

LA SECULARIZACIÓN DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA Y LA VISIÓN FILOSÓFICA DE LOS VALORES COMO DERECHOS HUMANOS¹

Miguel Ángel Villamil Pineda²

Resumen: La concepción del hombre como persona nace con el cristianismo, y es tal vez el mayor aporte social, jurídico y filosófico de éste a la cultura occidental. Tal concepción influye decisivamente en la creación de instituciones jurídicas como el estado moderno y los derechos del hombre, las cuales nacen con el objetivo de proteger la persona y defenderla como un *alguien* digno y sagrado; como un centro no sólo de deberes y obligaciones, sino también de libertades y garantías. La proclamación de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano, es un ejemplo fehaciente del interés de sedimentar en leyes positivas lo que en el cristianismo era visto como valores e ideales de vida. De ahí que una genealogía de los derechos humanos implique, por una parte, la comprensión de los valores en los que ellos se fundamentan y, por otra parte, la comprensión de las tendencias de pensamiento que intentan secularizar tanto el significado de la persona como el de su dignidad y sus derechos. El presente texto se traza como objetivo tematizar las teorías filosóficas modernas que más han influido en la constitución del discurso secular de los derechos humanos: tendencia iusnaturalista, tendencia utilitarista, tendencia kantiana y tendencia historicista.

Palabras clave: Valores. Derechos del hombre y del ciudadano. Derechos humanos. Dignidad. Persona. Secularización. Positivización. Iusnaturalismo. Utilitarismo. Historicismo.

Abstract: The conception of man as a person begins with Christianity, and is perhaps the greatest social, legal and philosophical contribution to the western culture. This conception has a decisive influence on the creation of legal institutions, such as the modern state and human rights, which rises with the purpose of protecting a person and defending it as *somebody* worthy and sacred; as a

1 Este texto se enmarca dentro del proyecto de investigación *Valores y derechos humanos*, Línea de Investigación *Filosofía Contemporánea*, Grupo de Investigación *Devenir* (reconocido por COLCIENCIAS con la Categoría A), Facultad de Filosofía, Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá.

2 Miguel Ángel Villamil Pineda es Licenciado en Filosofía y Letras y Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, y candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad Javeriana. Es Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Ha publicado los siguientes libros: *Fenomenología del cuerpo y su mirar*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2003; *Valores y derechos humanos: implicaciones jurídicas y pedagógicas*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2009; *Daniel Herrera Restrepo. Por los senderos del filosofar* (editor y compilador), Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2009. E-mail: MVillamil@usbbo.edu.co

center not only of duties and obligations, but also of liberties and guarantees. The proclamation of the Declaration of the Rights of Man and Citizen is a convincing example of the interest to settle in positive laws, that in the Christianity it was most likely to be seen as values and ideals of life. Hence, a genealogy of the human rights implies, first, understanding the values on which they are based and, moreover, understanding the trends of thought that attempt to secularize the meaning of a person as the one of dignity and its rights. The present text draws up as objective to the present time to subject the philosophical theories that they have influenced more in the constitution of the secular speech of human rights, from modernity: natural law, utilitarian, Kantian and historicist tendencies.

Keywords: Values. Rights of man and citizen. Human rights. Dignity. Person. Secularization. Positivation. Natural law. Utilitarianism. Historicism.

Introducción

El concepto de persona nace con el cristianismo. Éste considera que la persona es un ser digno en virtud de su imagen y semejanza con Dios. En la modernidad se inicia un proceso paulatino de secularización. Uno de los objetivos de este proceso es fundamentar los conceptos de persona y dignidad ya no en Dios, sino en la idea genérica de humanidad: la persona es considerada como un ser digno por el sólo hecho de ser miembro de la especie humana. Es en la modernidad donde se postula la idea de que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos; que todos llegan al mundo con el derecho a que se les respete su libertad y personalidad; que las personas están llamadas a conformar una fraternidad universal donde reinen la justicia y la paz perpetuas. De este modo, la visión teocéntrica del medioevo, poco a poco, va dando paso a la visión antropocéntrica de la modernidad.

La concepción del hombre como un sujeto digno y libre, centro no sólo de deberes y responsabilidades sino también de actos y decisiones, da lugar a uno de los aportes más significativos de la modernidad, a saber, los derechos humanos: la noción de derecho en el sentido moderno es reciente. Probablemente el primer filósofo en usar el concepto de derecho en un sentido parecido al de los modernos es Ockham, quien concibió el derecho natural como un poder de la persona de adecuarse a la recta razón (PAPACCHINI, 2003, p. 54).

Los derechos humanos surgen como el reconocimiento del valor de la persona y como el esfuerzo por sedimentar este valor en leyes positivas, que garanticen tanto su protección como el libre desarrollo de su personalidad. Esto nos lleva a decir que la mejor manera de entender los derechos humanos es tratando de comprenderlos a partir de la positivización de valores. Los derechos humanos surgen como consecuencia del proceso de formación del nuevo Estado moderno; son el producto de reflexiones y reivindicaciones históricas, mediante las cuales la nueva mentalidad intenta dar respuesta al problema del lugar del hombre en el contexto de una cultura capitalista y secularizada. Con la Declaración de los Derechos Humanos, los modernos procuran traducir su sistema de valores en un sistema de leyes, que obliguen a todos los individuos a respetar las demandas de dignidad, libertad e igualdad de todos los seres que conforman la humanidad. En consecuencia, los derechos humanos se constituyen en una especie de tribunal

universal, al que la persona puede acudir en la medida en que vea comprometida la posibilidad de su realización.

Según la mentalidad moderna, la positivización de los valores permite asegurar el reconocimiento de la dignidad humana no sólo por los hombres de buena voluntad, sino por todos los hombres; por eso, intenta respaldarla, por un lado, con un sistema normativo y coercitivo, que se expresa en concreto en declaraciones, convenios y pactos sobre derechos humanos; y, por otro lado, con un Estado que obligue a que los pactos se cumplan. Así, la dignidad de la persona, y los valores que permiten su realización, se convierten en exigencias reconocidas por la ley y protegidas por la acción del Estado; los valores se convierten en bienes e intereses jurídicamente protegidos. En otras palabras, los derechos humanos son vistos como el punto de encuentro entre los valores y la legislación; son el cruce de caminos entre ideales de vida y la necesidad de transformar éstos en un derecho positivo. Por esta vía lo que anteriormente era visto como una aspiración o una utopía social, comienza a tomar piso y a ser visto como la infraestructura básica y necesaria, que el Estado debe garantizar, para que la persona pueda perfeccionar su ser de manera auténtica.

Lo anterior implica que la mentalidad moderna, además de precisar la naturaleza de los derechos humanos, precisa también la instancia hacia la cual se dirigen estas exigencias. Las exigencias siempre se dirigen hacia alguien, tienen un destinatario que se concibe como el árbitro responsable de equilibrar el estado de cosas injustas. Los modernos consideran que el destinatario es el Estado. Éste ya no es visto como un fin en sí mismo, como lo veían los griegos, sino como un medio cuya función consiste en garantizar la libre realización de las personas. El Estado puede cumplir con esta tarea porque cuenta con la fuerza suficiente para hacer cumplir todas las obligaciones a todos los individuos que componen la sociedad.

El proceso de *positivización* permite a los modernos traducir su sistema de valores en un sistema jurídico-estatal de derechos positivos. A los griegos no se les habría ocurrido pensar en un derecho al trabajo, pues esta actividad no era vista por ellos como un valor sino como algo deshonroso e indigno de los hombres libres; si fuese lícito traducir su sistema de valores en el lenguaje de derechos, habría que atribuirles la reivindicación de un derecho al ocio creativo. La transformación del trabajo en un valor y, posteriormente, en un derecho, supone la visión de éste como una actividad necesaria para la consolidación de una sociedad de mercado, en la que el trabajo llega a ser para la mayoría una manera de subsistencia y la condición de posibilidad para una vida digna. Por consiguiente, las declaraciones de derechos expresan ideales de vida enmarcados en contextos históricos determinados y en sistemas de valores compartidos. Esto hace que no podamos concebir los derechos humanos como entidades estáticas, sino como entidades dinámicas e históricas; las cuales se conforman a partir de la tensión dialéctica entre los valores tradicionales y las posibilidades que se van abriendo como nuevos derroteros para el desarrollo de la humanidad. La clasificación de derechos por *generaciones*, constituye una prueba de la concreción de libertades básicas de acuerdo con el desarrollo histórico y cultural.

La mentalidad moderna apela a la dignidad de la persona como fundamento de los derechos humanos, y considera que la característica principal de ésta es la libertad. La libertad es la que hace de la persona un sujeto autónomo, centro de actos y decisiones. No obstante, la dignidad personal y, su consecuencia inmediata, la libertad han dado lugar a diferentes interpretaciones y, por ende, a diversas tendencias de pensamiento: “una mirada panorámica sobre la historia de los dos últimos siglos, permite diferenciar tres grandes ideas de libertad: libertad como no interferencia, libertad como participación política, libertad como liberación del hambre y de la miseria” (PAPACCHINI, 2003, p. 58). Estas tres visiones dan lugar a tres grupos de derechos humanos: derechos individuales, derechos de participación democrática y derechos económicos y sociales. El privilegiar una clase de derechos sobre otros, caracteriza y diferencia diversos modos de fundamentación teórica de éstos. Entre estas perspectivas, y siguiendo el esquema indicado por Papacchini (2003, p. 171), queremos llamar la atención sobre las teorías que, a nuestro modo de ver, más han influido en la constitución del discurso de los derechos humanos en el mundo occidental, desde la modernidad hasta nuestros días: tendencia iusnaturalista, tendencia utilitarista, tendencia kantiana y tendencia historicista.

1. Tendencia iusnaturalista.

El modelo dominante por muchos siglos en la fundamentación y justificación de los derechos humanos ha sido el iusnaturalista. Autores como Locke, Grocio y Pufendorf se mueven en esta línea. Las Declaraciones de los derechos del hombre del siglo XVIII se inspiran en la lectura moderna de la concepción iusnaturalista clásica. Los que redactan estos documentos conciben que los derechos del hombre son consecuencia de los derechos que se derivan de la ley divina y, por ende, son anteriores a todo tipo de contrato social o de sociedad civil:

[...] al ser sustentados como derechos naturales, los derechos del hombre parecen adquirir una base sólida y firme: lejos de ser una creación artificial y contingente, constituyen prerrogativas idealmente anteriores al Estado, que cada individuo recibe directamente de la naturaleza (PAPACCHINI, 2003, p. 173).

