

DERECHOS HUMANOS, LIBERTADES, DEMOCRACIA

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

Se sabe que, al definir los derechos como atributos inherentes a la naturaleza humana, la doctrina de los derechos humanos propone al individuo como autosuficiente. «Los derechos fundamentales en sentido propio –subraya Carl Schmitt– no son más que los derechos liberales del hombre como persona individual»¹. Además, debido a que los derechos humanos son atributos de un individuo aislado, de un sujeto carente de compromisos, independiente respecto de sus semejantes y que se supone que encuentra en sí mismo sus razones esenciales de ser, nunca se le plantean como contraparte deberes que le serían simétricos. Este individualismo estaba tan anunciado en su origen en la Declaración de 1789, que ignora la libertad de asociación y, de manera extensiva, cualquier forma de derecho colectivo; sus autores condenan, además (ley Le Chapelier, decreto de Allarde), todas las agrupaciones de profesionales. Los derechos colectivos son hoy reconocidos, pero los derechos humanos siempre son derechos cuya realización se considera que conciernen, en última instancia, sólo al individuo, incluso cuando algunos de estos derechos no puedan realizarse más que colectivamente.

El humanismo moderno es un subjetivismo abstracto –escribe Jean-Louis Vullierme. Imagina a los hombres como individuos preconstituidos, como sustancias universalmente portadoras de los mismos atributos, aptos para hacer valer las mismas exigencias en todas las circunstancias de acuerdo con reglas formales deducibles de una racionalidad única².

Dicho individualismo o atomismo implica evidentemente al contractualismo: puesto que en el principio no hay más que individuos aislados, la formación de sociedades sólo se puede explicar mediante el contrato, procedimiento jurídico característico del derecho privado: con anterioridad al mercado, sólo un

contrato podía resolver la inmensa dificultad que hay para fundar la legitimidad de una sociedad bajo el principio de la independencia del individuo, es decir, bajo «el principio más asocial qui existe»³. Sin embargo, en la doctrina de los derechos humanos, el contrato social no cambia la naturaleza de los individuos. La sociedad permanece como una simple suma de átomos individuales con voluntades soberanas, movidas todas igualmente por la búsqueda racional de su mejor interés. Cada agente define sus objetivos por sí mismo, de manera voluntaria, y no se adhiere a la sociedad más que sobre una base instrumental. En otros términos, sólo existe verdaderamente el individuo, mientras que la sociedad o la colectividad no es más que una abstracción, un falso semblante o una realidad superpuesta.

Para los teóricos de los derechos, la política no tiene nada de natural. Respecto del estado de la naturaleza constituye una superestructura artificial o referencial. Para ser legítima, dicha superestructura debe estar al servicio del individuo y renunciar a ser definida como una acción llevada a cabo por un ser colectivo: «El fin de cualquier asociación política –se lee en el art. 2º de la Declaración de 1789– es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». En el seno de la sociedad, el hombre no se define inmediatamente como ciudadano, sino primeramente como miembro de la «sociedad civil» (o esfera privada), entendida como la parte de la sociedad que bien puede sustraerse de la vida política (o esfera pública). Y es por ello que la teoría de los derechos confiere también prioridad a los derechos privados del individuo.

Al principio, la teoría de los derechos humanos parecía erigirse solamente contra una forma política particular: el despotismo. Pero de hecho, su crítica se despliega contra cualquier forma política. La idea clave es la oposición siempre latente, por principio, entre el individuo y la colectividad a la que pertenece. El individuo siempre estará amenazado por lo que exceda a su ser individual, de suerte que sólo al afirmar las prerrogativas del individuo se protegerá contra dicha amenaza. Desde esta óptica, ni la sociedad, ni la familia, ni los poderes públicos, ni las relaciones sociales, ni siquiera la cultura son percibidas como

algo que pudiera constituir una protección. De allí la necesidad de garantizar las acciones individuales con una esfera inviolable y «sagrada».

