
CUATRO MODELOS DE DERECHOS HUMANOS

Enrique RODRÍGUEZ TRUJANO*

SUMARIO: I. Introducción. II. Modelo esencialista. III. Modelo positivo. IV. Modelo moral. V. Modelo posmoderno. VI. Consideraciones finales. VII. Bibliografía.

I. INTRODUCCIÓN

Sin duda en las últimas décadas el tema de los derechos humanos ha tenido un gran auge en las sociedades democráticas, e incluso en las no democráticas. Ya sea en el ámbito público interno, en el nivel político internacional o en el terreno académico, los derechos humanos gozan de un papel omnipresente. Esto se debe, además de las condiciones históricas en que aparecen, a que los derechos humanos se han ido desplegando progresivamente sobre nuevos espacios o nuevas generaciones de derechos, lo cual sin embargo los convierte en un fenómeno complejo. Por otra parte, hay otros aspectos que asimismo dificultan el análisis de estos derechos, como su inseparable carga valorativa, el compromiso heredado con las doctrinas filosóficas de la Modernidad, las distintas condiciones metodológicas empleadas para su explicación, la perspectiva de validez universal que plantean, así como su concreta expresión en los diferentes marcos de derecho positivo.

Es muy complicado, en efecto, hablar de derechos humanos sin confundir algunos de estos componentes. En un nivel preliminar de la discusión, parecería que es posible echar mano de cualquier tipo de discurso, sin caer en ambigüedades o contradicciones, para hablar en favor de estos derechos. De igual forma, dada la actual reputación que tienen los derechos humanos, en la cual

* Estudiante de la Maestría en Derecho en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM. Becario nacional del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología para los estudios de maestría. Correo electrónico: enkiru@gmail.com

son presentados como principios morales y jurídicos incuestionables, podría dar la impresión de que *todo mundo* está obligado a suscribirlos del modo más radical; incluyendo sus presupuestos metafísicos y políticos y, por consiguiente, todas las consecuencias que de ellos pudiera seguirse (como la guerra contra los *estados proscritos* que carecen de una forma democrática de gobierno o como la segregación de *culturas y costumbres aberrantes* con base en un paradigma de vida universal y unívoco).

Sin embargo, a través de un análisis más esforzado sobre el fenómeno de los derechos humanos, se puede sostener que no necesariamente tenemos que suscribir su ideología, ni mucho menos debemos vernos comprometidos a avalar una política de universalización de la igualdad, de la libertad o de la democracia. Para este efecto, me he propuesto elaborar cuatro modelos de comprensión de los derechos humanos, con la finalidad de distinguir las diversas bases metodológicas que dan sustento a sus discursos. Este ejercicio servirá, eventualmente, para evitar las confusiones y los compromisos velados que acarrea una descripción de los derechos humanos que enreda sin ningún recato todos o algunos de sus elementos.

II. MODELO ESENCIALISTA

En el primer modelo que expondré, los derechos humanos pueden explicarse, sencillamente, como aquellos derechos que pertenecen a todo ser humano por el *simple hecho* de serlo. Dejando de lado las múltiples definiciones que se pronuncian en el mismo sentido,¹ tomaré como definición estándar la ofrecida por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) en su sitio de internet:

Los Derechos Humanos son el conjunto de prerrogativas inherentes a la naturaleza de la persona...²

En primer lugar, nótese que la CNDH asevera que la “naturaleza de la persona” es un fundamento de derechos, en el sentido de que *de ella* emanan las prerrogativas. Con esta presunción, se atribuye a las personas características

¹ Baste consultar la pequeña recopilación de definiciones que ofrece José Barba. Cf. Barba, José Bonifacio. *Educación para los derechos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 16-17.

² Comisión Nacional de los Derechos Humanos. México. “Los derechos humanos - Concepto” (en línea). En la página de la CNDH, disponible en: <<http://www.cndh.org.mx/losdh/losdh.htm>>. Consultado el 5 de diciembre de 2005.

absolutas y transhistóricas, dado que cada individuo, por su *mera* naturaleza, habría de poseer derechos inherentes a su persona independientemente del tiempo y del espacio en que éste exista. Así, en tanto que los derechos humanos se fundan –desde esta perspectiva esencialista- en el *mero hecho* de ser persona, habría que suponer consecuentemente que en toda la historia de la humanidad ha habido derechos humanos.³

En segundo lugar, partiendo de la “inherencia” que afirma la definición de la CNDH, y con las características absolutas y transhistóricas que esa inherencia implica, se estaría sosteniendo que las prerrogativas que esencialmente posee cada persona son, en última instancia, oponibles *erga omnes*; esto es, siguiendo la lógica de este modelo, que basta la naturaleza de la persona para justificar tales prerrogativas. Y dado que cada persona tiene en sí misma un valor o una dignidad humana que, por el hecho de ser inmanente, es inalienable y absoluta, también se puede hacer valer frente a cualquier individuo.

