elaborado varias hipótesis al respecto, que conviene mencionar para una mejor comprensión de este fenómeno inquietante. Es probable que en la formación de actitudes intolerantes juegue un papel importante el miedo neurótico frente a la diferencia. En las formas religiosas, culturales o raciales de intolerancia se impone un elemento común: la percepción de la alteridad como un factor inquietante, a menudo insufrible e inaceptable. En todos los casos el sujeto intolerante apela al valor exclusivo de una fe, una raza, una forma de concebir el mundo y la vida buena, que coinciden con la fe por él profe-

sada, la raza a la que pertenece, los sistemas de valores que orientan su vida: todo lo demás - lo otro -, es rechazado sin más. La explicación de este fenómeno se encuentra quizás en la tendencia arraigada a transformar el mundo sensorial de nuestra infancia en el paradigma de lo humano en general: las caras familiares que nos han reconocido, las primeras costumbres y formas religiosas aprendidas, nos marcarían de manera indeleble. Las experiencias posteriores acaban por compararse y contrastarse con estas vivencias originarias de formas de vida y valores, que asumen en la práctica el rol de fenómenos paradigmáticos. Por esto el individuo tiende a medir lo otro de acuerdo con la vara de su mundo y de sus experiencias vitales, y no se siente a gusto cuando experimenta algo radicalmente diferente. En esta búsqueda obsesiva de seguridad y en la angustia originada por el encuentro con creencias y formas de vida distintas hundiría sus raíces la conducta intolerante. El fanatismo parecería actuar como un mecanismo de defensa y como una estrategia orientada a superar o mitigar la angustia frente a la alteridad: el sujeto amenazado responde con la negación o aniquilación de aquello que él percibe un desafío al disfrute tranquilo de sus certezas y de sus prácticas y formas de vida. Esta hipótesis parecería confirmada por el hecho de que el miedo y la intolerancia hacia lo distinto se incrementan en aquellos individuos o grupos que no han logrado consolidar de manera satisfactoria su propia identidad y no gozan de suficiente autoestima. La actitud tolerante se caracteriza, por contraste, por el interés y la curiosidad por lo ajeno, y por la capacidad de debatir ideas u opiniones distintas. El sentimiento de desamparo experimentado frente a las diferencias podría explicar también la necesidad compulsiva de apegarse a una autoridad absoluta, asumida de manera acrítica como punto de referencia frente al vértigo provocado por el sinnúmero de posibilidades en cuanto a proyectos de vida, opiniones y prácticas religiosas, y teorías sobre el mundo.

#### F. El papel de la tolerancia en la génesis de los derechos: importancia y límites de este valor

La tolerancia ha desempeñado sin duda un papel significativo en el proceso de consolidación de las libertades y derechos propios de la tradición de Occidente: la libertad de conciencia en materia religiosa y

en asuntos éticos o políticos, la libertad de palabra y de expresión, la libertad en cuanto a prácticas y formas de vida. A pesar de este reconocimiento, es innegable también que la apelación a la tolerancia resulta a menudo ambigua, o se revela como un ideal ético insuficiente a la hora de definir las relaciones con el otro, o el sentido y alcance de los derechos fundamentales. Por lo general sólo se tolera el mal, y se habla de tolerancia frente a unas diferencias que producen disgusto o desaprobación. La tolerancia surge en conexión con asuntos desagradables: herejía, subversión, prostitución, abuso de drogas, pornografía, aborto y crueldad hacia los animales. La misma etimología y el sentido de las primeras luchas por la tolerancia parecerían justificar una interpretación de este concepto en términos de desprecio por lo que se tolera. En muchos casos tolerancia es sinónimo de indulgencia frente a debilidades o errores. La tolerancia como indiferencia se torna incluso siniestra cuando se aplica a conductas criminales y a la violación de los derechos fundamentales. Tolerar el disenso puede ser una virtud; tolerar -sin reaccionarlas torturas, matanzas colectivas y genocidios pone en cambio de manifiesto una debilidad o complicidad con los actores de la violencia. La tolerancia parece así desligarse de cualquier interés por el destino del otro, por el contenido de verdad o de justicia de sus principios, por los éxitos o fracasos en el logro de sus objetivos vitales. Los críticos de la tolerancia han hecho notar también que el precio a pagar por una actitud tolerante parecería ser la renuncia a cualquier convicción firme o a un compromiso serio con una verdad, una fe o un partido; la tolerancia indiferente frente a las diferentes concepciones morales y frente a la irreductible diversidad de concepciones de bien fomentaría a la larga el desarraigo y acabaría por debilitar los lazos sociales. La neutralidad estricta hacia formas y concepciones de bien puede significar en la práctica que una vida inspirada en los más elevados valores cívicos de responsabilidad y solidaridad tiene igual derecho a ser defendida y promovida que una existencia marcada por la farmacodependencia o el alcoholismo, o por la explotación de las formas más sombrías de la existencia.

La actitud tolerante adquiere un rasgo moral distinto cuando se articula con el reconocimiento de unos derechos básicos del individuo a la libertad de conciencia y expresión y a la búsqueda autónoma de fe-



licidad. Sin embargo, en este caso resulta más apropiado hablar de respeto por la dignidad del otro, una actitud que no se agota en la tolerancia indiferente y toma en serio los fines vitales de los demás. Gracias a su vinculación con los derechos, la tolerancia parecería haber alcanzado un fundamento sólido; el "único" inconveniente es que esta forma de justificar la tolerancia parece condenarla, al mismo tiempo, a desaparecer. En efecto, no parece el lenguaje más apropiado tratar a los derechos básicos - a la libertad de pensamiento y expresión, al desarrollo de la personalidad, a la autonomía política - como algo que debe ser tolerado. Se tolera algo malo o inapropiado, pero no lo que constituye lo más valioso del ser humano. Una actitud ética centrada en el respeto permite además superar las dificultades teóricas, casi que insuperables desde la perspectiva de la tolerancia, relacionadas con la conveniencia de tolerar a los intolerantes. Por esto comparto la sugerencia de Goethe, en el sentido de que la tolerancia - a menudo ofensiva para la persona que se tolera - debería desembocar en el reconocimiento y el respeto del otro. Esta propuesta no significa, por cierto, desconocer el papel histórico jugado por la tolerancia; simplemente se limita a proponer un ideal moral distinto, que conserva el núcleo racional de la tolerancia e integra al mismo tiempo la lucha contra el fanatismo con una actitud respetuosa y solidaria con sujetos o grupos diferentes en cuanto a credos religiosos, culturas o formas de vida. No molestar a nadie por sus opiniones es un paso importante, pero insuficiente: se requiere además el esfuerzo por comprenderlo en sus diferencias, percibidas ya no como una amenaza sino como una posibilidad de enriquecimiento de lo humano.

### III. LOS DERECHOS HUMANOS

#### COMO DERECHOS NATURALES

##### A. La naturaleza como fuente de derechos y obligaciones

Los derechos surgen en la Modernidad como derechos naturales. Quienes redactan las Declaraciones del siglo XVIII reivindican para todo ser humano unos derechos arraigados en la naturaleza humana y respaldados por la ley natural, y por consiguiente ideal-

mente anteriores al contrato social y al Estado. En su calidad de derechos naturales, los derechos del hombre parecen adquirir una base sólida y firme: lejos de ser una creación artificial y contingente, que puede ser fácilmente derogada, constituyen prerrogativas inherentes a la naturaleza humana - cada individuo los recibe directamente de la Naturaleza y nace con ellos -, y por consiguiente resultan indisponibles para la voluntad de quienes detentan el poder político.

##### 1. Los aportes del pensamiento griego-romano.

La idea de unos derechos arraigados en la propia Naturaleza se había consolidado a finales del siglo XVIII como una verdad evidente y de sentido común. Supone, sin embargo, un largo proceso de elaboración conceptual y una rica tradición de pensamiento - la iusnaturalista - que se empieza a gestar en el siglo V antes de Cristo, a raíz del gran debate entre los pensadores griegos acerca del origen y el carácter de la justicia, y acerca de la forma de solucionar el conflicto entre los preceptos inscritos en el ordenamiento natural y las normas positivas, que derivan su valor de la iniciativa humana y de la voluntad del soberano.

Este enfrentamiento sale a relucir con particular fuerza dramática en la tragedia de *Antígona*, una de las obras maestras de Sófocles (496-405 a.c.), quien traduce en lenguaje poético la tensión antagónica que empieza a desgarrar la unidad y armonía de la ciudad griega. El drama pone de manifiesto un conflicto de lealtades entre la necesidad de acatar un decreto inspirado en los intereses de la ciudad y la obligación igualmente perentoria de respetar la ley eterna no escrita, obra de los dioses, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos. La protagonista del drama, Antígona, opta por la segunda, puesto que percibe el decreto de Creón como un acto desmedido de violencia, que viola una de las aspiraciones más hondamente arraigadas en el alma griega: ser sepultado con la honras debidas, evitando que el cuerpo quedase expuesto a la intemperie y a la furia de los elementos naturales. Por esto cubre de tierra, de manera simbólica, el cuerpo del hermano muerto y se expone así a la represalia del poder y a la muerte. Esta elección parece responder a la convicción del autor del drama, quien tiende a creer que la justicia verdadera está del lado de las leyes no escritas, de origen divino, válidas para todos los individuos y para todas las épocas, más

que del lado de los decretos arbitrarios del gobernante. Por esto la figura de Antígona se ha transformado en un personaje paradigmático, que simboliza la lucha por los derechos y un desafío constante frente a la fuerza avasalladora del Poder.

Por lo demás, entre los protagonistas del debate acerca del carácter convencional o natural de la justicia no existe consenso acerca de la determinación de lo que es "justo por naturaleza": si para Hipias, un exponente de los círculos progresistas y humanitarios, reivindicar la justicia natural significaba defender los ideales de igualdad y equidad en contra de la arbitrariedad y la injusticia de las leyes escritas, para Calicles y Trasímaco -quienes expresaban las tesis propias de los sectores aristócratas y conservadores-, la reivindicación de una legalidad arraigada en la naturaleza servía para justificar la desigualdad y el dominio del más fuerte. Sin embargo, lo que importa destacar es el hecho de que algunos se atrevan ya a cuestionar la sacralidad de las normas y decretos de un Estado específico, apelando a la sacralidad de orden superior de unos principios éticos universales y de unos criterios de justicia arraigados en la misma Naturaleza, más que en las decisiones arbitrarias y volubles derivadas del albedrío humano.

La idea de una justicia natural encuentra una elaboración ulterior con el pensamiento estoico: para esta corriente de pensamiento el ideal ético-político supremo 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. Cada criatura, y el hombre entre ellas, debe descubrir su lugar en el cosmos y su destino. Para los estoicos la naturaleza adquiere un carácter normativo y sirve para sustentar los ideales humanitarios de hermandad, igualdad y respeto de la personalidad de todo ser humano. 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, que puede y debe ser utilizada para enjuiciar un determinado ordenamiento político.

En este mismo orden de ideas se mueve la reflexión de Cicerón, quien sostiene que cualquier investigación acerca de la moral y el derecho debe partir de la

Naturaleza, a su juicio la fuente última de las normas jurídicas y un sólido punto de referencia - en medio de la variedad y multiplicidad de opiniones y costumbres -, para la misma conducta moral. A juicio del autor latino, 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 prácticas inmorales y repugnantes. La Naturaleza le ofrece al hombre la ley natural, "la regla de lo justo y de lo injusto", una norma anterior a cualquier ley escrita y a la constitución de cualquier ciudad. En cuanto expresión del orden natural, la ley respaldada por la Naturaleza es universal, eterna e inderogable: se conserva por encima de las contingencias de la historia; es la misma en todas partes, tanto en Roma como en Atenas; no puede ser derogada o violada por decretos del senado o por decisiones de asambleas populares, y por el contrario sirve de criterio para juzgar los regímenes políticos existentes.

## 2. *El iusnaturalismo cristiano. Sto. Tomás.*

Doce siglos después, el pensamiento tomista reelabora, en la perspectiva cristiana, la idea de una legalidad natural. Para Sto. Tomás esta última es la aplicación específica al ser humano de los mandatos inscritos en el orden normativo que Dios le ha impuesto a todo lo existente. De acuerdo con esta concepción fuertemente teleológica o finalista de lo real, cada ente tiene un lugar específico y un fin peculiar a realizar en el orden del universo. El ser humano no constituye la excepción y encuentra en la ley natural la guía para la realización de sus potencialidades y talentos peculiares. A diferencia de los entes carentes de razón, el hombre posee el privilegio de descubrir con su razón las pautas de conducta para lograr su excelencia; por consiguiente, la ley natural se transforma en su caso en una ley moral, 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 su condición humana y la forma correcta de actuar para que su voluntad se adecúe a los fines inscritos en su naturaleza.

De manera más específica, lo que manda la ley es que el hombre haga lo posible para asegurar su subsistencia, se esfuerce por desarrollar sus más elevadas capacidades intelectuales y asuma como pauta de conducta el principio general de hacer el bien y

evitar el mal, del que se deducen normas más específicas relativas al respeto de la vida ajena, la fidelidad a los pactos, la obligación de no mentir, etc. Conviene aclarar que para Sto. Tomás, al igual que para casi todos los pensadores de la antigüedad y de la edad media, la apelación a la ley natural queda asociada con deberes, más que con derechos: su función prioritaria es la de sustentar unas obligaciones de carácter absoluto e incondicionado, destinadas a su vez a asegurar la estabilidad de un sistema social fuertemente jerarquizado.

Además, en el sistema tomista la ley natural no actúa solamente como criterio y pauta última de moralidad. Constituye además un sólido punto de referencia para valorar el conjunto de normas y leyes vigentes en una determinada sociedad, que sólo merecen ser acatadas si se amoldan a los principios universales de justicia señalados por la ley natural. De acuerdo con esta perspectiva, la ley positiva es una creación arbitraria de los hombres, impuesta a menudo por grupos de poder y por intereses partidistas. Para que merezca el nombre de ley necesita concordar con los dictados de ley natural, es decir con los preceptos eternos asentados en la Naturaleza, más que en el la contingencia de un albedrío voluble y a menudo arbitrario. Para Sto. Tomás una ley positiva que viole la ley natural no solamente es injusta; ni siquiera merece el nombre de ley y por consiguiente el ciudadano está autorizado a no obedecerla.

Es evidente en Sto. Tomás la preocupación por asentar las normas legales y morales sobre bases sólidas. De aquí la búsqueda afanosa de un orden imperecedero y universal, capaz de desafiar el fluir del tiempo, las diferencias culturales y la multiplicidad de opiniones acerca de lo que se considera correcto y justo para el individuo, la sociedad y el Estado. Es cierto que en el sistema tomista la apelación a un orden natural sirve en primera instancia para legitimar un sistema de privilegios propio de una sociedad fuertemente jerarquizada. Sin embargo, resultaría unilateral subrayar exclusivamente el carácter conservador de esta ideología del orden, en la medida en que la apelación a una justicia natural común a todos los hombres busca garantizar también un mínimo de seguridad y amparo frente a las prevaricaciones del poder y al albedrío del gobernante.

3. *El orden natural como sustento de los derechos naturales.*

En los albores de la Modernidad se conserva el esquema iusnaturalista, pero con modificaciones substanciales: a) queda relegado en la sombra el origen divino de la ley natural, que se justifica por su carácter intrínsecamente racional, más que por su origen trascendente; b) se invoca la ley natural para justificar derechos, antes que deberes y obligaciones, a tono con el papel siempre más importante que adquieren la subjetividad y la libertad individual; c) se afianza 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; d) 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.

Para autores como Locke, Pufendorf y Grocio, Dios sigue siendo el fundamento último, indiscutido e indiscutible del orden y de la legalidad de la naturaleza creada. Sin embargo, este orden podría subsistir incluso si Dios dejase de existir, puesto que su racionalidad interna es un motivo suficiente para acatarlo: la norma natural es válida porque es racional, más que por su origen trascendente en una voluntad divina que la respalde. Para Grocio (1583-1645) la ley natural es "un dictado de la recta razón" que le señala al ser humano la manera correcta de actuar: el autor holandés no cuestiona su origen divino, pero aclara que incluso en la hipótesis de que Dios no existiese, no por esto perdería su vigencia y validez. En los exponentes de la modernidad aumenta siempre más la importancia asignada a la racionalidad humana, que no se limita a descifrar los dictados de la Naturaleza y de la racionalidad divina, y empieza a asumir poco a poco la función de instancia legisladora autónoma. 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.

Otro cambio substancial tiene que ver con la apelación a la ley natural para justificar derechos, más que para sustentar obligaciones. En consonancia con

el desarrollo de un espíritu fuertemente individualista propio de la Modernidad, la ley natural es utilizada para sustentar un conjunto de derechos naturales -a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad-, considerados como inherentes a la naturaleza humana y por lo tanto independientes del poder 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 así en un derecho originario de cada individuo de conservar su vida, desarrollar sus talentos y adquirir propiedades para poder realizar sus planes de seguridad y de felicidad. Es innegable que en la práctica resulta imposible deslindar o separar derechos y obligaciones, que se implican y presuponen recíprocamente. Sin embargo, este cambio de perspectiva y esta tendencia a centrar la atención en los derechos es un síntoma claro de un cambio de mentalidad frente a la edad feudal, y una muestra patente de esa afirmación *inarrestable* de la singularidad y de la subjetividad, un fenómeno peculiar de la época moderna. La importancia creciente atribuida a la individualidad explica el énfasis en los derechos, y el énfasis en los derechos del individuo, en contraste con la costumbre medieval de considerar las libertades y los derechos como un patrimonio del feudo, ciudad o aldea, que le correspondían al individuo sólo en la medida en que estuviese enraizado en estas comunidades<sup>9</sup>.

Para comprender la genealogía de la teoría moderna de los derechos, resulta también importante analizar las modificaciones de sentido que experimenta la palabra «derecho». El término latino originario *-ius* en singular y *iura*, más usado, en plural designaba la manera justa o correcta de resolver un enfrentamiento o litigio, y por extensión los procedimientos judiciales por medio de los cuales se llegaba a determinar lo justo, es decir el conjunto del sistema legal y la decisión judicial conforme a la normatividad vigente. Sólo en los inicios de la modernidad la palabra *ius* empieza a ser utilizada para referirse a una facultad del sujeto de actuar de una forma u otra, es decir como sinónimo de *facultad de actuar*. Para F. Suárez (1548-1617), la palabra *ius* significa antes que todo “una forma de poder moral que posee cada ser humano, tanto sobre su propiedad como sobre aquello que le es debido”. En términos semejantes se expresa Grocio, cuando

concibe el derecho en términos de “una cualidad moral de la persona, que la habilita para poseer o hacer algo correctamente”. El autor holandés añade además que esta facultad supone un poder del individuo de actuar de cierta forma, y por consiguiente acaba por transformarse en sinónimo de libertad. Se consolida de esta forma la idea del derecho como una prerrogativa del individuo sobre su persona, su vida y sus bienes, y como una manera de realizar su libertad.

## B. El sistema de los derechos en J. Locke

El pensamiento ético-político de Locke (1632-1704) se ha transformado en el paradigma del iusnaturalismo moderno y de la concepción de los derechos humanos como derechos naturales. Analizaremos brevemente la función que desempeñan estos últimos en la reflexión sistemática de quien ha sido considerado, y con razón, como uno de pensadores más influyentes del liberalismo y más en general del pensamiento político de la Modernidad.