Los iusnaturalistas modernos subrayan el origen divino del derecho natural; en consecuencia, consideran que la ley divina antecede a la ley humana; más aún, la ley humana para actuar correctamente debe orientarse según la ley divina. El iusnaturalismo presenta un postulado básico: la ley natural -fundamento de la dignidad de la persona y, por ende, de sus derechos y deberes- es la ley que Dios, artífice de la naturaleza, ha puesto en el corazón de todas las personas para distinguir lo que es moral de lo que es censurable. En este sentido, Dios sigue siendo el fundamento último de: el orden y legalidad de la naturaleza creada; la dignidad y derechos inalienables del hombre; la legitimidad de las leyes humanas. Estos postulados se dan en consonancia con un espíritu fuertemente individualista; por eso, a diferencia del iusnaturalismo griego, la ley natural es pensada más para reivindicar derechos que para sustentar obligaciones. Por eso, el esfuerzo por sustentar la ley natural corre paralelo a la construcción de un orden político que reconozca al hombre como un sujeto libre, y al Estado como un contrato entre

individuos independientes, cuya función principal es la de proteger los derechos y libertades recibidas por naturaleza. Este proceso permite pasar de un orden político basado en títulos de honor, como los que sustentaban la nobleza y el clero, a un orden donde teóricamente todos los individuos son iguales ante la ley; lo cual permite que la clase burguesa emergente, encuentre un lugar dentro del ordenamiento político de la época. En otras palabras, los burgueses, que en épocas pasadas eran excluidos del poder político, encuentran en la idea de ley natural un apoyo para justificar, por un lado, sus derechos individuales –como el derecho a la propiedad privada– y, por otro lado, sus derechos de participación ciudadana – como el derecho a elegir y ser elegido–.

T. Paine, protagonista de la independencia de Estados Unidos y de la Revolución Francesa, para sustentar el carácter divino de los derechos naturales, sostiene que éstos se fundamentan y originan en un pacto entre Dios y el hombre:

Antes que en el mundo existiera una institución humana de gobierno, existía al inicio del tiempo un pacto entre Dios y el hombre; y puesto que la relación y la condición en la que se encuentra el hombre en su propia persona individual respecto al Creador no puede ser cambiada o modificada de ninguna manera por una ley o autoridad humana, la devoción religiosa que es una parte de un tal pacto no puede estar sujeta a las leyes humanas. Todas las leyes deben conformarse por lo tanto a este pacto preexistente y no pueden amoldar el pacto a las leyes que, además de ser humanas, son posteriores al mismo (PAINE, apud PAPACCHINI, 2003, p. 195).

Una consecuencia directa de este pacto es la igualdad: “todos los hombres pertenecen a un mismo orden y, por consiguiente, todos nacen iguales y con iguales derechos naturales, como si la especie se perpetuara por creación y no por generación” (PAINE, apud PAPACCHINI, 2003, p. 196). La ley natural opera como un tribunal ante el cual todos los seres humanos gozan de iguales derechos naturales. Locke, al respecto, nos dice:

El estado de naturaleza 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 nada 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 (LOCKE, 1973, p. 5).

Según esta perspectiva, el hombre puede acceder a la legalidad divina por dos vías: por vía de la revelación o por vía del descubrimiento racional. Por la vía revelada, Dios se manifiesta en persona al hombre y así le da a conocer sus valores y sus preceptos. En la vía racional, es el hombre quien descubre, por medio del intelecto, las leyes que rigen el orden natural y la racionalidad divina que lo sustenta. Ambas vías desembocan por igual en la racionalidad y voluntad de Dios.

No obstante, la vía racional, con el afianzamiento de la modernidad, va ganando un papel más activo; la racionalidad humana comienza a ser concebida no sólo como una capacidad pasiva que permite descubrir el ordenamiento natural, sino también como una instancia capaz de legislar de manera autónoma. De esta manera, el hombre comienza a ser visto como un sujeto de ley. Grocio, si bien no

niega el origen divino de la ley natural, prefiere fundamentar los derechos naturales en las evidencias de la razón, es decir, en la capacidad que tiene el hombre de demostrar racionalmente el conjunto de derechos y obligaciones. Este enfoque racionalista lleva a Grocio a afirmar que si Dios no existiese, el orden natural de los derechos, evidente para la razón, seguiría conservando su validez. Esta tendencia se consolida con Pufendorf, quien llega a considerar innecesaria y superflua la referencia a la divinidad para determinar la ley natural. Estas tesis sientan las bases de posturas como las de Rousseau y Kant, quienes reivindican la autonomía moral y política del ser humano y de su derecho a obedecer sólo las leyes emanadas de su voluntad racional

Otra de las ideas que los iusnaturalistas modernos introducen, es del *estado de naturaleza*; con éste intentan determinar el carácter auténtico de la ley natural y de la naturaleza humana:

Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona (LOCKE, 1973, p. 5).

Gracias a la ficción del estado de naturaleza, los iusnaturalistas disponen de un dispositivo eficaz para determinar la noción de naturaleza humana, el destino del hombre, sus derechos y sus obligaciones. Este estado ideal es concebido como un estamento con carácter prescriptivo y normativo, es el que indica los fines hacia los cuales los hombres deben dirigir sus esfuerzos. El legislador debe traducir en leyes positivas, en derechos, las libertades inherentes a la naturaleza humana: derecho a la vida, propiedad y felicidad. El legislador es justo cuando actúa en consonancia con la ley natural, y arbitrario cuando rige según sus intereses y conveniencias. El solo hecho de que una persona viole las leyes de convivencia dictadas por la naturaleza, es suficiente para que el estado de naturaleza entre en crisis y, de paso, se convierta en un estado de guerra, odio y destrucción. De aquí la necesidad de un *pacto social*. Este es el remedio apropiado para zanjar las brechas que se dan entre los desmanes de los individuos y el orden justo. Por medio del pacto social, el individuo delega en el poder civil los poderes básicos de los que goza en el estado de naturaleza. El poder civil, por su parte, tiene la obligación de monopolizar la fuerza y, esto es lo más importante, de garantizar seguridad y protección a cada uno de sus asociados. En consecuencia, el poder estatal obtiene su legitimación de los ciudadanos, los cuales son concebidos como propietarios que utilizan el poder del Estado como un instrumento para proteger y garantizar sus derechos naturales. En términos negativos, el Estado es ilegítimo cuando se extralimita en sus funciones y no garantiza el bienestar de cada uno de los ciudadanos.

El modelo iusnaturalista ha tenido una enorme influencia en las reivindicaciones de derechos de las grandes revoluciones burguesas y liberales. Detrás de los enunciados de la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución Francesa se entrevén rasgos iusnaturalistas, los cuales le imprimen a los

derechos básicos un carácter sagrado, inalienable e imprescriptible. En este sentido, la Naturaleza hace del hombre un ser llamado a ejercer la libertad, a adquirir propiedades, a gozar de seguridad en su vida y a buscar a su manera una vida feliz y productiva. La Declaración tiene como objetivo traducir los derechos naturales en derechos positivos. Así, los derechos naturales adquieren un carácter normativo y expresan un deber ser, que ha de observarse por todos los hombres que componen la sociedad civil.

La teoría iusnaturalista y la fundamentación de los derechos humanos basada en la naturaleza humana, ha sido objeto de críticas radicales. Podemos decir que las tendencias que describiremos más adelante –utilitarista, kantiana e historicista- nacen de la crítica al modelo iusnaturalista. Las críticas insisten sobre todo en la dificultad de definir la ley natural o la naturaleza humana, ya que éstas son abordadas por cada individuo, época o clase de acuerdo con sus intereses específicos; es decir, los críticos señalan que los derechos naturales no son más que intereses particulares elevados al status de derechos universales. Por ejemplo, la propiedad privada no es un derecho natural, sino el interés de una clase particular –la burguesa- que, mediante una concepción metafísica de la propiedad, intenta legitimar y universalizar su modo de ser. En este sentido Ross Afirma:

El noble manto del derecho natural ha sido usado en el curso del tiempo para defender todo tipo concebible de exigencias, que surgen obviamente de una situación vital específica o que se encuentran determinadas por intereses de clase económico-políticos, por la tradición cultural de la época, por sus prejuicios y aspiraciones... la evidencia como criterio de verdad explica el carácter totalmente arbitrario de las aseveraciones metafísicas. Las coloca por encima de toda fuerza de control intersubjetivo y deja la puerta abierta para el dogmatismo. La variabilidad histórica del derecho natural da sustento a la interpretación de que los postulados metafísicos son meras construcciones para apoyar actitudes emocionales y la satisfacción de ciertas necesidades (ROSS, 1963, p. 252)

No obstante, y a pesar de las críticas radicales, la idea de una ley natural sigue ejerciendo influencias en los enfoques teóricos que intentan fundamentar los derechos humanos. Para pensadores como Beuchot, pensar los derechos humanos al margen de la idea de naturaleza humana es imposible:

Lo que parece presentarse como tónica es considerar que los derechos humanos tienen como base (si no como fundamento) la dignidad humana o las necesidades humanas básicas. Pero tanto la dignidad como las necesidades descansan en la naturaleza humana de la que surgen. Por ello, el fundamento de los derechos humanos viene a ser, en definitiva, la naturaleza humana (BEUCHOT, 2004, p. 79).

En una dirección similar Márquez sostiene: “sólo el absolutismo de lo justo reivindica verdaderamente la relatividad de los sistemas jurídicos y de las teorías sobre el derecho natural” (MÁRQUEZ, 2004, p. 25).

2. Tendencia utilitarista.

El utilitarismo surge como una alternativa teórica de los derechos humanos. Autores como Bentham y S. Mill, dirigen duras críticas a los teóricos de la Revolución Francesa y, por ende, a la idea de unos derechos naturales anteriores al orden social. Por vías diferentes, estos autores intentan asegurar a los derechos humanos una base menos metafísica y más coherente con la estructura inmanente del ser humano. En este sentido, los utilitaristas recurren a algunas de las tesis planteadas por Hobbes en su descripción de la naturaleza humana.

Hobbes interpreta la naturaleza humana no como el fin que el hombre debe descifrar para ubicar su lugar en el orden normativo de la creación, sino como el conjunto de pulsiones, deseos y racionalidad. Hobbes da un giro en la interpretación de la naturaleza humana; concibe más esta idea desde un punto de vista descriptivo que normativo. El hombre es descrito por Hobbes como un individuo con necesidades vitales por satisfacer, con pulsiones egoístas, con un afán insaciable por aumentar el poder y con una racionalidad limitada. En consecuencia, la ley natural más que un orden preexistente, es un conjunto de pautas dictadas por el imperativo vital de la auto-conservación. Frente a las pulsiones egoístas que alimentan conflictos y guerras, la razón humana se ve obligada a buscar una solución viable que salve al hombre de la auto-destrucción. Es decir, si no existe un sentido previo, no le queda al ser humano otra opción que la de recurrir a su propia razón para tratar de instaurar una convivencia ordenada. El egoísmo, connatural al hombre, genera un estado de angustia e inseguridad, que debe ser superado por un orden social en el que se limite la libertad de todos los individuos y se establezcan las condiciones de posibilidad de una sociedad civil estable. Por tanto, el Estado, el *Gran Leviatán*, constituye la única garantía real frente al estado natural de inseguridad:

Es necesario salir de la miserable condición de guerra, ésta es la necesaria consecuencia de las pasiones naturales de los hombres, cuando falta un poder visible que las mantenga en sujeción y las vincule, con el miedo a los castigos, a cumplir los pactos y a la observancia de las leyes. (HOBBS, 1989, p. 107)

La visión inmanente del ser humano como un conjunto de apetitos, pasiones y racionalidad, constituye un eslabón indispensable para comprender el desarrollo de las teorías utilitaristas; ya que, al igual que Hobbes, los utilitaristas consideran fundamental la estructura instintiva del ser humano a la hora de justificar los derechos humanos. Bentham sustenta su concepción del hombre sobre un único principio: “la mayor felicidad para el mayor número como la medida de lo justo y de lo injusto” (BENTHAM, 1973, p. 3). A la luz de este principio, la naturaleza humana es entendida en términos de búsqueda de placer y de esfuerzos para evitar el dolor; y la felicidad es entendida como el resultado de un cálculo de éxitos o de fracasos emocionales (BENTHAM, 1965). Lo que impulsa a las personas, lo que estimula su interés, es lo percibe como una fuente potencial de placer. La única causa de una acción es el interés, y éste está arraigado en la tendencia natural del hombre hacia el placer:

La tendencia al placer constituye un fenómeno tan necesario e inevitable como la caída de los cuerpos, por lo que la formulación del principio de utilidad posee una universalidad y necesidad análogas a las que caracterizan a la ley de la gravedad (PAPACCHINI, 2003, p. 205).

