



FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS: EL IDEAL DE SUJETO MODERNO^{1*}

HUMAN RIGHTS' PHILOSOPHY: THE "MODERN SUBJECT" IDEAL

Enrique Rodríguez-Trujano**

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Resumen

El propósito central de este artículo es desentrañar el ideal de sujeto moderno que subyace en el amplio fenómeno jurídico y cultural que representan los derechos humanos. Para ello será indispensable considerar algunos de los antecedentes filosóficos y doctrinales que contribuyeron a la aparición de los derechos humanos, con el fin de comprender la nueva noción de *sujeto* que se está gestando en el pensamiento moderno. En particular, será interesante destacar las capacidades morales e intelectuales que ostenta tal sujeto moderno, ya que los derechos humanos se han consagrado históricamente a la protección y optimización de dichas capacidades. Hacia el final del artículo se examinan las consecuencias e implicaciones que el ideal de sujeto moderno tiene para la cultura de los derechos humanos en el ámbito doméstico y en el ámbito internacional.

Palabras clave

Derechos humanos, filosofía moderna, sujeto, agente moral, contractualismo.

Abstract

The purpose of this article is to uncover what I will call the "modern subject ideal" that underlies human rights' discourse and practice. In order to achieve this goal I will take into account certain philosophical and doctrinal precedents that contributed to the appearance of human rights. I will do this in order to try to make sense of the modern subject ideal that originated within –and shapes– modern thought. In particular, it will be interesting to emphasize the moral and intellectual skills and features that are said to be properties of this modern subject given that human rights have been historically conceived as means to protect and optimize such properties. Towards the end of the article I examine the implications of the modern subject ideal for human rights' culture in both the local and the international context.

Key words

Human Rights, modern philosophy, subject, moral agent, contractualism.

SUMARIO: I. Introducción; II. El contexto histórico de los derechos humanos; III. Estado moderno y el sueño ilustrado; IV. La noción de sujeto moderno; V. La noción de sujeto en las teorías contractualistas; VI. El varón-óptimo-libre; VII. El problema de la diferencia; VIII. Alteridad y diversidad; IX. Consideraciones finales; X. Bibliografía.

¹ Recibido: 17/03/2014

Aceptado: 28/05/2014

* Una versión anterior de este texto fue presentada en el Seminario "La fundamentación filosófica de los derechos humanos", celebrado el 14 de noviembre de 2012 en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma del Estado de México. El autor agradece a Alejandra Flores Martínez y Edgar Aguilera García, así como a quienes asistieron al seminario, por sus valiosos comentarios y cuestionamientos.

** Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

I. Introducción

El objetivo de este ensayo es reconstruir un concepto de derechos humanos a partir de los fundamentos filosóficos de la modernidad. Tal propósito implica considerar los presupuestos políticos y metafísicos que nutren la filosofía de los derechos humanos; presupuestos que tienen arraigo en una gran variedad de movimientos, teorías y doctrinas de la Edad Moderna: el humanismo renacentista, la reforma protestante, la epistemología racionalista, el contractualismo político, el liberalismo económico, la teoría moderna del derecho natural, la Ilustración, el enciclopedismo, entre otros.

En particular, me interesa extraer la noción de *sujeto* a la cual se han consagrado los derechos humanos. Se trata de un sujeto moderno, racional, moralmente autosuficiente, que aspira a la libertad y a la felicidad. Este paradigma de *sujeto* será crucial para comprender el desarrollo conceptual de los derechos humanos, como se puede ver desde las primeras cartas de derechos fundamentales –en la Declaración de Virginia de 1776 y en la Declaración Francesa de 1789– hasta la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

También se habrá de investigar, por otra parte, cómo este ideal de *sujeto* ha sido utilizado para defender la idea de que los derechos humanos tienen la característica de ser “universales”, “absolutos”, “transhistóricos”, “oponibles *erga omnes*” y exigibles a cualquier comunidad. Hacia el final de esta reflexión se tratará de mostrar cuáles son los problemas que conlleva el asumir tal noción de sujeto moderno como base filosófica de los derechos humanos, y cómo el totalitarismo moral e institucional que de allí podría desprenderse encarna una amenaza para la pluralidad cultural entre las naciones, pero también para la diversidad de subjetividades al interior de una sociedad.

II. El contexto histórico de los derechos humanos

Es importante, en primer lugar, ubicar el fenómeno de los derechos humanos en una perspectiva histórica. Frecuentemente se sugiere la idea de que los derechos humanos son “inherentes” a la naturaleza humana; que son parte de la condición



biológica de los seres humanos, y que sólo hace falta ser miembro de esta especie para ser titular de un conjunto de prerrogativas y derechos básicos (Carpizo, 2011). Si tal sugerencia fuera correcta, podríamos concluir lógicamente que los derechos humanos han existido en todas las culturas de la humanidad, durante todas las épocas de la historia. Incluso uno podría aventurarse a decir que allí donde apareció el (o la) primer *homo sapiens* en este planeta –o en cualquier otra galaxia–, allí mismo habrían aparecido los primeros derechos humanos junto con su naturaleza humana. Afortunadamente no tenemos que aceptar semejante absurdo.