### 1. Los derechos naturales, amparados por la ley natural.

Locke comparte con la tradición iusnaturalista la idea de una ley natural independiente de las leyes positivas de un Estado específico, que a su juicio “sólo son justas en cuanto están fundadas en la ley de la Naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas”. Y para delimitar el sentido de esta ley recurre - al igual que los demás exponentes del iusnaturalismo moderno -, a la ficción del “estado de naturaleza”, un artificio conceptual de gran utilidad para precisar el contenido de la legalidad natural y el núcleo más auténtico de la naturaleza humana. 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 del ser humano y las obligaciones que se desprenden de ellas. En el estado de naturaleza la ley natural puede ser percibida de manera más clara y precisa que en el estado civil, en el que aparece siempre mezclada con las leyes positivas. La descripción de ese estado - pensado como una ficción, más que como una etapa de la historia humana - se transforma así en un dispositivo de gran utilidad para

<sup>9</sup> Cfr. M. Fioravanti, *Los derechos fundamentales*, ed. Trotta, Madrid. 1996, p.30.

determinar la naturaleza y el destino del ser humano, y el conjunto de sus derechos naturales originarios.

De acuerdo con la descripción ofrecida por Locke, la ley natural le impone a cada ser humano el deber de respetar la vida, la libertad y los bienes de los demás: "la razón, que coincide con esa ley enseña a cuantos seres humanos quieran consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones..."<sup>10</sup>. En la ley natural se encuentra así arraigada la obligación de respetar la vida y los bienes de los demás, e incluso de asumir una actitud solidaria hacia quienes comparten el mismo rango de seres humanos dotados de razón. Esta obligación se relaciona a su vez con un conjunto de derechos naturales básicos, que le corresponden a cada persona en virtud de su simple pertenencia a la humanidad, entre los que sobresalen el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad. Cada ser humano llega al mundo con un derecho prioritario a la subsistencia, del que se deriva de manera inmediata el derecho de apropiarse de los bienes indispensables para garantizarla. De manera más específica, por ley natural todo individuo es dueño legítimo de su cuerpo y de su fuerza de trabajo, lo que le asegura también un derecho sobre la materia prima transformada - gracias a su actividad - en un bien apto para satisfacer necesidades humanas básicas. Cada hombre posee por igual un derecho originario a la libertad, concebida como la capacidad del individuo de organizar su vida y disponer de sus propiedades sin interferencias externas: en el estado de naturaleza cada cual goza de plena 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",

## 2. *Carácter inalienable e imprescriptible de los derechos humanos pensados como derechos naturales.*

Los así denominados derechos naturales - a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad -, gozan del amparo de la ley natural, y en cuanto inherentes a la naturaleza humana poseen una relativa independencia frente al poder 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 origi-

nario de cada individuo, derivado directamente de la Naturaleza, a conservar su vida, desarrollar sus talentos y adquirir propiedades para poder realizar sus planes de seguridad y de felicidad.

La apelación a la Naturaleza cumple también la función de asegurar una igualdad originaria de derechos entre todos los seres humanos. 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>11</sup>. Entre los preceptos de la ley natural se encuentra así la obligación de respetar a todos los hombres, fundada en la unidad originaria y en la igualdad de todos los miembros del género humano, al igual que el deber ligado con la conservación de la vida propia y la prohibición de ejercer violencia sobre la vida y los bienes de los demás.

## 3. *Necesidad de un orden social para asegurar la eficacia de los derechos naturales.*

De acuerdo con la teoría de Locke, en el estado de naturaleza el ser humano goza ya de unos derechos naturales amparados por la ley natural. Sin embargo, su protección sólo resulta eficaz en el ámbito de un orden civil, gracias a la constitución de un poder capaz de garantizarlos frente a las agresiones externas. De hecho los derechos sólo existen en el momento en el que la ley y el poder del Estado los hacen posibles. Nuestro filósofo no comparte la asimilación del estado de naturaleza a una condición de conflicto, violencia y constante amenaza de guerra. A diferencia de Hobbes, el padre del liberalismo considera en principio posible el goce de unos derechos naturales en una condición de ausencia del poder estatal. Se trata, sin embargo, de una condición precaria, debido a la relativa indefensión frente a la violencia o simplemente a la carencia de un poder imparcial encargado de prevenirla o castigarla. Es suficiente que una sola persona viole las reglas de convivencia dictadas por la ley natural para que esta

10 J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1973, p.6.

11 *Ibid.*, p.5.

condición ideal de paz entre en crisis: debido a la ausencia 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 hacer respetar por sí mismo la ley natural y de castigar las violaciones de la misma, lo que da pie a reacciones desmedidas y abusos. El estado de naturaleza se transforma así en “un estado de odio y de destrucción”, lo que impone 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”.

En la sociedad civil o política, fundada en el consenso libre de todos, cada miembro delega en el cuerpo común su derecho originario de ejecutar directamente la ley natural, y gana a cambio seguridad y protección. Por medio del pacto de asociación el individuo aliena en el poder civil las facultades de las 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”. El contrato originario podría aparecer como un mal negocio 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. En últimas, si el estado de naturaleza nos indica con claridad la lista de derechos originarios, sólo el estado civil permite un goce efectivo y una protección eficaz de los mismos.

Esta teoría de los derechos naturales se liga así con una concepción acerca de la naturaleza, la génesis y la justificación del poder político, y resulta solidaria de una forma radicalmente novedosa de pensar las relaciones entre ciudadanos y Estado. Conviene destacar, antes que todo, la importancia de la tesis relativa a la existencia de unos derechos naturales idealmente anteriores al poder del Estado: la acentuación de esta independencia pone de manifiesto el hecho de que los derechos son algo más que una concesión generosa por parte de quienes detentan el poder, y contribuye de alguna forma a protegerlos frente a las intervenciones arbitrarias de particulares o de los mismos funcionarios del Estado. Al mismo tiempo,

de acuerdo con este modelo de legitimación del poder, la función prioritaria del Estado es precisamente la de permitir y asegurar el goce de estos derechos naturales; del cumplimiento cabal de esta función depende en últimas su legitimidad. Los derechos naturales señalan así, al mismo tiempo, la finalidad prioritaria del Poder y los límites del mismo: se imponen como un dique frente al poder arbitrario del Estado, puesto que le fijan unos límites jurídicos y morales infranqueables, y le indican al mismo tiempo el derrotero a seguir para ganar y conservar su legitimidad. En este sentido Locke nos ofrece una justificación no trascendente de la obediencia política: 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. En este mismo orden de ideas se escribe la legitimidad de un derecho de resistencia frente al despotismo. En contra de Hobbes, quien opina que los ciudadanos no gozan en ningún momento del derecho de rebelarse contra el poder establecido, puesto que éste por definición no puede actuar de manera injusta, Locke intenta legitimar un derecho de resistencia frente a una autoridad injusta, que viole los principios inspiradores del pacto social. Su teoría política cuestiona así las bases del absolutismo estatal y con la enunciación de los principios relativos a la división de los poderes y la soberanía popular formula las bases del moderno Estado de derecho.

El modelo lockeano 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 del siglo XVIII. La idea de una igualdad originaria entre los hombres, la enumeración de unos derechos naturales sagrados e imprescriptibles conferidos por la Naturaleza a todo ser humano, la relación dialéctica de complementación recíproca entre ordenamiento natural y poder político, la forma misma de concebir los nexos entre libertad individual, derechos naturales y sociedad civil, fueron asimiladas, con diferentes matices, por los protagonistas de las revoluciones norteamericana y francesa y quedaron plasmadas en los textos de las solemnes Declaraciones de derechos.

### C. Un balance crítico

#### 1. Las críticas a la idea de derechos naturales.

A lo largo de estos últimos dos siglos la teoría iusnaturalista ha sido objeto de críticas feroces, por parte de filósofos como Hume, Bentham, Marx, Hegel, Kelsen, para citar a los más conocidos. Ha sido puesta en tela de juicio la conveniencia de recurrir a ficciones tales como el estado de naturaleza y el pacto originario para determinar el sentido y la finalidad de la obra humana, o para legitimar el Poder. Se ha insistido, en especial, 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: de hecho, no existe práctica, institución o privilegio que no haya logrado obtener alguna vez el *status* de derecho natural, supuestamente 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 de dar riendas sueltas a su deseo de dominación. Otros autores han cuestionado la tendencia a buscar en la naturaleza una pauta para la acción humana: puesto que lo natural es moralmente neutral, resultaría trabajo perdido intentar buscar en él directrices para determinar lo que es justo o moralmente correcto.

Ante la dificultad de precisar con métodos racionales el contenido de la ley natural, se abre el peligro de que cada quien tienda a proyectar en ella, de manera más o menos consciente, todo lo que interesa proteger o defender. Se configura así un uso ideológico de las herramientas iusnaturalistas: encubiertos con el noble manto del derecho natural o de la justicia natural, los intereses específicos de un grupo o clase determinada, o las instituciones peculiares - e incluso los prejuicios - de una determinada cultura adquieren de pronto el *status* privilegiado de exigencias válidas para la humanidad sin más; y lo que corresponde a intereses contingentes y pasajeros se transforma de pronto en algo eterno, absoluto e inmodificable. La elevación de la propiedad privada, y de una forma específica de la misma, al rango de exigencia ineludible para cualquier realización humana, y supuesta-

mente respaldada por el orden natural, es un buen ejemplo para ilustrar este uso ideológico del esquema iusnaturalista.

Iguales reparos se le han hecho a la presentación y sustentación de los derechos humanos como derechos naturales. El adjetivo "natural" aplicado a un derecho podría sugerir la idea de que se trata de un regalo de la naturaleza, cuando en realidad los derechos son el resultado de esfuerzos y luchas. Creo que tienen la razón Hegel y Marx cuando sostienen que el ser humano no nace libre, sino que llega a serlo: las libertades son en realidad un producto de la cultura y un resultado del proceso histórico, más que un dato inicial. Como bien lo expresa Bloch, "no hay derechos innatos, sino que todos son adquiridos en lucha". Por la mismas razones carece de sentido buscar en el estado de naturaleza una guía para precisar los derechos y los fines propios de lo humano: más que en los paraísos perdidos de una inocencia animal, parece más apropiado ubicar los derechos en el escenario de la historia y de la cultura, y en un contexto de luchas por el reconocimiento.

La presentación de los derechos en términos de derechos naturales sugiere además otra idea igualmente cuestionable: la transformación de los derechos en exigencias eternas, dadas de una vez por todas, como atributos de una naturaleza humana supuestamente invariable, que se ubican por encima del *fluir* temporal, a la espera de que individuos y pueblos se percaten de su existencia. Queda así en la sombra el carácter históricamente determinado de los derechos humanos, que dependen en realidad de una serie compleja de factores: visiones de mundo, reivindicaciones de clases y grupos, nivel de desarrollo tecnológico y modos de producción, organización social y distribución del poder, etc. Los derechos no constituyen una totalidad ya dada de una vez por todas, sino un conjunto de exigencias y reivindicaciones en constante movimiento, que se van reestructurando, en un proceso de ensayo y error, a medida que los individuos y los grupos experimentan las ventajas o los inconvenientes de una determinada forma de concebir y llevar a la práctica los derechos fundamentales.

#### 2. Lo que permanece de esta tradición de pensamiento.

A pesar de estas críticas, en muchos sentidos justificadas, la idea de una ley natural como sustento sólido de los derechos naturales sigue ejerciendo cier-

ta fascinación y resulta plausible para el común de la gente, que experimenta dificultades mayores a la hora de comprender otros intentos de justificación. De hecho ninguna teoría 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 parcos y algo eclécticos a la hora de precisar las bases teóricas o el marco ético-político que sustentan derechos y reivindicaciones. La angustia y la inseguridad que acompañan inevitablemente el reconocimiento de culturas y valores tan distintos, seguirá alimentando la nostalgia por la idea de un 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.

Por esto no es de extrañar que se encuentren residuos de la teoría en el texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, a pesar del interés explícito de los redactores de la misma de abandonar el paradigma iusnaturalista propio de las Declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas. Cuando el texto afirma que "los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos", es más que evidente la deuda con la tradición del derecho natural. La misma creencia en derechos y valores humanos universales, más allá de las diferencias de contextos históricos o culturales, representaría para algunos una herencia de la tradición iusnaturalista, que acentúa los rasgos propios de la naturaleza humana por encima de las diferentes configuraciones peculiares de la misma. La idea de los derechos naturales sobreviviría incluso - por supuesto transformada y depurada - en algunas vertientes importantes del pensamiento ético-jurídico actual, y en especial en las tesis de quienes defienden los derechos humanos como derechos morales.

### 3. Una exigencia actual e ineludible: la justificación ética de unos límites al poder.

Después de un largo período de crisis, la teoría iusnaturalista recobró cierta vitalidad al finalizar la segunda guerra mundial. El balance de los horrores de la guerra y del nazismo impulsó a varios intelectuales a cuestionar abiertamente el iuspositivismo, al que consideraron parcialmente responsable de la actitud pasiva o cómplice frente a un régimen claramente

inhumano. En opinión de estos intelectuales, la corriente iuspositivista acabaría por reducir o eliminar cualquier posibilidad de cuestionar lo existente; la veneración desmedida por la ley positiva colocaría a las personas y a los pueblos en una condición de relativa indefensión frente a leyes arbitrarias. Por contraste, cobraba nuevo interés la tradición del derecho natural, en la que había ocupado un espacio privilegiado la posibilidad de apelar a unos principios éticos universales de justicia para justificar la resistencia o desobediencia a un poder ilegítimo y arbitrario. Por encima de las normas positivas - habían enseñado los pensadores iusnaturalistas - existía un conjunto de principios morales universalmente válidos e inmutables con los que dichas normas tenían que confrontarse y contrastarse: las normas de un sistema jurídico tenían que ajustarse a principios morales y de justicia, para evitar la amenaza de un poder desbordado y despótico.

La otra idea que sigue siendo atractiva es la posibilidad que ofrece esta teoría de tomar en serio los derechos humanos como aspiraciones morales legítimas, incluso en aquellos casos en los que no cuentan todavía con un reconocimiento por parte del ordenamiento jurídico de un Estado determinado. Por esto no resulta extraño que incluso un autor marxista como E. Bloch aprecie los rasgos progresistas y revolucionarios presentes en la tradición del derecho natural, que a su juicio habría contribuido de manera substancial a la reducción de la humillación y a la consolidación del "caminar erguido". Quizás sea ésta la herencia ineludible de la teoría de los derechos naturales, que justifica su regreso cíclico y recurrente: la posibilidad que ella ofrece de cuestionar el ordenamiento existente, la legitimación de unas demandas legítimas de minorías que no se han traducido todavía en derechos positivos, y la promesa de unos diques firmes y sólidos frente a un poder que tiende "por naturaleza" a extralimitarse.

## IV. LOS DERECHOS DEL HOMBRE EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA

### A. La declaración de derechos de 1789: Una declaración de guerra contra los restos feudales

La Revolución francesa es vivida por los contem-



poráneos y por sus mismos protagonistas como un evento que modifica substancialmente el curso de la historia e inaugura una nueva época para la humanidad. La gran mayoría de los intelectuales europeos siguen con entusiasmo el curso de los acontecimientos en Francia y saludan la revolución política como el inicio de una regeneración total del ser humano y de la realización de los sueños milenarios de libertad. Uno de los elementos que más influyó en esta acogida entusiasta fue sin duda la Declaración de los derechos del hombre, un documento por medio del cual los protagonistas de la Revolución tratan de legitimar su movimiento emancipatorio y la destrucción del antiguo régimen. El texto de la Declaración fue aprobado el día 26 de agosto, al cabo de un intenso debate de siete días sobre un proyecto presentado por la comisión sexta de la Asamblea Nacional. Muchos críticos - Burke, Bentham, Hegel, Marx - han denunciado el carácter formal y abstracto de esta Declaración de derechos, que seguiría apegada al fantasma irreal de la naturaleza humana y del hombre en general, olvidando las exigencias y necesidades de los individuos concretos, las condiciones históricas y las reivindicaciones específicas de un pueblo y de una época determinada. Sin embargo, en ese preciso momento esos principios que proclamaban la igualdad y la libertad de los ciudadanos poseían un sentido muy concreto, como arma de lucha contra la esclavitud, el poder absoluto del monarca, la negación sistemática de las libertades básicas, la desigualdad frente a la ley, etc. Al declarar los derechos, los actores de la Revolución pretenden enunciar principios ético-jurídico-políticos absolutos, destinados a desafiar la historia y válidos para la humanidad sin más; sin embargo, no pierden de mirar en ningún momento la realidad concreta en que se están moviendo, la relación de fuerzas en juego y, en especial, los enemigos contra quienes luchan. En este sentido, la declaración de derechos es en realidad, como bien lo vio Mirabeau, «una declaración de guerra contra los tiranos».

No olvidemos que la Declaración fue preparada por la abolición de buena parte de los derechos señoriales. En la famosa noche del 4 de agosto surgió una emulación tan saludable como inesperada entre exponentes liberales de la nobleza y representantes del clero para renunciar a muchos privilegios, en aras del interés superior de la nación. En el plazo de pocas horas se declaró la abolición de los derechos señoria-

les, de las cargas y prestaciones personales de los campesinos, de los diezmos y de la manomuerta. Es cierto que al día siguiente, pasado el momento de «contagio sentimental que inundaba los corazones», se empezó a mirar con cabeza fría el alcance de las concesiones de la noche anterior, y surgieron discusiones animadas a la hora de redactar los decretos definitivos. No quedaba muy en claro cuáles de los derechos feudales debían ser abolidos sin más, sin ningún tipo de indemnización, y cuáles eran redimibles; y no faltaron los arrepentimientos en algunos representantes del clero acerca de la renuncia al diezmo. De todas formas, más allá de los debates, quedó bien en claro el principio puesto al inicio del decreto definitivo: «la Asamblea Nacional suprime *enteramente* el régimen feudal».

En este contexto de lucha contra los restos feudales los enunciados aparentemente abstractos de la Declaración acerca de la libertad e igualdad originaria de los hombres adquieren un sentido bien concreto, como arma de lucha contra un régimen sustentado en la desigualdad, los privilegios y los recortes sistemáticos de las libertades. Volvamos a escuchar el primer artículo: «*los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; las distinciones sociales sólo pueden ser fundadas sobre la utilidad común*». Es claro que no se trata de un juicio descriptivo derivado de la experiencia, puesto que a finales del siglo XVIII los hombres que miraran a su alrededor descubrirían que en muchos casos los hombres nacían y permanecían esclavos. Se trata por el contrario de un enunciado deontológico: todo ser humano debe ser tratado como un sujeto libre, puesto que la libertad no se reduce a un atributo accidental y, por el contrario, está inscrita en la esencia misma de la naturaleza humana. El enunciado acerca de la libertad originaria de todos los humanos adquiere así 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 tratados como entes por naturaleza libres.