El modelo esencialista de explicación de los derechos humanos tiene varios problemas y limitaciones:

1. Justifica la existencia de los derechos humanos al margen del Estado y del derecho positivo. Ante esa omisión, es razonable preguntar: ¿Es posible hablar de derechos en ausencia de la más precaria forma de organización social? ¿Realmente basta la presencia de un ser humano, el *hecho* de existir, para justificar cabalmente la existencia de derechos?
2. Al atribuir características absolutas y transhistóricas, el modelo esencialista presupone un orden superior de derechos que está por encima de los sistemas jurídicos relativos y concretos. Si estos derechos no están en abierta oposición, ¿de qué manera se puede conciliar la validez de ambos órdenes?
3. Finalmente, de ningún modo es plausible explicar una serie de derechos fundamentales –como los derechos políticos o las reglas procedimentales para tener acceso a un juicio justo- si solamente hacemos referencia al “mero hecho” de ser humano. La simple naturaleza de la persona puede justificar, si acaso, una exigencia biológica de vida. Sin embargo, ¿de qué manera los derechos humanos restantes podrían llegar a ser inherentes a la persona, si según este modelo el Estado no es una condición para su existencia?

³ Así lo sugieren algunos autores. Cf. González, Nazario. *Los derechos humanos en la historia*, Alfaomega, México, 2002, pp. 29-46.

La definición propuesta por la CNDH es insostenible, ya que deja de lado el aspecto positivo –que parece ser una condición necesaria para la existencia de los derechos humanos- y por esta misma razón se muestra limitado para explicar ciertos problemas relacionados con el ejercicio del poder público.

III. MODELO POSITIVO

En este modelo se abandona la idea de que el ser humano tiene derechos por el *simple hecho* de serlo. Los derechos humanos ya no son concebidos como prerrogativas inherentes al ser humano, ni tampoco se le atribuyen a la persona características absolutas y transhistóricas. Por el contrario, se tiene plena conciencia de que los derechos humanos surgen en un momento específico de la historia y que son válidos para un espacio y tiempo determinados.

De acuerdo con el modelo positivo, los derechos humanos son una consecuencia de la aparición histórica del Estado moderno. En virtud de que el Estado concentró el poder suficiente para atropellar los derechos de las personas y, por ende, que los ciudadanos podían –y pueden de hecho- quedar sujetos al arbitrio de un sistema jurídico autocrático o totalitario, surgió la imperiosa necesidad de desarrollar una técnica jurídica que limitara el poder público. Por esa razón los derechos humanos tienen una misión histórica muy específica: controlar la actividad del Estado. Por lo tanto, los derechos humanos deben ser entendidos primariamente como limitaciones al poder público y no como oscuras prerrogativas esenciales.

Esto da lugar a dos consideraciones sobre la parte dogmática de nuestra Constitución. Ante la pregunta «¿a quién está dirigido el capítulo de las garantías individuales?», se podría responder de dos maneras. Siguiendo el enfoque de un modelo esencialista, habría que admitir que este capítulo se dirige ciertamente a las personas, ya que en él se enumeran y consagran los derechos fundamentales que corresponden a cada individuo. Aún más, desde una posición esencialista habría que decir que las garantías individuales son una versión positiva de los derechos esenciales que previamente tenemos. En contraste, desde la perspectiva de un modelo positivo, el texto constitucional se dirige *fundamentalmente* al Estado y no a los individuos, puesto que la finalidad de esas normas es, en principio, la limitación del poder público.

Así pues, antes de pensar que los artículos allí definidos son *bendiciones* del insigne poder constituyente, es mejor comprenderlos como prohibiciones concretas hacia el ejercicio del poder estatal. Por esta razón, ciertamente, no se

trata de derechos que inmediatamente pueden ejercerse sin ninguna condición. Como afirma Hans Kelsen:

Estas garantías establecidas en la constitución jurídica no constituyen de por sí derechos subjetivos, [... sino que...] Las garantías constitucionales de los derechos y libertades básicos son disposiciones de la constitución que determinan, en forma negativa, el contenido de las leyes, y que prevén un procedimiento mediante el cual las leyes que no se adecuen a esas disposiciones, puedan ser anuladas.⁴

Las garantías constitucionales no son exactamente derechos, sino que son dispositivos de control que la propia Constitución impone a los órganos estatales. Se trata de prohibiciones legales que limitan el ejercicio del poder público, que limitan la forma y contenido de las leyes, los reglamentos, los actos administrativos y las sentencias judiciales. En un amplio sentido, la Constitución es como un código penal para los órganos públicos del Estado, ya que proscribire y restringe ciertas conductas a favor de las personas. Por supuesto, por tratarse de leyes públicas también atañen al individuo, pero más bien de un modo contiguo.