No es exagerado, pues, decir que la proclamación de los derechos reviste, desde su origen, un sentido antipolítico. Como observa Carl Schmitt, ello significa que «la esfera de las libertades del individuo es, en principio, ilimitada, en tanto la de los poderes del Estado es, por principio, limitada»⁴. Paralelamente, la teoría de los derechos humanos crea una novedad radical: una libertad independiente de cualquier participación en los asuntos políticos, una libertad individual separada de la libertad de la comunidad política a la que pertenece, idea que habría sido considerada en la antigüedad «como absurda, inmoral e indigna de un hombre libre» (Carl Schmitt). En fin, si los derechos son ilimitados en su principio, los deberes sólo pueden ser limitados –tanto porque, al estar vinculados a la vida social, no pueden ser la contraparte de derechos inherentes a la naturaleza humana, como porque sería contradictorio, desde el punto de vista de la teoría de los derechos, imaginar deberes ilimitados que siempre serían considerados potencialmente como una amenaza para el individuo. Desde esta perspectiva, algunas cuestiones se han dejado deliberadamente de lado como, por ejemplo, la cuestión de saber sí y bajo qué circunstancias una colectividad puede tener derechos respecto de los individuos que la componen. En el mejor de los casos, cualquier restricción de derechos por parte del poder político solamente puede recibir un estatuto de excepción.

Esto plantea el problema más general de la efectividad de los derechos. Los derechos humanos provienen ciertamente del derecho natural moderno, no del derecho positivo. Ahora bien, a diferencia de este último, el derecho natural no dispone por sí mismo de ninguna medida de apremio; es un derecho «desarmado», y el derecho natural moderno lo es más todavía que el antiguo en virtud de que no reconoce la naturaleza social del hombre. Los derechos concebidos como atributos inalienables del sujeto, o sea, los derechos de los que cualquier hombre supone que puede exigir su respeto por el solo hecho de ser hombre, no poseen «por sí mismos o en sí mismos ni dimensión ni alcance

jurídico» (Simone Goyard-Fabre); para que puedan adquirir alguna deben estar consagrados por las normas del derecho positivo, el cual sólo es concebible en el interior de una sociedad. Solamente el derecho positivo puede decir, en efecto, a quién deben beneficiar tales derechos o quién y en qué puede resultar perjudicado por su aplicación, etcétera. En otras palabras, los derechos subjetivos, considerados como algo ajeno a cualquier hecho social no pueden adquirir una consistencia efectiva más que en un marco social. Es una paradoja de la que hay que estar consciente.

Esto plantea también la cuestión de las relaciones entre la política y el derecho. La ideología de los derechos humanos, como lo hemos visto, establece la precedencia del derecho natural respecto del hecho social y de ello extrae el argumento para limitar las prerrogativas de lo político. No obstante, el derecho, al carecer de poder por sí mismo, siempre supone algo distinto a él mismo para ejercerse. Como ha escrito Marcel Gauchet, «el punto de vista del derecho no le permite percatarse del marco en que puede reinar el derecho. Aquí es donde hay que pasar al punto de vista político. Es el llamado a la medida de los límites del pensamiento en la fundación del derecho»⁵.

*

En la opinión común, la lucha en favor de los derechos humanos suele presentarse como un aspecto de la lucha en favor de la democracia. «La democratización completa de Europa –declaraba Javier Pérez de Cuéllar en 1990, entonces Secretario General de las Naciones Unidas– será una reafirmación del carácter universal de la Declaración de los Derechos del Hombre»³⁸. La misma opinión fue emitida después por Francis Fukuyama y por otros autores. Bajo esta óptica, suele considerarse que democracia y derechos humanos avanzan al mismo paso, que ambas expresiones no se contradicen y que casi son sinónimos.

Dicha opinión ha sido refutada varias veces. Al cuestionarse acerca de la relación entre democracia y derechos humanos, Julien Freund decía que «no era evidente». Su pretendida equivalencia –escribió Jean-François Kervégan– es, al menos, «problemática»⁶. Myriam Revault d'Allonnes añade que «no vale nada»⁷. Habría que preguntarse por qué.

Una primera razón es que la democracia es una doctrina política, y los derechos humanos una doctrina jurídica y moral, por lo que ambas teorías no se corresponden de manera espontánea. En tanto régimen político, la democracia tiende naturalmente a restringir aquello que no es democrático y, más ampliamente, aquello que no es político. La teoría de los derechos, por el contrario, tiende a restringir las prerrogativas de lo político. Pero sobre todo, tal y como lo vimos a propósito de los derechos humanos y los derechos del ciudadano, no tienen el mismo sujeto. La ideología de los derechos humanos no conoce más que individuos abstractos; la democracia no conoce más que ciudadanos. Ahora bien, aunque utilicen la misma retórica jurídica, los derechos del ciudadano (igualdad ante la ley, libertad de petición, igual derecho para el sufragio y el voto, igual acceso a los empleos públicos dependiendo de las capacidades, etcétera) son fundamentalmente distintos a los derechos humanos. No son atributos del hombre en tanto tal sino capacidades vinculadas a un régimen político particular (la democracia y, ante todo, a una pertenencia específica (una comunidad política determinada). La teoría de los derechos humanos otorga indistintamente el voto a todos los hombres en tanto hombres, («un hombre, una voz»). La democracia confiere el voto a todos los ciudadanos, pero lo rechaza a quienes no sean ciudadanos.