Los derechos humanos son un fenómeno jurídico, cultural y político del siglo XX, que tiene sus antecedentes en un momento específico de la historia de la humanidad: la Modernidad. Como fenómeno moderno, estos derechos son herederos de una gran variedad de doctrinas y teorías morales, políticas y económicas, que se fueron desarrollando desde el Renacimiento italiano del siglo XV hasta el liberalismo económico inglés del siglo XIX –pasando la Ilustración francesa del siglo XVIII y los distintos contractualismos políticos de la filosofía política moderna–.² Los derechos humanos son resultado de un largo y complejo proceso histórico de las ideas, por lo que resulta confuso y desorientador suponer que su existencia se debe sencillamente a la naturaleza o condición biológica de la especie humana.

Una vez ubicados en el contexto histórico, es primordial establecer lo siguiente: para poder hablar con propiedad de los derechos humanos es indispensable analizar una de las figuras más importantes de la Modernidad: el Estado.

III. Estado moderno y el sueño ilustrado

El Estado moderno surge en Europa, aproximadamente entre los siglos XIV y XV, como una forma de organización racional de la sociedad a través de instituciones políticas, la cual sustituyó paulatinamente al sistema de organización feudal y teológico de la Edad Media.³ Desde entonces, la figura de Estado ha evolucionado

² Para una reconstrucción de las ideas políticas que dieron origen al Estado moderno véase Crossman, 1992; Jouvenel de Bertrand, 1977.

³ Para los primeros esbozos de una filosofía política moderna véase Maquiavelo, 1971; Maquiavelo, 1977.

hacia formas de organización social más sofisticadas y ambiciosas. En la concepción que tenían los teóricos absolutistas del siglo XVII, por ejemplo, las metas que motivaban la constitución de un poder político eran procurar la paz y la seguridad entre los súbditos y organizar la defensa mutua frente a otras comunidades (Hobbes, 1979). No obstante, en el siglo XVIII, con la consolidación económica de la clase burguesa, el Estado asumió otro tipo de objetivos adicionales a los de seguridad interior, y aprovechó las ventajas de la organización social para generar mayor riqueza.⁴ Y en ese mismo siglo, otro grupo de intelectuales humanistas plantearon la posibilidad de que el Estado pudiera asumir objetivos éticos y fomentar, a través de sus instituciones, la educación, el conocimiento, la ciencia, el arte, la cultura y, en términos generales, la emancipación y el progreso de la humanidad.⁵

En la medida en que el Estado ha ido incorporando nuevos objetivos (políticos, económicos, morales, culturales) se ha ensanchado su compromiso con un ideal de persona. Como no había ocurrido jamás en la historia⁶, el Estado comienza a ser diseñado, institucional y jurídicamente, en función de una “filosofía del sujeto”,⁷ la cual tiene como base una ontología del ser humano que resalta, sobre todo, sus cualidades morales. Es así como —de manera notable en el Siglo de las Luces— la figura del Estado abrazó un proyecto político de emancipación moral de los individuos. Pero de igual modo, muchos pensadores contemporáneos e, incluso, como lo muestran los propios sistemas jurídicos, siguen manteniendo la convicción de que el Estado puede desempeñar un papel estratégico para promover el desarrollo integral de los ciudadanos, a través de un marco de derechos básicos que proteja la optimización y el ejercicio de esas cualidades morales.⁸

⁴ *Cfr.* Locke, 1973, donde el “bien común” y la “propiedad privada” ocupan un lugar predominante dentro del sistema político lockeano.

⁵ *Cfr.* Kant, 1979. Además *cfr.* Le Rond D’Alembert, 1965.

⁶ Ciertamente el objetivo estatal de promover el desarrollo moral de los ciudadanos ya había existido en Roma, y muy especialmente en la Grecia clásica. Sin embargo, la finalidad de ese desarrollo moral tenía como prioridad el bien público de la república o polis, y no el valor de las personas individualmente consideradas.

⁷ Expresión que utiliza Paul Ricoeur para referirse, en plural, a aquellas teorías que toman como punto de partida al *sujeto* en los diversos campos de la filosofía: la epistemología, ética, filosofía política, ontología, estética. *Cfr.* Ricoeur, 2003.

⁸ *Vid. infra* sección IV-V, donde se desarrolla el ideal de *sujeto* en la posición contractualista de John Rawls.



De cierta forma, ha sobrevivido hasta nuestros días la idea de que el poder público es el mecanismo con mayores posibilidades para –cuando menos– acercarse a ese sueño (ilustrado) de una sociedad integrada por ciudadanos racionales, libres, responsables, respetuosos de la ley y de sus semejantes.