Esta posición positivista de limitación al poder público es desarrollada actualmente a través de otros mecanismos de control, como la inclusión de principios sustantivos de moralidad.⁵ Pero aún en ese caso, es claro que para este modelo los derechos humanos son un asunto jurídico material y no de alquimia, ni de naturalezas ni de esencias.

IV. MODELO MORAL

En el modelo moral se elaboran los derechos humanos sobre la base de un ideal de persona en el cual se destacan ciertas cualidades morales. Así, a partir de una abstracción del hombre, como agente moral, se postulan los requerimientos básicos que hipotéticamente exige todo ser humano para ser óptimo, libre y para desarrollar sus potencias morales. Así pues, el surgimiento de los derechos humanos obedece a esta proyección moral, en la cual se piensa al

⁴ kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*, traducción de Roberto Vernengo, 14ª edición, Porrúa, México, 2005, pp. 152-153.

⁵ Cf. Ferrajoli, Luigi. "El derecho como sistema de garantías", en: Ferrajoli, Luigi. *Derechos y garantías. La ley del más débil*, traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trotta, 4ª edición, Madrid, 2004.

hombre como un ser plenamente capaz, libre de discriminaciones, con libertades de credo y de pensamiento, con derecho a la defensa en los tribunales, etcétera.⁶ El hombre es imaginado en “el mejor de los mundos posibles”. Y, de esta manera, se constituye un paradigma del ser humano capaz de ejercer autónomamente todas las libertades figuradas. En esa medida, los derechos humanos cumplen con una función mediática; son derechos de habilitación, esto es, derechos que optimizan a las personas.

Ahora bien, el método para llevar a cabo este proyecto es el de la Modernidad: el que surge del conocer, del examen racional. El objeto de esta investigación es el hombre mismo y su naturaleza –en el sentido más laico posible-, pero también las relaciones sociales desarrolladas entre los hombres.

Dentro de tal esquema, la razón desempeña un papel doblemente primordial. En primer lugar, porque a partir de ella se pueden plantear ciertos principios de organización social y jurídica. En segundo lugar, porque esta misma razón, al considerarse como una capacidad generalizada de juicio y entendimiento, garantiza que la conducta de los hombres pueda unificarse de tal modo que sea posible construir instituciones políticas valederas para todos. La facultad racional se convierte, en efecto, en la moneda idónea para lograr acuerdos, en un factor natural que permite la unidad social y pacífica entre los humanos y en una condición de posibilidad de un sistema jurídico específico.

Sin embargo, que la razón sea el medio para crear leyes y la garantía de una vida social es una tesis que podría ser cuestionada. Ciertamente algún escéptico podría mostrarse receloso de este proyecto debido a las diferencias insalvables que existen entre los seres humanos. En particular, puede argumentarse que los individuos difieren tanto en sus intereses como en la idea de lo que puede ser provechoso para cada uno de ellos: si la sociedad está compuesta por personas que tienen planes de vida diferentes e incluso opuestos, ¿cómo sería posible que haya un entendimiento público?, ¿cómo podría superarse el problema de aquello que puede ser denominado como *inconmensurabilidad del bien*?

Una de las opciones que tiene el partidario del modelo moral para solucionar a estas interrogantes es la de recuperar algunas ideas del filósofo norteamericano John Rawls –que específicamente propone una respuesta a este proble-

⁶ Esta proyección jurídica no tiene, en principio, limitaciones y la lista de prerrogativas se podría prolongar tanto como se quisiera o se pudiera. Por ejemplo, podríamos añadir otros derechos como el derecho de propiedad sobre la información genética o como el derecho de todo ser humano a viajar al espacio (suponiendo que en un futuro será factible, por supuesto).

ma en un artículo en el cual desarrolla su teoría sobre los *bienes primarios*.⁷ Dicho autor sostiene que si bien es verdad que hay múltiples concepciones del bien –es decir, múltiples ideas de lo que cada uno considera bueno, útil o provechoso para su vida- y que en efecto existen discrepancias notables entre estas concepciones, no se puede decir, sin embargo, que tales discrepancias sean absolutas. Si así lo fueran, la asociación de individuos jamás hubiera tenido lugar ni hubiera sido plausible –y ni siquiera concebible– ningún tipo de diálogo. Tiene que haber, por consiguiente, una semejanza parcial entre las concepciones del bien, y es justo allí donde, de hecho, se logra el acuerdo. A esas pequeñas coincidencias básicas Rawls las denomina *bienes primarios*, que no son sino “condiciones sociales de fondo y medios omnivalentes generalmente necesarios para formar y perseguir racionalmente una concepción del bien”.⁸