2.1 Los derechos humanos desde la perspectiva utilitarista de Bentham

Bentham considera que el placer y, su consecuencia inmediata, la felicidad son lo único bueno y, por ende, lo único moralmente valioso. Esto permite ver la felicidad, por una parte, como un imperativo moral y, por otra parte, como un derecho humano que todos deben respetar. Esto no significa que la moralidad se agote en la mera satisfacción de los impulsos naturales inmediatos. La tendencia natural al placer se transforma en un deber en la medida en que los actos placenteros correspondan con su interés más auténtico. Es en este contexto donde la razón, con su poder de discernir y calcular, juega un papel fundamental. De aquí la necesidad de un cálculo racional para elegir de manera oportuna aquellas acciones que propician acciones más intensas y duraderas.

Otro aporte del utilitarismo radica en la idea de que cada individuo, además de esforzarse por incrementar su felicidad, también tiene que luchar por incrementar la felicidad de los demás seres humanos: *la mayor felicidad para el mayor número*. Esta idea permite a Bentham reconstruir sobre la base del principio utilitarista, la teoría de la sociedad, del derecho y del Estado (BENTHAM, 1973, p. 30-31). En este contexto, Bentham hace una evaluación de los acontecimientos de la Revolución Francesa y expresa su posición de manera radical: los supuestos derechos naturales son sinsentido, una ficción retórica sin fundamento. El estado de naturaleza es una quimera demolida por Hume. Las indiscutibles prerrogativas de la humanidad no necesitan apoyarse sobre los movedizos fundamentos de una ficción (BENTHAM, 1973, p. 62). Bentham, apoyado en elementos empiristas, afirma que no hay un estado ideal anterior a la sociedad, puesto que la razón es una facultad experimental, que puede trabajar exclusivamente con base en los datos suministrados por los sentidos y por la experiencia. La pretensión de los revolucionarios franceses de fijar unos derechos imprescriptibles, es un freno en extremo peligroso para el poder político y para la estabilidad de un Estado. La consecuencia inmediata de la ficción del estado natural es la limitación del Estado, lo que puede fomentar a la larga el espíritu de rebeldía y anarquía (BENTHAM, 1973, p. 115). En consecuencia, los derechos deben ser concebidos como un producto social y tienen que justificarse desde el principio de utilidad. La propiedad privada no es un derecho natural, sino un interés que es derecho humano porque contribuye de manera significativa al incremento de la felicidad colectiva.

A pesar de su oposición a los derechos naturales, Bentham, de manera implícita, comparte con los iusnaturalistas la creencia en una igualdad sustancial entre todos los hombres, que hace que todos sean aspirantes legítimos a la felicidad. Aunque él no lo exprese, estas ideas universalistas no serían posibles sin la idea de una naturaleza humana. A pesar de su rechazo a la teoría de los derechos, las luchas emprendidas por Bentham —como tratar de reducir el sufrimiento inútil, aliviar la condición de los presos, instaurar procedimientos judiciales prontos e imparciales,

promover políticas sociales de bienestar- le aseguran un lugar destacado en la promoción y realización de los derechos humanos: “Bentham se ha ganado un lugar destacado entre los filósofos que han contribuido a la consolidación de la dignidad y de la libertad humana” (PAPACCHINI, 2003, p. 205).

Además de lo expuesto, Bentham es una referencia obligatoria debido a la influencia que tuvo, ya fuera por cercanía o aversión, en la consolidación de los estados latinoamericanos. En 1824 llega a Bogotá la traducción de *Los tratados de legislación* de Bentham. Un año más tarde, por decreto del 9 de noviembre de 1825, el general Santander impone dicha obra como texto en todos los colegios y universidades. El 12 de marzo de 1828, Bolívar decreta que en ninguna universidad se enseñe a Bentham. Desde este momento y hasta finales del siglo XIX, se establece una polémica sobre la pertinencia o no de la doctrina utilitarista de Bentham (MÁRQUEZ, 1992, p. 193-231).

2.2 Los derechos humanos desde la perspectiva utilitarista de Stuart Mill

Otro de los representantes del utilitarismo es John Stuart Mill. Este discípulo de Bentham pone su énfasis en la defensa radical de las libertades humanas y, por tanto, reivindica la libertad de pensamiento, la libertad de expresión y, sobre todo, el derecho de cada individuo a realizar su propia vida de manera original y creativa. Stuart Mill considera que estos derechos y libertades pueden derivarse de los principios utilitaristas.

Stuart Mill se diferencia en un aspecto sustancial de las tesis sostenidas por Bentham. A su juicio, el cálculo relativo a la felicidad no tiene que ser meramente cuantitativo; al contrario, tiene que tener en cuenta la calidad intrínseca de las diferentes clases de placeres:

Por encima de los placeres inmediatos de los sentidos, que el hombre comparte con los animales, se imponen los placeres del intelecto, de los sentimientos, de la imaginación, de los sentimientos morales, que poseen un valor mucho más elevado que los placeres ligados con la pura sensación (MILL, 1984, p. 47).

Para jerarquizar los placeres, Stuart Mill propone, en primer momento, un criterio que resulta tan eficaz como el cálculo aritmético: confiar en el juicio de quienes han podido experimentar varias clases de placeres (MILL, 1984, p. 49). Él supone que una persona que haya experimentado placeres cualitativamente superiores no podría sacrificar estos nobles goces del espíritu por placeres vulgares ligados con la satisfacción de las necesidades elementales. No obstante, Stuart Mill se ve enfrentado a la dificultad de la existencia de innumerables ejemplos de individuos que sacrifican los placeres más elevados de la cultura a los goces más terrenales y materiales. Por esta razón, el autor, en segundo momento, propone un criterio adicional: el sentimiento que posee cada individuo de su valor y dignidad. Gracias a éste, la persona está en condición de determinar por sí misma, sin tener que recurrir al juicio ajeno, la calidad de los placeres y las gratificaciones (MILL, 1984, p. 50). Es decir, gracias al sentimiento de su dignidad y de su valor, la persona percibe que una existencia limitada a la satisfacción inmediata de las necesidades elementales, traicionaría el destino más elevado de todo ser humano. De este argumento se

derivan dos consecuencias directas; primera: el sentimiento que cada persona posee de su propia dignidad constituye el criterio que le permite discernir y cualificar los placeres; segunda: la dignidad humana queda fundamentada en la búsqueda del placer y la felicidad. Stuart Mill, a diferencia de los iusnaturalistas o de Kant, no fundamenta la dignidad humana en construcciones ideales o en imperativos categóricos, sino en la experiencia de placeres cualitativamente superiores.

Como dijimos anteriormente, una de las tesis más defendidas por Stuart Mill es el derecho de cada persona a organizar su vida de manera autónoma y a desarrollar sus potencialidades. Para Stuart Mill una dimensión importante de la libertad humana está relacionada con la posibilidad de cada persona de organizar su propia vida de acuerdo con valores y patrones de conducta libremente asumidos y elaborados:

El principio de la libertad humana requiere la libertad de gustos e inclinaciones, la libertad de organizar nuestra vida siguiendo nuestro modo de ser, de hacer lo que nos plazca, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nuestros semejantes nos lo impidan, en tanto que no les perjudiquemos, e incluso, aunque ellos pudieran encontrar nuestra conducta disparatada, perversa o errónea (MILL, 1977, p. 21).

En consecuencia, la sociedad debe ser tolerante no sólo frente a los diferentes modos de pensar o de expresar, sino también frente a los diferentes modos de ser persona, es decir, frente a las diferentes maneras de realizar el ideal de vida buena de cada una de las personas: *la única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto que no intentemos privar de sus bienes a otros... Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual* (MILL, 1977, p. 21).

Por tanto, la tolerancia es una actitud que deben adoptar los encargados de administrar los cuerpos sociales. Éstos deben respetar las opciones vitales y, por ningún motivo, pueden pretender uniformizar los estilos de vida bajo un patrón estándar. Lo que Stuart Mill más critica, nos dice Papacchini (2003, p. 215), “es la uniformidad, el conformismo, la reducción de la multiplicidad de estilos de vida a un modelo único... en cambio aprecia en alto grado la diversidad, la versatilidad la espontaneidad y la variedad de colores y matices en las formas de vida”.

Esta valoración de la diferencia choca con el principio utilitarista de la mayor felicidad para el mayor número, puesto que la pluralidad de formas de vida puede resultar un obstáculo para las políticas de bienestar colectivo, que parecerían más viables en el caso de que los ciudadanos se conformasen con necesidades uniformes y con un modelo único de existencia. No obstante, para Stuart Mill los intereses estatales no pueden primar sobre los personales, ya que la libertad de elección personal es un fin en sí mismo, y el Estado es un medio que debe garantizar el desarrollo de las libertades fundamentales. Esto hace que Stuart Mill perciba en la sociedad de masas una amenaza muy seria para la singularidad y la originalidad, para el surgimiento de personalidades fuertes y creativas:

Los seres humanos se convierten en noble y hermoso objeto de contemplación, no por el hecho de llevar a la uniformidad lo que de individualidad hay

en ellos, sino cultivándola y desarrollándola, siempre dentro de los límites impuestos por los derechos y los intereses de los demás. Alcanza una mayor plenitud de vida en su existencia y, habiendo más vida en las unidades, más habrá en la masa, que, al fin, se compone de ellas (MILL, 1977, p. 93).

Es innegable los aportes que hacen las intuiciones de Stuart Mill a la teoría de los derechos humanos. Tal vez el fuerte de este autor no sea la coherencia lógica entre las libertades personales y las asociaciones políticas. Sin embargo, sus postulados siguen conservando plena vigencia en un mundo donde el problema de las relaciones persona-Estado todavía deja mucho que desear. La propuesta de Stuart Mill sigue siendo atractiva para quienes desean construir una sociedad abierta y tolerante. Además vale la pena resaltar las luchas de este pensador en favor de los derechos políticos de las mujeres, de los derechos de las colonias, de los derechos de los trabajadores; luchas que, aunque a veces no coincidan con los principios utilitaristas, se fundamentan en la firme convicción del respeto de la dignidad humana.

