

Esta Serie de Documentos es editada por el Programa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en Santiago de Chile. Las opiniones que en los documentos se presentan, así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de la responsabilidad exclusiva de sus autores y no refleja necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

R E S U M E N

La concepción formal-individualista de los Derechos Humanos, en el fondo ratificada en la crítica marxista, es incapaz de pensar la politicidad de los Derechos Humanos. Tanto el enfoque positivista como el historicista no trascienden la realidad inmediata y, por consiguiente, no descubren en los Derechos Humanos la formulación de una utopía no factible, pero racional. Es mediante ese ideal abstracto de una comunidad plena de hombres libres e iguales que el conjunto de hombres y mujeres puede reconocerse a sí mismo en tanto colectividad. Recién entonces reconocemos en la violación de los Derechos Humanos un ataque no sólo contra el individuo sino contra la sociedad misma. Por otra parte, es agresor no solamente un individuo sino todo aquel sistema político-económico que niega "la comunidad de hombres libres e iguales" como principio constitutivo del orden colectivo.

[The page contains extremely faint and illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the document. No specific words or phrases can be discerned.]

Para Francisco Delich

La comunidad de científicos sociales chilenos tiene una profunda deuda con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). A los diez años del golpe militar hemos de recordar y agradecer sus esfuerzos para ayudar - en términos simbólicos y materiales - a todos los científicos perseguidos y humillados (Garretón 1982 y Stover-McCleskey 1982).

A través de este apoyo al hombre concreto se está defendiendo un derecho universal: la libertad de expresión. Esta defensa no se limita a un derecho individual (que tal persona pueda opinar libremente) ni menos a un privilegio corporativo (la libertad de cátedra). Que todos puedan hablar, escribir y publicar libremente implica que todos puedan escuchar, leer e informarse libremente. El derecho a la libre expresión remite pues a un espacio social. Significa que el hombre no puede ser encerrado en los límites de su mundo privado y que ha derecho a aparecer en público. Se trata del derecho de todos a ser "hombres públicos", a participar en la res publica. El derecho humano a la libre comunicación concierne al conjunto de la sociedad; proclama el derecho de la sociedad en tanto colectividad a decidir su desarrollo y, por tanto, de reflexionar, críticamente lo que es y lo que podría ser la convivencia social. En ese sentido, las actividades de CLACSO y toda defensa de los Derechos Humanos son una acción política. No faltan quienes impugnan esa politicidad. Intentaré pues argumentar el significado político de los Derechos Humanos^{1/}.

Una agresión contra la sociedad

La actualidad de los Derechos Humanos es conocida. No hay Estado que no los proclame constitucionalmente, no hay gobierno que no los reconozca solemnemente y, sin embargo, son violados constantemente. En muchos países latinoamericanos podemos hablar de una violación sistemática.

Hablo de sistematicidad suponiendo que 1) las violaciones no se deben a la perversidad de los gobernantes (que la puede haber) o a la maldad intrínseca del hombre y que 2) no se trata de violaciones de derechos individuales. Me detengo en el segundo punto, pues sigue predominando una concepción liberal que toma los Derechos Humanos por derechos del individuo. Es el caso no sólo de una derecha preocupada de proteger la iniciativa privada sino igualmente de una izquierda que formó su opinión a través de La Cuestión Judía de Marx. En uno y otro caso, la visión individualista permite disociar el orden político de la violación de los Derechos Humanos. Con lo cual, en Chile o Cuba, en USA o la URSS, las violaciones pueden ser por millares, pero no serían sino una suma de casos individuales y no una violación del cuerpo social. Por consiguiente, será compatible lamentar (y, según el caso, justificar) la violación de los Derechos Humanos en cada caso individual y, simultáneamente, exaltar el "carácter profundamente democrático" (y/o "socialista") del régimen en cuestión. Vale decir, la escisión liberal entre derechos individuales y orden social desvincula los Derechos Humanos de la política. Aquí, al contrario, quiero sostener la tesis que los Derechos Humanos son un elemento constitutivo de la política y que, por consiguiente, la violación de los Derechos Humanos es una agresión a la sociedad.