La primera violación evidente de este principio lo constituía la esclavitud, abolida casi al final del proceso revolucionario por medio de la ley del 4 de febrero de 1794. Igualmente preocupante resultaba la supervivencia en el seno de la sociedad francesa de

formas de servidumbre heredadas de la edad media: si bien no se trataba de una violación de la libertad tan evidente como en el caso de la esclavitud, la condición social y jurídica en que se encontraba una parte del campesinado seguía afectando y limitando su libertad y autonomía en cuanto al trabajo, la disponibilidad de bienes y patrimonios, la libertad de desplazamiento, etc. En algunas regiones se seguía penalizando a los campesinos por el abandono de la tierra que trabajaban y seguía vigente en muchas partes la obligación de ejecutar trabajos forzados para el señor. La proclamación de la libertad como un derecho inalienable de todo ser humano deja sin piso estos rezagos de la estructura feudal.

De manera análoga, la afirmación de la igualdad originaria entre los hombres constituye un arma poderosa para cuestionar la supervivencia de una sociedad estructurada por estamentos. Puesto que el «orden natural» no justifica ninguna clase de desigualdad originaria o de discriminación asentada en leyes, resulta injusto e irracional el sistema de privilegios y exclusiones sustentado en el orden civil y las convenciones sociales. A pesar de las diferencias naturales y de las diferentes situaciones culturales en que los seres humanos llegan al mundo, los hombres deberían gozar de iguales derechos a la libertad y a la propiedad, independientemente de la dignidad conferida por un título nobiliario o de la pertenencia a un estamento determinado. Si el principio de la libertad natural originaria se dirigía contra la esclavitud y las formas de dependencia personal, el objetivo polémico del postulado de la igualdad lo constituyen las discriminaciones y los privilegios asentados en el sistema legal. La sociedad estamental del antiguo régimen era no-igualitaria por naturaleza: derechos y deberes variaban de acuerdo con el lugar ocupado en la escala social, y de hecho las normas sancionaban el trato desigual y discriminatorio.

#### B. Los derechos del hombre como derechos naturales.

Dado el carácter escueto de la Declaración, que en contra de la propuesta de Sieyès de una «*exposición razonada*» se reduce a formular los derechos sin entrar a precisar la base ético-filosófica que los sustenta, no se hace referencia expresa a ideas básicas de la teoría iusnaturalista como el estado de naturaleza o la ley natural y ni siquiera se menciona la palabra

Naturaleza. Sin embargo, no es difícil advertir 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 a la percepción del derecho y del poder de la mayoría de los hombres cultos de la época. Resulta evidente que el carácter sagrado, inalienable e imprescriptible de los derechos se deriva de su estrecha vinculación con la ley natural, que los coloca de una vez en el plano de lo absoluto e imperecedero. Si fueran productos de una convención o pacto nada garantizaría su conservación frente al albedrío por naturaleza mudable y voluble. Su arraigo en el orden natural les asegura en cambio una vigencia sin límites, más allá de los acontecimientos y azares de la vida política, y al amparo de toda eventual extralimitación o abuso del poder.

Por lo demás, hubiera resultado problemático un acuerdo sobre la fundamentación filosófica de los diferentes artículos, debido a la manera tan distinta de concebir la ley natural, la condición del estado de naturaleza y el paso al estado social. Los representantes del clero seguían apegados a la doctrina tradicional relativa al origen divino de la ley natural, a diferencia de los miembros más ilustrados de la Asamblea que compartían la reinterpretación en clave racionalista de la doctrina tradicional elaborada por los grandes sistemas iusnaturalistas de siglo XVII. Al optar por una forma sencilla y escueta de enunciar los derechos, quedaban superados estos puntos de discordia: todos podían compartir estos enunciados básicos que, en la intención de los redactores, debían ser de por sí evidentes, incontrovertibles y al alcance de todas las inteligencias. En cuanto a la apelación a Dios, un asunto que podía causar controversias, se optó por invocar a la divinidad como garantía de los derechos, pero no como el fundamento último de su validez.

La idea misma de elaborar una Declaración de principios con anterioridad a la Constitución Política y como fundamento de la misma es otro rasgo típico del modelo iusnaturalista, caracterizado por la necesidad de sustentar el ordenamiento jurídico positivo sobre principios éticos sólidos e incontrovertibles. «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». En términos parecidos se expresa La Fayette, cuando afirma que el objetivo de una decla-

ración 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. La mayoría de los protagonistas de la Revolución compartía el optimismo de Mirabeau, quien al asumir la redacción de los derechos confiaba en la posibilidad de exponer unos axiomas simples, evidentes e irrefutables, que le asegurasen una base sólida y firme al ordenamiento político de Francia y de cualquier nación civilizada. Las verdades elementales 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 buena fe la propia razón.

### C. La libertad como derecho prioritario

La libertad encabeza la lista de los derechos naturales e imprescriptibles, seguida por la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. El texto de la Declaración ofrece una primera definición de la libertad, junto con la exposición de las libertades específicas en las que se articula este derecho fundamental.

#### 1. La noción de libertad.

«La libertad - reza el artículo cuarto - consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a los demás». El derecho prioritario a la libertad le garantiza al individuo la potestad de vivir, actuar y gozar a su manera, sin interferencias externas, con la única condición de que su acción no implique perjuicios y daños para los demás. La libertad queda así asimilada a la espontaneidad originaria de una voluntad que sólo reconoce como restricciones legítimas las que se derivan del respeto de la integridad de las demás personas y, de manera implícita, del igual derecho de los demás a hacer uso de su libertad. Se trata de una concepción «negativa» de la libertad - para usar las categorías de I. Berlin -, a tono con la más ortodoxa tradición liberal que asimila la libertad con la no-interferencia en un espacio sagrado del individuo. De aquí la crítica del joven Marx, quien denuncia esta reducción de la libertad al atributo de un sujeto atomizado, que implica a su vez una clara disociación entre libertad y sociabilidad.

#### 2. La libertad como seguridad personal.

En la Declaración de 1789 falta una definición ex-

plícita del derecho a la seguridad, presente en cambio en la Declaración jacobina de 1793, que lo formula en estos términos: «la seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades». Sin embargo, la necesidad de garantizar la libertad-seguridad del ciudadano frente a los demás y sobre todo frente a los atropellos del poder coactivo del Estado queda plasmada en varios artículos. El 5º aclara que la ley sólo puede prohibir y reprimir las acciones transitivas que afectan a los demás y a la sociedad, con lo que se descarta la posibilidad de que puedan ser sancionados penalmente los delitos de opinión o determinadas infracciones de la moral sexual que no perjudiquen a terceros. Los artículos 7º, 8º y 9º precisan las garantías judiciales y en general los principios libertarios del derecho penal ya reivindicados por muchos exponentes de la Ilustración - Beccaria y Voltaire, entre otros - y que se han transformado en los principios básicos del derecho penal moderno: legalidad de las incriminaciones, tipicidad de las penas, presunción de inocencia, reducción de la pena a lo estrictamente necesario para disuadir a los criminales potenciales, estricta igualdad frente a la ley penal. Contra la arbitrariedad y los atropellos del antiguo régimen, se proclama el principio de que ningún hombre puede ser acusado o privado de la libertad sino en los casos determinados por la ley y en la forma por ella prescrita. Se establece la presunción de inocencia hasta que la persona haya sido declarada culpable. En consonancia con los principios humanitarios y con la concepción del castigo propios del siglo de las luces, se habla de penas «estricta y evidentemente necesarias», que sólo pueden ser aplicadas con base en una ley vigente con anterioridad al cumplimiento de la acción delictiva. En fin, en contraste con el sistema penal fuertemente discriminatorio del antiguo régimen, se proclama el principio de la más estricta igualdad: el monto de la pena es independiente del status del sujeto que ha delinquido o de la «dignidad» de la persona afectada - siervo o persona libre, noble o burgués - y sólo tiene relación con la gravedad del crimen cometido.

Los derechos del sujeto a la seguridad de su persona y a ciertas garantías frente al poder arbitrario se complementan con el artículo 17º, que le reconoce a la propiedad privada el rango de derecho sagrado e

inviolable. De esta forma la propiedad queda amparada frente a los caprichos del gobernante: el individuo tiene derecho a adquirir bienes para su uso exclusivo y a gozar de ellos, y sólo en caso de necesidad pública evidente la sociedad está autorizada a expropiar sus propiedades, previa una indemnización. Muchos autores han pretendido encontrar en la consagración de este derecho una prueba adicional del carácter individualista-posesivo de la teoría que inspira esta Declaración de derechos. No olvidemos, sin embargo, que las garantías de la propiedad han significado por siglos un dique frente al poder despótico; y que la propiedad que este derecho sanciona es la propiedad específicamente burgués-moderna, en polémica contra las formas precarias y diluidas de posesión propias del sistema feudal.

### 3. Libertad de expresión.

Los artículos 10° y 11° delimitan otra dimensión de la individualidad libre: la libertad de pensamiento y expresión. El primero se limita a aplicar al caso específico de la libertad de expresión la noción general de libertad como posibilidad de hacer todo lo que no perjudica los demás: «nadie debe ser molestado por sus opiniones, aún religiosas, siempre y cuando su manifestación no perjudique el orden público establecido por la Ley». En lugar de una afirmación positiva y decidida de la libertad religiosa, el artículo se limita a expresar, de manera tímida, que las opiniones y prácticas religiosas no deben ser reprimidas, con tal de que no afecten «el orden público». Con base en la lógica de la reciprocidad y en el principio de que el ejercicio de un derecho encuentra un límite en los derechos ajenos, bien se hubiera podido limitar la libre expresión de pensamientos con base en el igual derecho de los demás a expresar los suyos, o para evitar perjuicios a la honra de los demás ciudadanos. La Declaración menciona en cambio la alteración del orden público como una razón suficiente para limitar este derecho: la atención de los redactores parecería centrarse en los peligros que encierra la libertad religiosa, más que en su valor intrínseco. Dada la tendencia más o menos consciente a identificar el «orden público» con el ejercicio del «culto público», el principio parecía sancionar los privilegios del catolicismo frente a otras religiones, cuyas prácticas y ritos podrían ser eventualmente limitados apelando a la tranquilidad ciudadana. En cambio el artículo 11° -aprobado al día siguiente, cuando las relaciones de

fuerza en el seno de la Asamblea se habían modificado a favor de los laicos-, recoge la tradición ilustrada y las experiencias de dos siglos de luchas por la libertad religiosa, al proclamar «la libre comunicación de pensamientos y opiniones como uno de los derechos más preciosos del hombre». En esta nueva formulación la libertad de pensamiento y expresión adquiere un valor positivo, al tiempo que se mencionan los perjuicios para los demás, y no el orden público, como una razón legítima para limitarla.

## D. Los derechos de ciudadanía

### 1. La libertad como autonomía política.

De acuerdo con artículo 6° «la ley es la expresión de la voluntad general, y todos los ciudadanos tienen el derecho de participar personalmente o por medio de sus representantes a su formación». Sale así a relucir otra dimensión de la libertad, que no se agota en la no interferencia y abarca por igual la posibilidad para el ciudadano de incidir en las decisiones del cuerpo político: la participación en la actividad legislativa debe estar abierta a todos, al igual que el acceso a la tareas de gobierno y a los cargos administrativos. De esta forma la igualdad frente a la ley se complementa con la posibilidad de concurrir por igual a su formación. Estos derechos de participación democrática se sustentan a su vez en un cambio substancial en cuanto a la forma de justificar el poder, cuya legitimidad queda condicionada al hecho de expresar los dictados de la voluntad general, la única fuente legítima de la ley y del poder.

La apropiación de la doctrina rousseauniana de la voluntad general introduce una dimensión de la libertad distinta de la defendida por la vertiente individualista del iusnaturalismo. Al lado de la libertad de los modernos obtiene un reconocimiento también la «libertad de los antiguos», es decir la libertad del ciudadano, base y sustento de los derechos ligados con el ejercicio de la democracia. La influencia del filósofo de Ginebra explica también el hecho de que el énfasis en la participación ciudadana desplace en segundo plano el interés por las garantías constitucionales frente a eventuales abusos de la ley y del poder del Estado. Si la ley es la expresión de la voluntad general, parecería infundado el temor de que se transforme en una instancia opresiva: la participación ciudadana constituye una garantía para la racio-

nalidad y justicia de la ley, suficiente en principio para prevenir que las pasiones y los intereses particulares se impongan a expensas del bien común.

La voluntad que crea la ley tiene que ser general en un doble sentido: sus decisiones deben ser imparciales y justas, pero al mismo tiempo todos los ciudadanos deberían participar en su formación, personalmente o a través de sus representantes. Entre estas dos modalidades de participación democrática existen por supuesto diferencias significativas: una cosa es la democracia directa, en la que el ciudadano ejerce de manera ininterrumpida su soberanía y cuenta en cada momento con la posibilidad de expresar su voluntad o de ejercer una función fiscalizadora sobre el desempeño del poder legislativo o del ejecutivo; otra, muy distinta, la democracia representativa, en la que la voluntad del ciudadano se expresa de manera periódica para delegar en otro la tarea legislativa y las tareas ligadas con la administración del Estado. Cada una de estas modalidades ofrece ventajas y límites: la primera acentúa la soberanía del ciudadano y su libertad sin límites de participar directamente y sin interrupciones como miembro activo del poder constituyente, si bien a costa de la estabilidad de las instituciones y del poder constituido; la segunda asegura estabilidad y orden frente a la revolución permanente y le permite a los ciudadanos dedicarse a sus negocios privados, si bien a costa de una libertad participativa muy recortada, que se agota en el mandato confiado de manera periódica, en el momento de la votación, a sus representantes. A pesar de las ventajas innegables del sistema representativo, pesan mucho las críticas de Rousseau a esta clase de democracia y muchos de los protagonistas de la revolución no se conforman con esta delega periódica del poder: lo que desean es su *presencia* constante, más que una mera *re-presentación* de su voluntad. El texto de 1789 deja sin resolver esta alternativa, que alimentará las tensiones y contradicciones presentes en el desarrollo futuro de los acontecimientos revolucionarios.

## 2. Una nueva concepción del poder.

Si bien la Declaración habla de derechos naturales idealmente anteriores al contrato social, es claro que éstos sólo adquieren eficacia en el contexto de un ordenamiento civil, gracias al poder coactivo de la ley y del Estado. De aquí la apelación constante y casi obsesiva a la ley, encargada de fijar el justo límite

entre los albedríos individuales, asegurar al ciudadano las garantías judiciales, prevenir los actos perjudiciales para la sociedad o sancionar eventuales abusos de la libertad. Como lo expresa el artículo 12º, «la garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública», indispensable para defender las libertades, castigar las violaciones de los derechos y conservar el nuevo orden jurídico-político contra las amenazas internas y externas.

En esta insistencia en la necesidad de una ley con poder vemos cómo la reivindicación de los derechos humanos va acompañada por la exigencia de un Estado de derecho, la antítesis del poder arbitrario del Estado del antiguo régimen. Si bien la noción de «Estado de derecho» será formulada mucho más tarde, es indudable que los autores de la Declaración tienen ya muy en claro que no podrían existir auténticos derechos por fuera del imperio de la ley y de un poder estatal creado para garantizar su ejercicio. Incluso la función prioritaria del Estado es precisamente la de garantizar los derechos naturales originarios inherentes a cada persona. Se realiza de esta forma una «revolución copernicana», para usar una expresión de Bobbio, en la concepción del poder político y en la manera de articular las relaciones entre gobernantes y gobernados: por siglos se había impuesto la tendencia a privilegiar los derechos del Príncipe y las obligaciones de los súbditos; con este nuevo enfoque del Estado de derecho orientado a la protección de los derechos fundamentales salen en primer plano los derechos de los gobernados, que tienen como contrapartida la obligación del gobernante de asegurar su respeto. La sociedad es para el individuo, no al revés, puesto que el fin de la asociación política es precisamente «la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». Gracias a la ficción de unos derechos naturales idealmente anteriores al Estado queda también muy en claro que los derechos no son una concesión benévola del gobernante, sino un patrimonio de cada individuo, relativamente independiente del albedrío de quien detenta el poder.

Al acentuar la función positiva del Estado que encarna la voluntad general, el texto de la Declaración deja entrever una concepción optimista del poder, que contrasta con la actitud de desconfianza propia de los protagonistas de la revolución norteamericana. A pesar de los recuerdos nada tranquilizantes

acerca del poder estatal propio del antiguo régimen, es evidente la confianza de los miembros de la Asamblea en la creación de un poder inspirado por normas de justicia y por la defensa del bien común. A diferencia de sus colegas americanos, quienes insisten de manera reiterada en las amenazas ínsitas en el poder como tal, independientemente de quien lo ejerza, los miembros de la Constituyente confían plenamente en que la regeneración del ser humano impulsada por la Revolución producirá también un cambio radical en quienes detentan el poder. De aquí el escaso interés por el establecimiento de garantías adicionales para defender las libertades y los derechos individuales contra eventuales desbordamientos del poder: frente a una autoridad por naturaleza justa y racional, sólo interesada en el bien común, no tiene sentido pensar en controles externos. Como bien lo resume S. Rials, los revolucionarios franceses intentan «edificar racionalmente un poder perfecto a partir de los derechos del hombre», a diferencia de los colonos norteamericanos interesados «en proteger tanto como fuese posible los derechos del hombre contra un poder necesariamente imperfecto».

### 3. *El derecho de resistir a la opresión.*

Si el poder estatal sólo se legitima en la medida en que garantiza los derechos humanos, parece razonable pensar en un derecho del ciudadano de resistir frente a un atropello evidente de sus libertades por parte de un poder despótico o tiránico. El derecho de resistencia y rebeldía cuenta con una larga tradición en la cultura de Occidente. La formulación más cercana a los revolucionarios franceses se encuentra quizás en la doctrina de Locke - elaborada para legitimar la «gloriosa revolución» de 1688 - de acuerdo con la cual un gobierno que viola los derechos naturales se coloca en una condición de guerra contra su pueblo, por lo que queda autorizada la resistencia. A juicio de los redactores de la Declaración, el atropello de los derechos humanos supone la violación por parte del Gobernante del pacto originario y la regresión al estado de naturaleza, en el que vuelve a cobrar vigencia y legitimidad el poder constituyente y soberano encarnado en la voluntad de la nación. El derecho de resistencia posee un carácter peculiar, en la medida en que su función prioritaria es la de proteger - como un derecho «secundario» - la totalidad de los demás derechos. Despierta además dudas e inquietudes en quienes ven en él una legitimación de la revolución

permanente y una amenaza para la estabilidad de un determinado ordenamiento legal. Los protagonistas de la Revolución eran conscientes de estos peligros. Sin embargo, la necesidad de legitimar el proceso revolucionario se impone por encima de eventuales peligros de desestabilización. De aquí la decisión, de carácter político antes que jurídico, de sancionar la resistencia a la opresión como un derecho natural e imprescriptible.

### E. Luces y sombras de la nueva declaración

El 24 de junio de 1793, poco después de la derrota de la Gironda, la Convención decreta una nueva Declaración de derechos, en la que se conserva el enfoque iusnaturalista, pero se modifican el orden y la jerarquización entre los derechos naturales. A tono con la influencia siempre mayor de las tesis de Rousseau acerca de los nexos entre libertad e igualdad, y sobre todo a raíz de lo aprendido a través de la experiencia revolucionaria, la igualdad desplaza a la libertad como derecho prioritario, al tiempo que la propiedad privada se conserva, pero pasa a ocupar el último lugar. El énfasis en la igualdad se refleja en una concepción más compleja de la democracia y sobre todo en la aparición de una nueva clase de derechos, los denominados económicos y sociales, a su vez ligados con una diferente percepción de las funciones del poder.