En los últimos tiempos, la teoría utilitarista ha sido blanco de fuertes críticas. En este sentido podemos citar el ataque contundente de Ralws a esta tendencia. Para Ralws, el utilitarismo concibe los derechos humanos como meros objetos de canje y, de esta manera, éstos quedan reducidos al incremento de la felicidad de ciertas élites que se postulan como mayoría:

En el principio de utilidad no existe una garantía tal de la que todos se beneficiarían. La fidelidad al sistema social puede exigir que algunos, en particular los menos favorecidos, tengan que renunciar a ciertas ventajas a favor del mayor bien colectivo. Por eso, el sistema no sería estable, a menos que aquellos que tienen que sacrificarse se identifiquen fuertemente con intereses más amplios que los suyos. [...] Precisamente lo que pide el principio de utilidad es el sacrificio de estas perspectivas [de vida]. Aunque seamos los menos afortunados, habremos de aceptar que mayores ventajas para los demás son razón suficiente para tener menores expectativas en el curso de nuestra vida. Es, sin duda, una exigencia extrema. De hecho si se concibe la sociedad como un sistema de cooperación para promover el bien de sus miembros parece increíble que se espere que algunos ciudadanos hayan de aceptar, con base en principios políticos, todavía menores perspectivas de vida a favor de los demás (RALWS, 2000, p. 171).

Desde la perspectiva de Ralws, un utilitarista consecuente con sus principios podría verse obligado a aceptar que la opción más ventajosa sea el sacrificio de una vida inocente; o podría verse obligado a justificar la esclavitud, la guerra, la censura y otras formas que atentan contra la dignidad humana, en caso que resulten provechosas para la felicidad del mayor número de personas. También acusa al utilitarismo de no tomar la dignidad humana como un fin en sí mismo, sino como un medio para obtener otra cosa; ya que la condición ontológica del *útil* no es la de fin, sino la de medio; es decir, los derechos humanos no son concebidos como fines intrínsecamente valiosos, sino que su valor es medido según criterios de satisfacción de deseos y preferencias existentes en la mayoría:

El utilitarismo no interpreta la estructura básica de la sociedad como un esquema de justicia puramente procesal, ya que tiene un criterio independiente

para juzgar todas las distribuciones, el cual consiste en saber si producen o no el mayor equilibrio neto de satisfacción. Según su teoría, las instituciones son arreglos más o menos imperfectos para conseguir ese fin. Dados los deseos y preferencias existentes, así como los desarrollos futuros previsibles, el objetivo del estadista es establecer aquellos esquemas sociales que mejor se aproximen a un fin ya especificado (RALWS, 2000, p. 92-93).

El utilitarismo actual, en diálogo con estas teorías críticas, ha dado lugar a nuevas reformulaciones de la doctrina utilitarista: utilitarismo de reglas, utilitarismo de reglas ideales, entre otros. A pesar de las críticas, consideramos que hay algo que no puede ser desconocido: en la mayoría de sistemas políticos actuales, de hecho, los derechos humanos siguen siendo vistos como medios para el logro de un fin superior que no es la dignidad humana, sino la felicidad del mayor número.

Frente al utilitarismo está la doctrina que coloca el énfasis en la ley antes que en el acto. En esta orientación se mueve la ética kantiana, la cual pide evaluar una acción subjetiva a la luz de su posible transformación en una norma universal o en una ley de la naturaleza. Veamos cómo Kant desarrolla este proceso.

3. Tendencia kantiana

Los pensadores modernos reconocen la dignidad de la persona, pero, en virtud del agudo proceso de secularización, intentan fundamentarla no en Dios, sino en la idea de humanidad. En este sentido, Kant merece una mención especial, ya que, a nuestro modo de ver, fue el que mejor comprendió la concepción cristiana del hombre como persona y las consecuencias éticas y jurídicas que se siguen de la utopía cristiana. Consideramos que el Reino de Dios guarda algunas analogías con el *reino de fines y de justicia* que presenta Kant en su teoría. Frente al vacío dejado por los códigos morales sustentados en cosmovisiones religiosas, los derechos humanos se muestran como un código de valores idóneo para sociedades secularizadas modernas.

Kant intenta sustentar de manera inmanente y secular la dignidad del hombre. Al reflexionar sobre la persona, lo hace en términos éticos; la persona, según Kant, es un fin en sí mismo; los otros seres son medios. De aquí que la persona tenga *dignidad*, mientras que las cosas tan sólo tienen precio. Esta rotunda afirmación hace de Kant uno de los abanderados de los derechos humanos. La filosofía kantiana sobre la persona la encontramos condensada en una de las formulaciones del imperativo categórico: “actúa siempre de tal manera que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio” (KANT, 1973, p. 61). Esta dignidad hace de la persona un sujeto ético; ella se constituye como la fuente de toda moralidad y coloca a la persona como fundamento de un reino de justicia y libertad, el cual hace posible su reconocimiento efectivo y el reconocimiento de los derechos que toda persona entraña.

Kant subraya que el hombre, pese a su finitud y limitaciones, posee el privilegio de regirse por una ley asumida libremente por su propia razón, a diferencia de los demás seres vivientes que obedecen pasivamente a las leyes de la naturaleza o del

instinto. Este privilegio es el que permite fundamentar una teoría de los derechos de cada uno de los miembros de la humanidad:

El respeto que yo tengo por otro, o que otro puede exigir de mí es el reconocimiento de una dignidad en los demás hombres, es decir de un valor que no tiene ningún precio, ningún equivalente con el que se pueda intercambiar el objeto de estimación. Cada hombre tiene el derecho de exigir el respeto de sus similares; recíprocamente, está obligado él mismo al respeto de los demás. La humanidad en sí misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por nadie como un mero medio, sino que debe ser tratado siempre como un fin; precisamente en esto consiste su dignidad (su personalidad), gracias a la cual no sólo se eleva por encima de todos los demás seres de la naturaleza que no son hombres, destinados por esto a servirles de instrumentos, sino que se eleva también por encima de todas las cosas. Puesto que el hombre no se puede vender está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en cada uno de los demás seres humanos (KANT, 2005, p. 600).

Kant establece una diferencia radical entre personas y cosas. En este sentido, la dignidad del hombre se opone a toda especie de manipulación e instrumentalización del ser humano, como es el caso de la esclavitud, el maltrato sexual, la discriminación racial, por ejemplo. El imperativo de la dignidad exige, en primer lugar, la autovaloración, lo cual impide que la propia persona se rebaje a la condición de medio, como es el caso de la prostitución voluntaria o el suicidio; en segundo lugar, exige a toda persona el deber de hacerse dignos de humanidad por medio de la cultura general, el deber de procurar o fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles; es decir, un deber de cultivar todas las disposiciones incultas de la naturaleza (KANT, 1973, p. 52). De esta manera, la obligación negativa de no rebajar la humanidad a un simple medio, se complementa con la obligación positiva que tiene cada persona de esforzarse por desarrollar las potencialidades inscritas en su naturaleza, y de asumir la solidaridad con los demás.

Kant describe de manera clara en qué consiste el respeto a la dignidad humana; no obstante, el problema de la fundamentación de este principio aún está por solucionar: ¿por qué razón debemos respetar la dignidad humana tanto mía como de los otros?, ¿qué me impide limitar mi voluntad de poder y hacer de los otros seres humanos meros medios?, ¿si no es en Dios, en qué o quién fundamenta Kant la dignidad de la persona? Predicar los principios morales resulta fácil; resulta mucho más difícil su fundamentación. En un primer momento, Kant, con el fin de dotar a la moral de un carácter universal y necesario (análogo al de las ciencias naturales), presenta el imperativo moral de la dignidad como *un hecho de la razón pura*, del que somos conscientes *a priori* y que es apodícticamente cierto (KANT, 1984, p. 161). Sin embargo, esta justificación entraña una dificultad: ¿por qué el imperativo de la dignidad ha sido ignorado por generaciones enteras de hombres?, ¿por qué los hombres han sido instrumentalizados unos por otros durante tanto tiempo?

Para sortear estas dificultades, Kant acude al argumento de la autonomía moral: la autonomía es fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional (KANT, 1973, p. 69). La fuente última de la dignidad humana residiría, en última instancia, en el privilegio del ser humano de darse su

propia ley. Así el atributo de la autonomía moral sirve de enlace para aclarar la relación necesaria y no contingente entre la idea de humanidad y el valor concreto de cada persona como fin en sí misma: la dignidad de cada persona radica en la capacidad de obedecer las leyes que emanan de su propia razón. En otras palabras, lo que tiene status de fin en sí no puede ser objeto pasivo de una legislación ajena; y, a la inversa, lo que es capaz de legislación propia merece el reconocimiento como un fin en sí, y no como un mero medio (PAPACCHINI, 2003).

Con base en el imperativo de la dignidad, Kant intenta una deducción de los derechos que cobijan a cada persona; es decir, la obligación imperativa trae como correlato los derechos del individuo. Esto implica que la doctrina moral de Kant, además de exigir deberes, exige también el respeto hacia los derechos inalienables: el deber me obliga a mí y el derecho obliga a los demás. Entre los derechos de la persona, Kant destaca los siguientes: el derecho a la vida; la libertad de conciencia, pensamiento y expresión; el derecho del individuo a buscar la felicidad a su manera. La vida constituye la condición material para el ejercicio de la libertad; lo cual implica, en primer lugar, que el respeto de la persona como un fin comienza por el respeto a su vida; y, en segundo lugar, que ninguna vida humana puede ser instrumentalizada. La libertad de pensar por sí mismo, implica el derecho de cada persona a ejercer, de manera autónoma, sus capacidades intelectivas; por consiguiente, las verdades, normas y pautas de conducta no deben ser impuestas, sino presentadas a la persona para que, en virtud de su racionalidad, las discierna y elija las más convenientes. El derecho a ser feliz implica el respeto a la esfera íntima de las personas; por tanto, nadie puede interferir en las actividades de una persona, mientras éstas no resulten perjudiciales para la libertad y los intereses de los demás.

Es bien sabido los grandes aportes que ha hecho la teoría kantiana a la reivindicación del respeto a la dignidad humana; no obstante, consideramos que su teoría es ambigua y, en casos, contradictoria. Llama la atención que el objeto de respeto no es la persona concreta, sino la idea de *humanidad*. Esta idea designa los rasgos específicos que diferencian a la especie humana con respecto a las otras especies de la naturaleza, pero pasa por alto la diferencia esencial que hay entre las personas y entre las comunidades, a saber: diferencias de personalidad, cultura, credo, género, clase socio-económica, etc. En este sentido, la idea de humanidad puede operar como una idea reguladora que posibilita procesos de uniformización, homogeneización y, como consecuencia de estos dos, procesos de exclusión de las personas a la luz de un modelo ideal de hombre. Al separar la humanidad de la singularidad concreta, parece quedar sin respuesta esa exigencia de la persona de ser reconocida, más que como un simple ejemplar de la especie humana, como un ser valioso que, sobre la base de su concreción y singularidad irrepetible, es capaz de crearse su propia personalidad. En consecuencia, el argumento de autonomía moral corre el riesgo de dejar por fuera del status de seres humanos a todos los individuos que, por una u otra razón, son considerados como incapaces de una acción responsable y autónoma. ¿Qué rango de humanidad tienen los enfermos mentales, los niños, las mujeres, los siervos, los infractores de la ley?