Los derechos democráticos del ciudadano –escribe Carl Schmitt– no presuponen al individuo humano libre en un estado extra-estatal de «libertad», sino al ciudadano vivo en el Estado [...] Tienen, por este hecho, un carácter esencialmente político⁸.

Por otra parte, un régimen democrático obtiene su legitimidad del consentimiento del pueblo, expresada generalmente mediante el voto. En

último análisis, la democracia es el régimen que consagra la soberanía del pueblo. Y en sentido opuesto, el discurso de los derechos humanos se presenta sin ambages como certeza moral, como verdad universal que se puede imponer en todas partes tan solo por su universalidad. Su valor no depende, pues, de una ratificación democrática, y aún más: puede oponérsele.

La problemática de los derechos humanos –observa Revault d'Allonnes– emerge de un fundamento individual –la problemática de los derechos naturales del individuo– que inevitablemente entra en tensión con los requisitos de la soberanía⁹.

Dicha tensión puede revestir dos aspectos. Por una parte, en la medida en que el derecho internacional, inspirado en la teoría de los derechos humanos –el derecho a la ingerencia– significa una limitación a la soberanía de los Estados y de los pueblos, implica también, en el seno de cualquier Estado democrático, una limitación de la soberanía popular. Por otra parte, las condiciones bajo las cuales ha sido enunciada la teoría de los derechos humanos hacen que el propio sufragio no pueda ser reconocido como soberano en tanto no contradiga los postulados de esta teoría. En la perspectiva de los derechos humanos, explica Guy Haarscher,

el principio democrático no tiene validez más que bajo estrictos límites que son, precisamente, los de la filosofía de los derechos humanos: al suponer que un solo individuo defiende estos últimos en contra de una opinión mayoritaria decidida a violarlos, es este solitario quien, desde el punto de vista de la filosofía contractualista [habrá], adoptado la única actitud legítima¹⁰.

Los votos democráticos que no vayan en el mismo sentido que los derechos humanos son refutados inmediatamente por «irracionales» e ilegítimos. La misma ideología se opone a lo que el pueblo haya consultado – por ejemplo, por vía del referéndum– acerca de temas considerados demasiado «sensibles». Cierta denuncia de «populismo» es evidente en este panorama: cuando se aborda la cuestión de los «derechos humanos», se

sospecha que el pueblo piensa mal con demasiada frecuencia. «El reconocimiento y la proclamación de los derechos humanos –escribe también Jean-François Kervégan– implica que se establecen límites infranqueables a la soberanía, sea monárquica o popular»¹¹. Ahora bien, cualquier limitación a la soberanía popular representa un ataque contra el fundamento mismo de la democracia. Equivale a una obligación impuesta a los ciudadanos de renunciar a no ser gobernados por los dirigentes que hubieran elegido; implica que la autoridad última a la cual los ciudadanos deben obediencia no es a la de los dirigentes electos, sino a la de las instancias o jurisdicciones internacionales cuyos miembros –hablando de alguna manera en nombre de una verdad revelada– carecen de la mínima legitimidad democrática. Al condicionarse la soberanía popular, ello representa un claro retorno a la heteronomía¹².

La redefinición de la democracia como el «régimen que respeta los derechos humanos», o sea, su reducción finalmente a la democracia liberal, resulta intelectualmente insostenible¹³, aunque políticamente es muy rentable ya que permite rechazar por contradictoria cualquier decisión democrática que vaya en contra de la ideología de los derechos humanos. Jean-Fabien Spitz confirma, sin embargo, que tal posición es igual de contradictoria, pues «decir que los derechos de los individuos dependen de la razón y de la naturaleza, y pretender sustraerlos de la discusión entre seres dotados de razón, es destruir su fundamento racional»⁴⁸. (Sólo en los hechos se podría declarar antidemocrático un voto mayoritario que concluyera con la abolición de la democracia, ya que dicha decisión contradiría la finalidad en la que el voto no es más que un medio).