#### 1. *Una ampliación de la democracia.*

De acuerdo con el artículo 29º, «todo ciudadano cuenta con un igual derecho a concurrir a la formación de la ley y al nombramiento de sus mandatarios o agentes». De esta forma queda en claro que la igualdad de los ciudadanos en cuanto a la posibilidad de gozar, sin discriminaciones, de la protección de la ley tiene que complementarse con el derecho de participar en condiciones de igualdad en la formación de la misma. Queda por lo tanto sin piso la lógica que había inspirado los decretos sobre ciudadanía, de acuerdo con la cual todos los franceses podían reivindicar el rango de ciudadanos pasivos, pero sólo unos cuantos privilegiados - es decir quienes contaban con determinados niveles de ingresos y propiedades - tenían el derecho de elegir y ser elegidos, y de gozar del privilegio de la ciudadanía activa o plena. Ahora todos los miembros del Estado son reconocidos como ciudadanos en el sentido pleno de la palabra, por en-

cima de las diferencias de riquezas y propiedades, y todos tienen abierto por igual el acceso a los cargos públicos, condicionado exclusivamente a la posesión de actitudes y talentos. Este espíritu demócrata que anima a la nueva Declaración se fundamenta a su vez en el postulado de la soberanía popular. Atribuir la soberanía al pueblo, más que a la nación, significa en ese contexto reconocer la voluntad de los ciudadanos de carne y hueso como la raíz y la instancia última de legitimación del poder. Es el pueblo, conformado por la totalidad de los ciudadanos, el depositario del poder soberano y el intérprete legítimo de la «voluntad general», que se identifica así con la voluntad popular.

Los hombres de la Convención no se conforman, por lo demás, con reducir esta voluntad popular a la opción por uno u otro de los candidatos en el momento del sufragio. Más que una democracia formal o representativa, lo que se busca es una participación directa en la tareas legislativas y un control constante sobre quienes ejercen las funciones de gobierno. El texto de la Declaración parecería legitimar aquellas formas espontáneas de democracia que se habían desarrollado en las asociaciones populares y en las secciones de París. Como bien lo aclara Soboul, la soberanía popular no era una mera abstracción y evocaba por el contrario la realidad concreta del pueblo reunido en sus asambleas de sección y ejerciendo la totalidad de sus derechos. La toma en serio de las críticas de Rousseau a la democracia representativa se traduce en la exhortación a los ciudadanos a no abandonar el espacio público y a desempeñar una eficaz tarea de control. Puesto que la soberanía es por principio inalienable, el papel de los mandatarios debería limitarse al de tramitadores o agentes de la voluntad popular. De aquí la delimitación precisa de las atribuciones y de la duración en el cargo de los funcionarios, y sobre todo el derecho de los ciudadanos a pedir cuenta a cada momento a los mandatarios acerca de sus actuaciones y a revocarles la confianza. Cada ciudadano tiene derecho a conocer los actos de gobierno y se institucionaliza la censura contra los funcionarios corruptos. Contra la actitud propiamente burguesa de quienes prefieren dedicar tiempo y energías a sus negocios particulares, dejando que otros asuman en su lugar la responsabilidad de gobernar, se impone en este momento el ideal del ciudadano virtuoso directamente comprometido con el cuerpo común, que

asume su participación como un deber sagrado. Se llega incluso a decretar un auxilio económico especial para permitirles a los más necesitados la posibilidad de concurrir a las asambleas sin perjudicar su subsistencia o la de sus familias. El *ciudadano* se impone por encima del hombre privado o *burgués*.

## 2. Los derechos como respuestas a necesidades primarias.

La igualdad frente a la ley había constituido un arma poderosa para eliminar las trabas de la estructura corporativa y feudal que dificultaban el ejercicio de la libertad y el desarrollo de talentos, iniciativas y habilidades. La dinámica del proceso revolucionario, y en especial el relativo desencanto de quienes poco o nada habían ganado con la igualdad jurídica y con la emancipación política, impulsa sin embargo hacia otras demandas de igualdad, ligadas con los medios para satisfacer necesidades básicas y la repartición equitativa de los recursos. «La libertad no es si no un fantasma vacío cuando, gracias al monopolio, el rico ejerce el derecho de vida y muerte sobre sus semejantes» -proclamaba Jacques Roux-, “cuando una clase de hombres puede impunemente reducir al hambre a la otra”. El autor del «Manifiesto de los *rabiosos*» expresaba la frustración de muchos ciudadanos que, a cambio de su entrega a la revolución, habían tenido que padecer un aumento de precios sin precedentes, la carestía y el hambre. Al darse cuenta de que sus luchas sólo habían producido la acumulación de riquezas en manos de una nueva aristocracia del dinero, los *sans-culottes* hambrientos empiezan a reivindicar de manera siempre más decidida igualdad en el goce y en las propiedades: aprenden en carne propia que el logro de una igualdad jurídica o formal resulta estéril si subsisten las desigualdades en cuanto a riqueza, propiedades y oportunidades de educación. De acuerdo con estas nuevas reivindicaciones, el Estado tiene que velar para que no le falten a nadie los medios para la subsistencia y la satisfacción de las necesidades vitales mínimas. Más allá de las diferencias ligadas al trabajo y a los talentos de cada cual, se impone la obligación del Estado con los miembros más débiles y desprotegidos, que acaba por justificar una política de control de las riquezas y de los precios, junto con una redistribución de los bienes de acuerdo con criterios de justicia social.

En consonancia con este interés prioritario por las condiciones de posibilidad para el ejercicio de las li-

bertades, la nueva Declaración reconoce a los ciudadanos como sujetos de necesidades, tanto materiales como culturales, y sobre todo consagra la obligación positiva de la sociedad frente a las necesidades insatisfechas de los miembros más desprotegidos del cuerpo social. «La ayuda pública - reza el artículo 21º - 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». Es cierto que en ningún artículo se especifican los procedimientos concretos para hacer efectiva esta obligación de redistribuir los excedentes de riquezas, y que se conserva la propiedad privada como un derecho natural. Sin embargo, el reconocimiento de esta obligación por parte del Estado marca un corte radical en la historia de los derechos: estos últimos ya no se agotan en las garantías de las libertades individuales frente al albedrío del poder o de los demás ciudadanos, e incluyen al mismo tiempo demandas ligadas con los medios indispensables con la satisfacción de las necesidades humanas básicas y el desarrollo de la persona.

En esta lógica de los *derechos-créditos* se inscribe el reconocimiento del derecho a la vida, a la educación y a la protección social. El primero ya no se agota en la seguridad frente a las agresiones externas y abarca por igual el derecho a los medios para poder subsistir. El artículo 22º reconoce la instrucción como una necesidad básica de todos: tan importante como la supervivencia física 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, reduciendo 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 se había centrado en la ignorancia de quienes consumían su existencia en trabajos manuales agotadores. Ahora resulta evidente que la imposibilidad de acceder a la educación es injusta y se establece la instrucción como un derecho básico para todos. Los filósofos de la Ilustración 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. La inclusión de la educación en la lista de derechos recoge estas preocupaciones y ofrece una herramienta eficaz para la realización del ideal ilustrado de una formación humana al alcance de todos.

La consagración de esta nueva clase de derechos marca un cambio substancial frente a la Declaración anterior, transformando 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 una esfera personal contra ataques o interferencias externas, al tiempo que los derechos políticos le abrían al ciudadano la posibilidad de incidir en este poder común, imprimiéndole el sello de su voluntad. Con la inclusión de los derechos sociales el individuo se ve autorizado a exigirle al Estado no solamente la protección de su vida y bienes contra amenazas externas, sino también los medios y las condiciones materiales de posibilidad para su derecho a la vida y a la cultura. Lejos de reducirse a una sociedad por acciones de los propietarios, el Estado adquiere una función eminentemente social y la legitimación de su poder acaba por depender de su capacidad de responder de manera satisfactoria a las demandas de bienestar, instrucción y desarrollo personal de los ciudadanos.

### 3. El terror como instrumento de la política social.

En la nueva Declaración se encuentran en germen los ideales de los movimientos políticos más avanzados de los dos últimos siglos. La formulación más progresista de los derechos humanos constituye, sin embargo, una cara de la república jacobina; la otra, imposible de borrar u olvidar, es la experiencia del terror - cuyo inicio coincide prácticamente con la aprobación del nuevo texto -, que significó una violación sistemática de derechos supuestamente «sagrados» e «imprescriptibles». Entre septiembre de 1793 y julio de 1794 rodaron unas 17.000 cabezas, de todos los rangos y clases sociales. El tribunal revolucionario creado para acelerar los procedimientos de la justicia popular violó a menudo las garantías judiciales sancionadas en la Declaración, expidiendo al por mayor condenas a la pena capital, y a menudo por razones aparentemente fútiles como el escaso entusiasmo por los ideales revolucionarios o la simple sos-



pecha de ser enemigos ocultos de la Revolución. La guillotina se transforma pronto en uno de los símbolos de la Revolución, al lado del gorro frigio y la Carmañola. Junto con la vida, la mayoría de las libertades - de opinión, expresión, asociación, etc. - sufren serios recortes, al tiempo que se imponen prácticas que parecían pertenecer a un pasado de oscurantismo ya enterrado: quema de libros, persecución de los sospechosos de herejía contra la ortodoxia revolucionaria, etc. «Resulta algo paradójico - anota G. Gusdorf - atribuir el honor de los derechos del hombre a quienes pusieron el terror al orden del día y promulgaron la ley de los sospechosos».

El estrecho parentesco entre derechos y terror ha sido utilizado para cuestionar o limitar el aporte de la Revolución francesa al desarrollo de los derechos humanos y a la consolidación de la democracia moderna. Algunos intérpretes han llegado incluso a interpretar los nexos entre la proclamación de los derechos-créditos y el terror como una prueba adicional de los efectos perversos que desencadenaría todo intento de política social de carácter redistributivo: el esfuerzo - bienintencionado - de trascender la concepción propiamente liberal de la libertad y de llevar a cabo una política social sensible a las desigualdades acabaría por engendrar, tarde o temprano, una cadena de despotismo, violencia y terror. Sin duda puede provocar cierta extrañeza el hecho de que la declaración del derecho a la vida y de los derechos sociales coincida con una liberación peligrosa de la pulsión de muerte y con un proceso ascendente de violencia en el que quedan al final atrapados los mismos protagonistas de esta obra destructiva. Sin embargo, no existen razones para transformar esta coincidencia en el tiempo con una supuesta ley necesaria de la historia. La experiencia de los Estados de bienestar muestra la posibilidad de tomar en serio los derechos de carácter social sin sacrificar las libertades básicas y sin necesidad de acudir a la violencia o al terror. Es innegable que la toma en serio de estos derechos «de segunda generación» se enfrenta con dificultades y obstáculos mucho mayores que en el caso de la libertad personal o de los mismos derechos políticos; sin embargo, no hay razones para concluir que sólo es posible llevarlos a la práctica por medio de la violencia. Más allá de las tensiones y contradicciones que marcan los acontecimientos revolucionarios y los textos mismos de las Declaracio-

nes de derechos, es innegable que en el debate teórico que acompaña estas formulaciones solemnes salen a relucir las ideas básicas sobre derechos humanos que constituirán, en los dos siglos siguientes, el arma ideológica del liberalismo, del socialismo y de la democracia. Incluso los intentos frustrados de llevar a la práctica estas reivindicaciones por medio de decretos o de nuevas instituciones, anticipan las dificultades que experimentará la humanidad en su esfuerzo por satisfacer exigencias a ratos incompatibles y antagónicas. En este sentido la Revolución francesa inaugura la historia moderna de los derechos humanos y pone a la orden del día una serie de problemas que siguen siendo los nuestros.

## V. LOS APORTES DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA A LA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

La revolución francesa, celebrada por Kant y Hegel como un acontecimiento que instaura una nueva época en la historia de la humanidad, constituye un gran reto para los grandes pensadores alemanes, que intentan aclarar en el plano conceptual los logros y los límites de una experiencia política que despierta su entusiasmo y admiración. Es muy probable que su interés por los derechos del hombre haya sido estimulado precisamente por la atención prestada a los acontecimientos revolucionarios. Sin embargo, sus reflexiones ético-políticas poseen un alcance más amplio, y se han transformado en aportes substanciales a la teoría de los derechos humanos.

### A - Dignidad y derechos humanos en Kant

La dignidad humana se ha transformado en el soporte moral de los derechos, considerados como una derivación lógica del respeto que merece todo ser humano como portador de un valor inherente. En este terreno los aportes de Kant son decisivos.

1. *La idea kantiana de dignidad como fundamento de los derechos.*

La noción de dignidad designa un complejo de creencias, valores, normas e ideales: incluye un postulado acerca del valor intrínseco de lo humano, unas pautas de conducta que se desprenden de este reconocimiento y unas orientaciones acerca del camino a

seguir para lograr una forma superior de humanidad. En este último sentido la dignidad designa un ideal de vida deseable y una forma de existencia con sentido.

a. *Un postulado acerca del valor intrínseco de todo ser humano.* Kant subraya antes que todo, y de manera enfática, el valor interno que posee todo ser humano, independientemente de sus méritos, status o conducta. De acuerdo con su sentido originario el término dignidad designaba una condición en la que alguien era especialmente honrado y estimado. En el contexto de la ética kantiana, por el contrario, lo que era antaño el privilegio de unos pocos - los «dignatarios» -, se transforma en una prerrogativa de todos los seres humanos. Dicho valor es independiente del valor relativo, méritos o valor de mercado de un individuo, puesto que se desprende sin más de su naturaleza esencial como ser humano: los hombres poseen valor en virtud de su humanidad, no de su rango social. En este sentido contrasta con otras concepciones que tienden a relacionar el valor de una persona con el status o reconocimiento social, la nobleza, los logros o méritos, o en general con la posesión de rasgos socialmente deseables. La dignidad como estado moral no se pierde a pesar de los actos considerados más indignos, ni por el hecho de que otros desconozcan con su práctica dicho valor.

b. *No a la instrumentalización y a la violencia.* Así concebida, la dignidad se transforma en un derecho moral básico, que le garantiza a cada cual un status inviolable e impone a los demás una serie de obligaciones. Del postulado inicial acerca del valor intrínseco de cada persona se desprende un conjunto de restricciones y normas en el trato con las personas: puesto que éstas poseen un valor intrínseco, deben ser reconocidas como tales por los demás y por el cuerpo social, al tiempo que ellas mismas se ven obligadas a actuar de conformidad con este rango superior. La humanidad de cada persona constituye un fin en sí y por lo tanto no puede ser reducida al nivel de un instrumento al servicio de fines ajenos. Este imperativo supone una diferencia radical y cualitativa entre cosas y personas, entre los entes que pueden ser objeto de manipulación y aquellos otros que merecen respeto y consideración: estos últimos no pueden ser degradados al rango de simples medios para fines de poder o placer, o de fichas estratégicas al servicio de una voluntad de poder. 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: «aquello 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». 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.

Tratar a alguien con dignidad implica también aceptar una normas mínimas acerca del respeto de la vida, integridad y bienes de cada cual, y la abstención de cualquier trato cruel o degradante. Los actos de sevicia y crueldad, los crímenes contra la vida y la reducción a la condición de esclavos constituyen las violaciones más patentes de las obligaciones básicas ligadas con el respeto de la humanidad en cada persona. Igualmente violatoria de la dignidad inherente resulta la tendencia a tratar a los demás como menores de edad o a subordinar el valor de la vida individual a fines y valores supuestamente superiores como el bienestar general o los intereses del Estado.

Obligaciones igualmente estrictas se derivan de la obligación del sujeto consigo mismo, con su propia dignidad. La obligación de no-instrumentalización de lo humano empieza por la autoestima y por la valoración de nuestra propia persona, que no podemos en ningún momento rebajar a la condición de simple medio o instrumento al servicio de fines ajenos, no importa cuán importantes o sublimes nos puedan aparecer. La tendencia a creer que nuestro ser carece de un valor intrínseco y sólo tiene sentido en función de una instancia o 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. Esta obligación negativa con el valor intrínseco de nuestra propia persona se complementa a su vez con el precepto positivo ligado con el desarrollo personal, la realización de las potencialidades intelectuales y morales, el cultivo del sentido de responsabilidad y de la autonomía, etc.

c. *La solidaridad, la otra cara de la dignidad.* 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 yo estoy moralmente obligado a compartir sus fines: la dignidad del otro me 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 conmigo como ser humano, racional y moral.

Por consiguiente, abstenerse del recurso a la violencia y controlar la tendencia a reducir al otro a simple objeto o mercancía resulta necesario pero insuficiente para el respeto debido a la persona moral que exige por igual, de manera positiva, su reconocimiento como un sujeto de necesidades que merecen ser atendidas, un individuo con concepciones de mundo e ideales que deben ser honrados con la posibilidad de expresión y el diálogo, y un ser humano con proyectos vitales propios que ameritan formas de cooperación y solidaridad.

## 2. *Un ideal ético con proyecciones en la esfera jurídico-política, económica y religiosa.*

El respeto por lo humano no se agota en el dominio exclusivo de la ética, y queda incorporado también en la esfera jurídico-política, donde no resulta difícil percibir sus huellas. Su influencia se hace ya evidente en la concepción misma del ordenamiento jurídico y del Estado de derecho, cuya función primordial es la de asegurar la libertad en la esfera privada y la seguridad de los ciudadanos frente a agresiones externas, su igualdad frente a la ley y la posibilidad de participar activamente en su funcionamiento. A diferencia de lo que acontece con la moral, la obligación jurídica cuenta además con herramientas de coacción externa. Sin embargo, a pesar de la diferencia en cuanto a los medios empleados, la finalidad del derecho no resulta sustancialmente distinta de la que persigue la moralidad y apunta, al igual que ésta, a garantizar el valor autónomo de cada persona.

Otro ámbito en el que la dignidad se impone de manera imperiosa es el de la esfera religiosa, tradi-

cionalmente un terreno abonado por el irrespeto, el fanatismo y la intolerancia. Para Kant resulta particularmente importante un compromiso serio con la dignidad en la esfera religiosa, puesto que la renuncia al uso autónomo de la razón y la minoría de edad en este terreno "es la más dañina y la más humillante". La forma más brutal de desconocimiento de la dignidad humana por razones de fe la constituye sin duda la persecución, discriminación o aniquilación de quienes no comparten un determinado credo o son considerados heterodoxos. Sin embargo, existen muchas otras maneras, -menos evidentes, pero igualmente peligrosas-, de desconocer la dignidad del ser humano en esta dimensión tan significativa de su existencia: sometimiento pasivo a la autoridad eclesiástica, imposición de dogmas sustentados en la autoridad más que en la convicción racional, obligación de acatar sin crítica las verdades y principios contemplados en un texto sagrado, etc. Se trata de procedimientos propios de las religiones dogmáticas y estatutarias, sustentadas en la verdad incontrovertible de un texto sagrado, y en un aparato eclesiástico que detenta el monopolio hermenéutico y el poder sobre las conciencias de los fieles. De acuerdo con esta manera de concebir y practicar la religión, no existe un espacio autónomo para el uso de la razón: todo está ya decidido, y sólo queda la confianza ciega y pasiva en la autoridad. Para Kant, la única alternativa para la dignidad del creyente es la adecuación progresiva de las religiones históricas al ideal de una pura religiosidad moral, que se limita a unos pocos principios acerca de las relaciones con la divinidad y con los demás seres humanos, y se identifica, en últimas, con los preceptos mismos de la ética. A diferencia de la fe de Iglesia, esta religiosidad pura no necesita de una revelación externa, ni de un texto sagrado, ni de un aparato de poder para interpretarlo o imponer obligaciones a los fieles: para ella es suficiente la revelación interior, puesto que el único texto sagrado es la verdad que la conciencia percibe por sí misma, lo que la transforma también en la única instancia legítima para decidir sobre cuestiones morales. Además, en la medida en que cada persona está en capacidad de comprender por sí sola estos principios, no habrá que apelar a la coacción, a la amenaza o a la fuerza: es suficiente la persuasión.