Kant hace una distinción entre personalidad jurídica y personalidad innata. Una persona puede ser despojada de su personalidad civil pero nunca de

su personalidad innata. En este sentido, su teoría se distancia de las doctrinas utilitaristas, ya que considera que la aplicación de la justicia nunca debe hacerse sobre la base de cálculos globales de placeres y dolores. Sin embargo, para Kant no todas las personas cuentan con el mismo derecho a participar en la tarea legislativa y pública. Todas las personas son dignas, pero algunas hacen las leyes y otras las acatan. Sólo los ciudadanos activos gozan de derechos políticos plenos, los demás participan como asociados que disfrutan de la protección. Una de las condiciones fundamentales para gozar del status de ciudadano pleno, consiste en la autosuficiencia económica:

El sujeto que en esta obra legislativa tiene el derecho del voto se denomina ciudadano. La calidad que se exige para ello, además de la natural (que no sea niño o mujer) es únicamente la siguiente: que él sea su propio señor y que posea alguna propiedad (KANT, 1998, p. 151).

Las mujeres también quedan condenadas a la condición de inferioridad y subordinación. Kant pone en entredicho tanto la capacidad intelectual como la capacidad de autonomía moral de las mujeres. “Me parece difícil, nos dice, creer que el bello sexo sea capaz de principios” (KANT, 1768, p. 855). Esto trae como consecuencia la destinación del *bello sexo* a la pasividad y la obediencia. Según Kant, la característica específica de las mujeres no es la razón, sino el sentimiento; por eso, su enfoque más que ético es estético: “a sus ojos son acciones virtuosas las que son moralmente bellas. Nada de deber u obligación” (KANT, 1768, p. 855). La mujer, debido a su incapacidad de autonomía moral, queda excluida de cualquier participación activa en la vida política; su destino se reduce a obedecer a los padres, al esposo o a los fines de la naturaleza ligados con la reproducción de la especie (KANT, 2005, p. 391-392).

La teoría de Kant en torno a los derechos ha sido centro de arduas discusiones y críticas. Entre ellas, siguiendo el esquema trazado por Daniel Herrera (2004, p. 35-36), quisiéramos destacar las siguientes:

- A la ética kantiana se le critica su carácter monológico dado que aliena a la razón al centrarla solipsísticamente sobre sí misma, desconociendo así la intersubjetividad, su vocación de razón comunitaria, el hecho de que no existe una moral privada y que todas nuestras acciones tienen repercusión en los otros. En este sentido Habermas intenta formular una teoría que sustituya la razón a priori fundamentada en el sujeto por la razón pragmática y comunicativa (HABERMAS, 1983). Esta razón impone obligaciones morales universales e incondicionales de donde surgen la obligación de ser justos y equitativos (HABERMAS, 1988). En *Facticidad y validez* (HABERMAS, 1998), Habermas da una justificación de los Derechos Humanos a partir del *principio discursivo* -inherente a la capacidad de habla y de comunicación de todo ser humano-, *el principio ético universal*, *el principio de democracia* y *la forma jurídica* -que necesariamente toma cualquier ley, según las reglas precisas de las legislaciones democráticas-. Con la ayuda de dichas nociones y la consideración de las exigencias de la formalización jurídica, Habermas introduce cinco categorías generales de derechos fundamentales, a partir de las cuales se derivan formulaciones más concretas: 1. Derechos fundamentales que se derivan de la conformación,

desarrollo y configuración políticamente autónomos del *derecho al mayor grado posible de libertades de acción subjetivas iguales para todos*; 2. Derechos fundamentales que se derivan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *estatus de miembro* de una asociación voluntaria de aquellos que forman parte de un colectivo de derecho; 3. Derechos fundamentales que resultan directamente de la *reivindicabilidad* de los derechos y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección jurídica* individual; 4. Derechos fundamentales a la participación, en condiciones de igualdad de oportunidades, en los procesos de formación de opinión y voluntad común, en los que los ciudadanos ejercen su *autonomía política* y a través de los cuales establecen el derecho legítimo; 5. Derechos fundamentales ligados a la satisfacción de las condiciones de vida que estén garantizadas social, técnica y ecológicamente, en la medida en que sea necesario para un disfrute de igualdad de oportunidades de los derechos cívicos.

- A la ética kantiana se le critica su carácter universalista. Recordemos la máxima: *Obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*. Este universalismo es criticado radicalmente por Richard Rorty. Para él, el universalismo significa que el modo de ser de una persona sólo puede llevarse a cabo dentro y a partir de unos rígidos horizontes socio-culturales: los de Occidente. En consecuencia, el fundacionalismo kantiano de los derechos humanos sobre principios filosóficos como dignidad, libertad, autonomía se torna irrelevante, absurdo y anacrónico. Nuestra cultura de los derechos humanos, cultura con la cual nos identificamos en Occidente, no implica la existencia de una naturaleza humana universal. Consideramos que nuestra tarea consiste en hacer una reflexión de los derechos humanos más consciente de sí y más poderosa, en lugar de demostrar su superioridad sobre otras culturas mediante la apelación a alguna realidad transcultural (RORTY, 1998, p. 121). Rorty considera que la concepción kantiana de obligación moral incondicional trae serias consecuencias a la problemática de los derechos humanos: “La noción de derechos humanos inalienables no es ni mejor ni peor que el eslogan de la obediencia a la voluntad divina. Cuando se los invoca como motores inmóviles, esos eslóganes son, sencillamente, una manera de decir que no va más allá, que hemos agotado nuestros recursos argumentativos. Hablar de voluntad de Dios o de los derechos del hombre, como hablar del honor de la familia o de la patria en peligro, no es algo que resulte apropiado para la crítica y el análisis filosóficos; es infructuoso mirar más allá de ellos. Ninguna de esas nociones debe analizarse porque todas son maneras de decir, aquí me paro: no puedo hacer otra cosa” (RORTY, 1997, p. 95). Según Rorty, los derechos del hombre no necesitan fundamento, sino propagación para mejorar su respeto. La igualdad, dignidad, libertad y fraternidad no arraigan, emergen, ni surgen de ninguna *esencia humana universal*. Los derechos no dependen de la razón kantiana, sino de la buena voluntad de los hombres, de su capacidad de apertura a ciertas sociedades, de su acogida a la diversidad humana más o menos vasta y multicultural. La extensión de los derechos humanos dependerá de una paulatina ampliación sentimental del *nosotros*, es decir, de nuestra capacidad para captar al *otro* como uno de nosotros. En este sentido, Rorty descarta y desconfía del planteamiento kantiano que fundamenta la moralidad en la racionalidad humana y suscribe abiertamente el fundamento

material de la sentimentalidad: “Si dejamos de pensar en la razón como una fuente de autoridad, y la pensamos simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos comienza a desvanecerse” (RORTY, 1997, p. 121). Para ello, sugiere que pensemos en la confianza y no en la obligación como la noción moral fundamental. En consecuencia, la difusión de la cultura de los derechos humanos y de la solidaridad responde más a un progreso de los sentimientos, que a un mayor conocimiento de las exigencias de los principios morales. La propagación de los derechos humanos no es un problema de racionalidad y obligación moral, sino más bien un problema que tiene que ver con emociones y sentimientos concretos. La estrategia racionalista moderna de los derechos humanos, según Rorty, ya no es apropiada e idónea para las sociedades postmodernas contemporáneas.

- A la ética kantiana se le critica su formalismo. El pensamiento kantiano ofrece una fórmula vacía que indica cómo debemos obrar, pero olvida señalar los fines concretos de nuestra acción, desconociendo que la buena voluntad sólo pasa a la acción cuando es determinada por algún fin que quisiéramos alcanzar y que nuestras decisiones, a diferencia de las máximas, dependen de las situaciones concretas dentro de las cuales se toman. Este vacío hace que hasta el mismo Kant, en sus últimas obras, reformule su teoría. En esta línea también se mueve la ética material de los valores propuesta por Max Scheler (1941, p. 35-52). Por otra parte, Kant, al enfatizar más en la libertad abstracta que en la igualdad concreta, pasa por desapercibido las posibilidades reales de llevar a cabo los ideales de la dignidad. En un mundo mercantilista burgués, marcado por el egoísmo, la voluntad de poder y la competencia exagerada, el *reino de los fines y de la justicia*, puede quedar reducido a una bella ficción que convive pacíficamente con las más injustas desigualdades terrenales. La brecha entre ideales y posibilidades reales hace que autores como Hegel y Marx ensayen por la vía historicista otro modo de entender los derechos humanos. Veamos en qué consisten las críticas y los aportes realizados desde estas perspectivas.

4. Tendencia historicista

La tendencia historicista surge como una crítica a las doctrinas sobre derechos descritas anteriormente: iusnaturalismo, utilitarismo, kantismo. Una tesis fundamental que caracteriza esta tendencia consiste en afirmar que los derechos humanos no son leyes naturales que están inscritas en la naturaleza humana, sino productos históricos y culturales. Dentro de las distintas reflexiones que se han movido en esta línea, quisiéramos llamar la atención sobre las realizadas por Hegel y Marx.

4.1 Justificación de los derechos humanos desde la perspectiva historicista de Hegel

Hegel concibe los derechos humanos como una creación histórica. Esta tesis lo lleva a denunciar las concepciones filosóficas que se fundan sobre la base de una supuesta naturaleza humana inmutable. Para él, el *estado de naturaleza* no

es más que una ficción; y no se puede recurrir a una ficción para deducir algo tan verdadero y auténtico como son los derechos humanos. Ante la naturaleza, el hombre se encuentra como un libro en blanco, cuyas hojas se van llenando en la medida en que vaya haciendo historia (PAPACCHINI, 2003, p. 291-292). El estado de naturaleza es un estado de animalidad del que el hombre tiene que salir para llegar a ser hombre, para llegar a desarrollar las capacidades que lo hacen hombre: libertad y racionalidad. Por consiguiente, según Hegel, mal haríamos en apelar a la animalidad para buscar la fuente de derechos y obligaciones, ya que el animal no conoce normas ni leyes morales; y un mundo sin normas y leyes es un mundo donde gobierna la agresividad, la arbitrariedad y la violencia. Por esta razón Hegel afirma que el hombre no nace libre, que él no llega al mundo cargado de derechos y libertades; al contrario, el hombre tiene que construir y ganarse su propia libertad y sus propios derechos; es decir, el hombre tiene que transformar su naturaleza animal, con sus instintos y sus pulsiones, en una *segunda naturaleza*, la cual está llamada a salir de la animalidad para insertarse en un orden social, racional y libre. En este contexto es donde los derechos humanos cobran significado. Hegel concibe los derechos como el resultado histórico de la segunda naturaleza, como el proceso progresivo de lucha por el reconocimiento, que se consolida en la cultura y en las instituciones sociales:

El derecho y todas sus determinaciones se fundamentan sólo en la libre personalidad, una autodeterminación que constituye lo opuesto a la determinación de la naturaleza. El derecho de la naturaleza es por lo tanto la existencia de la fuerza y el imperio de la violencia; y el estado de naturaleza es una condición de violencia y ausencia de derecho, del que no se puede decir nada más que hay que salir de él. Al contrario, sólo el estado social de derecho tiene su realidad; y lo que debe ser limitado y sacrificado es más bien el albedrío y el imperio de la violencia propios del estado de naturaleza (HEGEL, 1997, p. 502).