El derecho a tener derechos

En la interpretación de los Derechos Humanos conviene distinguir dos tradiciones históricas: la norteamericana y la francesa. El objetivo de los Bills of Rights norteamericanos (1776) es crear límites y controles efectivos a todo tipo de poder político y, por tanto, no reivindican establecer un

cuerpo político; más bien, presuponen la existencia de un gobierno frente al cual consagran una "libertad negativa", o sea el derecho del individuo a ser libre de coerción estatal. En cambio, la tradición francesa de los Derechos Humanos apunta, desde su inicio, a crear una fuente de poder político; pretende ser el fundamento del nuevo Estado y no solamente un medio para evitar el abuso de poder. Los Derechos del Hombre y del Ciudadano que proclama la Constitución de 1791 no son derechos prepolíticos (sustraídos a la decisión política y, por el contrario, frontera de toda acción política). Pretenden ser el contenido y el objetivo final de cualquier gobierno y de todo poder político (Arendt 1974, 138).

Mientras que en la tradición norteamericana y del rule of law el derecho en tanto derecho del individuo es exterior y aun contrapuesto al poder estatal, en la tradición francesa-continental se establece una estrecha relación entre derecho y Estado. Ambas concepciones tienen en común la defensa de la libertad individual mediante la seguridad jurídica propia a la legalidad formal. Pero la Revolución Francesa va más allá: la libertad es constituida políticamente, o sea: en tanto voluntad colectiva. De ahí la rápida reinterpretación de los Derechos Humanos en términos de los derechos de los sansculottes: "le but de la révolution est le bonheur du peuple". La "libertad negativa" de los liberales es redefinida como "libertad positiva" - el derecho a la vida. Cuando Robespierre afirma que "todo lo necesario para la subsistencia de la vida ha de ser bien común y que solamente el excedente puede ser reconocido como propiedad privada"^{2/} la política asume las necesidades de la sociedad - la reproducción material de la vida - pero al precio de sacrificar las libertades políticas. Desde entonces, no hemos logrado hacer coincidir la transformación de

las condiciones sociales y la autodeterminación política. Tenemos, sin embargo, un símbolo de esa coincidencia: los Derechos Humanos.

En esta perspectiva, recojo un postulado de Hannah Arendt: "sólo existe un único derecho humano". Reflexionando sobre el destino de los apátridas (y, cabe agregar, de buena parte de los exilados) en un mundo que se ha vuelto total (en el sentido, que ya no hay tierra virgen) Arendt constata que "el hombre puede perder todos los denominados Derechos Humanos sin perder su calidad humana esencial, su dignidad humana. Únicamente la pérdida de la comunidad política es lo que puede expulsar al hombre de la humanidad" (Arendt 1981, 159). El hombre es privado de sus Derechos Humanos cuando se le priva de su derecho a tener derechos; esto es, cuando se le priva de aquella relación por la cual recién adquieren publicidad sus opiniones y eficiencia sus acciones - la pertenencia a un orden político. Ahora bien, este derecho a pertenecer a una comunidad política no está incluido en el heterogéneo listado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni puede ser "concretizado" a través del conjunto de las normas positivas. El derecho a la ciudadanía, sin el cual ninguno de los otros derechos sería realizable, trasciende los derechos del ciudadano.

Una doble dimensión

La dificultad mayor para pensar tal "derecho a tener derechos" es, paradójicamente, la formalización jurídica. El concepto moderno de ley ha perdido su referente trascendental.

