



Esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM

www.juridicas.unam.mx

CAPÍTULO PRIMERO

CONSENSO DEL GÉNERO HUMANO Y REVOLUCIÓN COPERNI

CANA	1
I. Un equívoco a disipar	1
II. El argumento del consenso de los pueblos	4
III. El fundamento individualista	12

CAPÍTULO PRIMERO

CONSENSO DEL GÉNERO HUMANO Y REVOLUCIÓN COPERNICANA*

I. UN EQUÍVOCO A DISIPAR

Norberto Bobbio era un filósofo que no amaba la “Filosofía con efe mayúscula”, la filosofía que asciende a la cátedra. Y no perdía ocasión para subrayar la esterilidad de todas las filosofías que, asumiendo más o menos explícitamente constituir un saber superior y ordenador respecto de otros campos del conocimiento, se consideran autosuficientes y fundamentantes. En otras palabras, capaces de suministrar, a partir de presuntos axiomas autoevidentes, una visión coherente y exhaustiva del mundo, donde todo encuentra su lugar, incluso a costa de sacrificar la explicación más simple a las exigencias del espíritu de sistema.

También a propósito de la reflexión sobre los derechos del hombre, Bobbio —de cuya reflexión se alimentará constantemente el curso de este libro— se ha atenido a esta concepción de la filosofía. Una fundamentación filosófica —en el sentido de definitiva, metafísica— de los derechos es imposible, pero esto no significa que la razón filosófica, en el sentido de razón crítica, no pueda contribuir útilmente, con buenos argumentos, a la afirmación de los derechos del hombre. Esta posición, como ocurre con frecuencia cuando se busca un difícil punto de equilibrio entre perspectivas aparentemente inconciliables, ha sido malentendida, cuando no

* Traducción de Pedro Salazar Ugarte, investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

instrumentalizada, sobre todo por algunos para los que en el origen histórico de los derechos —así como en el temor de que los derechos se revelen finalmente antidemocráticos, dañando la majestad de las mayorías políticas— siguen encontrando los mejores argumentos contra los propios derechos, y señaladamente contra el constitucionalismo de los derechos. Para decirlo brevemente: dado que los derechos son un producto histórico, de ello se quiere concluir que, así como han aparecido, pueden así, de la misma manera, desaparecer nuevamente.

Para tratar de disipar el equívoco, son dos las cuestiones que es pertinente analizar a continuación. La primera concierne justo a un *equívoco* —tal vez artificiosamente creado, y me refiero precisamente al viejo arte de la descontextualización— en torno a un breve pasaje famoso del primer ensayo recogido en *L'età dei diritti*, es decir *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* (1964), pasaje que dice textualmente: “El problema de fondo relativo a los derechos del hombre es hoy no tanto el de *justificarlos*, cuanto el de *protegerlos*. Es un problema no filosófico sino político”.¹

Ciertamente, si se extrapola del razonamiento del que representa la conclusión, un lector ingenuo podría deducir de este pasaje que la filosofía política y del derecho no tienen hoy ya nada que decir, si acaso han tenido algo serio que decir alguna vez, sobre el tema de los derechos humanos. Porque cualquier justificación parece imposible, o al contrario, porque poco importa en adelante una justificación tan consolidada y compartida que ha adquirido la autoridad de algo autoevidente.

Lo que importa —se diría— es que en lo sucesivo se trata de una cuestión que deben afrontar los hombres prácticos, no los filósofos. Hace falta protegerlos, a los derechos del hombre, incluso si no sabemos bien sobre qué razones se fundan y por ende qué cosa son y cuáles son las pretensiones que a justo título debemos considerar correspondientes a un derecho de los seres humanos en cuanto tales. Pero ¿qué cosa deberemos proteger

¹ Bobbio, *L'età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1992, p.16.

exactamente si no sabemos con razonable certeza de qué cosa estamos hablando cuando hablamos de los derechos del hombre?

La segunda cuestión, estrechamente vinculada con la primera, concierne a cuál sea la visión del mundo presupuesta por (implícita en) una doctrina coherente de los derechos. De la respuesta a esta pregunta deriva además la indicación acerca de cuál modelo de convivencia civil es plenamente compatible con tal fundamentación y justificación —o con tal visión del mundo—, con cuál es, en cambio, absolutamente incompatible, y cuáles en fin pueden ser, si pueden ser, las soluciones intermedias, los arreglos razonables y no engañosos que podemos aceptar en el mundo de la praxis.