Así pues, la necesidad de la asociación humana no gira inicialmente en torno a los objetivos concretos que persiguen los hombres –porque en verdad sería imposible llegar a un acuerdo-, sino sobre los *medios omnivalentes* que permiten concebir esos objetivos. Esto plantea la necesidad de un marco jurídico de libertades básicas que garantice a todos los seres humanos la capacidad de ser sujetos del derecho y de perseguir una concepción del bien. En este sentido, los bienes primarios deben ser comprendidos como medios y no como fines.

Sin embargo, aunque algunas concepciones del bien pueden ser racionales, también pueden ser perniciosas si su ejecución involucra un detrimento en los intereses y en los proyectos de otras personas. Por ejemplo, alguien podría pensar que es racional servirse de esclavos para evitar la pesada carga del trabajo (sin duda, eso sería muy bueno y útil desde la mentalidad del explotador). Sin embargo, esta concepción del bien cancelaría las pretensiones de las demás personas que, de no ser esclavas, podrían legítimamente buscar. Frente a esta amenaza, algún esclavo podría verse en la situación de luchar por su propio bien, ya sea para equilibrar la relación o para erigirse como un nuevo amo. La organización social estará, entonces, a tan sólo un paso de su disolución y mientras no se acuerde un trato igualitario mínimo, el estado de guerra será inevitable.

No basta con que la concepción del bien sea *racional*, es indispensable además que sea *razonable*, es decir, compatible con otras concepciones del bien. Así, las pretensiones que cada uno tenga deberán ser evaluadas en relación

⁷ Cf. Rawls, John. “Unidad social y bienes primarios”. En: Rawls, John. *Justicia como equidad*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.

⁸ *Ibidem*, p. 274.

con las pretensiones de los demás. Y aquí no se trata de un deber de respetar a los semejantes como si fuera un mandato de Dios, sino de un deber que imponen las reglas elementales de convivencia, un respeto inicialmente práctico, que permite la vida en sociedad. En el ejemplo, ambos individuos tendrán que comprender que, en un contexto donde nada está garantizado, la posición del esclavo puede ser la de cualquiera, de modo que es conveniente –para beneficio de ambos- restringir el interés personal y limitar las concepciones del bien. Es por ello que la decisión práctica de vivir bajo un sistema de abstenciones mutuas es una *decisión racional*.

De tal modo, dice Rawls, los bienes primarios “ayudan a proporcionar un criterio público que todos puedan aceptar”.⁹ Este “criterio público” estaría compuesto por “un esquema de iguales libertades básicas que, cuando forma parte de la constitución política y está instituido en la estructura básica de la sociedad [...], asegura a todos los ciudadanos el desarrollo y ejercicio de sus intereses de orden supremo, con tal que determinados medios omnivalentes sean equitativamente asegurados a todo el mundo”.¹⁰

Ahora bien, es importante reiterar que, de acuerdo con el modelo moral, la idea de los bienes primarios no sólo implica un conjunto de principios que posibilitan la permanencia biológica o la convivencia pacífica, sino que también involucra un conjunto de presupuestos indispensables que permitan al ciudadano desarrollar sus facultades morales –esto es, en la terminología rawlsiana, su capacidad de cooperación social y su capacidad para perseguir una noción razonable del bien.¹¹

Por otra parte, según este enfoque, es lógico suponer que los bienes primarios serán, además, instituciones políticas equitativas y neutrales, porque no favorecen a nadie por encima de los demás, no implican una forma concreta de pensar, no imponen cierta religión, ni tampoco están comprometidas con una concepción particular del bien. Por el contrario, al estar alejados de cierta ideología o de alguna doctrina específica del bien –puesto que sólo son medios- autorizan la diversidad sexual, la tolerancia religiosa, la libre contratación, etcétera. Así, estos medios elementales tienen el único –pero fundamental- objetivo de garantizar que los ciudadanos tengan la capacidad de tomar sus propias decisiones, la oportunidad de elegir libremente un modo de vida y, con ello, la posibilidad de llevar a buen término sus “intereses de orden supremo”.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 271.

¹¹ Cf. *Ibidem*, pp. 268-269.