«Nada se puede decir con rigor acerca de la política de los derechos humanos –ha escrito Claude Lefort– en tanto no se haya examinado si tales derechos tienen una significación propiamente política». Ya desde 1980, en un artículo que hizo época, Marcel Gauchet precisamente había afirmado «los derechos humanos no son política»¹⁴. Allí los definía en los siguientes términos:

el más grande peligro que entraña el retorno a los derechos humanos es caer en el callejón sin salida del pensamiento del

individuo contra la sociedad, sucumbir a la vieja ilusión de que se puede fundamentar al individuo y sólo partir de él, de sus exigencias y de sus derechos, se puede llegar hasta la sociedad. Como si se pudiera escindir la búsqueda de la autonomía individual del esfuerzo de una autonomía social¹⁵.

Los derechos humanos –concluye– no son política en la medida en que no provienen del conjunto social en el que se insertan. Sólo pueden volverse política a condición de que se sepan reconocer, y de que se proporcionen, los medios para remontar la alienante dinámica del individualismo a la que conducen como su contraparte natural¹⁶.

Veinte años después, Gauchet publicó un nuevo artículo en el que retoma y profundiza en la misma problemática¹⁷. Allí no se limita a reafirmar que la «política de los derechos humanos» conduce a la impotencia colectiva; también demuestra que al querer asumir semejante política la democracia erosiona «las bases en las que reposa y los instrumentos que requiere».

La ideología de los derechos humanos –nos explica también– aísla, en el seno de las sociedades, el elemento jurídico en detrimento de lo político y de lo socio-histórico: «Somos testigos de una revancha del derecho y, concomitantemente, de un eclipsamiento de lo político y de lo socio-histórico»¹⁸. Esta ideología argumenta, además, en nombre de derechos estrictamente individuales. Ahora bien, «si existe un peligro en el horizonte, éste es el del debilitamiento de lo colectivo ante la afirmación de los individuos»¹⁹. Cualquier política democrática debe reconocer, en efecto, que el peso de la sociedad excede a la simple suma de sus componentes individuales y, ante su ausencia, no podría tener una voluntad general. Es debido a ello que

la política de los derechos humanos fracasa en el fondo como política democrática. Fracasa en aquello que contribuye a producir una sociedad cuyo diseño global escapa a sus miembros. Bien puede ampliar las prerrogativas del individuo en la sociedad; mientras más se amplían, mayor es la pérdida de coherencia del conjunto de individuos y, a su vez, se vuelve menos inteligible y gobernable [...] La política de los derechos humanos da la espalda y no puede más que volver la espalda ante las perspectivas de un auténtico gobierno de la colectividad por sí misma²⁰.

Así, como Gauchet lo precisa aún más, la democracia

es y debe ser el gobierno, en su conjunto, de la colectividad por sí misma, y no solamente por sus partes. Es y debe ser el autogobierno de la comunidad política en tanto tal, excepto cuando las prerrogativas legales de los miembros y de quienes componen dicha comunidad se manifiesten en términos ilusorios.

La democracia de los derechos es una democracia trunca que pierde de vista la dimensión propiamente política de la democracia; olvida el hecho de la comunidad política, hecho a cuyo nivel se juega, en última instancia, la existencia de la democracia [...] La instalación del sujeto de derecho individual con la plenitud de sus prerrogativas implica el ocultamiento del sujeto político colectivo de la democracia²¹.

Ahora bien, simplemente resulta imposible pensar y organizar un cuerpo político bajo los estrictos términos del individualismo. «Una sociedad es tan descomponible en individuos como lo puede ser una superficie geométrica en líneas o una línea en puntos», decía Auguste Comte²².

Un individuo es un nudo aislado –escribía más recientemente Raimundo Panikkar–; una persona es el tejido entero que está alrededor de este nudo, fragmento del tejido que constituye lo real [...] Es innegable que, sin los nudos, el tejido se descompone; pero sin el tejido, los nudos tampoco existirían²³.

De donde se deduce que cualquier proyecto político implica cierta forma de holismo. En el holismo, la sociedad es anterior al individuo, así como «el todo es anterior necesariamente a las partes» (Aristóteles). Pero las partes englobadas por el todo no se reducen a ese todo, y es en esto en lo que el holismo se distingue del colectivismo. La diferencia esencial es que, en el colectivismo, las entidades sociales se imponen absolutamente a los individuos, mientras que en el holismo, son las capacidades individuales las que dependen de sus relaciones sociales. Dicha dependencia no es de naturaleza causal, sino constitutiva y recíproca. Desde esta perspectiva, el bien

común no es el bien inherente al todo ni la simple suma de los bienes particulares: es un bien que es común a las partes y al todo.