IV. La noción de *sujeto* moderno

Ciertamente la Ilustración no es el único antecedente doctrinal de los derechos humanos. Son diversas las corrientes, ideas y teorías modernas que nutrieron e hicieron posible la aparición de los derechos humanos: la noción de “dignidad humana” del humanismo renacentista, la noción de “igualdad natural” de las teorías contractualistas, la “teoría de derechos naturales” de Locke, la noción de “autonomía” desarrollada en la ética kantiana, la defensa de libertades políticas y económicas del liberalismo clásico, la epistemología racionalista, el individualismo metodológico, entre otros.

El hilo conductor que recorre a todas estas doctrinas es la noción de *sujeto* que se está gestando en este periodo de la Modernidad. ¿Pero qué tipo de sujeto existe en la Modernidad que no haya existido antes? En otras épocas el orden de la naturaleza, incluyendo el orden social, estaba determinado teológicamente. El sujeto era parte de una comunidad; no tenían un valor en sí mismo, como individuo, frente al orden impuesto por la ciudad-Estado, la república, monarquía, el clero o señor feudal. Con el “giro antropocéntrico” de la filosofía moderna el ser humano adquiere relevancia considerado individualmente. El sujeto ya no necesita de Dios para tomar sus decisiones; el sujeto es capaz de generar conocimiento universal; los criterios estéticos en el arte son establecidos desde una perspectiva subjetivista; el derecho natural es determinado a través de un examen racional de la naturaleza humana, y así sucesivamente.

No se pretende analizar los efectos que ha tenido la noción de sujeto en todos y cada uno de los campos de la filosofía. Me concentraré únicamente en la noción de sujeto que podemos encontrar en el contractualismo moderno, en virtud de que este tipo de teorías han sido indispensables metodológicamente para la fundamentación de los derechos humanos.

V. La noción de *sujeto* en las teorías contractualistas

El contractualismo, a grandes rasgos, es una teoría dentro de la filosofía política que describe una situación real o hipotética en la cual un conjunto de individuos se reúne voluntariamente para pactar el tipo de sociedad en la que desean vivir, y para definir la cantidad de derechos y de responsabilidades que cada uno está dispuesto a aceptar como consecuencia de ese pacto político. Con este tipo de teoría, en última instancia, es posible explicar la constitución del Estado y del derecho.

Tres de las teorías contractualistas más importantes dentro de la filosofía política moderna exhiben una noción paradigmática de *sujeto* que sirve como condición de posibilidad del acuerdo social. Se analizará brevemente las teorías políticas de Hobbes, Locke y Rawls para subrayar el papel que desempeña la figura de *sujeto*.

Hobbes

Thomas Hobbes parte de dos supuestos para elaborar su teoría contractualista:⁹ el primero de ellos es que los hombres son iguales con respecto a su naturaleza pasional, esto es, en cuanto a los impulsos (apetitos y temores) que motivan su acción; el segundo, que son equivalentes en cuanto a las facultades corporales (fuerza) y mentales (astucia) que poseen para cumplir sus deseos o evitar los peligros (Hobbes, 1979: Cap. XIII).

De ese modo, la vida en un “estado de naturaleza” –esto es, una situación en la cual no existe un poder regulador que restrinja los deseos de los individuos- no puede devenir sino en un “estado de guerra”, pues si todos tienen en principio el poder de apropiarse de todas las cosas que les apetezca (derecho natural) y nadie tiene un obstáculo que le impida adueñarse de las mismas (libertad natural), es muy probable que los hombres compitan para obtener lo que desean, sin importar que esto le “pertenezca” a otros. Para Hobbes resulta claro que estos dos supuestos, la igualdad natural y la naturaleza pasional, orillan a los seres humanos

⁹ Un estudio interesante que considera a la teoría de Hobbes como pionera del individualismo metodológico puede encontrarse en Vitale, 2012.



a una condición de guerra miserable, en donde la única constante es la violencia y el eventual peligro de perder la vida. En estas condiciones los hombres se ven obligados a valerse de su propia fuerza y astucia para conseguir las posesiones de otro y para defenderse de los apetitos de sus semejantes.

Sin embargo, según Hobbes, el individuo también posee una “facultad de entendimiento”, la cual puede ser utilizada para caer en la cuenta de que el “derecho natural” y la “libertad natural” de cada uno son socialmente perniciosas. En este sentido, las “leyes de la naturaleza” son aquellas conclusiones de la razón que indican el modo de actuar más adecuado para buscar la paz, llegar a acuerdos y cancelar aquello que resulta perjudicial para todos: la libertad y el derecho naturales. Pero no hay que olvidar que a partir del supuesto de la igualdad mental y pasional de los hombres, Hobbes deduce que las “leyes de la naturaleza” serán las mismas en el entendimiento de todos ellos.