En la monarquía, el monarca respeta el derecho en tanto se respeta a sí mismo, la figura del monarca encarnando la soberanía. En tanto soberano, dice Bodin, el monarca no ha de respetar leyes ni acuerdos si la necesidad es urgente y, como destacará Carl Schmitt, es el monarca quien decide si está dada la necesidad. Es decir, la autoridad decide sobre la vigencia de la norma jurídica. Pero junto al predominio de la voluntad por sobre la ley, existe el derecho a la rebelión. Este expresa una noción de comunidad en tanto conciencia colectiva acerca de lo bueno y justo. Con las grandes revoluciones del S.XVIII y el constitucionalismo del S.XIX desaparecen tanto el "decisionismo" del monarca como el derecho a la rebelión; ambos son absorbidos por la legalidad constitucional. Esta somete todo acto del poder estatal a su concordancia con las leyes, pero simultáneamente formaliza los Derechos Humanos como leyes positivas. "El derecho indeterminado de la rebelión, cuya fuerza radicaba en su arraigo en la conciencia popular - y eso implica que no tuviera ningún límite sustancial - es sustituido por el concepto racionalizado de la ley". (Kirchheimer 1967, 9). Incluso un espíritu perpicaz como Marx verá en los Derechos Humanos sólo la expresión de un derecho formal.

La crítica que desarrolla Marx en La Cuestión Judía no ha perdido la frescura mordaz con que debe abordarse toda retórica de "Declaración de Principios", pero nos parece hoy francamente insuficiente. Digo insuficiente porque no se trata de volver atrás y reafirmar el carácter individualistas que él ataca. Al contrario, su crítica queda corta, porque demasiado apegada a la materialidad del Estado (aparato estatal) y del Derecho (leyes positivas). Contrastando el derecho formal con la desigualdad social, Marx concluye que los Derechos del Hombre y del Ciudadano no son más que una ilusión que en-

cubre las aguas heladas del cálculo egoísta. Frente a la realidad del poder, de la miseria y de los antagonismos sociales la misma idea de ciudadanía aparece como una ficción de comunidad que compensa ilusoriamente la división real de la sociedad. Este "realismo" conduce a Marx a denunciar los Derechos Humanos como una enajenación que desvía nuestra conciencia de la transformación efectiva de la realidad, sin percibir que él mismo no ha podido plantear esa transformación social sino por referencia a una idea abstracta. Lo hace, pero no lo sabe. De hecho, también Marx recurre a una "comunidad ideal": la libre asociación de productores libres. El la concibe en tanto meta del proceso de emancipación aunque, bien visto, se trate de la premisa. Esta inversión le impide reconocer en los Derechos Humanos aquel "humanismo abstracto" (Lefort 1980) por medio del cual puede enfocar la determinación histórico social del hombre concreto. En resumen, el análisis de Marx es insuficiente en tanto se limita a criticar la interpretación burguesa de los Derechos Humanos como encubrimiento ideológico de la dominación, sin descubrir la necesidad de toda sociedad - para constituirse en tanto "sociedad" - de crear y escindir una instancia externa a ella por referencia a la cual pueda reconocerse a "sí misma", o sea como orden colectivo.

Desaparecido el monarca que encerraba físicamente el sentido del orden, el nuevo orden burgués ha de fundar su "razón de ser" como un referente trascendental: los Derechos Humanos. La significación de los Derechos Humanos excede el ámbito de los derechos individuales, garantizados jurídicamente. Proclamar los Derechos Humanos significa fundamentalmente crear aquel "horizonte de sentido" mediante el cual los individuos aislados pueden concebirse y afirmarse a sí mismos como una comunidad de hombres libres e iguales.

Las imágenes finales del "Danton" de Wajda ilustran bien ese carácter de "catecismo laico" que intenta circunscribir y formalizar aquella idea abstracta e indeterminada de "libertad, igualdad y fraternidad". Quiero decir: así como la materialidad de las relaciones mercantiles remite al concepto de competencia perfecta como su abstracción, así la materialidad de la legalidad remite a los Derechos Humanos como "el espíritu de las leyes".

En resumen, creo que no logramos una interpretación adecuada de los Derechos Humanos si no contemplamos su doble dimensión: normas constitucionales y referente trascendental. En este sentido, me parece insuficiente no sólo el análisis de Marx sino también todo enfoque que reduzca los Derechos Humanos a una cuestión de moral y/o jurídico.