Por eso resulta evidente –si admitimos que la defensa y la promoción de los derechos requieren prioritariamente la afirmación de lo político– que al atacar lo político, al tratar incesantemente de reducir sus prerrogativas, la teoría de los derechos socava las bases mismas de su realización. Un hombre no puede tener derechos más que dentro de un marco político, en un mundo-de-vida política compartido en común, ya que todo derecho depende de las condiciones socio-históricas en las que se afirma²⁴. Así como los derechos formales son derechos sin alcance (el derecho al trabajo no se reduce a encontrar un empleo, y el derecho a la educación no significa gran cosa si los poderes públicos carecen de los medios financieros para asegurar la gratuidad de la instrucción), el individuo en sí no puede ser un verdadero sujeto de derechos. Los derechos no pueden ser más que los predicados de la ciudadanía.

Si el hombre accede a la humanidad volviéndose ciudadano – observa Myriam Revault d'Allonnes– es decir, al adquirir un *status* político y si, recíprocamente, pierde sus cualidades propiamente humanas al perder ese mismo *status*, los derechos humanos implican un ejercicio que se arraiga en el ser-ciudadano²⁵.

Y a la inversa, los hombres no pueden adquirir los derechos más que en el seno de una política determinada, dentro de un contexto de existencia que les garantice concretamente el poder de beneficiarse de ellos. Es lo que conduce a decir que, en último análisis, los derechos afirman y expresan la diferencia entre los hombres, pero no su identidad²⁶.

La cuestión no es, por supuesto, abandonar la defensa de las libertades que esboza la ideología de los derechos humanos, y menos aún de criticar esta última para legitimar el despotismo. Se trata, por el contrario, de mostrar que la necesaria lucha contra todas las formas de tiranía y opresión es una cuestión fundamentalmente política y, como tal, debe resolverse políticamente. En otras palabras, se trata de abandonar la esfera jurídica y el terreno de la filosofía

moral para afirmar que el poder de la autoridad política debe ser limitado no porque los individuos gocen por naturaleza de derechos ilimitados, sino porque una entidad política donde reina el despotismo es una mala sociedad política; también se trata de afirmar que la legitimidad de resistir a la opresión no deriva de un derecho innato sino de la necesidad que tiene la autoridad política de respetar la libertad de los miembros de la sociedad; en suma, se trata de que los hombres deben ser libres no porque «tienen el derecho» sino en virtud de que una sociedad donde se respetan las libertades fundamentales es políticamente mejor –y además moralmente preferible– que una sociedad donde no se respetan. Ello implica volver a dotar a la ciudadanía –concebida con una participante activa en la vida pública y no como una noción instrumentalizada en vista a la obtención de derechos– del valor de un principio.

La aceptación de los requisitos mínimos de un orden político democrático –la estricta igualdad de derechos y deberes de cada quien–, escribe a propósito de esto Jean-François Kervégan, obliga a renunciar a cualquier fundamentación metafísica, antropológica e incluso moral de los derechos humanos, sobre todo de aquellos que son fundamentales, en favor de una fundamentación estrictamente política, o sea, adosada sólo al principio de la igualdad cívica (y no natural, pues nada resulta menos igualitario que la «naturaleza») de los individuos-ciudadanos²⁷.

Esto también lleva a rehabilitar la noción de pertenencia a una comunidad política sin la cual la libertad, la igualdad y la justicia no son más que inoperantes abstracciones. Lejos de encasillar al individuo o de constituir una amenaza para su ser, la pertenencia le brinda, en cambio, «la posibilidad de constituir una singularidad significativa», como ha escrito Revault d'Allonnes, quien agrega:

Para fundamentar «políticamente» los derechos humanos hay que pensar la política y la ciudadanía no solamente desde la perspectiva secundaria de una garantía de los derechos naturales subjetivos, sino también como la condición primordial que funda el ejercicio efectivo de la convivencia. Pero –y

ambas cosas evidentemente se encuentran vinculadas— hay que volver a ver la cuestión del fundamento individualista de lo social y pensar la singularidad individual en términos de singularidad de pertenencia e, incluso, de singularidad plural. Ésta no se apoya en el terreno de una fundamentación individual sino sobre el de una relación común con el mundo. Pues si el «derecho a tener derechos» es inseparable de la pertenencia a una comunidad política organizada —que por este hecho no puede reducirse a una asociación de individuos— la singularidad irremplazable de un ser humano no proviene del fundamento de su autosuficiencia, sino de las pertenencias que hacen posible su individuación²⁸.