Conviene aclarar desde ahora cuál es, desde mi punto de vista, la razón que está detrás del “equivoco” que genera la afirmación que hace Bobbio sobre la necesidad de proteger los derechos antes que justificarlos. Cuando Bobbio habla de la necesidad de proteger los derechos, parece referirse a un elenco de derechos positivizados, aunque sea de una manera débil, con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948; elenco que ha sido confirmado, en sus líneas esenciales, por las cartas y tratados internacionales y supranacionales posteriores. Cuando, en cambio, Bobbio habla de la justificación de dichos derechos, parece referirse a los argumentos filosóficos —a aquel cuadro conceptual completo— mediante el cual es posible sostener razonablemente que los seres humanos son titulares de derechos subjetivos fundamentales. En otros términos, Bobbio, evoca el consenso de las personas para proteger aquel *elenco de los derechos* que cuajó históricamente en la Declaración de 1948; en cambio, el cuadro conceptual o la visión del mundo individualista aparece como la justificación —el por qué— del otorgamiento de los derechos subjetivos fundamentales a los seres humanos. Las dos cuestiones no están en conflicto porque se ubican en planos distintos de la reflexión, o bien, porque pretenden responder a dos exigencias diferentes (la protección política de un determinado elenco de derechos, la respuesta a la pregunta filosófica sobre la existencia de

los derechos fundamentales). Al menos eso es lo que “parece” pues Bobbio, tal vez porque le parecía obvia, no propone esta distinción de planos para la discusión. Distinción que es indispensable para disipar el equivoco de la aparente yuxtaposición de dos argumentaciones contradictorias, si se les considera respuestas a una misma pregunta sobre el fundamento de los derechos.

II. EL ARGUMENTO DEL CONSENSO DE LOS PUEBLOS

Partamos de la primera cuestión, es decir, del ensayo que abre *L'età dei diritti*. ¿Cómo llegaba Bobbio a la consideración, que parece prematuramente concluyente y filosóficamente un poco incómoda, según la cual los derechos humanos han de protegerse en lugar de justificarse? El propio Bobbio ilustra esquemáticamente, en el muy breve primer párrafo del ensayo, su recorrido: en este ensayo me propongo discutir tres argumentos: *a)* cuál es el sentido del problema que nos hemos planteado en torno al fundamento absoluto de los derechos del hombre; *b)* si un fundamento absoluto es posible; *c)* si, supuesto que sea posible, es también deseable.²

Como ve cualquiera, hay desde el planteamiento del problema una corrección importante: lo que está en discusión no es la posibilidad de un fundamento o justificación de los derechos humanos, sino de un fundamento *absoluto* de los mismos. Corrección importante —porque permite rechazar de inmediato la falsa ecuación entre fundamentos y argumentos: es decir, es posible formular argumentos a favor de los derechos humanos, aun si no son en absoluto fundamentales— pero no decisiva, porque se podría de inmediato replicar que un fundamento *relativo*, o relativista, no es, en primer lugar, ni siquiera un verdadero y auténtico fundamento, es decir no es kantianamente una fundamentación; y en segundo lugar, que una justificación como ésa no sirve para

² *Ibidem*, p. 5.

nada en relación con el propósito de difundir universalmente la conciencia y la tutela de los derechos humanos. Ciertamente el adjetivo “absoluto” lleva consigo un aura metafísica, una valencia veteroiusnaturalista que a los ojos de cualquier iuspositivista —incluso crítico, como lo era Bobbio— inmediatamente debilita en lugar de reforzar cualquier intento de justificación.