Insuficiencias y enfoque alternativo

En este punto de la argumentación estoy tentado de retomar algunas indagaciones sobre la historia de América Latina para reflexionar en qué medida nuestras sociedades pueden reconocerse a sí mismas como "comunidad de hombres libres e iguales" a través de los Derechos Humanos. Octavio Paz quizás nos diría que el pasado precolombino y colonial-barroco no adquiere sentido por medio de tal referente y que, por consiguiente, los Derechos Humanos sean realmente una ficción (impostación) en la región. José Aricó, en cambio, tal vez destacaría las virtualidades del atraso que permiten tomar conciencia de lo que las sociedades capitalistas avanzadas hacen - sin saber que lo hacen. En fin, dejemos estas reflexiones para otra ocasión pues nos apartan del tema. Preguntémosnos más bien, siguiendo una proposición de Luc Ferry, por las in-

compatibilidades de ciertos enfoques para pensar los Derechos Humanos como momento de la política.

De acuerdo a Leo Strauss, la filosofía política en tanto indagación del "buen orden" supone dos requisitos: 1) que exista una tensión entre lo real y lo ideal, entre el orden tal cual es y el orden que debiera ser (que sería justamente el décalage entre el derecho positivo y el derecho natural en su sentido clásico); 2) que los valores no estén sustraídos a una discusión razonable, o sea que exista la posibilidad de discutir racionalmente lo que sería el mejor orden.

En consecuencia, parece difícil iniciar una reflexión política de los Derechos Humanos a partir de las principales corrientes del pensamiento moderno: el historicismo y el positivismo. El historicismo suspende la distancia entre lo real y lo ideal al considerar el desarrollo histórico (lo real) como un perfeccionamiento que desemboca y coincide finalmente con lo ideal. Si tomamos el ideal como una meta factible ya no tenemos un criterio exterior (trascendental) a partir del cual juzgar la realidad histórica; las violaciones de los Derechos Humanos aparecerán como una "astucia" de la razón o de la historia en la realización efectiva del ideal prometido. Por otra parte, el positivismo sustrae los valores a un debate razonable. Si la racionalidad es definida por referencia a una objetividad libre de valores, no hay debate racional sobre los valores. Suponiendo un relativismo (politeísmo) de valores, los Derechos Humanos pueden adquirir la fuerza de una convicción individual y la validez de todo derecho positivo legítimamente instituido, pero no la validez intersubjetiva de un "horizonte de sentido". Tal enfoque (Weber, Kelsen) asume la fragmentación del universo valórico y las contradictorias interpretaciones de los Derechos Humanos, pero abandonando la vigencia

de los Derechos Humanos a la "ética de la responsabilidad" del político, i.e. del individuo. La política tendría una lógica propia - el poder - que el individuo en base a sus convicciones personales puede asumir o rechazar. Este relativismo es asumido por Kelsen como un argumento en favor de la democracia. Pero también se podría argumentar con Carl Schmitt que la pérdida de homogeneidad, que posibilitaba el debate público en torno a lo racional, exige el decisionismo de la dictadura.

La crítica de Leo Strauss señala las dificultades del historicismo y del positivismo para pensar la politicidad de los Derechos Humanos. Frente al historicismo, reivindica la diferencia entre lo real y lo racional y a la vez defiende, contra el positivismo, una racionalidad en la esfera de los valores. Ahora bien, esa racionalidad es entendida por Strauss en tanto derecho natural clásico, concebido como un orden trascendente respecto al sujeto (a la subjetividad) y, por tanto, como un orden "objetivo" (Ferry 1981, 39). Huelga decir, que tampoco esta referencia al orden natural (en tanto opuesto a lo que es humano) nos permite pensar los Derechos Humanos.

Hay, sin embargo, otro camino para hacerse cargo de las críticas de Strauss sin tener que compartir su enfoque. Los dos requisitos planteados por él estarían dados si concebimos los Derechos Humanos como una utopía.