Ahora bien, según Hobbes un Estado surge “cuando una multitud de hombres se ponen efectivamente de acuerdo y pactan *cada uno con cada uno*, que a un cierto hombre o asamblea de hombres” se le conceda el derecho de ser su representante (Vitale, 2012: 268). Cuando esto sucede, los mismos hombres implícitamente autorizan al soberano para realizar todas aquellas *acciones y juicios* que considere pertinentes para protegerlos y de ese modo asegurarles una vida pacífica. De allí se derivan una serie de consecuencias que no son sino todos los derechos y facultades que sus súbditos le confieren tácitamente al Estado. En esa medida, el diseño de la sociedad es establecido por un soberano, que teóricamente es el representante de una multitud formal de sujetos idénticos en naturaleza y cualidades.

Locke

John Locke denomina “ley natural” a lo que está escrito claramente en cada uno de los corazones de los hombres. La ley natural es aquella ley fundamental de la Naturaleza que obliga a los individuos a hacer todo lo posible para mantener la *vida*, lo cual incluye buscar la satisfacción de los requerimientos básicos de subsistencia: comida, agua, vestido, por ejemplo. Pero también es aquella “medida

[de interacción] que Dios estableció para los actos de los hombres, mirando por su seguridad mutua” (Locke, 1973: § 8).

Según Locke, los seres humanos recibieron por igual una capacidad de lenguaje para comunicarse y participar en una comunidad de Naturaleza. A diferencia de Hobbes, en esa comunidad originaria los hombres se ayudan mutuamente para conseguir todo lo necesario para su existencia y asegurar su conservación. Además, Locke afirma que en esa comunidad nadie puede ser superior, puesto que Dios dotó a todos los hombres con facultades *idénticas* (Locke, 1973: §§ 6 y 77). De allí se sigue, según este argumento, que si nadie está sometido a nadie, todos están en libertad con respecto a los demás.

Esta comunidad de sujetos idénticos vive, por lo tanto, en *estado natural* y en él todo hombre tiene el pleno derecho a disfrutar de su vida, sus posesiones y su libertad. Tal es la voluntad de Dios, quien también —asegura Locke— ha otorgado a los hombres dos derechos especiales: la facultad de actuar en todo lo que sea necesario para salvaguardar la vida propia y la de los demás (capacidad de guerra) y la facultad de castigar a los individuos que se aparten de la ley natural (capacidad de justicia) (Locke, 1973: 128).

Si fuera el caso que un hombre no acatara la *ley natural*, lo de menos sería que ese individuo no respetara la supuesta voluntad de Dios. El verdadero problema es que cuando alguien no obedece la *ley natural* se convierte en un peligro latente para los demás, porque puede dañar sus bienes fundamentales, esto es, la vida, la libertad y sus propiedades. Así pues, cuando un hombre desdeña los dictados de su razón, dice Locke, en realidad “comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona” (Locke, 1973: 16).

De allí surge la necesidad de constituir un estado civil, leyes e instituciones públicas, que protejan los intereses de los sujetos que componen la comunidad originaria, es decir, la sociedad en estado de naturaleza. Desde luego, la noción de “sujeto” empleada en el argumento sirve de base para justificar la propiedad



privada de una clase terrateniente, así como los derechos “naturales” y demás prerrogativas que corresponden a un hombre libre.

Rawls

En su teoría de la justicia como imparcialidad, John Rawls se apoya en una concepción muy particular de *sujeto*, el cual está asociado con un conjunto de expresiones como “capacidad moral”, “razón práctica” y “facultad racional”. En una de las primeras formulaciones de su teoría, en un ensayo del año 1958, Rawls presenta su concepción de sujeto, que denomina como “persona”, de la siguiente forma:

El término ‘persona’ deberá interpretarse en forma diversa según las circunstancias. En ciertas ocasiones puede significar individuos humanos, pero en otras se referirá a naciones, provincias, firmas comerciales, iglesias, equipos, etc. Los principios de justicia se aplican a todos estos casos, *aunque hay una cierta prioridad lógica a favor de los individuos humanos*. Usaré el término ‘persona’ de la manera ambigua señalada (Rawls, 1984: 8).

Sin duda esta es una explicación muy amplia; pero nótese que en todos los casos se trata de entidades —a veces simples, a veces más complejas— que funcionan como una *unidad*. En cada caso, habría que tomar a la persona como un *individuo*, esto es, como *lo que no se divide*, ya sea en el nivel simple de los seres humanos o en el nivel complejo de una nación.

Ahora bien, la relevancia de que cada uno de estos individuos se conciba como una unidad, radica en la situación obligada de relacionarse *con otras* unidades. Por definición, todos los individuos son distintos entre sí en virtud de su particular constitución física y mental, esto es, por el hecho de haber sido dotados de mayores capacidades o talentos. Por otra parte, Rawls admite que las personas también pueden ser diferentes en relación con sus intereses y planes de vida, e incluso que pueden tener concepciones opuestas de lo que es bueno para su propia existencia (Rawls, 1984; Rawls, 1999).