Los rasgos peculiares de la religión estatutaria -textos sagrados, revelación externa, aparato eclesial-

constituyen al mismo tiempo el caldo de cultivo para el fanatismo, el odio religioso y la intolerancia. El miembro de una fe de iglesia o secta se siente orgulloso de la revelación especial recibida por la divinidad y su actitud hacia quienes no han contado con este favor especial o que se nieguen a reconocer la verdad que ellos intentan imponerles, estará marcada por el desprecio o el odio. También en este aspecto las diferencias entre religión racional y fe estatutaria no podrían ser mayores: con el mismo celo con que la primera une a los hombres que profesan diferentes credos, invitándolos a reconocer la unidad sustancial por encima de las diferencias contingentes e insignificantes, la fe sectaria agudiza la contraposición y las diferencias, estimulando un odio visceral contra herejes e infieles y propiciando sangrientas guerras de religión. La consolidación del ideal de religiosidad pura constituye por consiguiente el mejor antídoto contra el fanatismo y la intolerancia, y la manera más eficaz para promover la libertad religiosa y tomar en serio el derecho de todo individuo de encontrar en su corazón y en su conciencia las verdades básicas y los preceptos de la religión racional y moral, que “cada cual puede reconocer en sí mismo, por medio de su propia razón”. Los que defienden sus privilegios de poder en el interior de las religiones positivas tratarán, por cierto, de oponerse con todos los medios a la mayoría de edad en materia de fe, alegando los peligros y los riesgos de la independencia. Sin embargo, el respeto por la racionalidad y la dignidad de cada sujeto indica de manera inequívoca la dirección a seguir: lucha contra el fanatismo y el despotismo clerical, denuncia de los abusos contra la libertad de conciencia, fomento en cada ser humano de una racionalidad autónoma y crítica.

Cabe destacar en fin, en la posición kantiana, la reivindicación de la dignidad de la razón humana en contra del sometimiento pasivo a la divinidad. La obligación del individuo a no doblar la rodilla frente a nadie y de no renunciar al uso de su propia razón sigue vigente incluso en las relaciones con la divinidad. Es lo que expresa Kant en un texto que podría sonar presuntuoso y arrogante para muchos creyentes: “este deber relativo a la dignidad de la humanidad en nosotros, y que por consiguiente es también un deber hacia nosotros mismos - anota el autor - se puede ilustrar con los siguientes ejemplos. No seáis esclavos de los hombres. - No permitáis que vuestros

derechos sean impunemente pisoteados(...) El doblar las rodillas y plegarse hasta la tierra, aún cuando no tiene otro fin que el de representar de manera sensible la veneración por las cosas del cielo, es contrario a la dignidad humana, al igual que los ruegos dirigidos a las imágenes; puesto que entonces vosotros os humillais no frente a un *ideal* que os presenta vuestra razón, sino frente a un *ídolo*, que es una creación vuestra”.

### 3. La dignidad como fundamento de los derechos.

Del imperativo ético de la dignidad, que además impregna el sistema kantiano en su totalidad, no resulta difícil derivar los derechos concretos, en especial los relativos a la tradición liberal en la que el autor se inscribe.

a. *El derecho a la vida.* El destino moral del hombre es lo que sustenta el valor superior de la vida humana. 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. El hecho de que el respeto 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.* Es 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 De-

claraciones de derechos del siglo XVIII se han centrado más en la libertad de expresión que en la libertad de pensamiento, debido a la creencia generalizada de que las convicciones internas se encuentran por fuera del alcance de la coacción. Por eso la lucha había que darla en el campo de la exterioridad, donde la intervención del poder es más evidente 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 arrebató 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...”. 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.

c. *El derecho del individuo a buscar la felicidad a su manera.* 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. Cada persona tiene derecho a ser feliz, y a buscar la felicidad a su manera, lo que implica para los demás y para el Estado la obligación de respetar estas elecciones, incluso cuando las consideren inapropiadas o irracionales. Coherente con su defensa de la autonomía y de la mayoría de edad 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.

d. *Mayoría de edad y derechos políticos.* La auto-

nomía no se agota en la esfera moral y ocupa también un lugar destacado en el ámbito de la esfera política. Puesto que la única fuente de legitimidad del poder es la voluntad unida del pueblo, los miembros del cuerpo político gozan, si bien de manera limitada, del derecho de ejercer su soberanía y de participar en la formación de la voluntad racional-universal. 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”, 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”.

## B. Hegel y los derechos humanos

El filósofo alemán se ha ganado la fama de teórico del Estado prusiano, por lo que no goza de buena reputación en materia de derechos humanos. Sin embargo, con su reflexión hace tres aportes significativos a la teoría de los derechos: a) la toma de conciencia del carácter histórico, dinámico y abierto de los derechos humanos; b) la articulación de los derechos alrededor de una idea no individualista y social de libertad; c) la atención prestada a un espectro más amplio de derechos, que incluye los económicos y sociales.

1. *Los derechos como producto de la modernidad.*

Hegel percibe con claridad la naturaleza históricamente determinada de los derechos, al igual que su conexión con el espíritu de la Modernidad.

a. *Carácter históricamente determinado de los derechos.* En contraposición con la tradición iusnaturalista, que concebía los derechos como atributos peculiares inscritos en una naturaleza humana ahistórica e inmutable, el filósofo alemán los considera como un logro de la civilización y de la historia. El hombre no nace con derechos sino que por el contrario los va ganando en procesos de lucha; la libertad no es algo originario -un don de la Naturaleza- sino el resultado de un largo proceso de aprendizaje, una conquista progresiva para el individuo y la especie. Su *Filosofía de la historia* constituye precisamente un intento de reconstruir el largo camino a través

del cual las libertades y los derechos se afianzan en la conciencia del hombre de Occidente; a él le debemos el primer esbozo de una genealogía de los derechos humanos, desde la aparición del Cristianismo hasta las Revoluciones del siglo XVIII.

Si los derechos humanos pertenecen al ámbito de la "segunda naturaleza", es decir a la cultura, es obvio que no pueden ser pensados al margen de las visiones de mundo, formas de producción, desarrollo técnico y relaciones de poder propias de una época y cultura determinada. Llama 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. La libertad de pensar supone la libertad frente a las necesidades, puesto que "sólo después de haber satisfecho las necesidades elementales de la vida el hombre ha empezado a filosofar". El desarrollo del pensamiento libre requiere ausencia de miedo, un clima generalizado de confianza y el desarrollo de ciertas libertades básicas. Hegel destaca por igual 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.

La perspectiva histórica le permite también a Hegel percibir y subrayar la estrecha interdependencia entre las diferentes clases de derechos. En este sentido él anota que la consolidación de libertad de pensamiento y de expresión suponen un desarrollo mínimo de instituciones libres y un ambiente de tolerancia; pero sostiene al mismo tiempo que 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 en la libertad. El desarrollo de la cultura se caracteriza así por una interrelación dialéctica entre diferentes clases de libertad. El propio autor anota que la libertad de pensamiento y el espíritu

científico brotan más fácilmente en el interior de un Estado libre, en el que se ha afianzado la conciencia de que las leyes y las instituciones se fundan en la libertad; en cambio una condición de servidumbre generalizada y de despotismo constituyen un terreno particularmente desfavorable para el florecimiento de las libertades más elevadas del espíritu.

b. *Los derechos humanos como un producto de la Modernidad.* Hegel es el primer pensador que alcanza a vislumbrar los nexos entre la problemática de los derechos y el desarrollo de la Modernidad. A juicio del autor, 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 hombre moderno ya no se conforma con la libertad de los antiguos, que se agotaba en el sentimiento de ser parte de un todo más amplio. Por el contrario, reivindica de manera vigorosa los derechos de su singularidad e interioridad, que configuran la libertad peculiar de los modernos: autonomía intelectual y moral, el derecho de propiedad, derecho a una vida feliz, etc. 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 sagrado irrenunciable. Alrededor de este carácter peculiar de la Modernidad - la formación del sujeto autónomo y libre que se abre paso a través del Humanismo, la Reforma y la Ilustración - se articularían los diferentes derechos humanos. La relación establecida entre Modernidad y derechos le permite a Hegel una justificación historicista de los mismos: negarlos sería desconocer las aspiraciones de toda una época, que a su vez ponen de manifiesto una dimensión esencial de la libertad y del espíritu.

## 2. Una concepción del hombre como ser social.

La célebre dialéctica del señor y el siervo, por medio de la cual Hegel esboza las etapas ideales que marcan la génesis ideal de lo humano y su desprendimiento progresivo de la primera naturaleza, pone de manifiesto que la relación social es algo más que un

simple agregado accidental para la persona. El deseo de reconocimiento brota precisamente de esta oscura pero acuciante necesidad de socialización que experimenta todo individuo: es el síntoma de una carencia estructural, tan grave como la carencia de medios para satisfacer las necesidades primarias.

De hecho el sujeto humano sólo se constituye como tal gracias a la mirada de otro. Lo que implica también que resulta imposible e impensable realizar un proyecto de vida humana y de libertad por fuera de un contexto social y comunitario. 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 hacia el reconocimiento de la deuda social y del respeto debido a los demás.

### 3. Una concepción más amplia y rica de los derechos.

La toma en serio del carácter eminentemente social del ser humano supone una superación del paradigma estrictamente individualista propio de la tradición liberal, y cierta sensibilidad por lo que hoy denominamos derechos sociales y económicos. Si bien no existe en la obra hegeliana un reconocimiento explícito de los mismos, es posible encontrar indicaciones acerca de lo que será después la política del Estado de bienestar: ante las deficiencias estructurales de la sociedad civil, que en medio de la riqueza producida no es capaz de evitar la formación de una clase con un nivel de vida por debajo de lo humano, es necesaria la intervención del Estado, obligado a intervenir para contrarrestar los altibajos del mercado y ofrecer asistencia a los menos favorecidos. En este sentido el Estado racional propuesto por Hegel se asemeja mucho más al Estado social de derecho que al Estado de derecho de corte liberal. Es interesante

también destacar el hecho de que nuestro autor valore la vida por encima de la propiedad privada, puesto que ésta última tiene sentido en cuanto herramienta que asegura o facilita la supervivencia.

Por lo anterior, resulta unilateral y algo tendencioso ver en Hegel un enemigo visceral de los derechos humanos. Lo que él intenta elaborar es un modelo apropiado 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 postrevolucionario 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.

### C. Los aportes de Marx

Marx es un crítico de los derechos del hombre, que él considera a menudo como un aparato ideológico de la burguesía. Sin embargo, su reflexión constituye al mismo tiempo un aporte significativo para una nueva concepción de la dignidad y de los derechos humanos.

#### 1. La postura crítica.

Marx considera de manera crítica los derechos proclamados por la Revolución francesa, puesto que ve en ellos los privilegios de una clase específica - la burguesía - más que el reconocimiento de los derechos de la humanidad en general. De acuerdo con la tesis defendida en *La cuestión judía*, el sujeto real de estos derechos no sería "el hombre en general", sino el individuo egoísta miembro de la sociedad burguesa, el ser privado que se interesa exclusivamente por su placer y su interés egoísta. La teoría de los derechos ocultaría y encubriría a este sujeto real, al tiempo que lo transforma en el arquetipo y paradigma de la humanidad sin más. A juicio de Marx esta identificación del burgués con el hombre en general se percibe con especial 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 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. La teoría de los derechos se sustenta así en un fundamento 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 juicio del autor, los teóricos de los derechos humanos no han logrado 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".

## 2. Aportes a la teoría de los derechos, gracias a una nueva idea de dignidad humana.

Una confirmación de las deficiencias radicales de las revoluciones burguesas y del alcance limitado de los derechos del hombre lo constituye para Marx la condición de miseria y alienación de la nascente sociedad industrial, celebrada por los teóricos liberales como el auténtico paraíso de los derechos del hombre. 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 ve asegurado siquiera el derecho a la vida, si los obreros se encuentran condenados a una existencia pobre y limitada, sin posibilidad de satisfacer necesidades vitales básicas y tienen que aceptar un trabajo que, además de embrutecerlos y de agotar su energía vital, aumenta la represión y el poder social extraño, es claro que los derechos humanos proclamados por las revoluciones burguesas resultan 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 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. La moderna economía política aparentemente valora al ser humano, puesto que reconoce la fuente del valor en el proceso de trabajo y no en los metales preciosos o en la naturaleza. Sin embargo, la praxis del mercado contradice esta valoración: el obrero se empobrece cuanto más produce, y la valoración del mundo de las cosas es directamente proporcional a la pérdida de valor del trabajado. Marx denuncia también el carácter alienante del trabajo en el interior de la fábrica, que por su carácter mecánico, repetitivo y deshumanizante embrutece y empobrece al ser humano, atrofia sus potencialidades y le impide desarrollar libremente sus energías físicas y espirituales. Con igual fuerza el autor 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. 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.

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 es posible redefinir en sentido socialista algunos de los derechos proclamados por las Revoluciones burguesas. Para empezar, el derecho a la vida no queda garantizado en la sociedad de mercado, en la que no existen para el individuo garantías serias frente al hambre y a la muerte por inanición. Por esto la primera tarea en una organización distinta de la sociedad debería consistir en asegurar a todos los medios para vivir y 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 la necesidad”, 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 luz, el aire, la más elemental limpieza *animal*, dejan de ser una necesidad para el hombre”.

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 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”, que sugieren un derecho de todos los individuos a realizar de manera distinta y peculiar el ideal común de libertad y dignidad. En contra de este falso ideal de sociedad comunista, que propugna como ideal político y ético la negación de la cultura y el regreso a la simplicidad del hombre sin necesidades, 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 la dignidad y la autonomía personal.

## VI. DIFERENTES TRADICIONES DE DERECHOS

A lo largo de los dos últimos siglos las declaraciones de derechos de la revoluciones burguesas se han venido integrando de manera progresiva en la estructura jurídico-política de los diferentes Estados nacionales, y han sido asumidos como principios normativos encargados de regular las relaciones internacionales. Gracias a este proceso de positivación - en las cartas constitucionales y en los pactos y convenios entre Estados - los derechos dejan de ser una aspiración moral o una declaración de buenas intenciones, para transformarse en derechos exigibles, en el contexto de un ordenamiento normativo. En estos dos siglos de historia es posible diferenciar tres grandes tradiciones ético-políticas, cada una de las cuales se caracteriza por la prioridad asignada a una clase específica de derechos: el liberalismo de corte individualista, el pensamiento radical-demócrata, la social democracia y el socialismo.

### A. La tradición liberal

#### 1. La «libertad negativa», el núcleo de los derechos liberales.

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 y privacidad que ningún poder, bajo ningún pretexto, puede violar. Su preocupación fundamental es la de defender esta esfera íntima de las intromisiones externas o de las manipulaciones del poder social y político, puesto que si el individuo lle-

gase a alienar este ámbito mínimo de libertad renunciaría a su condición humana. 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.

## 2. *Los derechos prioritarios.*

De manera más específica la esfera de la libertad abarca el dominio interno de la conciencia, y supone la libertad de conciencia, pensamiento y expresión. Como bien lo aclara Mill, es un derecho sagrado del individuo el actuar de acuerdo con sus convicciones - religiosas, éticas, estéticas -, y organizar su vida de acuerdo con principios y patrones de conducta libremente escogidos, puesto que "la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera", por supuesto sin perjudicar la igual libertad de los demás. Los derechos más sagrados para la tradición liberal son precisamente los relativos a la libertad de expresión y de estilo de vida, que los liberales reivindican en contra de toda clase más o menos encubierta de censura, intolerancia y totalitarismo. Ellos insisten en especial en la necesidad de defender los derechos de la esfera individual frente al dominio 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". De acuerdo con esta tradición de pensamiento la libertad personal supone además para el individuo la posibilidad de contar con bienes de uso exclusivo, libres de interferencias externas. La propiedad privada adquiere incluso el status de condición indispensable para el desarrollo de una persona autónoma, por lo que se transforma en un derecho tan sagrado e inviolable como la vida misma o la libertad.

## 3. *El "Estado de derecho", garantía de los derechos.*

El Estado es un medio indispensable para asegurar el respeto de esta libertad negativa y evitar la amenaza permanente de una condición de anarquía, en la que sólo podría imponerse la ley de la selva y del más fuerte. El Estado es considerado por consiguiente indispensable para una vida social ordenada y para que los individuos puedan confiar en un poder eficaz para el goce de sus derechos. Sin embargo, a pesar de este reconocimiento del papel del Estado

como garantía de los derechos individuales, los clásicos del liberalismo no esconden su desconfianza frente al poder creciente de una realidad estatal que incrementa siempre más sus funciones y atribuciones, y que acaba por transformarse a menudo en una fuente adicional de violaciones para los derechos individuales. Resulta indiferente que el poder absoluto lo ejerza un tirano o una asamblea popular: el despotismo más peligroso provendría incluso de ciertas modernas teorías demócratas que, en nombre de una auténtica y verdadera libertad, llegan a justificar el despotismo de las asambleas populares y de la voluntad general sobre la libertad de la esfera individual. De aquí la preocupación por imponerle diques y límites a un poder desbordante y peligroso, y la idea recurrente de que el Estado pierde legitimidad cuando pretende sobrepasar las barreras de la autonomía individual.

## 4. *Reservas liberales frente a los derechos políticos y sociales.*

El énfasis en la inviolabilidad de la esfera privada deja en segundo plano los derechos políticos y sociales.

a. *Resistencia al sufragio universal.* Los autores liberales clásicos no esconden su miedo frente a la ampliación del sufragio, en la que perciben un serio peligro para el orden existente y la seguridad de la propiedad privada. 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. 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.