En fin, hay que abandonar la idea de que necesariamente existe una contradicción entre la libertad individual y la vida social y, paralelamente, redefinir la libertad en un sentido que sea acorde con lo que Benjamín Constant llamaba la «libertad de los antiguos» e Isaiah Berlin la «libertad positiva», que es indisociable de una participación activa en la vida pública, mientras que la libertad de los modernos o libertad negativa consiste en una serie de derechos que permiten sustraerse a esta obligación.

Una corriente particularmente interesante es la del republicanismo cívico (o humanismo cívico), cuyos principios esenciales han sido recordados en la época contemporánea por autores como John G. A. Pocock, Quentin Skinner y, más recientemente, por Philippe Pettit. Esta escuela de pensamiento se refiere principalmente a la tradición republicana romana (Salustio y Tito Livio), y más lejanamente a Grecia (Polibio y Aristóteles), pero también a Maquiavelo, a los humanistas florentinos y venecianos, a los republicanos ingleses, así como a Montesquieu, Rousseau y Jefferson²⁹.

En Inglaterra, la teoría neo-romana de la libertad civil aparece en el siglo XVII. Sus representantes, Henry Parker, John Milton, Algernon Sidney y, sobre todo, James Harrington, exponen una concepción estrictamente política de la libertad, y defienden la tesis de una soberanía parlamentaria y popular, lo que les valdrá ser atacados violentamente por Thomas Hobbes. La noción de libertad civil, para ellos, está ligada al ideal clásico de la *civitas libera* o «Estado libre», reanimado en el Renacimiento italiano por los defensores de la «*libertà*»

republicana, en particular por Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1514-19). Cuando hablan de «derechos y libertades naturales» jamás lo hacen a partir del individuo, sino de lo que Milton y Harrington llaman «libertad común» (*common liberty*), «gobierno libre» (*free government*) o «*commonwealth*». Al celebrar las «virtudes cívicas», los neo-romanos rehabilitan, simultáneamente, la política en la medida en que las instituciones públicas pueden contribuir al ejercicio de tales virtudes (cuya causa primera reside, sin embargo, en las costumbres, las tradiciones y las prácticas sociales). Su tesis principal es que el hombre no puede ser verdaderamente libre más que en un Estado libre. Rechazan, pues, la tesis de que la fuerza coercitiva solamente sería una amenaza a las libertades individuales, y subrayan que vivir colectivamente en un estado de dependencia constituye, en sí, una fuente y una forma de sujeción. «Un Estado libre —escribe Quentin Skinner— es una comunidad en la que las acciones del cuerpo político están determinadas por la voluntad del conjunto de sus miembros»³⁰. En dicho Estado las leyes deben ser aplicadas con el consentimiento de todos los miembros del cuerpo político, lo que implica su participación activa en la vida pública, así como su rechazo tanto a la monarquía absoluta como a la tiranía.

Ante tal perspectiva, lejos de que la libertad sea llamada para desplegarse de manera privilegiada en una esfera privada siempre amenazada por la autoridad política, ser libre significa, primeramente, poder tomar parte en las decisiones que tienen lugar en la vida política y social; con ello se escapa del sometimiento y de la coerción, lo que contribuye al mantenimiento de las libertades colectivas. La libertad se convierte, entonces, en una forma de relación social: yo no puedo ser libre sin que los demás miembros de mi comunidad igualmente lo sean. Eso significa que no hay libertad que no sea compartida, y que las reglas con las que se conforman los miembros de una comunidad política constituyen su posesión común. La ley, entonces, deja de ser la enemiga de la libertad, pues la intervención de los poderes públicos puede ayudar a su realización. La colectividad se gobierna a sí misma, no en términos de derechos sino gracias a la participación de todos.

El primer rasgo distintivo de una filosofía política republicana – escribe Jean-Fabien Spitz– es la afirmación de que los derechos de los que disponen los ciudadanos no está establecida por una razón filosófica que escudriñe su naturaleza, sino por una deliberación común en la que se esfuerzan por eliminar la parcialidad debida a su natural confrontación, y tratan de llegar a normas que cada uno pueda encontrar legítimas [...] La regla no es, tampoco, incrementar inopinadamente la expresión de intereses acumulados en un número cada vez mayor, sino tener una convicción compartida³¹.