Sin embargo, pese a todos los contrastes imaginables entre los individuos, es preciso señalar que las diferencias son irrelevantes si se toman en consideración las semejanzas esenciales entre las personas. Cuando menos, se puede identificar en cada persona una “capacidad moral” idéntica, la cual sirve como fundamento para superar las diferencias. Rawls a lo largo de su teoría de la justicia insiste mucho en este punto: para hacer política, hay que presuponer una “capacidad moral”, entendida ésta como la capacidad que tienen los seres humanos para *elegir* lo que les conviene, *aceptar* las propuestas que les sean ofrecidas, *reflexionar* sobre las mejores decisiones, y así sucesivamente. Si no fuera así, jamás existiría un *entendimiento público* (Rawls, 1999).

Por lo tanto, el concepto del sujeto como *persona moral* apunta hacia la capacidad que tienen los individuos para razonar y, con base en ese mismo raciocinio, a la posibilidad de elegir principios políticos que permitan arribar a acuerdos *razonables* para la cooperación social. El concepto rawlsiano de “persona moral” explica la manera en que se construyen las instituciones básicas reguladoras de la sociedad. Rawls, al principio de la exposición de su *justicia como imparcialidad*, admite la importancia de este fundamento: “comenzamos presuponiendo que los ciudadanos son personas morales libres e iguales” (Rawls, 1999: 268); y en otros lugares insiste igualmente sobre la relevancia de la igualdad entre las personas morales: “...cada cual podría considerar razonable reconocer la igualdad como un principio inicial” (Rawls, 1984: 17); y “Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de justicia” (Rawls, 1997: 31).

De tal forma, la función que cumple el concepto de *sujeto*, como persona moral, es la de una condición de posibilidad para un entendimiento común. Dicho concepto tiene la función de tender un vínculo moral entre todos los individuos que permita establecer un principio de igualdad y, por lo tanto, se defina la capacidad para participar políticamente en la vida pública.



Debe subrayarse que sin esta condición moral, sencillamente no sería plausible el planteamiento teórico de Rawls sobre la justicia. Sin un presupuesto de “persona moral, libre e igual”, no tendría ningún sentido la hipótesis de la *situación original*, puesto que las partes que llegaran a representar a esa sociedad no se encontrarían en condiciones de igualdad y no podrían razonar juntos ni llegar a acuerdo alguno. Con respecto al *velo de la ignorancia*, sucedería algo similar: si bien podríamos admitir provisionalmente la ignorancia de cualquier información del mundo fáctico, no podríamos, sin embargo, suprimir el presupuesto de la *persona*, pues si no se tuviera la capacidad moral de reflexionar y de tomar decisiones, seríamos ciegos e incompetentes para aceptar acuerdos razonables. No es necesario abundar sobre la nula posibilidad que habría para formular *juicios reflexivos* o para elegir *principios de justicia*, si no tenemos como base este requisito moral de las personas. La noción formal de sujeto, entendido en el lenguaje rawlsiano como “persona moral”, es crucial para desarrollar su argumento.

Por último, con fundamento en dicha capacidad moral de la persona, se proponen hipotéticamente todas las prerrogativas a las que uno, en tanto que sujeto racional y paradigmático, tendría acceso: el derecho a la vida, el derecho a la propiedad y muchas otras libertades entre las cuales se incluye la libertad de buscar la felicidad, la libertad de culto, de expresión, disfrutar del fruto del propio trabajo, entre otras. Todos estos derechos y libertades, que Rawls denominó como “bienes primarios” (1999), son trazados a partir de una imagen del ser humano a la cual todos aspiramos, puesto que todos –en la versión sofisticada del contractualismo rawlsiano– racionalmente desearíamos contar esas libertades.

Las teorías contractualistas presumen que cada uno de los sujetos hipotéticos que participa en el contrato social tiene una capacidad epistémica ideal. En estas teorías subjetivistas todo individuo es lo suficientemente *racional* como para conjeturar rectamente cuáles son las mejores decisiones, cuáles los mejores acuerdos y los mejores pactos al tratar con sus semejantes. Las “leyes de naturaleza” de Hobbes, por ejemplo, no son más que un conjunto de postulados y deducciones racionales que, por el hecho de ser inteligibles, se presumen válidos para todo individuo racional. Desde luego, no es sorprendente que ninguno de los

ilustres autores contractualistas considere viable la posibilidad de incluir en ese acuerdo social originario a los niños, ancianos, mujeres o discapacitados. Incluso en el caso de una teoría contractualista más sofisticada como la de Rawls, se admite que la elección del principio de igualdad y del principio de diferencia es competencia de sujetos que tienen capacidades físicas y mentales “normales”, a través de juicios “reflexivos” y “maduros” (Rawls, 1997: 55; Rawls, 1999: 268). Claro está, no podría ser de otra forma porque *prima facie* no es claro cómo sujetos *a-típicos* puedan ser capaces de tomar decisiones correctas o cómo puedan participar de una especulación racional.