En este sentido Kant condiciona el ejercicio de la autonomía política a la independencia económica, por lo que considera como ciudadanos en sentido pleno sólo a los propietarios, y relega a la condición de ciudadanos de segunda a quienes carecen de autosuficiencia en el terreno económico y sólo cuentan con su fuerza de trabajo. De manera similar Constant pone como condición para el ejercicio pleno de la ciudadanía una renta suficiente que le permita al individuo vivir con independencia de toda voluntad extraña. Para justificar esta medida claramente restrictiva el teórico liberal aduce dos razones básicas: a) las personas condenadas a vivir de su trabajo carecen de la posibilidad de adquirir la formación apropiada para ejercer de manera competente sus funciones de ciudadanos, al tiempo que la carencia de propiedad privada los asimila a la condición de extranjeros: “no tienen mayor interés que los extranjeros en una prosperidad nacional cuyos elementos no conocen y en cuyos beneficios sólo participan indirectamente”. Los derechos políticos quedan así subordinados al goce del derecho de propiedad. 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. Por esto condiciona el derecho de voto a un examen en el que el ciudadano potencial muestre ciertas habilidades en cuanto al dominio del lenguaje y las reglas de cálculo, y propone un voto ponderado, para que las opiniones de los sabios cuenten más que las elecciones de las personas incultas. Más recientemente I. Berlin reconoce de manera expresa que la libertad negativa o liberal “no está conectada, por lo menos lógicamente, con la democracia o con el autogobierno”.

b. *Renuencia a aceptar los derechos sociales.* La resistencia a aceptar derechos distintos de los que configuran el núcleo básico de la tradición liberal se acentúa en el caso de los derechos sociales. 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 no comparte 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 subsis-

tencia. Sin embargo, a su juicio el aparato estatal no tiene por qué 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 se transforma así en el garante del “juego limpio”, en 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. Cuando en cambio pretende intervenir directamente en la regulación de la vida económica, inspirado por principios de justicia distributiva, se configura una amenaza seria para las libertades públicas, la autonomía y la mayoría de edad.

Los teóricos liberales se limitan a proclamar en abstracto la igual libertad para todos: se preocupan por que se respeten estas reglas de juego clara 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. Por esto los derechos sociales y económicos no constituyen un interés prioritario para ellos, o son vistos con actitud crítica, puesto que 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. Para ser más precisos, no es que los autores liberales no consideren algo valioso la posibilidad de que todos cuenten con lo mínimo para una vida digna. Lo que cuestionan es la pertinencia de que el Estado se transforme en el destinatario de esta reivindicación y tenga que asumir la carga de la justicia social. Las reivindicaciones sociales deberían dirigirse a una instancia más poderosa que el Estado, a la “mano superior” del mercado, que logra algo aparentemente imposible: la producción de bienestar y riqueza para todos a partir del juego de intereses y del ansia de poder y enriquecimiento de los diferentes individuos que compiten en el mercado con sus esfuerzos, talentos y capacidades.

c. *La ofensiva del neoliberalismo.* En la actualidad estos postulados del liberalismo clásico parecen cobrar nueva fuerza, en un clima marcado por el desencanto con la experiencia del socialismo real y por la

crisis de las políticas de bienestar. Las tesis defendidas por Nozick, Hayek, Friedman no son novedosas. La diferencia más notable frente a los exponentes del liberalismo clásico consiste quizás en el hecho de que en estos últimos el 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 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" J. Hospers llega a afirmar que la pretensión de transformar las necesidades de algunos en derechos sobre los bienes de otros es equiparable a una forma de canibalismo: "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".

La oposición a los derechos sociales ocupa un lugar significativo en la obra de Hayek, quien considera estas aspiraciones infundadas y peligrosas: la idea de derechos sociales acabaría por producir 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. El autor liberal resume así los argumentos para eliminar estos "falsos derechos": 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; d) los fracasos en el terreno de los derechos sociales producen a menudo desconfianza hacia la totalidad de los derechos humanos; e) la demandas ligadas con la

satisfacción de necesidades abonan el terreno para el despotismo y el terror.

No es infrecuente que los autores liberales reivindicuen ciertos derechos de paternidad sobre los derechos humanos. Lo arriba expuesto muestra sin embargo que la tradición liberal ha fomentado de manera prioritaria y ha tomado en serio sólo una parte, sin duda importante, de los derechos humanos; lo que implica la necesidad de analizar y evaluar los aportes de otras tradiciones políticas.

## B. La tradición Socialista

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

### 1. Marx y los derechos humanos.

La postura de Marx oscila entre la crítica radical de los derechos como reivindicaciones burguesas y el reconocimiento de los mismos como una etapa importante en el camino hacia la cultura y la libertad, y una conquista valiosa en el proceso emancipatorio de la humanidad. Estas relaciones de crítica y de reconocimiento, de amor y odio, han dejado sus huellas en la postura hacia los derechos humanos asumidas por los protagonistas de la experiencia histórica del "socialismo real".

a. *Los derechos humanos: ideología burguesa y factor de emancipación.* En su ensayo juvenil *La cuestión judía*, en el que lleva a cabo un análisis crítico de la Declaración de derechos de la Revolución Francesa, Marx denuncia el carácter formal y abstracto de los "derechos del ciudadano", y más en general de la igualdad política instaurada por las revoluciones burguesas. A juicio del pensador alemán la igualdad frente a la ley constituye un logro nada despreciable frente a las diferencias insalvables 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, riquezas y 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 al Estado presenta fuertes

analogías con la idea cristiana de la igualdad frente a Dios, que convive sin problemas con la desigualdad en la condición empírica 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.

Mucho más crítico resulta el juicio de Marx sobre los "derechos del hombre", que no serían nada más que el encubrimiento ideológico de los intereses del hombre egoísta o burgués: "los así llamados *derechos del hombre* distintos de los *derechos del ciudadano* 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". El sujeto a quien se le reconoce el *status* de hombre sin más y se le atribuyen derechos absolutos es el individuo egoísta - descrito magistralmente por Maquiavelo y Hobbes -, que se interesa exclusivamente por su placer o interés; es el hombre aislado y separado de la comunidad, cuyos nexos con los demás se fundan en las relaciones de intercambio y mercado y cuya preocupación central es la defensa y "conservación de la propiedad y de la persona egoísta". A juicio de Marx una prueba evidente de esta identificación entre *hombre y burgués* se encontraría en el contenido concreto de los derechos humanos, todos articulados alrededor de un derecho fundamental: el de la propiedad privada. En efecto la igualdad, la libertad y la seguridad están concebidas en función del derecho de cada cual de disponer a su antojo de los bienes propios, y presuponen una concepción estrecha de la libertad como no interferencia, por fuera de cualquier idea de solidaridad. Por esto Marx considera los "derechos del hombre" como intereses disfrazados, que sancionan y legitiman las libertades y los privilegios burgueses.

Por lo anterior es claro que Marx considera insuficientes las declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas: corresponden a la emancipación política, pero no logran realizar 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. No es suficiente, por lo tanto, ampliar la lista de derechos. La tarea más importante tiene que ver con una modificación substancial de la noción de libertad y más en general, de la concepción de lo humano que

se expresa en la teoría de los derechos: desde el horizonte del hombre como ser genérico y social hay que redefinir el espectro de las libertades y de los derechos.

De todas formas, a pesar de la denuncia de los derechos como privilegios burgueses, Marx aprecia la emancipación política - y por consiguiente la proclamación de los derechos humanos -, como una etapa en el proceso hacia la auténtica liberación y emancipación del hombre. Sólo que este reconocimiento del carácter progresista de la revolución política queda a menudo oscurecido por el interés prioritario del autor por poner de relieve el carácter "ideológico" y encubridor de la noción misma de derechos humanos. Esto ha inducido a muchos teóricos marxistas a denunciar sin más los derechos 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.

b. *La dificultad de pensar los derechos sin Estado.* En la sección dedicada a los aportes de la filosofía clásica alemana a los derechos humanos hemos destacado también la importancia de la reflexión marxista sobre la dignidad humana y el reconocimiento implícito que de ella se desprende de algunos derechos: a una vida, al trabajo, al desarrollo de la personalidad, etc. Sin embargo, el reconocimiento de estos derechos 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. 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 aliena-

ción, 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, por fuera de la construcción del Estado e incluso más allá del ordenamiento jurídico.

c. *Un balance crítico.* 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. En los teóricos y 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 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.

En el proceso de construcción del "socialismo real" se conjugaron dos factores adicionales en contra de los derechos: a) la tendencia a subordinar el valor del individuo singular, y de sus derechos, a la consecución de metas histórico-sociales más amplias; b) la concepción materialista de la historia, y en especial la reducción de las normas jurídicas y de las leyes morales a simple reflejo de las relaciones de producción. El desplazamiento del valor de la persona como fin en sí en función de metas y fines superiores significó en la práctica un énfasis prioritario en los deberes, más que en los derechos. A su vez la reducción de la moral y del derecho a mero epifenómeno de la sociedad mercantil, fundada sobre la ley del valor, influyó de manera decisiva en la tendencia a edificar la sociedad comunista sobre valores radicalmente distintos de los que inspiraban la teoría de los derechos, considerados como eminentemente burgueses. Esta postura teórica influyó sin duda en el sinnúmero de violaciones de derechos, en la violencia generalizada y el terror que marcaron una etapa particularmente sombría del proceso de construcción del socialismo.

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". 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, 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. 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.

## 2. *Los aportes de la 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 la revoluciones burguesas. Los principales exponentes de esta vertiente del socialismo - entre los que figuran L. Blanc, J. Jaurés, R. Mondolfo, M. Adler, E. Bernstein -, han compartido el rechazo de la violencia proletaria como medio para acceder al poder, la oposición a la idea de una dictadura del proletariado 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.

### 3. La consolidación de un Estado social de derecho.

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: de acuerdo con la lógica del 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 la actualidad parecen predominar voces críticas acerca de los límites de esta política de bienestar, cuyo éxito inicial fue notable. Los neoliberales, como

lo hemos ya mencionado, 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 arbitraria 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 estandarizadas a necesidades y sujetos distintos desconocen las diferencias de las situaciones personales concretas.

### C. La tradición demócrata

A diferencia de la tradición liberal o socialista, la tradición demócrata destaca el papel del ser humano como ciudadano y privilegia por consiguiente los derechos de participación política o derechos de democracia.

#### 1. Una idea distinta de libertad como sustento de los derechos.

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 para el ciudadano de ejercer la autonomía política y 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, o incluso frente a la posibilidad de acceder a los medios para satisfacer las necesidades elementales de supervivencia, salud o educación. La libertad se relaciona en este caso con la posibilidad que se le

abre a la persona de influir en la formación de la voluntad general, lo que le permite de paso acatar las leyes que emanan de esta voluntad común como si fuesen los dictados de su propia razón. En la medida en que el ciudadano es partícipe de la voluntad soberana, el sometimiento a las leyes no es percibido como una limitación, sino como una realización de su libertad. Esta idea de libertad, ampliamente desarrollada por Rousseau, 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, es decir en una ética civil, pensada desde el horizonte de la ciudad y del bien común. Desde este horizonte de pensamiento queda en segundo plano la preocupación propiamente liberal por asegurar una esfera privada frente a la intervención estatal, puesto que para los autores que sustentan la soberanía en la voluntad general esta última no puede constituir una amenaza para los derechos y libertades individuales.

## 2. Los derechos prioritarios.

a. *Prioridad a los derechos de participación.* De acuerdo con este enfoque, los derechos 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 demócrata 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. 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".

Por lo demás 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 referendun, 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, etc..

b. *Influencia positiva del ejercicio de la autonomía política en las demás clases de derechos.* Muchos autores han puesto de relieve la interrelación entre la consolidación de la democracia, la protección de las libertades personales de conciencia, pensamiento y expresión, y el incremento y ampliación del bienestar global de la población y de los derechos sociales. La explicación de estas relaciones de proporcionalidad directa entre las diferentes clases de derechos sería muy sencilla: al fin y al cabo el individuo es el mejor juez de sus necesidades, sabe mejor que nadie lo que le beneficia, así que su participación activa en el poder en términos de igualdad con todos los demás acaba por producir, a mediano o largo plazo, una distribución más equitativa de los recursos e incluso una seguridad mayor para las libertades de la esfera individual.

c. *Sustento moral, no meramente pragmático, de esta clase de derechos.* Muchos de los autores que se inscriben en la tradición demócrata tienden a justificar los derechos de democracia a partir de una base moral, al relacionarlos directamente 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. El ejercicio de los derechos políticos se justifica así 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, el ejercicio de la democracia perte-



nece 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. La participación política posee un valor interno independiente 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.

### 3. Balance crítico y perspectivas.

a. *La democracia, un modelo en expansión.* A lo largo de los dos últimos siglos, la participación democrática se ha venido 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 de manera paulatina y gradual el sufragio universal, y se ha enriquecido 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. De manera más específica, después de la segunda guerra mundial - tras la caída del nazismo y del fascismo -, la democracia se ha impuesto y consolidado como un valor universalmente reivindicado por individuos, grupos y pueblos muy distintos para justificar sus aspiraciones libertarias o sus deseos de una mayor justicia social.

Junto con la ampliación progresiva del sufragio, se ha 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 demás ciudadanos, actúan en su nombre y los representan en los cuerpos colegiados encargados de la actividad legislativa. Por esto ha venido cobrando una importancia siempre mayor el establecimiento de garantías constitucionales y de sistemas de control eficaces, al igual que la fijación de reglas procedimentales claras y justas, que aseguren un "juego limpio" y con iguales posibilidades para todos. Por cierto, existen múltiples formas de definir y jerarquizar estas reglas del juego, de acuerdo con las innumerables definiciones y concepciones de la democracia. Sin embargo, parece evidente que 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 opcio-

nes distintas, cuando no se respeta la voluntad de la mayoría, o cuando se desconocen y aplastan las preferencias expresadas por las minorías.

Cabe, en fin, destacar el enriquecimiento de la idea de democracia, gracias a la noción de "ciudadanía social", elaborada por T.H. Marshall y acogida por muchos otros autores. A juicio de Marshall, después de las grandes batallas por la ciudadanía civil y política, la historia de las últimas décadas se ha caracterizado por la inserción progresiva de los derechos sociales en el área de la ciudadanía. La idea de ciudadanía social pretende dar cuenta de esta tendencia, al integrar en el ideal democrático las consignas propias de la tradición socialista ligadas con los derechos económicos y sociales. 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.

b. *Los obstáculos con los que se enfrenta la expansión de la democracia.* A pesar de esta tendencia generalizada hacia 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 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 la medida en que su sentido originario tiende a diluirse cuando se transforma en "la jerga oficial" del mundo moderno. Al mismo tiempo, 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 insti-

tuciones, la extensión de la esfera de influencia del aparato burocrático, etc. Sin hablar del creciente desarrollo científico y tecnológico, que hace crecer día a día el número de problemas para los que se requieran soluciones técnicas, sólo confiables a las personas competentes. No faltan en fin las críticas dirigidas al abismo existente entre el ideal de democracia y la democracia real, al peligro de que la lógica de la ciudadanía acabe por fomentar la discriminación frente al extranjero, obligado a vivir al margen de la ciudadanía política y social.

c. *Perspectivas.* Quienes destacan las paradojas de la democracia apuntan en muchos casos a problemas reales, que no pueden ser desconocidos. Sin embargo, en una época marcada por la crisis de las utopías, el ideal de democracia y de los derechos con ella relacionados, parece conservar intactos su poder sobre las conciencias y su capacidad de fomentar esfuerzos y luchas. Creo también que la consolidación y ampliación de los derechos políticos sustentados en una firme base moral, es decir en el valor de la autonomía política estrechamente entrelazado con la autonomía moral - tendrá a la larga efectos benéficos sobre las demás clases de derechos, en la medida en que: a) favorece una redistribución más equitativa de los recursos en beneficio de los menos favorecidos, sin desconocer el derecho de autodeterminación y la autonomía de estos últimos; b) fomenta el desarrollo de las mismas libertades de la esfera individual, puesto que la posibilidad de desplegar la autonomía en la esfera pública acaba por enriquecer la autonomía en la esfera privada.

## VII. LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE 1948

En diciembre de 1948 la asamblea general de la ONU aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Se trata de un acontecimiento sin precedentes, puesto que refleja el consenso de los pueblos civilizados acerca de unos principios básicos de convivencia, considerados indispensables para evitar la recaída en la barbarie. Estos principios de convivencia, llamados a regular la vida interna de los Estados y sus relaciones en el ámbito internacional, son precisamente los derechos humanos, que adquieren por primera vez una dimensión verdaderamente universal. Conviene recordar que la Declaración de

derechos se materializa al final de una guerra particularmente destructiva, y expresa en buena medida la voluntad de contraponerle un dique eficaz a las fuerzas irracionales y a las múltiples formas de violencia desatadas por el renacer de mitos tribales y raciales; quienes la redactan coinciden en la necesidad perentoria y en el "imperativo categórico" de evitar a toda costa que las generaciones futuras vuelvan a experimentar algo tan doloroso y traumático.

La redacción del texto estuvo a cargo de una comisión de la ONU, integrada por 18 miembros, que trabajó en ella entre junio de 1946 y diciembre de 1948. La función asignada a la comisión, en la que jugaron un papel significativo René Cassin y Eleanor Roosevelt, era el de presentar informes y propuestas para una carta internacional de derechos. Se trabajó al inicio en varias iniciativas - elaboración de un pacto vinculante para los Estados, mecanismos internacionales de defensa de los derechos humanos - hasta que al final se impuso la idea de una declaración de derechos, de más fácil y rápida aceptación por parte de los Estados. La presencia de enfoques filosóficos, jurídico-políticos y culturales muy distintos hizo más lento el trabajo de redacción. Los enfrentamientos entre tendencias iusnaturalistas y iuspositivistas, el choque entre partidarios de la tradición liberal de los derechos y quienes propugnaban una perspectiva socialista, la tensión entre una concepción eminentemente occidental de los derechos y el intento de incluir en ella principios éticos o religiosos de culturas distintas, marcaron un proceso de gestación nada fácil. El texto final, resultado de un arduo trabajo de transacciones y concesiones recíprocas, fue aprobado por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948.

### A. Lo novedoso de la nueva declaración

#### 1. *Unos derechos para la humanidad en general.*

Si bien se inscribe sin soluciones de continuidad en el proceso de consolidación de los derechos tan característico de la modernidad, la *Declaración* se diferencia sin embargo de los modelos anteriores, en especial de los textos análogos del siglo XVIII, por su pretensión de universalidad. "Con la Declaración de 1948 - anota Bobbio - se inicia una tercera y última fase en que la afirmación de los derechos es al

mismo tiempo universal y positiva: universal en el sentido de que los destinatarios de los principios en ella contenidos son todos los hombres, y no solamente los ciudadanos de un Estado determinado; positiva, en el sentido en que ella inicia un proceso al final del cual los derechos del hombre deberían ser no solamente proclamados o simplemente reconocidos en el plano teórico, sino efectivamente protegidos contra el mismo Estado que los ha violado"<sup>12</sup>.

Con evidentes resonancias del modelo iusnaturalista, la *Declaración universal* proclama de manera solemne que todos los seres humanos *nacen libres e iguales en dignidad y derechos*: al salir del seno de la naturaleza, todo individuo posee por igual el derecho a un respeto mínimo de su libertad y personalidad; y las diferencias en cuanto a rasgos físicos, capacidades y opciones, tienen que ser miradas como contingencias que no afectan esta igualdad sustancial. Como lo aclara Cassese, la inspiración iusnaturalista se conserva como raíz ideológica, si bien algo atenuada, de la Declaración universal: la referencia, en el preámbulo, a la 'dignidad innata' de los seres humanos y a sus 'derechos iguales e imprescindibles', al igual que el artículo primero, que recupera la idea de igualdad de nacimiento entre todos los seres humanos propia de las declaraciones iusnaturalistas del siglo XVIII, servirían para comprobarlo. Más que un enunciado fáctico, la idea de que todos nacemos iguales implica así una obligación y un *deber ser*: las diferencias accidentales en cuanto a color de la piel, capacidades naturales o poder 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.

Se ha insistido a menudo en la irreducible 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". 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 respe-

to 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. Pero la variedad y heterogeneidad de estas voces dejan 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 elementos similares.