Consciente de que este es el núcleo de la cuestión, Bobbio intenta afrontarla desde una perspectiva diversa: la verdad incómoda —afirma— es que los sostenedores de los derechos humanos los presuponen, a nivel prerracional, como deseables, como meta de enorme valor moral a alcanzar cuanto antes. En consecuencia, piensan que lograr encontrar un argumento irresistible, un fundamento absoluto, significaría dar finalmente jaque mate a sus adversarios: “frente al fundamento absoluto se somete necesariamente la mente, así como frente al poder irresistible se somete necesariamente la voluntad”.³ Sin embargo, observa Bobbio, la búsqueda de este movimiento triunfador, de este jaque mate, se revela ilusoria, tan ilusoria que resulta un *boomerang*, un arma en manos de los detractores de los derechos humanos. Basta recorrer el elenco de los así llamados derechos naturales que juristas y filósofos han producido en los siglos pasados para darse cuenta de que disienten ampliamente entre sí, y que sus argumentos son todo menos *que* irresistibles. Para tener un sólido fundamento en la naturaleza de las cosas o en la naturaleza del hombre, haría falta que en torno a estas cuestiones hubiese un consenso unánime. Pero bien sabemos —bástenos pensar en las opuestas concepciones del hombre presentes en Hobbes y Rousseau— que no es así y que jamás lo será. Bobbio puede por ende concluir, en lo relativo al primer punto, que “toda búsqueda del fundamento absoluto es, a su vez, infundamentada”⁴ y que, por lo tanto, es preferible liberarnos de esta vana, si no es que perniciosa, ilusión.

³ *Ibidem*, p. 6.

⁴ *Ibidem*, p. 7.

El segundo punto no es, en el fondo, más que un examen más puntilloso de cuanto ya se ha afirmado. Bobbio pone ejemplos de los que se puede inferir cómo la clase de los derechos del hombre es, además que en sí misma mal definible y variable, según los tiempos y los lugares, tan heterogénea como para producir una multiplicidad de antinomias, de conflictos entre derechos, por más que todos se pretendan naturales o fundamentales. El caso propuesto por Bobbio es el del conflicto entre derechos de libertad del individuo, que requieren la no intervención, la no interferencia de los demás, incluidos entre ellos los poderes públicos, y sus derechos sociales, que esa intervención en cambio presuponen. Por lo tanto, reitera:

Dos derechos fundamentales pero antinómicos no pueden tener, los unos y los otros, un fundamento absoluto, un fundamento que vuelva un derecho y su opuesto, a ambos, irrefutables e irresistibles. Por el contrario, es bueno recordar que históricamente la ilusión del fundamento absoluto de algunos derechos establecidos ha sido un obstáculo para la introducción de nuevos derechos, total o parcialmente incompatibles con aquellos. Piénsese en los frenos puestos al progreso de la legislación social por la teoría iusnaturalista del fundamento absoluto de la propiedad: la oposición cuasi secular contra la introducción de los derechos sociales ha sido realizada en nombre del fundamento absoluto de los derechos de libertad. El fundamento absoluto no es solamente una ilusión; algunas veces es también un pretexto para defender posiciones conservadoras.

Por último Bobbio subraya que el fin deseado por los que buscan un fundamento absoluto, incluso si en algún momento este fuera encontrado, no sería alcanzado. Sería de nuevo un engaño del cognitivismo ético. La experiencia histórica estaría lista para desmentirlo: no es verdad que al acuerdo sobre el fundamento correspondería un mayor respeto por los derechos humanos. Bobbio ofrece tres ejemplos para comprobarlo. El primero: la época del iusnaturalismo, en la que en verdad se alcanzó un cierto grado de

acuerdo sobre sus fundamentos, no fue una época de gran respeto de los derechos humanos. Este argumento me parece francamente débil: desarrollando el punto a) Bobbio había sostenido que no había ningún acuerdo de este género entre los iusnaturalistas; en suma, dado que ningún consenso real sobre el elenco de los derechos jamás fue logrado, no se puede saber si, cualquiera que fuese, tal consenso hubiera ayudado o no a proteger los derechos humanos. El segundo argumento parte de la constatación de que los derechos humanos han, aunque tímidamente, devenido derecho positivo con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Por lo tanto el problema del fundamento habría perdido interés y significado (pero también aquí alguien podría objetar que la evidente ineffectividad de la protección acordada por la Declaración de 1948 depende, al menos en parte, justo en la dificultad de encontrar un real consenso compartido sobre la fundamentación de los derechos).