VI. El varón-óptimo-libre

El pensamiento moderno tiene una peculiar manera de comprender al ser humano. A partir del movimiento filosófico de la Ilustración se adoptó una epistemología fundada en un ideal de “sujeto racional”, el cual tuvo su reflejo, en el ámbito político y jurídico, en la concepción del hombre como un ser autónomo *a priori*, con cualidades morales específicas, que le permiten tener plena capacidad para celebrar voluntariamente convenios y pactos con sus similares, y para disponer libremente de sus bienes y propiedades. Ciertamente a estos individuos sólo les basta su razón –y nada más– para ser sujetos de derecho. Así, moralmente consideradas, estas personas son capaces de ponerse de acuerdo para pactar las instituciones político-jurídicas *ad hoc* a su condición racional.

El punto objetable de lo anterior es que tales derechos y tales instituciones se justifican precisamente por el tipo de sujeto en el que se está pensando. Hay allí, como dice Paul Ricoeur, un discurso de la “mismidad”: un varón-óptimo-libre se reúne con otros varones idénticos –también óptimos y libres– con la intención de celebrar acuerdos. El *sí mismo* se habla a sí mismo (Ricoeur, 2003: XIV). Y sobre la base de este discurso cerrado –en el cual no hay propiamente diálogo– se trazan instituciones políticas “justas”, se confeccionan las leyes de la ciudad y se configura un mundo a la medida de varones-óptimos-libres.

Y aunque pueda ser muy “racional” la constitución de esos derechos y esas instituciones, hay un pequeño problema: hay gente que, de inicio, no podrá ser



parte de ese proyecto político, porque su realidad, su experiencia de vida, no corresponde exactamente con el ideal de “sujeto” que se ha tomado como premisa. En este caso, la “alteridad” (o sea, lo diferente de esa realidad paradigmática) vendría a ser lo que no es ni varón, ni óptimo, ni libre: piénsese en la mujer, el discapacitado y el esclavo –para no pensar en diferencias de raza, fe, educación, cultura u orientación sexual–.

En el esquema del contractualismo moderno no existe el concepto de “alteridad”. La figura del “otro” realmente no aparece en el pacto político ni se encuentra incluida, por consiguiente, en las instituciones o en las leyes; la diversidad no existe más que como una extraña reduplicación del “yo”. Por lo tanto, toda otra persona no comprendida dentro de la categoría paradigmática del hombre racional, está, *ab initio*, excluida –o cuando menos– relegada políticamente. De esta manera, el marco jurídico-institucional está determinado por sujetos racionales que unilateralmente imponen su voluntad de hombres autónomos.

Ahora bien, cuando esa voluntad egoísta del *sí mismo* se convierte en una voluntad universal e irrevocable, se llega a una injusticia extrema que establece de hecho una disparidad radical entre las distintas subjetividades. De esa *mismidad* del sujeto deviene, dice Victoria Camps, “un poder totalitario dispuesto a uniformar lo diverso y a ahogar toda la individualidad que no sea la propia” (1999: 42). Ese es el peligro de darle cauce a un pensamiento individualista y liberal fundado en una noción cerrada y circular del sujeto que atribuye a sus decisiones un estatuto epistémico indiscutible. Tal es la consecuencia de tener al egoísmo como “prejuicio teórico”.

Dos conclusiones se pueden obtener de lo anterior. Primero, que el éxito de las teorías contractualistas es artificial, ya que éste depende de que los acuerdos políticos sean suscritos por individuos *formalmente idénticos*. Sólo así es plausible que el contrato social pueda constituirse en términos de “igualdad” y “justicia”; sólo así, en virtud de esa identidad apriorística, es posible garantizar un acuerdo equitativo para todos. Desde luego, allí no existe la diversidad ni la discrepancia, sino que el mismo modelo de “sujeto” hace corresponder su voluntad *consigo mismo*. En segundo lugar, las teorías contractualistas trivializan el problema

político de la *diferencia*, mediante el establecimiento de un único y paradigmático modo de ser. Las decisiones políticas que se siguen de esta noción formal y unívoca de sujeto están comprometidas, por lo tanto, con una concepción parcializada y facciosa de la realidad, la cual ha llevado a la marginación sistemática de clases de personas diferentes, especialmente en el ámbito del diseño jurídico e institucional.