La *Declaración* más reciente, que habla en nombre de la humanidad en general, más que de un grupo, nación o clase en especial, se apropia de estos universales culturales, y los integra al mismo tiempo con las reivindicaciones más específicas de libertad y dignidad propias de la modernidad. Al lado de estas normas básicas de la convivencia civil, que incluyen sustancialmente el respeto por la vida y el reconocimiento de un mínimo de dignidad para cada persona, el texto consagra también el valor de una determinada concreción de la dignidad, que recoge y asimila las luchas seculares por la libertad de pensamiento y de religión, la participación política, el reconocimiento del valor del trabajo, que han marcado los últimos siglos de la historia de Occidente. En este sentido, aceptar el texto de la *Declaración* significa de un lado acoger estos valores mínimos de convivencia, consolidados a lo largo de la historia de la cultura; del otro, reconocer la legitimidad de aquellas reivindicaciones que hacen ya parte irrenunciable de nuestra concepción peculiar de la dignidad, como el desarrollo de la autonomía moral y de la mayoría de edad, el derecho a la participación política, el derecho al trabajo y los derechos sociales, el respeto por las diferencias y la tolerancia frente a ideales y formas de vida, etc.

Gracias a la nueva *Declaración* la humanidad dispone al fin de un lenguaje común que permite un entendimiento mínimo entre pueblos culturalmente distintos, pero animados por la misma fe en algunos valores básicos como el respeto de la vida y de la dignidad humana y unidos por el compromiso común con los ideales de libertad, justicia y paz.

2. *Un enriquecimiento de la tabla de derechos.*

12 N. Bobbio, *Letá dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p.23.

Particular interés reviste la inclusión de los derechos económicos y sociales, un cambio no meramente cuantitativo, puesto que la inclusión de los "derechos de segunda generación" presupone la superación de la idea de libertad como simple no-interferencia, al igual que un cambio sustancial en la actitud frente al poder, percibido como la instancia positiva encargada de satisfacer las demandas de salud, bienestar y dignidad de todo ser humano, más que como una amenaza para su libertad. De acuerdo con la guía de lectura sugerida por R. Cassin para comprender la lógica interna del texto, la Declaración descansaría sobre 4 pilares fundamentales, entre los que se destacan la importancia atribuida a los derechos políticos de participación y democracia, y los que se ejercen en el campo económico y social<sup>13</sup>.

Convergen en ella los aportes teóricos y la experiencia del socialismo democrático y la socialdemocracia en cuanto a las políticas de bienestar, servicios de salud, seguros para el desempleo, estímulos para la educación, etc. Esta tradición relaciona de manera estrecha derechos y necesidades, e incluso reformula de manera novedosa la noción de ciudadanía, gracias a la idea de "ciudadanía social", pensada precisamente para acentuar los nexos inescindibles entre derechos sociales, derechos de la persona y derechos de participación. Incluso los países del Este dejan de lado la crítica marxista de los derechos humanos como ideología burguesa, para promover una ampliación de la gama de derechos y lograr que los derechos económicos, sociales y culturales queden oficialmente reconocidos y sancionados en el documento de la ONU.

En la inclusión de los derechos económicos, sociales y culturales resultó también determinante la presión de los países latinoamericanos, particularmente sensibles a la necesidad de trascender el modelo estrictamente liberal de los derechos y de ampliar las funciones del Estado en relación con la presencia de necesidades vitales insatisfechas.

### 3. Un punto de referencia para regular las relaciones internacionales.

Es innegable - y en esto parecen coincidir quienes participaron en su redacción y aprobación - que la Declaración fue pensada como un texto de carácter moral, antes que jurídico en sentido es-

tricto. Así el gobierno de los Estados Unidos, como bien lo destaca Glen Johnson, deseaba evitar cualquier posible sugerencia de que la Declaración fuese internacionalmente obligatoria en sentido legal. Sin embargo, a pesar de esta voluntad inicial, con el tiempo un documento al que se le reconocía al inicio sólo una *vis directiva*, de orientación moral, acabó por asumir también una *vis coactiva*. La Declaración fomentó la firma de convenios regionales sobre derechos humanos o de pactos sobre diferentes clases de derechos, que no se limitaban ya a expresar buenas intenciones y, por el contrario, les imponían ya obligaciones estrictas y eventualmente sanciones a los Estados firmantes que incumpliesen con estos convenios y pactos.

Gracias a esta dinámica, en principio inesperada, se ha realizado un cambio sustancial en las relaciones entre los Estados. No es que haya desaparecido el recurso a la fuerza; sin embargo, la tendencia tradicional a asimilar las relaciones entre Estados a la condición hobbesiana de estado de naturaleza, conflicto e inseguridad permanente, resulta ya inapropiada ante una realidad en la que los derechos de individuos y pueblos a la autodeterminación han venido ganando progresivamente fuerza y legitimidad, por lo que no pueden ser desconocidos o pisoteados sin más.

## B. Luces y sombras

### 1. Las voces críticas.

Este código moral ha sido objeto de numerosas críticas. Quienes subrayan el fracaso de la modernidad no encuentran en este texto 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. En este sentido Vattimo 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<sup>14</sup>.

Otros, más moderados, se limitan a sostener que

13 Cfr. A. Cassese, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ariel, Barcelona, 1991, p. 47.

14 G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 84.

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. 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.

Ha sido también criticada 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. "La Declaración Universal - anota Cassese - no exhibe la fuerte tensión moral o religiosa que inspiró los documentos políticos estadounidenses, ni está impregnada del dogmatismo doctrinario y de la fe indiscutida en ciertos valores supremos (los derechos naturales, la razón, el individuo) que empaparon la Declaración francesa de 1789 y marcaron los límites, pero también la fascinación, de un documento tan vibrante y perentorio. Frente a los grandes textos del pasado, la Declaración de 1948 se muestra mortecina, casi gris, al carecer de la retórica solemne con que se formularon sus 'antepasadas' y del ímpetu emotivo que animaba a éstas"<sup>15</sup>. En términos similares se expresa Szabo, cuando afirma que "la Declaración universal carece, en último término, de un carácter político definido, y no ocupa una posición clara en la escala de valores políticos(...) Quienes la redactaron buscaron adrede evitar todo lo que le diera un carácter definido. Más aún, pretendieron diseñar un documento políticamente neutral". Se explica así la falta de definición frente al derecho de rebeldía, borrado de la lista de derechos pero formulado de manera vaga en el preámbulo como una respuesta eventualmente justificable en una con-

dición marcada por violaciones particularmente graves y sistemáticas de los derechos fundamentales; o la no inclusión del derecho de petición contra los abusos, otro derecho esencial de la tradición iusnaturalista. De acuerdo con esta misma línea argumentativa 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.

## 2. Lo valioso de la Declaración.

Es innegable el contraste con la compacta unidad ideológica de las declaraciones del siglo de las luces. Sin embargo, la ausencia de una ideología definida y de vuelos retóricos resultó a la larga ventajosa: el carácter parcialmente neutral frente a cosmovisiones distintas ha favorecido su acogida por parte de seres humanos pertenecientes a tradiciones y culturas muy distintas y su transformación de hecho, como lo destaca Cassese, en un "decálogo para cinco millones de individuos". Incluso los países del tercer mundo encontraron en los ideales de dignidad y autonomía -derivados de la tradición de occidente- una bandera de lucha en las guerras contra el colonialismo. El acuerdo algo pragmático acerca de unos valores comunes, aceptados por encima de las diferencias en cuanto a visiones de mundo, concepciones de la dignidad, de la libertad y del Estado, significó un paso significativo en el diálogo entre culturas.

No se trata por cierto de conferirle un carácter sagrado a un texto marcado por la temporalidad y las exigencias de un momento histórico bien definido. Es claro que no podemos conformarnos con una fe irracional en los principios enunciados por la Declaración, lo que supondría transformar este texto en un nuevo Decálogo, sustentado simplemente en su sacralidad incuestionable. Por el contrario la *Declaración* tiene que ser a su vez interpretada y justificada. Tampoco comparto la tendencia de Bobbio a sobredimensionar el sentido y alcance de este gran pacto social: a pesar del acuerdo inicial, sigue vigente el problema de la fundamentación de los derechos, puesto que no nos podemos confiar sin más en la fe en ellos o en un acuerdo fáctico que podría ser eventualmente revocado; y sigue en pie la necesidad de buscar soluciones razonables a muchas cuestiones

15 *Op. cit.*, p. 54.

problemáticas ligadas con el enfrentamiento entre derechos básicos o a la realización concreta de un derecho específico, a las que buscaríamos en vano una respuesta en la Declaración universal de 1948.

Sin embargo, a pesar de lo anterior, creo que el texto de 1948 sigue siendo un punto de referencia obligado para cualquier debate ético-político. Si el compromiso prioritario del filósofo es el de interpretar y aclarar las convicciones morales y las certezas más arraigadas de su propio contexto social e histórico, este documento llamado a llenar el vacío dejado por los códigos morales sustentados en una cosmovisión religiosa merece sin duda ser analizado y estudiado.

### C. Lo que queda por hacer

#### 1. Necesidad de contextualizar un texto pensado para el hombre en general.

La Declaración ha sido pensada para la humanidad en general, hace falta un trabajo regional para traducir estos universales culturales de cara a las necesidades, al horizonte ideológico y a los problemas de una sociedad determinada. Antes hemos insistido en la existencia de reivindicaciones universales relacionadas con el respeto por la vida y una exigencia mínima de reconocimiento. Pero no hay que descuidar las diferencias en cuanto a los modos en los que se concreta esta exigencia común de dignidad, o a las formas de concebirla y justificarla. Estas aspiraciones compartidas por toda la humanidad adquieren una forma específica de acuerdo con las necesidades, los problemas, certezas compartidas o prejuicios de una época o sociedad determinada: de la peculiaridad de estas necesidades y de la manera como son percibidas depende la formulación de las demandas de libertad, reconocimiento y dignidad. La noción de "vida digna" adquiere matices distintos en los diferentes contextos históricos y culturales y cada formación social recurre a estrategias distintas para controlar la violencia y garantizar una seguridad mínima.

De aquí la importancia de un trabajo regional sobre los derechos humanos, que tenga como fin aclarar las expresiones de estas exigencias universales, su arraigo en una cosmovisión o en un sistema de valores, al igual que la importancia asignada a los diferentes derechos, su alcance y los obstáculos específi-

cos que se deben superar para su puesta en práctica. El reconocimiento de los derechos y dignidad del "hombre en general" tiene que complementarse con un análisis de los derechos y aspiraciones de individuos de carne y hueso, insertos en determinadas relaciones de poder, que comparten en proporción distinta los logros de la lucha por la libertad y las cargas milenarias de prejuicios, atropellos y violaciones. Frente al universalismo de la *Declaración de derechos* se impone la necesidad de pensar estos valores de cara a las dificultades específicas con que se enfrenta su realización.

En nuestro caso, la tarea de redefinición y concreción de las aspiraciones humanas universales debería empezar por la reivindicación de la importancia y la prioridad del derecho a la vida, la atención prestada al problema de la violencia, la necesidad de integrar la lucha por las libertades clásicas y el esfuerzo por afianzar y hacer realidad los derechos-créditos, etc. De lo contrario, si nos limitamos a incorporar pasivamente la tabla de derechos en nuestro sistema normativo corremos el peligro de transformarlos en un asunto retórico ineficaz, que poco o nada tiene que ver con nuestra particular realidad social. Los derechos fundamentales tienen que ser pensados junto con los obstáculos específicos con los que se enfrenta su realización: el discurso acerca de la dignidad tiene que enfrentar los fenómenos de crueldad, vejaciones y humillaciones, si no quiere reducirse a un sermón edificante.

Se requiere además de un trabajo ulterior, para buscar en una determinada tradición cultural el arraigo y el lenguaje peculiar que los transforme en algo cercano y familiar, más que una ideología percibida como ajena. En otras palabras el lenguaje de los derechos tiene que integrarse en un ethos específico, si es que quiere lograr eficacia. Para salirle al paso a la acusación de formalismo abstracto, se hace inevitable prestarle la debida atención al aspecto de la realización de los derechos proclamados, precisando las garantías reales y las condiciones materiales de posibilidad de estos valores universales, para evitar que se reduzcan a hermosas ficciones poéticas.

#### 2. El esfuerzo por integrar los vacíos.

La inclusión de los derechos de segunda generación, que adquieren igual *status* al lado de las libertades básicas propias de la tradición liberal, constituye sin duda un gran adelanto. Se trata ahora de ase-

gurarle también un espacio a las reivindicaciones surgidas y consolidadas a lo largo de las últimas décadas, en especial al derecho de petición frente a las violaciones, a los derechos de las minorías y a los derechos de los pueblos a la autodeterminación. La Declaración Universal no tiene la pretensión de ser un documento exhaustivo y definitivo y debería ser valorado como un logro y una etapa importante en un proceso abierto y dinámico. Lo que implica la obligación de ir ampliando, de acuerdo con nuevas exigencias y nuevas posibilidades ofrecidas por el progreso de la civilización y las exigencias que salen a relucir a través de la lucha por el reconocimiento protagonizada por diferentes actores sociales.

### 3. El problema del fundamento no ha perdido vigencia.

A mi juicio Bobbio sobrevalora el 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 u 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 nos 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. Conviene recordar que Bobbio, al igual que Perelman, insiste en la conveniencia de conformarnos con un fundamento *suficiente* y no absoluto de los derechos humanos; ahora bien, 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. 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, resulta difícil imaginar una solución cualquiera por fuera de una apelación a una determinada idea de libertad o de justicia, a un 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.

En cuanto a la utilidad de este trabajo de contextualización, redescrición y justificación de los derechos fundamentales, no puedo no compartir la ironía de Bobbio acerca de quienes parecen creer que el respeto de los derechos depende casi exclusivamente del descubrimiento de una razón o fundamento absoluto e incuestionable. Sin embargo, el reconocimiento de esta ilusión no justifica la reducción de la filosofía a mera "ideología". Por cierto, la disminución de la violencia no depende ni exclusiva ni principalmente de un tratamiento adecuado por parte de los filósofos de los problemas relativos a la justificación de los derechos básicos y de la dignidad humana; pero también es cierto que una reflexión racional de más largo alcance acerca del sentido de la dignidad en nuestro medio puede contribuir a la reducción de la "incultura de la violencia" y a la consolidación de conductas más solidarias, sustentadas en el respeto recíproco.

## VIII. DEMANDAS DE NUEVOS DERECHOS

### A. Carácter dinámico e históricamente determinado de los derechos

#### 1. Los derechos como traducción normativa de valores éticos fundamentales.

Los derechos humanos expresan demandas relativas a la protección de bienes primarios, de vital importancia para individuos y grupos. Estos bienes constituyen en la práctica la manera de concretar y realizar, en cada época histórica, las demandas de *libertad* y de *dignidad*, dos valores fundamentales e inseparables que se han venido transformando de manera paulatina en la condición de posibilidad para una exis-

tencia auténticamente humana. Existen buenas razones para creer que la demanda de libertad y la lucha por un reconocimiento mínimo como ser humano, que merece un trato distinto del que se reserva a animales o cosas, constituyen exigencias universales, substancialmente compartidas por todos, más allá de las diferencias relativas a los contextos culturales, universos simbólicos y formas de vida. Sin embargo, estos valores de dignidad y libertad adquieren una forma peculiar en un contexto histórico y cultural determinado, lo que se traduce a su vez en distintas configuraciones y tablas de derechos.

## 2. *La lucha por los derechos, un proceso abierto.*

Desde esta perspectiva los derechos básicos pueden ser pensados en conexión directa con una dinámica constante de búsqueda de reconocimiento, en la que persisten unos valores mínimos, pero al mismo tiempo se opera un proceso constante de enriquecimiento. Las 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. Es posible dar cuenta así de la compleja dialéctica entre continuidad y cambio: en la dinámica de los derechos se conserva un núcleo básico, pero al mismo tiempo se enriquece constantemente el espectro de las demandas que exigen satisfacción.

Es necesario subrayar el carácter abierto y dinámico de los derechos, que evolucionan en sintonía con los problemas y necesidades de cada época. Los «derechos de primera generación», reivindicados por las grandes revoluciones 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. Con los «derechos de segunda generación» las reivindicaciones se desplazan hacia el terreno económico y social - derecho a la vida, al trabajo, a la educación y a la salud - lo que produce de paso 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. Por fin, los «derechos de tercera generación», 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. 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. Es ésta 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.

## 3. *Nuevos paradigmas de dignidad.*

Detrás de estos cambios en cuanto a la configuración de los derechos básicos y a la importancia relativa atribuida a cada uno de ellos se perfilan modificaciones significativas en cuanto a la manera de concebir la dignidad humana, identificada al inicio por los maestros de la modernidad con el reconocimiento de la igualdad jurídica y la autonomía moral y política de cada ser humano. La consolidación de la igualdad formal marca sin duda un progreso notable en relación con la influencia directa de las desigualdades de poder y riqueza en la esfera jurídica y política. Sin embargo, la dinámica del proceso histórico y de los movimientos sociales pone pronto de manifiesto los límites de esta forma reductiva de concebir el valor inherente de todo ser humano, que se limita a destacar la igual dignidad de cada persona independientemente de las desigualdades en cuanto a poder, riqueza y status social: la experiencia muestra que el paraíso de la igualdad jurídica y de los derechos puede resultar un infierno para quien no pueda confiar en nada más que en su igualdad formal; si esta igualdad es incapaz de asegurar el derecho a la vida, si una parte notable de la población está condenada a desgastarse en trabajo embrutecedor, apenas suficiente para la satisfacción de necesidades de reproducción,



se impone la necesidad de buscar formas diferentes de emancipación, más acordes con la dignidad humana. 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.

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: la ausencia de obstáculos externos que impiden realizar objetivos vitales es necesaria pero insuficiente, puesto que la libertad requiere además de ayudas y estímulos para que la realización personal sea algo más que una posibilidad abstracta. Por esto el paradigma clásico de dignidad como indiferencia frente a las desigualdades se enriquece, hasta incluir como elemento esencial el valor de la solidaridad, que sirve a su vez de sustento de los derechos económicos, sociales y culturales.

## **B. Una nueva idea de dignidad, como sensibilidad por las diferencias**

El nuevo paradigma de dignidad y los derechos con él relacionados encuentran amplio reconocimiento en la Declaración universal de 1948. Sin embargo, la evolución en cuanto a la tabla de derechos y a la manera de concebirlos no se ha agotado con este documento, a pesar de que sigue siendo un punto de referencia obligado para nuestro tiempo. A lo largo de los últimos 50 años, bajo el impulso de las guerras de liberación nacional, las movilizaciones por los derechos civiles, las luchas por la liberación de la mujer y otras clases de movimientos sociales, han salido a relucir nuevas demandas, ligadas con una percepción distinta de lo que significa tomar en serio el respeto de la dignidad humana.

### *1. La dignidad como autenticidad y sensibilidad por las diferencias.*

De acuerdo con los ideales consignados en las gran-

des revoluciones burguesas, el objetivo prioritario del proceso de emancipación era afianzar un ideal de humanidad 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. El programa ilustrado suponía el intento de neutralizar las diferencias de sexo, raza, etnia, religión, para reducirlas al rango de variables «indiferentes», para que no influyeran en la asignación de derechos civiles o en la definición de la participación ciudadana. 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 Gouche - guillotizada 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 insignes 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.