Tomando como punto de partida esta disertación sobre la razón natural, se puede proporcionar además un fundamento para la igualdad jurídica que se traduce en la exigencia de que la ley sea aplicada de manera general y equitativa en un nivel básico sustancial. Por supuesto, es claro que la ley puede hacer distinciones –aunque siempre posteriores y sin afectar los bienes primarios– sobre la base de diferencias que sean relevantes. Pero, tratándose de un nivel jurídico elemental –o sea, del derecho a tener derechos–, la ley tiene que asumir que las personas comprendidas en ella son, *prima facie*, iguales y en consecuencia tiene que ser justa con todos. Si este supuesto de justicia se rechaza y no se acepta ninguna medida de igualdad que establezca una distribución equitativa de cargas y beneficios, es poco probable que el derecho constituido por esa ley pueda perdurar.

Un sistema jurídico que se preocupe por el bienestar de unos cuantos, no sólo estará atravesado por un error de tipo conceptual, sino que también implicará un despropósito fáctico. En tal caso, el resto de los individuos no tendría ninguna razón para obedecer a un sistema de reglas que les niega de antemano el derecho a los bienes de primera necesidad. Una legislatura que inicialmente establezca privilegios para una clase, que no ofrezca a todos las mismas oportunidades, generará un entorno social inestable y encaminado a la desintegración.

En el fondo, lo que se intenta mostrar con un razonamiento de este tipo es que hay una igualdad entre los hombres, fundada en la razón, que consiste en la posibilidad de que cada uno se convierta en un ser libre capaz de hacerse cargo de su propia vida. Esta característica *moral* del ser humano, en última instancia, justifica que todo individuo tenga derecho a aquellos recursos del ámbito biológico (alimento, vestido) y social (formas mínimas de civilidad) que resulten indispensables para optimizarse. El establecimiento legal de bienes primarios obedece, pues, a una *necesidad moral* del ser humano que descansa, a su vez, sobre la base de un concepto de persona válido para todos.

Con esta especulación, a la postre, se justifica la consagración jurídica de derechos que tienen un carácter indubitable y absoluto. También se recupera la noción esencialista de los derechos humanos como derechos universales, incondicionales, e inalienables.¹² Asimismo, la humanidad logra constituir un cri-

¹² Es interesante que, de repente, ya no son los humanos los que tienen características absolutas y transhistóricas, sino los derechos. Cf. Comisión Nacional de los Derechos Humanos. “Los derechos humanos - Características” (en línea). En la página de la CNDH, disponible en <<http://www.cndh.org.mx/losdh/losdh.htm>>. Consultado el 5 de diciembre de 2005.

terio de verdad irresistible con el cual se puede juzgar *éticamente* la validez de las costumbres, del derecho y de las instituciones de toda comunidad posible. Todo lo anterior, en última instancia, también servirá de argumento para legitimar “guerras justas”, combatir “estados proscritos” y eliminar “culturas aberrantes”.¹³

V. MODELO POSMODERNO¹⁴

El proyecto moral de los derechos humanos se apoya en un ejercicio epistémico para justificar un ideal de persona. Tras una elucubración de este tipo, se concibe al ser humano como un paradigma que virtualmente sería representante de todo individuo. Sin duda, la parte más atractiva del discurso naturalista es la *igualdad* que los derechos humanos prometen a las personas. A través de un modelo de ser humano las semejanzas adquieren preeminencia con respecto a las diferencias, de modo que la igualdad viene a convertirse en una especie de fórmula mágica para resolver los problemas interhumanos. No sorprende, por lo tanto, que en este contexto surjan lemas publicitarios como «todos con los mismos derechos», «los hombres han sido creados iguales» u otros similares.

Sin embargo, la idea de una igualdad *sin más* puede ser engañosa, puesto que los seres humanos difieren, como señala el economista hindú Amartya Sen, en función de múltiples variables, ya sean externas (el lugar donde habitan, los factores epidemiológicos de la región, la comunidad a la que pertenecen, las oportunidades económicas que tengan, el patrimonio que posean) o internas (sus características particulares, edad, sexo, capacidad física y mental, entre otras).¹⁵ Sería realmente imposible procurar una igualdad genérica en todas las variables, dado que con frecuencia la igualdad en cierto ámbito implica la desigualdad en otro. Así por ejemplo, una igualdad de libertades tiene aparejada una desigualdad en el ingreso, precisamente porque las personas, de hecho,

¹³ Cf. Rawls, John. *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, especialmente el capítulo relativo a la “Doctrina de la guerra justa”.

¹⁴ Por cuestiones de exposición he denominado como ‘modelo posmoderno’ esta última versión de los derechos humanos. Debo aclarar que por “posmodernidad” entiendo un movimiento filosófico contemporáneo que critica los postulados básicos de la Modernidad, con respecto a la razón y al pensamiento ilustrado –lo cual no implica suscribir ninguna versión mal pintada del nihilismo ni del relativismo más extremo. Por tal motivo, este apartado será más crítico que propositivo.