En todo caso, y es el tercer argumento de Bobbio, si la abrumadora mayoría de los Estados han suscrito la Carta, habrán tenido sus buenas razones, y es inútil perder tiempo en conjeturar cuáles de entre ellas las más válidas, o peor sobre cuál sea la razón última, la razón de las razones. El problema es si acaso pasar de las buenas intenciones a las acciones coherentes, es decir, a la efectividad, al establecimiento de aquellas garantías que aseguren el disfrute real de los derechos por parte de sus titulares. Si el filósofo quiere concurrir útilmente en esta dirección, debe abandonar la búsqueda del fundamento último y buscar más bien de vez en vez los fundamentos *posibles*, vale decir, contingentes, relativos a las diversas situaciones históricas, económicas y sociales:

El problema filosófico de los derechos del hombre no puede ser dissociado del estudio de los problemas históricos, sociales, económicos, psicológicos, inherentes a su realización: el problema de los fines del de los medios. Ello significa que el filósofo no está ya solo. El filósofo que se obstina en permanecer solo, termina por condenar

la filosofía a la esterilidad. Esta crisis de los fundamentos es también un aspecto de la crisis de la filosofía.⁵

A la luz de estas palabras se puede finalmente comprender mejor aquel pasaje que invitaba a proteger en lugar de justificar los derechos del hombre. Quien tenga un mínimo de conocimiento del pensamiento de Bobbio vuelve encontrar aquí —lo reitero— su ininterrumpida polémica contra la “Filosofía”, *in primis* contra el neotomismo y el idealismo, pero también contra el marxismo y las vacuas especulaciones existencialistas y nihilistas. En suma, con la filosofía que, con diversas justificaciones, pretende la efe mayúscula, pero no quiere confrontarse en serio con las grandes transformaciones científicas, culturales y políticas, condenándose, con esta clausura suya, a la autorreferencialidad y a la irrelevancia.

Cohérente en su totalidad con esta dura crítica a la “Filosofía” es la primera respuesta que Bobbio da, en el ensayo *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, sobre los fundamentos posibles, sobre las buenas razones de los pueblos y de los Estados, del reconocimiento casi universal y de la consiguiente positivización de la doctrina de los derechos humanos:

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre representa la manifestación de la única prueba con la que un sistema de valores puede considerarse humanamente fundamentado y por ende reconocido. Y esta prueba es el consenso que se genera acerca de su validez. Los iusnaturalistas habrían hablado de “consensus omnium gentium” o “humani generis”.⁶

Es el consenso de todos los pueblos, o al menos de los más civiles, que remonta a Cicerón, y todavía más atrás en el tiempo a la idea aristotélica del derecho natural. Es también ésta una idea filosófica, pero que asigna al mundo de la praxis al “poco más o

⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁶ *Ibidem*, pp. 18 y 19.

menos”, y por ende a los argumentos probables, y en gran medida al cambio, a las diferencias de tiempo y de lugar. En todas partes se hacen sacrificios, afirmaba Aristóteles, si bien en todo tiempo y lugar de manera diferente; de hecho, sólo los habitantes de Anfípolis sacrificaban en honor del general espartano Brasidas. En todos lados se intercambian bienes y productos, si bien son diferentes en tiempos y latitudes diversas su unidad de medida y más en general los términos de la negociación o de la compraventa.⁷

En suma, dondequiera se comercia, dondequiera se honran los dioses, pero costumbres, valores y prácticas pueden ser muy diferentes. Pertenecer al derecho natural comerciar y honrar hombres y dioses, pertenece en cambio al derecho positivo, distinto de ciudad a ciudad, establecer la modalidad con las cuales se hacen sacrificios y se practica el comercio. Es ésta una línea de pensamiento destinada por otro lado a recurrir siempre con gran éxito en la historia del pensamiento occidental: si bien con las debidas distinciones y la oportuna cautela, un par de decenios después de Bobbio, la afortunada idea rawlsiana del *overlapping consensus* —del consenso por intersección que define, en el fondo, los derechos humanos como conjunto que resulta de los elementos comunes a tradiciones, religiones y culturas diversas siempre que no integralistas— retoma justo esta línea, que de Aristóteles se difunde a través del estoicismo, el humanismo y las varias formas de republicanismo.