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 irreplicable 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. Él reivindica, por el contrario, que se lo reconozca y valore como un destino irrepitible, 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 status 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 por 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 irrepitibles 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. Las tesis formuladas 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 irrepitible 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 determinadas expresiones de humanidad. 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 intermedios, cuya función es la de concretar la universalidad abstracta y de darle un contenido a la singularidad carente de contenido.

En este contexto teórico se ubican las luchas de las minorías para defender su identidad o para obtener un trato igualitario y no discriminatorio constituyéndose en uno de los fenómenos más interesantes de nuestro tiempo. Se habla de minoría - que no es un concepto meramente numérico o cuantitativo - cuando un grupo caracterizado por determinadas creencias religiosas o rasgos étnicos o culturales que lo diferencian del grupo dominante recibe un tratamiento jurídico de alguna forma desventajoso. Las minorías - religiosas, lingüísticas o étnicas - han sido a menudo excluidas del goce de determinados derechos civiles o políticos, e incluso de su protección como seres humanos. El logro de determinados derechos, o incluso de una protección específica, ha sido el resultado de un proceso de luchas por el reconocimiento frente a la mayoría dominante.

## 2. Viejos derechos con un nuevo contenido.

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.

Alrededor de esta nueva idea de dignidad y de esta diferente actitud hacia las diferencias se podrían redefinir los "derechos de tercera generación". El derecho a la vida ya no se agota en las garantías frente a la violencia o en la posibilidad de acceso a los medios para vivir: individuos y grupos reclaman además la posibilidad de llevar a cabo una forma peculiar de

vida, acorde con sus ideales y con su percepción del mundo. A su vez, la libertad de pensamiento se transforma en el derecho a una forma de pensar peculiar, distinta de los paradigmas de racionalidad impuestos por unas minorías, un sexo o una cultura determinada. El derecho a la libertad de expresión se traduce entonces en el rescate de los discursos reprimidos y marginados por una racionalidad hegemónica. Debido a la desconfianza creciente hacia todo lo que pretenda encarnar la racionalidad universal, cada cual reivindica el derecho a su perspectiva peculiar sobre el universo, o simplemente exige el respeto por la perspectiva del grupo o tradición que da sentido a su experiencia individual. El ideal kantiano de la mayoría de edad supone la obligación de confrontar ideas y máximas con las de otros, para que estén ambas en consonancia con una racionalidad universal compartida. En cambio, desde el paradigma de la diferencia la función prioritaria del encuentro y de la comunicación es la de precisar las diferencias, más que la de definir un horizonte común.

### 3. Problemas abiertos.

Este nuevo ideal de dignidad despierta inquietudes, reticencias y dudas. Las voces críticas destacan la cara sombría de la cultura de la autenticidad, que alimentaría de manera desmedida el narcisismo de las pequeñas diferencias, el culto de lo particular, la obsesión por la originalidad y la autoindulgencia. El énfasis en lo particular y la preocupación por la identidad podría alimentar una desconfianza generalizada hacia lo diverso; de esta forma, lo que constituye una reacción comprensible y legítima al proceso creciente de homogeneización y a siglos de represión y ocultamiento de lo diferente, podría propiciar - y de hecho lo está haciendo - regresiones peligrosas al tribalismo y a la intolerancia. Incluso el énfasis exclusivo en las identidades grupales podría aplastar las reivindicaciones de los subgrupos que no se reconocen en la identidad colectiva: si cada diferencia se comporta en su interior como una identidad compacta y homogénea, es muy probable que no deje espacios para el reconocimiento de diferencias más específicas, percibidas como una amenaza para la salvaguarda de la identidad esencial. La cultura de la pertenencia, que contrapone al énfasis en la igualdad y la solidaridad propio de las éticas universalistas el culto por la diversidad y las diferencias, podría ser un terreno abonado para el resurgimiento del racismo y

de las formas de violencia desencadenadas antaño por el odio racial o por el fanatismo religioso. Lo que se ha ganado a través de siglos de historia, a través de la lucha por el reconocimiento, corre el riesgo de perderse otra vez. La redefinición de la dignidad en términos de respeto por las diferencias de cultura, podría incluso llevar a cuestionar el discurso moderno de la dignidad humana, pensada como un producto de Occidente y como un instrumento de dominación. Por esto la redefinición de la idea de dignidad y de los derechos desde la lógica de la diferencia, sin sacrificar los logros en cuanto a la igualdad, constituye el gran reto del presente y define una interesante tarea para el futuro. Entre el ideal utópico de una convivencia armónica más allá de las diferencias y la condena a una lucha sin treguas por motivos raciales o tribales, entre la utopía del encuentro sin conflictos de los diferentes y la desconfianza hacia cualquier medida que pretenda evitar la carga de violencia y aniquilación que todo conflicto conlleva, se empiezan a vislumbrar alternativas más realistas, sustentadas en especial en la progresiva toma de conciencia, por parte de individuos y grupos, de que la identidad individual o grupal, lejos de ser un telos inscrito de la eternidad, es en realidad el resultado de una serie de interacciones y diferenciaciones. La percepción de las diferencias culturales como sistemas abiertos, resultado de diferentes aportes culturales y en constante proceso de evolución, jugará sin duda en favor de una actitud más tolerante y respetuosa hacia las diferencias.

#### 4. Los derechos ligados con una condición específica del ser humano.

El proceso de redefinición de los derechos en función de las diferentes maneras de concretar lo humano - género, etnia, cultura, etc. - corre paralelo con la preocupación por precisar los derechos específicos ligados con las diferentes etapas del desarrollo individual (niñez, vejez), la condición peculiar de salud o enfermedad, etc. Es la que Bobbio denomina la "especificación" de los derechos en función de la condición peculiar en la que se encuentra el titular de los mismos: niño, anciano, enfermo, discapacitado. Así como la noción abstracta de libertad se ha venido determinando como libertad de conciencia, expresión o movimiento, de manera análoga los derechos del hombre en abstracto se han especificado como reivindicaciones ligadas con las necesidades concretas

de determinados estados de la existencia, en especial de aquellos en los que el individuo se encuentra particularmente indefenso y vulnerable.

Se explica así la preocupación por precisar los derechos del niño a la vida, a la salud, a la educación y a una asistencia especial, los derechos de los ancianos, de los enfermos y de los enfermos terminales, de los discapacitados psíquicos, etc. Lo que inspira estas nuevas declaraciones de derechos es la sensibilidad hacia unas necesidades específicas de sujetos particularmente indefensos, que exigen especiales deberes de solidaridad por parte del cuerpo social. Para limitarme a dos ejemplos muy concretos, son bien conocidos los atropellos que desde tiempos inmemoriales han padecido los enfermos mentales, tratados a menudo como animales peligrosos, al igual que el desconocimiento sistemático de la autonomía de los enfermos competentes derivado de una concepción eminentemente paternalista de la profesión médica. En estos casos resultan más que pertinentes unas declaraciones de derechos que reivindiquen un espacio para la decisión autónoma del paciente competente en cuanto a intervenciones quirúrgicas, aplicación de fármacos, etc., y que llamen la atención sobre la dignidad inherente a todo ser humano, que merece respeto incluso cuando haya perdido de manera parcial o total la capacidad de autocontrol y la autonomía intelectual y moral.

### C. La paz como un nuevo derecho

#### 1. Sentido y alcance del derecho a la paz.

Entre los derechos de tercera generación - al desarrollo, al medio ambiente, al respeto del patrimonio común de la humanidad, etc. - ocupa un lugar destacado el derecho a la paz, valorado por muchos como el derecho que sintetiza a todos los demás y constituye la condición de posibilidad para el goce de todos ellos. La nueva Constitución de Colombia lo sanciona en el artículo 22, que afirma que "la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento". Este derecho abarca en realidad varias reivindicaciones, que es conveniente analizar por separado: a) el derecho de todo ciudadano a influir de manera activa en las decisiones acerca de la guerra y la paz; b) el derecho a no participar en un conflicto armado; c) el derecho del individuo - y del Estado al que pertenece - a vivir en paz frente a las amenazas de Estados enemigos y a

no padecer los estragos de la guerra.

Cabe insistir en la importancia que reviste el derecho de todo ciudadano a participar en la toma de decisiones acerca de un asunto de vital importancia y que lo afecta directamente, como es una declaración de guerra o la decisión de instaurar la paz. Lo que impulsa esta reivindicación es la conciencia siempre más generalizada de que las decisiones acerca de los procesos de paz no deben ser un privilegio exclusivo de los gobiernos de turno o de las cúpulas de los grupos insurgentes. Así concebido, el derecho a la paz se inscribe en los derechos de ciudadanía y constituye un aspecto importante de la democracia participativa. Concebido de esta forma el derecho a la paz no excluye del todo la guerra, puesto que en determinadas circunstancias la opinión mayoritaria podría optar por el conflicto armado. Existen, sin embargo, buenas razones para pensar que el peso de una opinión pública ilustrada servirá de freno para las iniciativas bélicas, y no dará fácilmente su consentimiento a intervenciones no estrictamente necesarias para preservar los intereses, la libertad y la soberanía nacional.

Igualmente importante es el derecho a no participar en acciones bélicas ni en el entrenamiento para la guerra por razones de conciencia. El Estado no puede obligar a involucrarse directamente en la lógica de las armas y del enfrentamiento armado a individuos que por razones religiosas o éticas se ven impedidos a utilizar armas de fuego: por encima de la obligación de cumplir la ley se impone aquí el respeto por unas convicciones éticas profundas. Cuando la obligación de acatar las normas se enfrenta con principios morales substanciales, a los que el individuo no puede renunciar sin comprometer seriamente la coherencia de su proyecto vital, parecen existir buenas razones para resolver el conflicto en favor de la conciencia.

No faltan objeciones y críticas por parte de quienes aducen múltiples razones para impedir el reconocimiento de un derecho de esta naturaleza. En opinión de algunos, el reconocimiento de la objeción de conciencia quebrantaría uno de los principios básicos del Estado de derecho: la obligación estricta, para todos los ciudadanos, de acatar por igual las normas, independientemente de las convicciones éticas personales; en caso de que el Estado tuviese que negociar el sometimiento a las normas con los principios religiosos y las opiniones morales de cada cual, se abrirían paso la anarquía y el caos. Se trata de objecio-

nes serias, pero no insuperables. Es claro que no se trata de aceptar de manera indiscriminada un derecho del individuo a desobedecer a toda ley que considere contraria a su conciencia moral. Los partidarios de la objeción de conciencia se limitan a pedir una excepción específica en un caso en el que está de por medio no una opinión cualquiera, sino una creencia moral o religiosa hondamente arraigada, a la que el sujeto le confiere una importancia significativa para la coherencia de su proyecto de vida. Lo que queda por precisar no es la legitimidad de esta reivindicación, sino las condiciones y límites dentro de los cuales puede ser aceptada. Una reglamentación apropiada evitaría que la apelación a la conciencia subjetiva se pudiese transformar en un atentado constante al ordenamiento jurídico y a la estabilidad institucional; y la reglamentación de un servicio social sustitutivo oneroso para el individuo y de utilidad para la sociedad -, permitiría evitar eventuales abusos.

Además del derecho a la objeción de conciencia y a participar activamente en las decisiones acerca de la paz y la guerra, el derecho a la paz incluye el derecho de individuos y Estados de gozar de una vida pacífica y de no verse involucrados en enfrentamientos bélicos. Una reivindicación de esta naturaleza puede ser fácilmente justificada, puesto que la paz responde a un anhelo humano generalizado, y se transforma en una derivación inmediata del derecho a la vida, y a una vida digna, que por lo general sólo son viables en una condición de paz. Puesto que la vida constituye la condición de posibilidad de los demás derechos, todo lo que contribuye a garantizarlo - en este caso la aspiración a una convivencia pacífica - se transforma en un derecho adicional. De manera análoga, el hecho innegable de que la guerra fomenta a menudo la instrumentalización más espantosa del ser humano, y acaba por fomentar la crueldad, la barbarie y la violencia, parecería legitimar moralmente la necesidad de buscar la paz, que por el contrario permite un respeto de la dignidad humana.

Un derecho a la paz supone la necesidad de garantizar un bien que responde a necesidades hondamente arraigadas y a un anhelo milenarista de la humanidad, hastiada de los horrores de la guerra (uno de los males más temidos, junto con las pestilencias y el hambre). A lo largo de la historia la guerra ha encontrado una cantidad apreciable de defensores: algunos la han celebrado por su contribución al fomento de la

cultura; otros la han exaltado como una condición particularmente favorable para el patriotismo, el coraje y las virtudes cívicas; los más atrevidos han llegado incluso a valorarla como un despliegue de la vitalidad y la voluntad expansionista de los Estados. Estas justificaciones de la guerra han perdido vigencia ante la posibilidad de una guerra aniquiladora, capaz de acabar con la cultura y con la humanidad sin más. Sin mencionar el hecho de que la exaltación romántica del conflicto bélico esconde o deja en segundo plano el aspecto prosaico de miseria, horror, violencia y pérdidas de vidas humanas que acompañan por lo general al enfrentamiento armado. Como bien lo expresa Kant, la guerra es mala no solamente por la cantidad de vidas y proyectos humanos que elimina para siempre, sino también porque fomenta la maldad y la crueldad entre los hombres. Incluso las guerras emprendidas en defensa de los ideales más sublimes acaban por debilitar, en los protagonistas, principios morales arraigados y los factores que inhiben la tendencia a la violencia.

## 2. Una evaluación crítica acerca de la legitimidad de este nuevo derecho.

No existen dudas acerca de la importancia de un derecho a la paz concebido como el derecho a vivir en paz. Algunas dificultades surgen en cambio a la hora de precisar los mecanismos específicos para hacerlo cumplir. Todo derecho supone un poder eficaz al cual apelar en caso de incumplimiento: sin un poder coercitivo encargado de asegurar las obligaciones correspondientes y de sancionar eventuales violaciones, un derecho se queda en simple aspiración moral. En el caso del derecho a la paz los Estados pueden acudir a la ONU, cuyo poder coercitivo se encuentra sin embargo limitado por la necesidad de acudir al poder militar de algunos de sus miembros. No deja de ser además paradójico el hecho de que para hacer eficaz el derecho a la paz y sancionar eventuales violaciones del mismo por parte de terceros no haya salida distinta de la misma guerra.

De todas formas, es innegable la creciente y siempre más generalizada voluntad de paz, que autoriza cierto optimismo para el futuro. La tendencia innegable hacia la solución negociada de los conflictos constituye un resorte poderoso para la superación de las fallas e inconsistencias del Derecho internacional actual, y para la consolidación de las condiciones materiales indispensables para que la paz llegue a

transformarse en un derecho exigible. Es posible que en un futuro no lejano podamos contar con un ordenamiento jurídico internacional más eficaz, en el que existan las condiciones para un derecho a la paz en sentido pleno y la aspiración de la humanidad civilizada - siempre más hastiada de los estragos de la guerra - cuente con una protección eficaz e imparcial.

## 3. La relación de doble vía entre derechos humanos y paz.

La paz es moralmente valiosa en la medida en que constituye la condición de posibilidad para el goce de las libertades y derechos fundamentales, el disfrute de una vida digna y la posibilidad de ejercer la autonomía en la esfera privada y pública. Tan es así que su valor queda en entredicho cuando el precio pagado por el cese de las hostilidades y la instauración de la paz es la renuncia a la independencia y la aceptación de un estado de sometimiento. Existen al mismo tiempo buenas razones para sostener que el respeto por los derechos y la dignidad, valioso en sí mismo, constituye además un medio eficaz para afianzar el camino de la paz.

Se configura así un "círculo virtuoso" entre derechos humanos y paz, para salir del torbellino infernal de la violencia: así como la paz asegura el goce de los derechos, el respeto de estos últimos puede transformarse a su vez en condición de posibilidad para la paz. La paz es valiosa - y por consiguiente debe ser buscada - en la medida en que favorece el goce de los derechos humanos. Al mismo tiempo, la experiencia muestra que el respeto por los derechos, incluso en la guerra, puede ser un camino viable para la paz, en la medida en que el acuerdo previo sobre el rechazo de prácticas inhumanas y degradantes hace más fácil un reconocimiento futuro entre las partes enfrentadas y constituye incluso el primer paso de una negociación, en que el acuerdo sobre el respeto de los derechos básicos puede extenderse de manera progresiva hacia otros temas que alimentan el conflicto.

La confianza en esta relación recíproca parecería desmentida por el hecho de que la dignidad y los derechos alimentan, en algunos casos, la lucha armada: la defensa, con las armas, del derecho a la autodeterminación de una nación frente a una agresión externa, o los movimientos internos de lucha por la ampliación de las libertades individuales y la justicia social ilustran esta posibilidad. Sin embargo, una lucha armada - interna o externa - inspirada en la defensa o

ampliación de los derechos humanos tiene que ser coherente con el objetivo que la justifica. Lo que significa que en el enfrentamiento armado se imponen restricciones morales a las partes. De lo contrario, un eventual "derecho a la guerra" quedaría desvirtuado por la violación del "derecho en la guerra", es decir por un ejercicio de la guerra que viola y desconoce los principios humanitarios.

La restricción de la violencia favorece un reconocimiento más amplio entre las partes y allana el camino para el reconocimiento no como simples combatientes enfrentados, sino como sujetos que pueden compartir pacíficamente recursos, instituciones, normas legales y valores. Es lo que muestra la experiencia del conflicto salvadoreño, en el que las partes enfrentadas, al suscribir un acuerdo sobre derechos humanos, estuvieron de acuerdo en un punto: que el respeto de la dignidad humana no era un asunto negociable. La toma en serio de los derechos humanos reduce además las causas más comunes del conflicto, en especial en el caso del conflicto interno, alimentado a menudo por la reducción de la participación política o la presencia de necesidades insatisfechas. Una política seria en materia de derechos sociales y una ampliación y fortalecimiento de la democracia acaban inevitablemente por fortalecer la legitimidad de un régimen, seriamente comprometida a los ojos de

quienes lo perciben como una instancia ajena y lejana, al servicio de intereses extraños, o como un poder ineficaz para garantizar un mínimo de bienestar y seguridad.

Por supuesto, una propuesta de paz realista no puede descuidar los móviles que impulsan la acción humana, ni descuidar el peso de las pulsiones agresivas presentes en nuestra naturaleza. Estas dificultades para el logro de la paz no deberían sin embargo desanimarnos o inducirnos a considerar como una ilusión el compromiso ético con la reducción de la violencia y el respeto de los derechos humanos. Se trata de un compromiso difícil, pero no imposible. La dificultad de la tarea parece también sugerir la conveniencia de insistir en la paz como un deber, antes que como un derecho. Cada acto en favor de los derechos humanos y en contra de la violencia es un pequeño aporte, un granito de arena para el goce de las libertades en un contexto de convivencia pacífica, una condición aparentemente lejana, y que sin embargo debe poder encontrar un espacio en nuestra realidad. A pesar de los obstáculos, es importante que se afiance una voluntad real de instaurar la paz, que no se desaliente por los tropiezos y fracasos y esté siempre dispuesta a empezar de nuevo, a pesar del pesimismo que inspira la condición humana  $\Psi$



LUCAS CRANACH. ALEMANIA (S. XV-XVI)