¹⁵ Cf. Sen, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*, traducción de Ana María Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 9.

no poseen la misma capacidad para ejercer sus libertades y generar las mismas utilidades. Por esta razón es ambiguo hablar de una igualdad generalizada.

Por otra parte, y como consecuencia de esta ambigüedad, el modelo moral de los derechos humanos desatiende por completo de las diferencias reales que existen entre las personas. De pronto pareciera que lo único importante es promulgar –casi fanáticamente– la “igualdad” entre los seres humanos, como si esto garantizara que la solución de todos los conflictos; como si esa mínima coincidencia fuera suficiente para superar las múltiples diferencias. En este tenor, reprocha Sen:

Aquellas investigaciones de la igualdad, tanto teóricas como prácticas, que parten de un supuesto de uniformidad originaria (incluido el supuesto de que «todos los hombres han sido creados iguales») pasan por alto un aspecto fundamental del problema. La diversidad humana no es una complicación secundaria, sino un aspecto fundamental de nuestro estudio de la igualdad.¹⁶

Y más adelante apunta:

La tendencia a eliminar diversidades interpersonales del razonamiento puede proceder no sólo de la tentación pragmática de simplificar la analítica [...], sino también [...] de la propia retórica de la igualdad (es decir, «todos los hombres son creados iguales»). La emoción de esta retórica puede conducirnos a pasar por alto estas diferencias, «no tomándolas en cuenta» o «partiendo del supuesto de que no existen».¹⁷

De acuerdo con Sen, el peligro principal de quedar ensimismado en una “retórica de la igualdad” es olvidar la ubicua diversidad humana y las diferencias irreductibles –externas o internas– que imposibilitan un trato igualitario para todos. Los seres humanos no tienen las mismas capacidades ni las mismas necesidades. Por lo tanto, no todos pueden ser considerados con el mismo paradigma.

En particular, hay que subrayar el hecho de que los derechos humanos –tomados en su sentido moderno– recopilan un conjunto de libertades diseñadas, como ya había dicho, para hombres óptimos y libres. En la situación paradisíaca que imagina el seguidor de un modelo moral, todo ser humano tendría la capacidad para ejercer libremente sus derechos. Y aunque sería deseable que ese fuera el caso, es evidente que en la práctica no ocurre así.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibidem*, p. 42.

Infelizmente, para poder ejercer los derechos y libertades que *consagran* los derechos humanos, hace falta pertenecer a la categoría *óptimo-libre*; es necesario presuponer ciertas habilidades o aptitudes.

Lo anterior significa, en efecto, que los derechos humanos están condicionados por una *capacidad* para ejercerlos. Los derechos de tránsito, de contratación, de oficio, de expresión, entre otros, fueron plasmados en la ley especialmente para el goce de varones capaces; no para niños, ancianos, enfermos mentales o discapacitados.¹⁸ Es por ello que el paradigma *varón-óptimo-libre* excluye, por definición, a todos los seres que no poseen esas características, a todas las clases de personas que por desgracia no viven en “el mejor de los mundos posibles”.

Las libertades que aseguran los derechos humanos responden a un modelo del hombre *libre*. Tal hecho, además de omitir las diferencias entre los individuos, implica postular una sola realidad –a saber, la del *varón-óptimo-libre*. Las otras posibles realidades del ser humano –todas las que correspondan con su diversidad- no son siquiera consideradas en una *retórica de la igualdad*. Esto genera un trato des-igualitario, porque los seres diferentes, es decir, los individuos no paradigmáticos, se ven impelidos a tratar de ser lo que no son; ahora tienen que aproximarse a ese arquetipo diseñado por la razón e imitarlo para no vivir excluidos. “He aquí –dice Catharine MacKinnon- la adaptación de la víctima a la realidad definida por el perpetrador”.¹⁹

La única realidad que se define desde un enfoque moral es la del hombre que tiene una voluntad autónoma, que puede ejercer sus derechos con libertad, que tiene la capacidad plena de llevar a cabo su proyecto moral. En este esquema idealista las *diferencias* no existen como modos auténticos de ser. La diversidad es entendida tan sólo en forma negativa: como una ausencia o variación del modelo idílico de persona. Por consiguiente, la gente desigual no tiene una efectiva representación y, en la práctica, tampoco un verdadero valor. La dignidad de las personas es disminuida en función de su irregularidad, y con esta desproporción necesariamente tiene que aparecer –en palabras de Emmanuel Lévinas- la *violencia*:

¹⁸ Dentro de este esquema es obvio que las mujeres tampoco poseen la categoría *óptimo-libre*. Al respecto, señala Catharine A. MacKinnon: “En su fundamentación filosófica, la tradición jusnaturalista en la cual se basan los derechos humanos nunca ha sido clara acerca de si las mujeres son naturalmente iguales a los hombres”. Mackinnon, Catharine. “Crímenes de guerra, crímenes de paz”. En: SHUTE, Stephen y Susan Hurley (editores). *De los derechos Humanos*, traducido por Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, p. 103.