VII. El problema de la diferencia

Se debe tener cuidado con una construcción conceptual de las instituciones políticas y de los derechos humanos que tenga su origen exclusivamente de una situación de igualdad entre individuos idénticos, de una única categoría de *sujeto*. Aparentemente, estas formulaciones son compatibles con la diversidad, pero en realidad hacen abstracción –y omisión– de las diferencias. Ese es el problema principal de las doctrinas contractualistas típicas de la modernidad: el concebir una imagen del ser humano aislado del contexto histórico y social, y, con base en esa imagen, definir una realidad –en este caso jurídica e institucional– que será aplicable, por decreto epistemológico, a todo individuo.

Ahora bien, al hablar de *otros* modos de ser no se trata de que cada subjetividad haga valer su particular forma de concebir el mundo a través del derecho; que haya, por ejemplo, una pluralidad de sistemas jurídicos en correspondencia con la multiplicidad de subjetividades: un derecho para las mujeres, un derecho para los adultos mayores, un derecho para los niños, un derecho para las personas con capacidades diferentes, y así sucesivamente. Esa es la ruta equivocista que algunos defensores de derechos humanos han impulsado mediante la declaración de derechos humanos del niño, de la mujer, de los jóvenes, adultos mayores, de las personas con discapacidad, de los migrantes, etcétera –lo cual es una forma grotesca de emular la arbitraria declaración de derechos del hombre–.

Como bien señala Leopoldo Zea, no se trata meramente de “tolerar” lo que nos es ajeno (Zea, 1994). La “tolerancia”, en el sentido de una ignorancia recíproca, puede ser la manera más segura de eludir el problema político de las subjetividades y no asumir un compromiso para comprender lo diferente. Según



Zea es necesario ir más allá de la tolerancia, desplegar una capacidad política para el diálogo, una actitud hermenéutica y dialéctica hacia lo distinto de sí para desarrollar –si es posible– una sensibilización por el otro, no reduciéndolo como un *igual*, sino aceptándolo como un *otro*. De ese tamaño tendría que ser el esfuerzo para afrontar la alteridad de los otros.

Así pues, desde el punto de vista que aquí se adopta, es equivocado aislar jurídicamente a cada subjetividad, puesto que de esa manera se sigue conservando la misma concepción egoísta y cerrada de los derechos con respecto a las demás subjetividades. Una estrategia jurídica que reivindique unilateralmente los derechos de las “minorías” –habría que discutir si realmente son “minorías”– correría el riesgo, nuevamente, de ignorar el problema político fundamental de las diferencias, esto es, la falta de capacidad para comprender y vincularse con otras subjetividades.

VIII. Alteridad y diversidad

El derecho funcionará mejor en la medida en que logre *mediar* entre las diversas subjetividades, no anulando formalmente las diferencias y postulando un principio simbólico de igualdad entre ellas; pero tampoco reivindicando la existencia de una multiplicidad de sujetos ajenos entre sí. El derecho y las instituciones deben servir para establecer mecanismos de integración no sólo entre clases de individuos semejantes, sino fundamentalmente entre diferentes tipos de subjetividades. Y esto sólo será posible cuando las diversas subjetividades *participen políticamente* en la definición de ese derecho y de esas instituciones (desde luego, este último paso, la efectiva *participación política*, no es algo que esté garantizado apriorísticamente). Es importante, por lo tanto, que el derecho sea resultado de la actitud dialógica de las diferentes subjetividades, para que pueda responder a la exigencia de pluralidad que se deriva del *hecho* de que existen distintos modos de ser.

Las teorías políticas y del derecho de la modernidad le daban una justificación *a priori* y necesaria a la óptica de una única subjetividad racional, y ni siquiera se planteaba la posibilidad de que con ese hecho se estuviera cancelando

prerrogativas a otras subjetividades. La injusticia que se sigue de la omisión de la *otredad* es patente, por ejemplo, en el diseño estructural de las ciudades contemporáneas: muchas de ellas no fueron originalmente pensadas para habitantes con alguna discapacidad; los edificios, el transporte público o el simple diseño de las avenidas y calles –hasta hace muy poco tiempo– no contaban con rampas y accesos especiales para sillas de ruedas. La razón de ello es muy sencilla: estos grupos “minoritarios” no eran políticamente relevantes. Otro ejemplo notable es el de las sociedades de convivencia entre personas del mismo sexo, a las cuales todavía hoy se les niega o ignora jurídicamente en relación con ciertos derechos en materia de herencia, adopción y alimentos.

El *sujeto* que se adjudicó racionalmente el poder de determinar el derecho y las instituciones encarnó, históricamente, en la clase de individuos compuesta por varones, blancos y terratenientes. Con el tiempo, otras subjetividades se resistieron a tal hegemonía e impulsaron diversas revueltas políticas, como ocurrió con la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos, al igual que con los movimientos feministas y de comunidades de hispanohablantes en Estados Unidos. De igual modo, hay otras formas de subjetividad que no han logrado superar el estado de opresión ni un reconocimiento explícito de su *otredad* dentro de ese mosaico plural de subjetividades, como son los homosexuales y los pueblos indígenas latinoamericanos. Todos estos individuos reclaman, actualmente, el reconocimiento de su propia singularidad; reclaman una participación en la definición del marco jurídico e institucional.