Siguiendo a Hinkelammert entiendo por utopía una imagen de plenitud por referencia a la cual delimitamos lo real. Es pues un referente constitutivo de la realidad social y, simultáneamente, exterior a ella. La utopía simboliza lo imposible por medio de lo cual podemos concebir lo posible, pero

que en tanto ideal no es factible. Aquí reside la ruptura con el enfoque historicista que disuelve la tensión entre lo real y lo ideal. En tanto utopía no factible, los Derechos Humanos orientan la construcción del orden social sin llegar nunca a ser "realizados" y operando, por tanto, siempre como criterio de crítica frente a todo orden institucionalizado. Por otra parte, como muestra muy bien Hinkelammert, las utopías pueden ser sometidas a una discusión racional. Parece posible un debate razonable sobre los Derechos Humanos, no solo en tanto normas formales (todos estarían de acuerdo en la validez general de "libertad, igualdad y fraternidad") sino también respecto a la racionalidad material que implica su interpretación a la luz del valor jerárquico (el principio de la libertad individual o el derecho igualitario de todos a la vida).

Pero ¿no significa ello esquivar el problema, quitando a los Derechos Humanos toda eficacia política? Es decir, ¿no es la concepción de los Derechos Humanos como utopía una ilusión política?

La politicidad de los Derechos Humanos

Desde Maquiavelo, el pensamiento político moderno está bajo la fascinación del realismo: enfoca la realidad bajo el punto de vista ya no solo de la posibilidad sino de la necesidad de realizar lo racional. La política es definida por la realización (correctamente calculada) de fines. Esta visión productivista-instrumental fomenta la concentración y centralización del poder estatal como el medio para instaurar un orden racional. No lo señalo como argumento anti-estatista. Lo que quiero destacar es la ceguera a la dimensión simbólica o, para así decir, "metafísica" de la política, del Estado y,

en general, del poder. De ahí que "las luchas que se desarrollan a partir de los diversos espacios de la sociedad civil no sean apreciadas sino en función de las oportunidades que ellas ofrecen, a corto o largo plazo, de modificar o revertir la correlación de fuerzas entre los grupos políticos y la organización del Estado". (Lefort 1980, 35).

Del mismo modo que el realismo reduce el Estado al aparato de Estado, reduce los Derechos Humanos a su formalización en tanto garantías constitucionales. Si los Derechos Humanos fuesen efectivamente sólo un derecho formal entonces, en realidad el texto y su interpretación judicial pueden ser analizados como el "frente de batalla" jurídico en la lucha de clases, mostrando el avance y retroceso de cada grupo social. Pero los Derechos Humanos son más que su formalización; exceden a las prescripciones constitucionales. Con lo cual no miro de menos al derecho positivo. El "mecanismo jurídico" es lo que finalmente permite reivindicar, en cada caso concreto, aquella idea abstracta del hombre libre e igual. Pero no es lo que hace de los Derechos Humanos una categoría política.

La politicidad de los Derechos Humanos radica en la formulación de un ideal acorde al desarrollo moderno del individuo: la comunidad de hombres e iguales. Es mediante esa utopía del "buen orden" que el conjunto de hombres y mujeres puede trascender su existencia individual y reconocerse en tanto colectividad. No podríamos siquiera concebirnos como "sociedad" y plantearnos el ordenamiento colectivo de la vida social como lo propiamente humano si no fuera por intermedio de tal utopía de una comunidad plena. Eso es lo que hace de los Derechos Humanos una categoría política. Se trata de una categoría que complementa y explicita las nociones de "soberanía popular" o de "consenso" como horizonte trascendental, por referencia al

cual podemos pensar el orden como un problema significativo.