Sin embargo, el argumento del consenso muestra todas sus debilidades cuando no se entiende como la respuesta política al problema de la protección de un conjunto de derechos sino como una respuesta filosófica a la pregunta sobre la existencia de los derechos del hombre. El punto, como ya he señalado, es que la diferencia en la interpretación, debida a culturas y tradiciones en ocasiones muy lejanas de las historia europea y norteamericana, tiene la ventaja netamente sobre la letra de las cartas internacio-

⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, V, 1134b y 1135a.

nales, letra que ya de por sí contiene fuertes ambigüedades terminológicas y semánticas, ambigüedades que, por otra parte, son las condiciones por las cuales se puede esperar encontrar al menos un genérico acuerdo. El viejo movimiento del *overlapping consensus* puede en suma generar un conjunto en el que no sólo figuran muy pocos elementos, sino en el que estos mismos elementos no son otra cosa que sombras, simulacros, apariencias de un consenso jamás alcanzado en realidad, si no es en genéricas declaraciones de principio. En suma, el *consensus gentium* puede dar lugar a un conjunto vacío.

Se puede objetar que la generalidad siempre ha sido el carácter distintivo e inevitable de las cartas de derechos. Pero, quizá, entre 1964 y 1968, años en los que Bobbio escribió estos dos ensayos —es decir, un periodo que veía concluirse el proceso de descolonización sostenida al mismo tiempo por la ilusión de un proceso de construcción de Estados nacionales bajo el modelo europeo— los fenómenos entre sí relacionados del multiculturalismo y de la globalización no podían todavía considerarse tan relevantes. Hoy, frente al resurgir de nacionalismos y particularismos más o menos agresivos, la declinación doméstica de los derechos humanos no puede no preocupar. Piénsese en los así llamados “valores asiáticos”, que son entendidos capciosamente como una declinación regional, adaptada a una presunta especificidad del hombre asiático, de los derechos humanos “universales”. Una declinación, sin embargo, que en realidad se traduce en un rechazo sustancial, en un desencuentro frontal. O a las mil reivindicaciones sobre la misma base comunitaria, diferencialista y particularista que van, si bien con razones sociales, económicas y políticas opuestas, desde la zona francófona de Canadá hasta los indígenas mexicanos de Chiapas. Declinaciones de los derechos que son en realidad una perversión, o si se prefiere, una transmutación que se entienden como declinaciones.

Los derechos colectivos o culturales, es decir, los derechos de la comunidad hacia la cual cada miembro tiene ante todo deberes, se colocan junto a los derechos individuales —así lo preten-

den los diferencialistas— pero en realidad *retoman el predominio* sobre los derechos del individuo o persona, derechos que constituirían o constituyen el instrumento jurídico o político más eficaz para la emancipación del individuo de la comunidad (incluida la comunidad nacional, el así llamado sentir común). He ahí por qué hablo de perversión o transmutación. En todos lados, y que no parezca una ocurrencia por el gusto de la paradoja, los herederos de los enemigos históricos de los derechos del hombre—los nuevos Burke y De Maistre— están restaurando formas de privilegio vinculadas a la pertenencia comunitaria mediante el lenguaje de los derechos.

En años más recientes, precisamente en 1991, el propio Bobbio había puesto en evidencia el problema, observando por ejemplo cuán diferente era la concepción del primero de los bienes, del derecho a la vida, entre laicos y creyentes y en particular entre los laicos y la jerarquía católica. Para esta última el derecho a la vida debe tutelar también y quizá sobre todo la persona *in nuce*—y, como es notorio, sobre los criterios para definir la persona se inflama la discusión— contra el aborto, y la vida meramente vegetativa o en su estadio terminal contra la eutanasia; para las cartas de derechos de carácter laico el derecho a la vida hace referencia, en cambio, “a la protección de la vida en su plenitud”, no “a los casos límite de la vida que está por comenzar o de la vida que está por terminar”.⁸ Diferencias profundas, por ende, que Bobbio no oculta, considerando sin embargo que “las diversas tradiciones se están acercando y están formando juntas un único gran diseño de defensa del hombre, que comprende los tres sumos bienes de la vida, de la libertad y de la seguridad social”.⁹ Ciertamente, a principios de los años noventa, un ecumenismo para nada transparente, por el contrario con diversos hoyos negros, podía todavía parecer preferible a un intransigente pero utópico universalismo, podía parecer todavía un precio ra-

⁸ *Ibidem*, p. 266.