¹⁹ *Ibidem*, p. 110.

La violencia es una manera de actuar sobre todo ser y toda libertad abordándolos a través de un rodeo. La violencia es una manera de agarrarse del ser por sorpresa, de asirlo a partir de su ausencia, a partir de lo que no es él propiamente hablando. La relación con las cosas, la denominación de las cosas, esta manera de estar sobre ellas, consiste precisamente en no abordarlas jamás desde su individualidad. [...]

La violencia, que parece ser la aplicación directa de una fuerza a un ser, en realidad, niega al ser toda su individualidad, tomándolo como elemento de su cálculo y como caso particular de un concepto.²⁰

De esta manera, como lamenta MacKinnon, el “problema de la desigualdad encuentra así su solución final, que es la aniquilación”.²¹

A través de los derechos humanos se ha establecido una hegemonía del *varón-óptimo-libre*. En rigor, sólo puede haber violación de los derechos humanos cuando la agresión es sufrida por un hombre *libre*. En el caso de las personas *desiguales* sería ilógico pensar que pueda haber una violación de derechos, puesto que no se puede violentar lo que no se tiene. En este punto es muy ilustrativo el caso del tercer presidente de los Estados Unidos, Thomas Jefferson (1743-1826): hombre de profundas convicciones liberales, redactor de la Declaración de Independencia de su país, luchador incansable en contra de la tiranía y a favor de la igualdad entre los hombres que, sin embargo, poseyó más de doscientos esclavos trabajando en sus plantíos.²²

Sin embargo, tiene toda razón el filósofo Richard Rorty cuando dice que en este ejemplo no hay contradicción alguna.²³ Una cuestión es admitir la igualdad entre los hombres y otra muy diferente es reconocer que todos, sin excepción, tienen la categoría de *hombre*. Los esclavos, por supuesto, no tenían el valor ni la dignidad de un *varón-óptimo-libre*. Por esa razón no fue tan malo explotarlos, porque se trataba de seres descompuestos, defectuosos, no plenos, alejados del paradigma y, por lo tanto, dudosamente libres y dignos. En la mente de Jefferson, la situación precaria del esclavo era el simple efecto de su precaria condición moral. Si se ha de culpar a alguien por tal sometimiento debe ser al

²⁰ Lévinas, Emmanuel. *La huella del otro*, traducción de Silvana Rabinovich, Taurus, México, 2001, p. 86, dentro de “Libertad y mandamiento”.

²¹ Mackinnon. *Loc. cit.*, p. 110.

²² Cf. Monticello. “Jefferson’s Biography” (en línea). En la página de *Monticello*, disponible en <<http://www.monticello.org/jefferson/biography.html>>. Consultado el día 20 de noviembre de 2005. Sin embargo, para no poner en duda la bondad de este varón sin tacha se puede decir lo siguiente: “en vida liberó a dos esclavos, cinco más en su testamento y decidió no perseguir a otros dos que se escapaban”.

²³ Cf. Rorty, Richard. “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”. En: Shute, Stephen y Susan Hurley (editores). *De los derechos Humanos*, traducido por Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, p. 117.

propio esclavo, porque nadie pierde su libertad sino por debilidad propia. Al igual que los animales, los esclavos no eran sino entidades que “participan más de la sensación que de la reflexión”.²⁴ Y de nuevo aparece el conveniente recurso del esencialista: «Así es su naturaleza».

En última instancia, lo que se pone de manifiesto es la máxima de «tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales». Tal como dice MacKinnon: “Ésta es la igualdad de Aristóteles, de la Ilustración, de los nazis, de la jurisprudencia norteamericana prevaleciente y del derecho internacional de los derechos humanos”.²⁵ Lo grave sería esclavizar a hombres como Jefferson; eso sí sería, para los seguidores del modelo moral, inadmisibile.

En el mundo contemporáneo tampoco parece ser tan malo matar al árabe o al palestino. Claro está: no son seres iguales. En nuestro país es especialmente notable el maltrato al “indio”, a la “chacha” y al “naco”,²⁶ sobre todo en las zonas urbanas. El clasismo es un asunto cotidiano. Sin embargo, poca gente siente indignación y considera a este género de intolerancia como un asunto serio.