La *segunda naturaleza*, la auténtica naturaleza humana, es el impulso constante que lleva al hombre a crear y modificar tanto sus relaciones con la naturaleza exterior como las relaciones sociales con sus congéneres. En consecuencia, el hombre adquiere sus libertades a través del esfuerzo, el trabajo y las luchas que marcan el desarrollo histórico y cultural de la humanidad. Esto lleva a Hegel a afirmar que no hay valores absolutos. El discurso sobre éstos, como el de los fisiócratas, no es más que el intento de derivar del orden sagrado de la naturaleza formas históricamente desarrolladas, como la de la propiedad privada por ejemplo -con la consiguiente transformación de todo atentado contra la propiedad privada en un crimen y un pecado contra la divinidad. Estos intentos traen como resultado que instituciones históricamente determinadas adquieran, de manera inapropiada, un valor a-histórico y absoluto. El hecho de que el hombre se tenga que construir su propia naturaleza deslegitima cualquier construcción teórica que pretenda deducir los derechos de un principio *a priori*, como es el caso de Kant, o de cualquier idea de naturaleza, como es el caso de los iusnaturalistas.

La perspectiva historicista trae como consecuencia un giro en la fundamentación de los derechos. Ante la imposibilidad de apelar a un orden eterno, las reivindicaciones de derechos se legitiman a partir de la articulación con

el horizonte particular de una época y con el *ethos* propio de las naciones y de los pueblos, en los que se sedimentan las aspiraciones y demandas de reconocimiento del ser humano. La razón de ser de un derecho queda justificada una vez quede demostrada su conexión entre la consolidación de unos valores humanos universalmente reconocidos y la conciencia generalizada de éstos:

En relación con el elemento histórico en el derecho positivo, Montesquieu ha indicado la visión histórica verdadera y el auténtico punto de vista filosófico, al considerar la legislación en general y sus particulares determinaciones no de manera aislada y abstracta, sino como el movimiento dependiente de una totalidad, en relación con todas las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; gracias a esta conexión ellas adquieren su auténtico significado y por ende su justificación (HEGEL, 1968, p. 20).

Sin embargo, el hecho de que Hegel critique el modelo iusnaturalista a partir de una concepción historicista, no significa que simpatice con los exponentes del modelo empirista. Para Hegel, la mera existencia de costumbres o instituciones no constituye un argumento suficiente para sustentar las normas y las leyes. Un estudio histórico aporta elementos valiosos para comprender la ubicación y función de una norma o una institución, pero deja sin resolver el problema de su legitimidad. Este estudio puede traer también como resultado el reconocimiento del carácter injusto e irracional de dichas normas o instituciones. Podemos hablar de una justificación historicista en la teoría hegeliana siempre y cuando las instituciones históricas reflejen una conquista valedera en el proceso de consolidación de la razón. De ahí que la teoría del espíritu sea indispensable para una adecuada reconstrucción del proceso histórico, puesto que ayuda a intuir lo esencial, lo que está detrás de la infinitud de acontecimientos accidentales. El proceso histórico cobra importancia en la medida en que ponga de manifiesto el *telos* infinito hacia el cual marcha la razón y, a juicio de Hegel, este enfoque sólo es posible gracias a los aportes dados por la modernidad.

Esta perspectiva permite explicar por qué, a pesar de que la libertad hace parte de la esencia de lo humano, la institución de los derechos humanos es relativamente reciente: “el derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central en la diferenciación entre antigüedad y edad moderna” (HEGEL, 1968, p. 115). Por esta razón es que el hombre moderno afirma de manera radical la subjetividad, la singularidad, la interioridad, y deja de lado la libertad de los antiguos, aquella que se agota en el sentimiento de ser partes de un todo. El proceso del reconocimiento de la libertad subjetiva comienza de manera inmadura con el cristianismo, en medio del cual se da un sentimiento del espíritu; sentimiento que llega a su madurez en la modernidad gracias a que es captado en forma de concepto (HEGEL, 1968, p. 13). Por consiguiente, negarle al sujeto el derecho a la mayoría de edad, a pensar y actuar por sí mismo, equivaldría a hacer caso omiso al sentido de la historia y a desconocer la conquista más elevada de la modernidad.

Estos argumentos distancian el historicismo de Hegel del historicismo empirista –como el de Hugo o Savigni-. La historia no vale en sí misma, sino en cuanto explicita el orden mismo de la razón. La esclavitud, por ejemplo, puede ser explicada mediante argumentos históricos; no obstante, esta institución no resiste

un análisis de la razón, puesto que es contraria a la libertad, y la libertad es una condición *sine qua non* a toda institución histórica: “la libertad es una determinación fundamental de la voluntad, del mismo modo que el peso es una determinación fundamental de los cuerpos” (HEGEL, 1968, p. 25). La libertad tanto del individuo como de la especie se desarrolla de manera progresiva hacia niveles más complejos y elevados; proceso que hace que el hombre, por un lado, se aleje cada vez más de la animalidad; y, por otro lado, se eleve cada vez más al rango de la divinidad. Por tanto, el no desarrollo de la libertad, ya sea por renuncia o sometimiento – como es el caso de la esclavitud–, constituye el peligro más serio para la dignidad humana. De ahí que Hegel considere la autonomía como un bien inalienable y como la obligación fundamental de cada persona. Más aun, podríamos decir que en el esquema de Hegel, la autonomía ocupa el lugar central en la tabla de derechos; de ella se derivan los demás derechos: libertad de expresión, libertad de pensar por sí mismo, libertad de participación política... (HEGEL, 1968, p. 66-73).

Lo anterior es una razón suficiente para que Hegel considere que la escuela histórica empirista incurre en el error de confundir el surgimiento exterior de las normas con la génesis desde el concepto; la verdadera justificación con la reconstrucción de las circunstancias. Por eso, esta forma de historicismo acaba por poner *lo relativo en lugar de lo absoluto, y la apariencia exterior en lugar de la esencia de la cosa* (HEGEL, 1968, p. 21). Este vacío lleva a Hegel a considerar la necesidad de construir un modelo racional capaz de discriminar lo contingente de lo necesario; lo que existe de aquello que tiene una justificación racional para existir; lo que son privilegios en una época de lo que en sentido estricto debe ser considerado como un derecho.

Para algunos autores, la crítica al historicismo empirista muestra que Hegel no ha desechado del todo los principios iusnaturalistas, sobre todo aquel que implica la búsqueda de un absoluto. Bobbio, al respecto, sostiene

La filosofía hegeliana constituye la disolución y a la vez el cumplimiento del iusnaturalismo, puesto que, a pesar de su crítica, se apropia de algunos elementos de esta tradición de pensamiento, de manera que puede ser considerada como el último y más perfecto sistema de derecho natural (BOBBIO, 1981, p. 3).

En este mismo sentido, Papacchini plantea

Tiene un innegable sabor iusnaturalista la aspiración hegeliana de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente; la idea de segunda naturaleza como criterio para evaluar el curso de la historia revela ciertas asonancias y parentescos con la tradición del derecho natural (PAPACCHINI, 2003, p. 297).

Hegel critica la idea de naturaleza humana que se da de una vez por todas; es decir, que se conserva inmutable por encima de los acontecimientos históricos; pero no renuncia a la idea de naturaleza humana concebida como un conjunto de potencialidades en constante evolución y desarrollo. Para Hegel la naturaleza humana está dotada de un sentido dinámico, el cual hace de ella un proceso. Sin embargo, el hecho de que Hegel afirme que la construcción de la naturaleza no procede al

azar, que ella esté guiada por unas determinaciones esenciales, hace que esta teoría incurra implícitamente en postulados iusnaturalistas que permiten descubrir rasgos humanos universales. En otras palabras, si bien la segunda naturaleza es producto de la libertad, no se trata de una construcción accidental, pues los rasgos de la cultura se rigen por el atributo absoluto y *connatural* a todo hombre: la libertad. Así, el hombre histórico y la naturaleza humana son concebidos como dos elementos interdependientes de un mismo proceso *dialéctico*.

La libertad no puede reducirse a la opción vacía entre contenidos accidentales, ella supone la opción por algo en sí y objetivamente valioso. Lejos de estar condenados a la búsqueda al infinito de un objeto universal inalcanzable, los individuos tienen que considerar los múltiples compromisos con la sociedad como maneras de realizar la libertad (HEGEL, 1968, p. 45).

La propuesta historicista de Hegel equidista entre la apelación abstracta a una ley natural ahistórica y la apelación concreta a un derecho positivo relativista. Frente a estos opuestos, Hegel invita a una opción dialéctica, a una opción intermedia que integre las diferencias en el seno de una síntesis superadora, la cual permita explicar tanto la existencia históricamente situada como el *concepto* de racionalidad por el cual se rige toda existencia históricamente situada. En este sentido, la dialéctica hegeliana permite acercarse a los distintos sistemas de derechos ya sea por medio de una actitud descriptiva o ya sea por medio de una actitud prescriptiva. De esta manera, Hegel intenta evitar tanto el descuido de la historia como la disolución de todo valor en la experiencia. En este contexto, la justificación del derecho a la propiedad privada puede valer como ilustración.

Hegel considera que el derecho a la propiedad privada no se deriva de un imperativo de la naturaleza. Al contrario, la propiedad es una institución histórica que se justifica por el hecho de que es la primera y más inmediata manifestación de la libertad y de la racionalidad humanas. El hombre tiene derecho a apropiarse en absoluto de todas las cosas en virtud de la superioridad ontológica que tiene el espíritu sobre la naturaleza: “en cuanto criatura espiritual y libre, el ser humano tiene pleno derecho de utilizar para su provecho todos los bienes del universo” (HEGEL, 1968, p. 45). En otras palabras, la naturaleza, al no poseer un valor en sí, tiene que ser transformada en algo para el hombre, el cual, gracias a su espíritu, es el único ser que posee valor en sí mismo. Como vemos, Hegel hace una síntesis entre historia y concepto; en consecuencia, su propuesta podría ser considerada como una especie de *versión empirista del derecho natural* (PAPACCHINI, 2003, p. 308).

La propiedad privada, entendida como una manifestación directa de la libertad humana, da pie para que Hegel considere las utopías comunistas que proponen la comunidad de bienes como ficciones contrarias a la autonomía y, por ende, a la racionalidad. A juicio de Hegel, quien entienda lo que es la libertad concreta comprenderá fácilmente que los anhelos comunitaristas no son más que ilusiones y que su carácter aparentemente elevado esconde de hecho una idea que no hace justicia a las legítimas aspiraciones de todo ser humano. Por consiguiente, una repartición igualitaria resultaría doblemente injusta ya que, además de desconocer las capacidades de cada individuo, descuida las diferencias en cuanto a las necesidades concretas de cada cual. No obstante, Hegel, de manera tímida, no tan radical como

posteriormente lo hará Marx, se interesa por las condiciones de posibilidad para que la libertad pueda realizarse. Para él, el desarrollo de la filosofía, la actividad libre por excelencia, presupone la superación de las necesidades elementales de la vida; una vez que éstas queden satisfechas, el hombre puede aspirar a filosofar. Esto nos lleva a plantearnos una pregunta: ¿quiénes son los llamados a producir los bienes que satisfagan las necesidades de los hombres libres?