⁹ *Idem*.

zponible a pagar para que la humanidad en su conjunto alcanzase justamente los tres sumos bienes indicados por Bobbio. Pero hoy, en la época que parece no terminar de las guerras humanitarias y preventivas, de las desigualdades planetarias en constante aumento, de los evocados choques de civilizaciones y de la pretendida exportación *manu militari* de derechos y democracia, hoy, pregunto, ¿qué cosa nos queda de aquel ecumenismo? ¿Nos sirve todavía para algo o no constituye otra cosa que el velo bajo el que se esconden las nuevas formas de una vieja, perdurable opresión?

III. EL FUNDAMENTO INDIVIDUALISTA

Existe sin embargo, en la misma recopilación de *L'età dei diritti*, también otro Bobbio. Como ya he precisado, no es un Bobbio antitético al hasta ahora delineado —al filósofo crítico de su propio papel que había remitido el problema del fundamento de los derechos humanos al nivel del consenso conflictualmente alcanzado por cada época en torno a ellos—; es un Bobbio, por así decirlo, complementario a sí mismo, que intenta responder a una pregunta diferente, referida al cuadro conceptual en el que es defendible una doctrina de los derechos del hombre. Obviamente, esta operación constituye el primer paso para definir con mayor exactitud, y de manera más exigente, las condiciones o las precondiciones a las cuales, para no ser vacío, debe de cualquier modo satisfacer el conjunto de los derechos generado por el consenso del género humano. En otros términos, no se trata de llevar a cabo una operación de “despedazamiento” igual y contraria a la antes criticada: es más bien un intento de interpretación del “problema del fundamento” sin contentarse con fáciles soluciones unilaterales, sean ellas metafísicas o historicistas.

Naturalmente, este esfuerzo de establecer condiciones y precondiciones no carece de tensiones respecto a la versión más comprensiva, más ecuménica o quizá sólo más hegelianamente realis-

ta. La asunción de la visión del mundo individualista —que constituye para este “segundo” Bobbio el “fundamento de proposición” de una doctrina de los derechos humanos— impone de hecho límites claros a un genérico ecumenismo y metas ambiciosas a las instituciones estatales o supraestatales, indicando objetivos y procedimientos vinculantes, que representan un desafío formidable a lo existente, a la hueca retórica de los derechos y de la democracia hoy imperante. Pero procedamos con orden, es decir, partiendo de la “revolución copernicana” que implicó —e implica todavía, en la conciencia de cada uno de nosotros— la afirmación de la visión del mundo individualista contra la tradición holista y organicista extraordinariamente predominante en la filosofía política premoderna (¿y postmoderna?).

Justo para subrayar no tanto el aspecto de cambio violento y repentino, cuanto más bien el de trastocamiento de perspectiva sobre el mundo moral, sin importar si rápido o gradual, Bobbio retoma de Kant la fórmula “revolución copernicana”, que ilustra así:

Con una metáfora habitual, se puede decir que derecho y deber son como el recto y el revés de una medalla. Pero ¿cuál es el revés y cuál el recto? Depende la posición desde la que miramos la medalla. En la historia del pensamiento moral y jurídico esta medalla ha sido vista más desde el lado de los deberes que del de los derechos. No es difícil comprender el por qué. El problema de los que se debe o no hacer es un problema de la sociedad en su conjunto antes que del individuo singular. Los códigos morales se plantean originariamente para la salvaguardia del grupo social en su conjunto más que de sus miembros singulares. (...)