La república se compone, así,

de ciudadanos que no se plantean solamente la cuestión de las disposiciones institucionales más favorables para el avance de sus propios intereses, sino también la cuestión de las normas para una existencia colectiva legítima y moralmente aceptable³².

Jean-Fabien Spitz precisa aún más:

Los republicanos [...] rechazan concebir los derechos únicamente como los instrumentos necesarios para el cumplimiento de un conjunto de deberes esenciales fundados en la naturaleza e impuestos desde el exterior a cualquier voluntad humana. Por el contrario, desean concebir los derechos como algo que es producto de una deliberación democrática acerca del género de vida que quieren llevar colectivamente, así como acerca de los principios comunes en torno a los cuales desean unirse los miembros de una república [...] Los republicanos consideran, pues, que hay algo profundamente erróneo en la idea de derechos no sociales anteriores a cualquier deliberación propiamente política: los derechos no son cualidades adheridas a los individuos desde el exterior de cualquier sociedad política, sino cualidades que no pueden pertenecer más que a los ciudadanos; no son «recursos» naturales con los que los individuos podrían atajar las decisiones de la colectividad de la que forman parte, sino de principios de existencia en torno a los cuales se edifican las sociedades³³.

La teoría del republicanismo cívico, que fue destronada progresivamente por el liberalismo en los países anglosajones a partir del siglo XVIII, a veces se ha aproximado a las tesis de la escuela comunitaria, aunque se aparta, sin embargo, en algunos puntos (especialmente en Philip Pettit).

Como prolongación de algunos aspectos de la crítica hegeliana a Kant, la crítica comunitaria a la ideología de los derechos hunde sus raíces en una concepción sustancial del bien. Los comunitaristas subordinan lo justo a cierto número de bienes intrínsecos, constitutivos de una concepción de bienestar, lo que constituye un camino antitético a la concepción liberal de los derechos. Al afirmar que el discurso de los derechos humanos ignora no solamente la diversidad cultural sino también la base social de la identidad personal, demuestran que tales derechos pertenecen a un hombre desligado de cualquier vínculo comunitario, o al menos siempre lo conducen a revocar los compromisos resultantes pues, necesariamente, están vacíos de sentido; por el contrario, el hecho de pertenecer a una colectividad constituye el horizonte de sentido a partir del cual es posible tener derechos: si no hay un bien social común, los derechos conferidos a los individuos no son más que una ilusión³⁴.

La mayoría de los comunitarios reconocen, no obstante, los derechos individuales, pero cuestionan la formulación que les dan los liberales. La crítica a la concepción liberal de los derechos la plantean, generalmente, por dos vías. La primera consiste en que, al postular la primacía de los derechos individuales, el liberalismo niega la dimensión comunitaria de la vida humana, que resulta indispensable tanto para la constitución de sí mismos como para la definición de una vida con bienestar. La segunda reside en que las justificaciones dadas para defender la primacía de los derechos individuales descansan sobre presupuestos erróneos que conciernen a la naturaleza humana. Los comunitarios cuestionan, además, el carácter autónomo de la teoría de los derechos, y afirman que debería apoyarse, al menos, en una teoría más general de la acción moral o de la virtud; el principal objeto de ésta sería preguntarse acerca de lo que es bueno, no de lo que es justo hacer³⁵.

Para concluir, yo diría que la libertad no es solamente un poder personal; requiere, para ejercerla, de un campo social. Debido a esto no satisfaría con la definición que figura en el artículo 4° de la Declaración de Derechos de 1789: «La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no dañe a los otros». Por una parte, la autonomía individual y la libre expresión de capacidades y de méritos no son derechos subjetivos; corresponden, por el contrario, a una imperiosa necesidad política y social. (La educación pública, por ejemplo, no es resultado en absoluto de algún «derecho a la educación», ante cuya falta podría ser gratuita pero opcional. Lo que la hace obligatoria es el reconocimiento de que la instrucción constituye un bien social.) Por otro lado, la libertad individual jamás se cumple en una sociedad que no es libre, lo que conduce a decir que no hay libertad privada sin libertad pública. «La finalidad de los antiguos consistía en compartir el poder social entre los ciudadanos de una misma patria», escribió Benjamín Constant³⁶. Lo que significa que la libertad misma es, por principio, un problema político –y no un problema de «derechos». Dicha libertad precede y condiciona la justicia, en lugar de ser su resultado.