Las subjetividades están en constante cambio e interacción. Hay una relación *intensional* entre ellas: recíprocamente se afirman, se niegan, se alían, se excluyen, conviven y generan nuevas maneras de ser. Poco a poco los diversos sectores que componen la sociedad han ido ganando –a veces al precio de la sangre y la muerte– espacios y relevancia política frente a otras subjetividades. En última instancia, es a través de esa interacción como se podrá construir un marco jurídico e institucional cada vez más justo y legítimo, acorde con una realidad plural.



IX. Consideraciones finales

La teoría del sujeto que adopta la filosofía de los derechos humanos tiene consecuencias normativas en cuanto al alcance de esos derechos. Con una ficción del ser humano como su base, los derechos humanos se constituyen como un conjunto de mínimos morales que *todo* sistema jurídico *debe* garantizar para ser considerado como legítimo. Es así como la filosofía de los derechos humanos ha impulsado cambios en las leyes en el nivel doméstico, y la “evolución” –y hasta cierto punto la unificación– de los sistemas jurídicos en el ámbito internacional.

Actualmente los derechos humanos representan la convicción política que tienen los Estados democráticos de reconocer y garantizar en sus Constituciones un conjunto de derechos y libertades básicas que teóricamente son indispensables para el desarrollo integral de las personas. Dicha convicción implica el compromiso de los gobiernos por evitar que las autoridades encargadas de ejercer el poder público, en sus distintos niveles y competencias, traspasen los límites que establecen esos derechos básicos. Así, los derechos humanos son algo más que meras normas jurídicas; son principios de derecho público para organizar la vida institucional de la sociedad e, incluso, algunos ven en ellos un conjunto de valores morales que sirve como punto de referencia para limitar y definir progresivamente el contenido de las leyes, actos administrativos y decisiones judiciales.

Ciertamente, la ficción de un sujeto universal y abstracto puede servir para promover la aparición de nuevos derechos humanos que contribuyan al desarrollo integral de las personas (p. ej., interrupción legal del embarazo, maternidad subrogada, eutanasia activa, suicidio asistido, acceso a banda ancha, etc.). Con un análisis racional de la moralidad humana podemos descubrir contenidos de derecho que son universales, independientes de condicionamientos sociales y culturales. Son los derechos no de un pueblo o cultura, ni de una época específica. Son los derechos de la humanidad.

Esta descripción aparentemente inocua de los derechos humanos esconde, sin embargo, una serie de prejuicios y contradicciones que he señalado en las últimas secciones de este trabajo. El hecho de que los derechos humanos sean

establecidos no como resultado de un proceso político, sino como una imposición de las sociedades industriales –en la forma de un imperialismo jurídico– ponen en riesgo la sana evolución política y jurídica de las sociedades.

X. Bibliografía

1. Camps, Victoria (1999), *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica.
2. Carpizo, Jorge (2011), “Los derechos humanos: naturaleza, denominación y características”, *Cuestiones Constitucionales*, núm. 25, julio-diciembre, México.
3. Crossman, R. H. S. (1992), *Biografía del Estado moderno*, 4a. ed. revisada, trad. de J. A. Fernández de Castro, México, Fondo de Cultura Económica.
4. De Bertrand, Jouvenel (1977), *Los orígenes del Estado moderno; Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, trad. de Gerardo Novás Peleteiro, Toledo, España, E.M.E.S.A.
5. Hobbes, Thomas (1979), *Leviathan*, trad. de Antonio Escohotado, Madrid, Editora Nacional.
6. Kant, Immanuel (1979), *Filosofía de la historia*, 2ª. ed., trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica.
7. Le Rond D’Alembert, Jean (1965), *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, 4ª. ed., trad. de Consuelo Berges, Madrid, España, Aguilar.
8. Locke, John (1973), *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. de Armando Lázaro Ros, Madrid, Aguilar.
9. Maquiavelo, Nicolás (1971), “Discurso sobre la primera década de Tito Livio”, en *Obras políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro.
10. Maquiavelo, Nicolás (1977), *El príncipe*, Madrid, Alianza Editorial.
11. Rawls, John (1984), “La justicia como imparcialidad”, en *Cuadernos de Crítica*, núm. 32, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
12. Rawls, J. (1999), “Unidad social y bienes primarios”, en Rawls, John, *Justicia como equidad*, trad. de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Editorial Tecnos.
13. Rawls, John (1997), *La teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica.
14. Ricoeur, Paul (2003), *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI.



15. Vitale, Ermanno (2012), "Forms and Levels of Rationality in Hobbes", *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, No. 6, enero-diciembre.
16. Zea, Leopoldo (1994), "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia", en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año VIII, vol. 5, No. 47, septiembre-octubre.