La superioridad ontológica del espíritu frente a la naturaleza, según Hegel, evidencia los límites entre aquello que puede ser objeto de apropiación y aquello que no puede ser transformado en propiedad de nadie. En consecuencia, el derecho de propiedad debe ejercerse sobre las cosas, no sobre los seres humanos. De aquí que Hegel señale la inconsistencia que se da entre los valores que promueven la libertad y las prácticas que atentan contra la dignidad humana –como es el caso de la esclavitud y el servilismo–:

Toda visión histórica sobre el derecho de esclavitud y dominación se funda en el punto de vista que considera al hombre como ser natural, de acuerdo con una existencia no apropiada a su concepto. En cambio la afirmación de la injusticia absoluta de la esclavitud apela de manera firme y clara al concepto del hombre en cuanto espíritu, libre en sí... el hombre en y para sí no ha sido destinado para la esclavitud (HEGEL, 1968, p. 65-66).

La perspectiva hegeliana ha dado lugar a revisiones críticas que intentan señalar sus alcances y límites. Entre ellas podemos citar las hechas por Taylor (1994), Fukuyama (1992), Todorov (1995, (1995) y Papacchini entre otros. Papacchini, si bien difiere de algunas consecuencias de la teoría de Hegel, considera que la dialéctica del reconocimiento *ofrece un camino claro y persuasivo para sustentar el respeto del otro en condiciones de igualdad* (PAPACCHINI, 2004, p. 172). Veamos las tesis fundamentales sobre las cuales sustenta su argumento (PAPACCHINI, 2004, p. 172-182): 1. el proceso de formación de la autoconciencia facilita la trascendencia de la naturaleza animal a la constitución de un sujeto consciente y libre; no obstante, este sujeto no se da en solitario, sino que supone la necesidad imperiosa de otra conciencia libre que reconozca su libertad: el sujeto quiere ser reconocido por otro como un proyecto de libertad. 2. el reconocimiento no es un logro pacífico; es el resultado de un proceso de enfrentamientos y conflictos, que empieza con la experiencia de la alteridad entre seres que deberían encontrar cada uno en la figura del otro la clave para poder descifrar el sentido de su existencia. 3. La muerte no asegura el reconocimiento; es decir, con la muerte desaparecen las condiciones de posibilidad para una vida auto-conciente y libre; la vida es el soporte indispensable para la libertad. 4. La lucha por el reconocimiento se resuelve temporalmente no en nivel de la fuerza animal, sino en el nivel superior de la cultura, de la igualdad jurídica y ética. 5. el reconocimiento simétrico es un proceso de ensayo y error cuyo fin es el igual reconocimiento tanto de la vida como de la dignidad de todos. La meta última es un reconocimiento recíproco y simétrico entre todos los agentes morales considerados como seres igualmente libres. Esta meta supone la formación de una voluntad universal que someta a las personas ya no por la fuerza, sino por la ley.

A pesar del valor de estas ideas, consideramos que la concepción de Hegel en algunos lugares resulta ambigua y restringida. En el texto *Lecciones sobre filosofía de la*

historia universal (HEGEL, 1928), la parte que describe el Nuevo Mundo, Hegel hace una distinción entre hombres naturales y hombres *espirituales*:

La cultura del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había que perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea (HEGEL, 1997, p. 26).

En este contexto parece que el concepto de *espíritu* sólo cobija a los hombres de Occidente, y de esta manera puede quedar justificada la instrumentalización de aquellos hombres que, según Hegel, no han desarrollado ni la libertad ni la racionalidad:

Léanse en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aun más frente al europeo... los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura (HEGEL, 1997, p. 28).

Si el hombre no nace libre, y si la libertad es algo que el hombre debe ganarse por medio del esfuerzo, la lucha por el reconocimiento y la lucha contra las fuerzas naturales, ¿qué pasa con los hombres que no cumplen estos requisitos –como los indígenas por ejemplo–, ¿queda justificada la esclavitud y el servilismo sobre los hombres naturales que todavía no han conquistado los frutos del espíritu?, ¿dónde queda la crítica hegeliana a la *injusticia absoluta de la esclavitud*?

4.2 Los derechos humanos desde la perspectiva historicista de Marx.

Marx invierte el orden de la dialéctica hegeliana, de ahí que ponga su énfasis más en los procesos históricos de producción material, que en la razón abstracta por la cual supuestamente éstos se rigen. Esta nueva actitud hace que Marx marque de manera radical el contraste entre el ser y el deber ser, entre la realidad y los ideales, entre las posibilidades reales del ser humano y las promesas formales. Veamos cómo incide este cambio de actitud en lo que respecta a la teoría de los derechos.

La posición de Marx frente a los derechos humanos oscila entre el reconocimiento de éstos como una conquista valiosa de la civilización en pro de la liberación humana, y la crítica radical hacia ellos por considerarlos como meras reivindicaciones burguesas. En sus *Escritos de juventud* (MARX, 1987a), Marx expresa una posición favorable a la teoría de los derechos; considera que el Estado racional es la garantía más sólida para defender las libertades del individuo: libertad religiosa, libertad de expresión, etc. No obstante, a partir de su texto *La cuestión judía* (MARX, 1965), donde analiza críticamente las declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas, el pensamiento marxista adopta una actitud de denuncia ante la *ideología* encubierta en la teoría de los derechos. Una vez asumida esta tesis, Marx se da a la tarea de aclarar la génesis de dicha ideología, es decir, el origen de la falsa conciencia que impide a los actores de la sociedad civil percibir su ubicación

en el conjunto de las relaciones sociales, y que dificulta la comprensión de los nexos entre relaciones concretas (estructura) y relaciones teóricas (superestructura). Si los derechos no son más que ideología, entonces hay que des-encubrir el proceso histórico que alimenta estas ilusiones. De ahí que Marx conciba los derechos no como leyes innatas, sino como productos humanos que deben su origen a procesos estrictamente históricos.

Marx considera que los derechos humanos son una conquista muy restringida, y esto se debe al trato que se le da al hombre en el contexto de la sociedad capitalista; en donde, por un lado, la libertad queda reducida a meras ideas abstractas y, por otro lado, el hombre queda reducido a la condición formal de ciudadano. Marx critica esta situación de manera radical, por eso, frente al concepto abstracto de derechos del ciudadano, opone el concepto de posibilidades reales del individuo concreto. Considera que la modernidad, en tanto burguesa y liberalista, está construida sobre la base de una ideología que concibe al hombre no como un individuo concreto e histórico, sino como un ciudadano abstracto. Esto hace que la modernidad traiga consigo un doble proceso simultáneo: en primera instancia, el hombre es visto como actor y protagonista de la sociedad política, reivindicando de esta manera el derecho igualitario a participar de la ciudadanía; y, en segunda instancia, el hombre es visto como un individuo *privado* que exige el derecho a vivir su proyecto de vida sin que el Estado interfiera en él. En este contexto, según Marx, resulta comprensible la diferencia entre los *derechos del hombre* y los *derechos del ciudadano*. La dicotomía hombre-ciudadano se inserta precisamente en la lógica de la modernidad, que trae como consecuencia la división del universo social en sociedad civil y sociedad política:

Allí donde el Estado político ha logrado su verdadero desarrollo, el hombre lleva no solamente en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la realidad efectiva, una vida doble: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la comunidad política, en la que él vale como un ser social y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como hombre privado, que utiliza como medios a los demás hombres, se degrada a sí mismo como un medio y se transforma en un juguete de fuerzas extrañas (MARX, 1965, p. 355).

La dicotomía hombre-ciudadano, según Marx, pone en evidencia los límites estructurales de los derechos; límites que incapacitan estas reivindicaciones al momento de pensar y querer llevar a cabo una auténtica y plena emancipación humana, ya que lo que se gana por la vía abstracta no siempre se ve reflejado en la vía concreta. La igualdad frente a la ley es un logro moderno frente a las diferencias insalvables de la estructura feudal; no obstante, el reconocimiento del individuo como sujeto de ley queda restringido cuando las sentencias abstractas pasan por alto las diferencias reales de poder, riquezas y status social, las cuales son determinantes a la hora de fijar el alcance concreto de los derechos de cada cual. Esto trae como consecuencia que los privilegios que los señores feudales tenían en el orden teocrático del medioevo, pasan a ser los privilegios de los señores burgueses en la modernidad capitalista. Es por esto que Marx considera que la igualdad abstracta frente a la ley es análoga a la igualdad frente a Dios; ambas tienen algo en común: afirmar la igualdad y convivir sin problemas con el sinnúmero de desigualdades

reales; proclamar la igualdad formal en el cielo, sin modificar las desigualdades en el mundo concreto. Lo anterior da pie a que Marx considere que los derechos humanos no son más que derechos burgueses. El protagonista de la modernidad es el burgués egoísta que, de una manera arbitraria, es mostrado como el arquetipo eterno de la humanidad. En otras palabras, la teoría de los derechos encubre al hombre real y muestra como prototipo universal al burgués, proyectando así los privilegios y prejuicios de una clase –la burguesa- en un orden eterno.

Ninguno de los así denominados derechos del hombre logra elevarse por encima del hombre egoísta, por encima del hombre concebido como miembro de la sociedad civil, como un individuo que concentra su actividad en su interés privado y en su albedrío particular, del todo aislado del de la comunidad (MARX, 1965, p. 366).

La intención de identificar toda la humanidad con el prototipo del burgués, aparece nítida a los ojos de Marx en el momento en que la modernidad capitalista articula todos los derechos alrededor de un derecho básico fundamental: el derecho a la propiedad privada. Este proceso trae como consecuencia inmediata una concepción limitada y estrecha de la libertad. Desde esta perspectiva, la libertad es concebida de forma negativa como *no interferencia*, dejando de lado cualquier referencia de ella hacia la *solidaridad*. Por consiguiente, para Marx, la doctrina de los derechos del hombre es una pseudo-teoría que disfraza y legítima de manera arbitraria los intereses burgueses; es una retórica que, bajo formas como las del *entusiasmo patriótico* o la *voluntad general*, encubre una concepción estrecha y atómica de la libertad: “los derechos son patrañas ideológicas tan en boga entre los demócratas y los socialistas franceses” (MARX, 1987b, p. 340).

Marx considera que las declaraciones de derechos humanos –como la de la Revolución Francesa o la de la independencia de los Estados Unidos- resultan insuficientes para una auténtica emancipación humana, debido a que desconocen el carácter social y el destino solidario del hombre. La vida social es vista por éstas tan sólo como un marco externo que limita la independencia originaria de los individuos. Esto explica su énfasis en los derechos del hombre-burgués y la subordinación de los derechos políticos, los cuales quedan reducidos a simples medios, a instrumentos necesarios para garantizar los privilegios de los propietarios (MARX, 1987b, p. 370-378).

El error de dichas declaraciones radica en la escisión que hacen del hombre al considerarlo, por un lado, como un ser privado y, por el otro, como ciudadano. Una idea auténtica del hombre supondría la superación de tal escisión y, como consecuencia de ésta, la reconstitución y consolidación de la unidad connatural al ser humano. Esta concepción traería consigo una idea más rica de humanidad y la idea de una libertad solidaria:

Sólo cuando el hombre individual real incorpore a sí el ciudadano abstracto y se convierta como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales en ser social; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, ya no separe de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza

política, sólo entonces se habrá llevado a cabo la emancipación humana (MARX, 1987b, p. 370).