Agreguemos que una de las mejores formas de defender las libertades consiste en recurrir al principio de subsidiaridad, que delega a la autoridad superior las únicas tareas que no pueden cumplirse en los niveles inferiores o a escala local, permitiendo así volver a una concepción más rigurosa del derecho: establecer (o restablecer) el derecho no es investir a los individuos de autoridad con el «derecho» a obtener cualquier cosa, sino restituirles lo que, de forma concreta, individual y colectivamente, les ha sido injustamente sustraído por un tercero o por el Estado.

Notas

- ¹ *Théorie de la Constitution*, París, PUF, 1993, p. 302.
- ² «Questions de politique», en: Michel Garcin [editor], *Droit, nature, histoire. Michel Villey, philosophe du droit*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1985, p. 170.
- ³ *Op. cit.*, p. 296
- ⁴ «Pierre Manent, *Naissance de la politique moderne*, París, Payot, 1977, p. 11.
- ⁵ «Les tâches de la philosophie politique», en *La Revue du MAUSS*, París, 1^{er} semestre de 2002, p. 292.
- ⁶ «Démocratie et droits de l'homme», en Gérard Duprat [editor], *L'ignorance du peuple. Essai sur la démocratie*, París, PUF, 1998, p. 42.
- ⁷ *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, París, Flammarion-Champs, 2002, p. 284.
- ⁸ *Op. cit.*, p. 306.
- ⁹ *Op. cit.*, p. 284.
- ¹⁰ *Philosophie des droits de l'homme*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, p. 15.
- ¹¹ Artículo citado, p. 43.
- ¹² Cfr. Robert Bork, «The Limits of 'International Law'», en *The National Interest*, New York, invierno 1989-90, p. 10.
- ¹³ Acerca de la incompatibilidad de los fundamentos doctrinales del liberalismo y la democracia, cfr.: Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, *op. cit.*
- ¹⁴ «Les droits de l'homme ne sont pas une politique», en *Le Débat*, París, julio-agosto de 1980, texto retomado en *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, pp. 1-26.
- ¹⁵ *Ibid.*, pp. 17-18.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 26.
- ¹⁷ «Quand les droits de l'homme deviennent une politique», en *Le Débat*, París, mayo-agosto de 2000, texto aparecido también en *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, pp. 326-385.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 335.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 378.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 381.
- ²¹ «Les tâches de la philosophie politique», artículo citado.
- ²² *Système de politique positive*, París, vol. 2, L. Mathias, 1851-54, p. 181.
- ²³ «La notion de droits de l'homme est-elle un concept occidental?», en *Diogène*, París, octubre-diciembre de 1982, p. 100.
- ²⁴ Cfr. Michael Walzer, *Sphères de justice*, París, Seuil, 1987, quien demuestra que el igualitarismo abstracto no permite pensar en la justicia, por la sencilla razón de que la cuestión de la justicia no puede ser puesta más que en relación a una comunidad determinada.
- ²⁵ *Op. cit.*, p. 291.
- ²⁶ Cfr. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, París, Gallimard, 1967, pp. 216-218.
- ²⁷ Artículo citado, p. 51.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 294-295.

²⁹ Cfr. John G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, París, PUF, 1997; Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997; Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, París, Seuil, 2000. Cfr. también: Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, París, PUF, 1995.

³⁰ *Op. cit.*, p. 25.

³¹ «Républicanisme et droits de l'homme», en *Le Débat*, París, noviembre-diciembre de 1997, p. 51.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 52.

³⁴ Cfr. especialmente Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, París, PUF, 1997; Charles Taylor, *La liberté des modernes*, París, PUF, 1997; *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, *op. cit.*; Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, París, Seuil, 1999. Para una crítica más general del «discurso de los derechos», cfr. también Richard E. Morgan, *Disabling America. The «Rights Industry» in Our Time*, New York, Basic Books, 1984; Joseph Ratz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986; Mary Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, New York, Free Press, 1991.

³⁵ No podría declararse, por ejemplo, que el derecho a la propiedad sea justo en sí, independientemente del buen o mal uso que se haga de él. Cfr.: Charles Taylor, «Atomism», en A. Kontos [editor], *Powers, Possessions and Freedom. Essays in Honour of C.B. Macpherson*, Toronto, University of Toronto Press, 1979.

³⁶ *Cours de politique constitutionnelle*, vol. 1, París, Didier, 1836, p. 539.