Lo curioso es que un discurso de igualdad sea perfectamente compatible con la exclusión. Las personas que tienen un estatus social y económico decente, por ejemplo, respetan si ningún problema la dignidad y las propiedades de la gente que se asemeja a ellas. Pero con respecto a los que carecen de su mismo estatus, la situación puede ser distinta. Al igual que Jefferson, pueden tener un trato asimétrico en relación con los que no son iguales, precisamente por ser diferentes. Esto ocurre porque actualmente se vive –social y jurídicamente– un discurso de la igualdad, pero no un discurso de la diferencia.

Es vano tener dos ojos, una nariz, una boca e incluso una razón. Podrían enumerarse miles de semejanzas, no importa. Para rechazar a otro ser humano basta una sola diferencia: hablar otro idioma, profesar una fe distinta, tener otro color de piel, nacer con defectos físicos, ser pobre, tener una preferencia sexual diferente, convicciones políticas alternativas, ser un ex-convicto, un extranjero o un enfermo de VIH. Mucha gente no podría abrazar a un indigente sencillamente porque está sucio. Y aquí no estoy evaluando moralmente ese acto. Lo único que quiero destacar es que las *diferencias* interhumanas pesan, a tal grado, que son relevantes incluso cuando podrían eliminarse con agua y con jabón.

²⁴ Palabras del propio Jefferson, citadas por Rorty. *Ibidem*, p. 118.

²⁵ MacKinnon. *Loc. cit.*, p. 110.

²⁶ Estos términos despectivos tienen la función específica de acentuar una diferencia social, marcar una división entre los que están del lado de la gracia y los que están en la desgracia.

La posición posmoderna es muy interesante porque invierte completamente los discursos: no debe comenzarse por las semejanzas que guardan los seres humanos, sino por sus diferencias; no por la ley general, sino por el acto particular; no por el supuesto universal, sino por el caso contingente y cotidiano.

Es notable la radicalidad de este planteamiento, pues no presupone una trascendencia en su explicación; al contrario, está consciente de que su propuesta es totalmente artificial, y que no hay razón, ley, Dios o Naturaleza que garantice *necesariamente* el respeto a los seres humanos. El solo hecho de abordar la cuestión sin la tradicional hipocresía del esencialista o el iusnaturalista –que dan por consabida su pureza moral- es ya un avance. Y a pesar de que este proyecto es el que más difícilmente puede ser llevado a cabo, pues implica un progreso ético de las personas en relación con sus semejantes, deja planteada una perspectiva digna de ser pensada.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

He elaborado cuatro modelos de interpretación sobre los derechos humanos con la finalidad de sacar a la luz algunas de las dificultades que envuelve este tema. Y aunque es claro que la elucidación que aquí he intentado es tan sólo una propuesta de interpretación, considero que este ejercicio es provechoso para evitar aquella noción inabordable de los derechos humanos que aglutina una multitud de posturas, tesis y supuestos de carácter metafísico y político. No ha sido sencillo separar los diferentes modelos que están detrás de los derechos humanos, ya que todos ellos tienen aparentemente el mismo objetivo: la reivindicación, en alguna dimensión, del ser humano. Sin embargo, el aparato conceptual y la estrategia argumentativa que siguen para tal efecto son radicalmente diferentes.

Se puede concluir que hay múltiples formas de interpretar los derechos humanos: como un conjunto de prerrogativas esenciales, como un conjunto de normas, como la expresión de mínimos morales o como un problema de diferencia y alteridad. Cualquiera de estas posiciones nos llevará a asumir tesis diferentes. De suerte que, si tenemos en claro cuáles son los diversos panoramas sobre el tópico, quizá podamos avanzar mesuradamente en el discurso de los derechos humanos, para no equivocarnos con una posición que pretende ser progresista pero termina siendo perniciosa.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- BARBA, José Bonifacio. *Educación para los derechos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- FERRAJOLI, Luigi. *Derechos y garantías. La ley del más débil*, traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Trotta, 4ª edición, Madrid, 2004.
- GONZÁLEZ, Nazario. *Los derechos humanos en la historia*, Alfaomega, México, 2002.
- KELSEN, Hans. *Teoría pura del derecho*, traducción de Roberto Vernengo, 14ª edición, Porrúa, México, 2005.
- LÉVINAS, Emmanuel. *La huella del otro*, traducción de Silvana Rabinovich, Taurus, México, 2001.
- RAWLS, John. *Justicia como equidad*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- SHUTE, Stephen y Susan Hurley (editores). *De los derechos Humanos*, traducido por Hernando Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998.
- SEN, Amartya. *Nuevo examen de la desigualdad*, traducción de Ana María Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Internet

- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. <<http://www.cndh.org.mx>>.
- Monticello. <<http://www.monticello.org>>.