Déjeme esbozar dos "conclusiones". En primer lugar, este enfoque me parece obviar un falso dilema: los Derechos Humanos no son un criterio moral externo a la política ni tampoco un programa de acción política. En tanto concepción de una "comunidad de hombres libres e iguales" los Derechos Humanos simbolizan un referente trascendental y, por ende, no factible. Por consiguiente, nunca y en ningún lugar se realizan los Derechos Humanos. Su realidad es la realidad de una carencia radical y cotidiana a la vez: la ausencia de una plena "individuación en comunidad". Pero no por eso son una ilusión. Al formular los Derechos Humanos como un ideal no realizable hemos elaborado una abstracción imprescindible para poder pensar lo real. No podemos concebir la realidad posible sino mediante una concepción de lo imposible. Es recién a la luz de aquella imagen de comunidad plena que la construcción de una comunidad política se hace presente como tarea. Sólo entonces se nos plantea el problema qué orden queremos construir.

La segunda conclusión apunta a la redefinición de las violaciones de los Derechos Humanos como una agresión social. Ya la encíclica Redemptor Hominis había destacado que "la violación de los derechos del hombre va acompañada de la violación de los derechos de la nación" (punto 17). Se trata de una agresión contra el cuerpo social no solamente porque se generalice la violencia contra los individuos sino, fundamentalmente, porque se lesiona, en cada caso individual, el principio constitutivo de la colectividad - la comunidad de hombres libres e iguales. Por otra parte, las violaciones de los Derechos Humanos son también agresiones sociales en el sentido de que son violaciones sistemáticas. Está en tela de juicio el sistema político, eco-

nómico y también jurídico que contradice el principio de la comunidad de hombres libres e iguales. No se trata de eximir a los autores concretos de sus responsabilidades criminales sino, por el contrario, de no reducir las violaciones a supuestos excesos o abusos de poder. El problema de los Derechos Humanos es primordialmente un problema del orden: crítica del orden existente y discernimiento del orden posible. Por lo mismo, es una reflexión ineludible - ahora y para todos.

NOTAS

- 1/ Retomo y prosigo una reflexión iniciada en "Los Derechos Humanos y el nuevo orden internacional"; trabajo preparado para C. Portales (ed): La América Latina en el nuevo orden económico internacional, Fondo de Cultura Económica-CIDE, México 1983 y publicado previamente por la Revista de Política Comparada 2, Madrid 1980.
- 2/ Citado por Arendt 1974, 75. Dada la actualidad de la polémica, cabe recordar la posición de Danton. Para él la comunidad solamente tiene derecho al excedente de los ciudadanos. En su "discurso sobre los impuestos a los ricos" (1973) Danton hace el siguiente llamado, no a la virtud, sino a la prudencia política. "Este es un llamado a todos los hombres que disponen de grandes recursos a dedicarse al bien común (...). A quien fue favorecido por el destino le quedan suficientes ventajas. Cuando vea que esta libertad no es lo que se le hizo creer, que ella no se opone de ninguna manera al goce, que el hombre de pueblo que quiere la república si tiene talento también tiene el derecho a gozar; entonces el rico que ya no ha de temer por su propiedad se dirigirá hacia la revolución. La sociedad ideal unirá la energía de la libertad con los principios de la razón". (Proklamationen der Freiheit, Fischer, Frankfurt 1959, p. 80).

1957

BIBLIOGRAFIA

Arendt, Hannah: On Revolution, trad. alemana de Piper-Verlag, Munchen 1974.

Arendt, Hannah: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, en Praktische Philosophie-Ethik, tomo II, Frankfurt 1981.

Ferry, Luc: De la critique de l.historicisme a la question du droit, en Rejouer le politique, Ed. Galilée, Paris 1981.

Garretón, Manuel Antonio: Las ciencias sociales en Chile, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago 1982.

Hinkelammert, Franz: La crítica a la razón utópica, DEI, Costa Rica 1983 (manuscrito).

Kirchheimer, Otto: Legalitat und Legitimitat, en su libro Politische Herrschaft, Suhrkamp, Frankfurt 1967.

Lefort, Claude: Droits de l'homme et politique, en Libre 7, Payot, Paris 1980.

Stover, Eric y Kathie McClesky: Los Derechos Humanos y la Cooperación Científica. Washington 1982.

Strauss, Leo: ¿Qué es filosofía política?, Guadarrama, Madrid 1970.