Para lograr la emancipación verdadera, Marx considera necesario superar la separación que supone, a la vez, la afirmación y el extrañamiento del hombre frente al hombre; afirmación que se hace sobre la base de una libertad abstracta; y extrañamiento que se hace sobre la base de una libertad (concreta) de competencia, cuyos resultados más inmediatos son la legitimación de una sociedad egoísta y la realización de una guerra de todos contra todos. En consecuencia, la teoría auténtica se ve abocada a dos tareas fundamentales: des-encubrir la ideología que está a la base de las declaraciones burguesas de los derechos; y redefinir los conceptos de hombre y libertad. En tal redefinición tendrían que entrar los individuos que la naciente sociedad industrial condena a la condición de miseria. En una sociedad donde la mayoría de hombres no tienen asegurado ni el derecho a la vida, donde no existe la posibilidad real de satisfacer las necesidades vitales básicas, cualquier declaración abstracta de derechos resulta insuficiente o, en el peor de los casos, resulta letra muerta (MARX, 1987c, p. 90-100). Para evitar esta inconsistencia, se debe construir una organización social que asegure a todos el acceso a los medios que permitan el desarrollo de una vida digna: alimentación, hábitat, trabajo, salud, educación...

En este punto, la teoría de Marx se enfrenta a un problema de difícil solución: ¿a qué instancia se deben dirigir las reivindicaciones de carácter social para que no queden en letra muerta? La respuesta no puede ser el Estado, ya que Marx considera a éste como una instancia represiva, como un aparato de poder al servicio de los intereses y privilegios de la clase dominante; condiciones que lo inhabilitan para garantizar una igualdad real y una libertad solidaria. Por esta razón, Marx considera que tanto el Estado como el derecho están destinados a desaparecer. La respuesta de Marx se en camino hacia la construcción de un nuevo ordenamiento, inspirado en los ideales del socialismo. Este nuevo orden puede garantizar la igualdad porque en él se arrancará de raíz el origen de todas las desigualdades: la propiedad privada. Según Marx, una vez eliminada la fuente de toda explotación del hombre por el hombre, ya no existirían obstáculos para el goce de una libertad solidaria, una libertad acorde con la naturaleza social del ser humano:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos ... sólo entonces podrá rebasarse el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades (MARX, 1987b, p. 335).

Los postulados de Marx van a tener grandes repercusiones en los múltiples intentos de construir una sociedad socialista. Los críticos marxistas y los políticos socialistas van a oscilar entre la posición positiva y la negativa, en cuanto a los derechos humanos se refiere; unos los reconocen como una conquista de la humanidad; otros los siguen considerando como simples expresiones de la ideología capitalista. Independientemente de la lectura que se haga, consideramos que la teoría marxista constituye un momento fundamental en la evolución tanto de la doctrina de los derechos como de la lucha por la reivindicación de la dignidad

humana. Muchas de las reformas de carácter social, en las distintas organizaciones políticas, han tenido como referente la idea marxista de libertad solidaria: Estado social de derecho, democracia social, Estado de bienestar, etc.

Sin embargo, también consideramos que la teoría marxista entraña ideas que, en sentido estricto, no hacen justicia al reconocimiento del hombre como persona. La división de la sociedad civil en clases antagónicas, por ejemplo, hace que los sujetos de libertad ya no sean los individuos, sino entidades abstractas más amplias como el proletariado, el partido, el sindicato, etc. Si bien es cierto que los individuos gozan de algunas ventajas del colectivo, no obstante, en la medida en que el énfasis se desplaza a estas entidades, la atención hacia el individuo comienza a ser subvalorada. En este contexto, el individuo es concebido más como sujeto de obligaciones que como titular de libertades. Cuando esto acontece, el socialismo marxista podría degenerar en un igualitarismo ramplón, como de hecho sucedió en el socialismo real liderado por Stalin.

Conclusión

Hemos descrito algunas de las tendencias filosóficas modernas que tematizan el problema de la dignidad humana y, como correlato de ésta, el problema de los derechos humanos. Sin duda existen otras tendencias, pero consideramos que, desde el punto de vista filosófico, bastan las doctrinas descritas para mostrar cómo en la modernidad se da un proceso de secularización y de positivización tanto de la dignidad de la persona como de los valores que han sido significativos en el desarrollo cultural de Occidente. Dicho proceso implica la explicitación de ideales de vida en derechos positivos, en ideas jurídicas con poder normativo, en leyes que se afirman ya sea para orientar u obligar los diversos comportamientos de los individuos.

En este contexto podemos citar las diversas declaraciones de derechos humanos, las cuales han servido de fundamento para agrupar los derechos humanos por generaciones. Las declaraciones de las revoluciones liberales de Francia, Inglaterra y Estados Unidos reconocen las libertades denominadas *Derechos de Primera Generación*: derechos del ciudadano, derecho a la propiedad privada, derecho a la vida buena, derecho a la felicidad, etc.

La crítica marxista a los derechos burgueses trae como consecuencia la declaración de los derechos sociales y económicos, los cuales constituyen los *Derechos de Segunda Generación*. Los derechos humanos se instauraron en el Derecho Internacional, a partir de la Segunda Guerra Mundial; el 10 de diciembre de 1948 se da la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por las Naciones Unidas; organismo, que entre otras cosas, fue fundado con el fin de proteger y hacer respetar los derechos humanos. Después de la Declaración de 1948, se dan otra serie de declaraciones como las siguientes: Declaración de los Derechos del Niño (1959), La Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer (1959), La Convención sobre eliminación de todas las formas de discriminación de la mujer (1969), La Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles inhumanas

o degradantes (1984), La Convención sobre los Derechos del Niño (1989), entre otras.

Los problemas ambientales y la defensa de los pueblos y culturas dan lugar a los llamados *Derechos Humanos de Tercera Generación*. En este grupo de derechos podemos destacar: el derecho a la preservación del medio ambiente, el derecho al desarrollo económico de todos los pueblos, el derecho a la paz, el derecho al patrimonio cultural y artístico, etc.

Algunos defensores de derechos humanos formulan la propuesta de generar nuevos derechos que contemplen y garanticen el acceso a: las nuevas fuentes de información –como el Internet–; a la sociedad de comunicación; a la cibercultura. Estas reivindicaciones son postuladas como *Derechos de Cuarta Generación*.

Las distintas declaraciones son rechazadas o asumidas, ya sea parcial o totalmente, por distintos países es sus constituciones políticas. En este contexto cabe señalar las siguientes preguntas como horizonte de investigación: ¿qué actitud han tenido los gobernantes latinoamericanos frente a las distintas declaraciones de derechos humanos?, ¿cuáles declaraciones y cuáles derechos han sido tenidos en cuenta en las distintas constituciones políticas de los países latinoamericanos?, ¿cuáles han sido dejados de lado?, ¿cuáles han sido las razones para su aceptación o rechazo?

Bibliografía

BENTHAM, Jeremy. **La psicología del hombre económico**. En: Escritos económicos. México: FCE. 1965.

_____. **Fragmentos sobre el gobierno**. Madrid: Aguilar. 1973.

BEUCHOT, Mauricio. **Hermenéutica analógica, democracia y derechos humanos en un mundo globalizado**. En: Memorias del XI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá: USTA. 2004.

BOBBIO, Norberto. **Studi hegeliani**. Torino: Einaudi. 1981.

FUKUYAMA, F. **El fin de la historia y el último hombre**. Bogotá: Planeta. 1992.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus. 1983.

_____. **Ensayos políticos**. Barcelona: Península. 1988.

_____. **Facticidad y Validez**. Madrid: Trotta. 1998.

HEGEL, W. **Filosofía del derecho**. Buenos Aires: Claridad. 1968.

_____. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Madrid: Alianza. 1997.

_____. **Vorlesungen über die philosophie der Geschichte**. Werke 12.

_____. **Lecciones sobre filosofía de la historia universal**. Trad. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente. 1928.

_____. **Lecciones sobre filosofía de la historia universal**. En: América se rebela. Contestación al discurso de Hegel sobre América. Bogotá: Nueva América. 1977.

- HERRERA, Restrepo Daniel. Nosotros y la ética material de Kant. En: **Praxis Filosófica**. No. 18. Cali: Universidad del Valle. 2004.
- HOBBS, Thomas. **Leviatán**. Madrid: Alianza. 1989.
- KANT, E. **Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen**. Vorkritische Schriften bis 2, Werkausgabe II. 1768.
- _____. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Madrid: Espasa-Calpe. 1973.
- _____. **Crítica de la razón práctica**. Madrid: Espasa-Calpe. 1984.
- _____. **Metafísica de las costumbres**. Madrid: Tecnos. 2005.
- _____. **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**.
- LOCKE, John. **Ensayo sobre el gobierno civil**. Madrid: Aguilar. 1973.
- MÁRQUEZ, Marta. **Derecho y valor**. Una filosofía jurídica fenomenológica. Madrid: Encuentro. 2004.
- MARQUÍNEZ, Argote Germán et al. **La filosofía en Colombia**. Bogotá: El Búho. 1992.
- MARX, Carlos; ENGELS, Federico. La cuestión judía. En: **Obras fundamentales. Tomo I**. Buenos Aires: Platina. 1965.
- MARX, Carlos; ENGELS, Federico. Escritos de juventud. En: **Obras fundamentales. Tomo I**. México: FCE. 1987a.
- _____. Crítica al Programa de Gotha. En: **Obras fundamentales. Tomo I**. México: FCE. 1987b.
- _____. Manuscritos de filosofía económica. En: **Obras fundamentales. Tomo I**. México: FCE. 1987c.
- PAINE, T. I diritti dell'uomo. In: PAPACCHINI, Angelo. **Filosofía y Derechos Humanos**. Cali: Univalle. 2003
- PAPACCHINI, Angelo. **Filosofía y Derechos Humanos**. Cali: Univalle. 2003
- _____. **Fundamentos éticos de los Derechos Humanos**. En: Memorias del XI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá: USTA. 2004.
- PÉREZ, Ángel. **Ética y derecho**. <http://www.educajob.com/xmoned/temarios_elaborados/filosofia>.
- RALWS, John. **Teoría de la Justicia**. México: FCE. 2000.
- RORTY, R. **Objetividad, relativismo y verdad**. Escritos filosóficos 1 (trad. de J. Vigil Rubio). Barcelona: Paidós. 1993.
- _____. **¿Esperanza o conocimiento?** Una introducción al pragmatismo. Buenos Aires: FCE. 1997.

_____. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. En: SHUTE, S.; HURLEY, S. (Comp.) **De los derechos humanos**. Madrid: Trotta. 1998.

ROSS, A. **Sobre el derecho y la justicia**. Buenos Aires: Eudeba. 1963.

SCHELER, Max. **Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Madrid: Revista de Occidente. 1941.

MILL, John Stuart. **Sobre la libertad**. Madrid: Aguilar. 1977.

_____. **El utilitarismo**. Madrid: Alianza. 1984.

TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Barcelona: Paidós. 1994.

TODOROV, T. **La vida en común. Ensayo de antropología general**. Madrid: Taurus. 1995.

WALZER, M. **Esferas de justicia**. México: FCE. 1995.