Para que pudiera llegar el pasaje de códigos de los deberes a códigos de los derechos era indispensable que fuese volteada la medalla: que se comenzara a mirar el problema no sólo desde el punto de vista de la sociedad sino también desde el del individuo. Era indispensable una verdadera y auténtica revolución. El gran giro tuvo inicio en occidente por la concepción cristiana de la

vida. (...) La doctrina moderna del derecho natural, cual floreció en los siglos XVII y XVIII, de Hobbes a Kant, muy distinta de la doctrina del derecho natural de los antiguos, y que culmina en el kantiano “sé persona y respeta a los demás como personas”, puede considerarse por muchos aspectos como una secularización de la ética cristiana (“etsi daremus non esse deum”).¹⁰

En esta “revolución” son dos los elementos decisivos: el trastocamiento de la prioridad entre derechos subjetivos y deberes, que es otro modo para decir que el Estado, el cuerpo político, se constituye como poder común sobre los ciudadanos pero al mismo tiempo está obligado a utilizar este poder al servicio de los gobernados, asumiendo los *deberes* que corresponden a (y le son impuestos por) los derechos subjetivos fundamentales de las personas y de los ciudadanos; retrocediendo todavía un paso más, este trastocamiento se funda a su vez en la presunción “revolucionaria” de la prioridad lógica pero sobre todo axiológica del individuo, y por ende de una concepción individualista y ya no holista-armonicista acerca del origen y la naturaleza de los cuerpos políticos. Esta última visión se puede abandonar —subraya Bobbio— porque, en el fondo, el no obstante cuestionado progreso del género humano parece haber puesto a salvo a los grupos, las comunidades, de la exigencia de cohesión y de supervivencia a costa del individuo singular, es decir, imponiendo prioritariamente deberes al individuo en razón de la salvación del grupo del cual es miembro.

Considero oportuno fin poner el acento sobre el individualismo —que no significa necesariamente, aclara Bobbio, soledad existencial y/o desenfadada competencia entre sujetos, sino que puede bien ser “individualismo democrático”, o sea solidario y cooperativo—¹¹ porque es una suerte de *caveat* al que se debe prestar la máxima atención. Dondequiera que la adscripción de

¹⁰ Bobbio, *Teoria generale della politica*, Turín, Einaudi, 1999, pp. 433 y 434.

¹¹ *Ibidem*, p. 334.

derechos no sea para individuos, es decir, dondequiera que se use el lenguaje de los derechos pero se afirme que los titulares no deben ser individuos sino grupos o comunidades, debemos temer que tales presuntos derechos se configuren en realidad como privilegios de pocos o como “caballos de Troya” que introduzcan —en beneficio de la élite interna a estos mismos grupos o comunidades— renovadas pretensiones de ejercicio arbitrario del poder.

Aquí tiene lugar una conexión razonable entre los dos planos de la argumentación, o sea entre las respuestas de Bobbio a dos problemas diferentes sobre la protección y la justificación de los derechos. La visión individualista del mundo justifica —hace posible— el otorgamiento de derechos subjetivos fundamentales a los individuos por parte de una norma (de derecho natural o positivo, eso no importa ahora); en el ámbito de esa concepción del mundo, un catálogo de derechos fundamentales se afirma históricamente y se protege jurídicamente y políticamente cuando se va construyendo un “consenso del género humano”, o bien de una parte significativa de la comunidad internacional, a su alrededor.

Cruzando estos dos criterios —la justificación “filosòfica” y un cierto grado de protección “político jurídica” alcanzado históricamente— es posible sintetizar ese catálogo de derechos con la fórmula bobbiana, que define los derechos fundamentales del individuo como las “cuatro grandes libertades de los modernos”. Ellas son:

La libertad personal, es decir el derecho de no ser arrestado arbitrariamente y de ser juzgado según leyes penales y procesales bien definidas, la libertad de prensa y de opinión, la libertad de reunión que hemos visto conquistada pacíficamente, pero reprimida, sobre la plaza de Tienanmen, y finalmente la más difícil de obtener, la libertad de asociación, de la que nacen los sindicatos libres y los partidos libres, la sociedad pluralista sin la cual no existe democracia.¹²

¹² *Ibidem*, p. 304.

Visto desde la perspectiva del poder, esto es, de la otra cara de la moneda de la libertad, la libertad personal es la ganzúa que hace saltar el Estado de policía e impone la separación de los poderes, en particular aquella entre Poder Ejecutivo (y sus aparatos periféricos) y Poder Judicial, a cuya plena autonomía es consignada la delicadísima función de privar a un individuo de la libertad personal después de haber confirmado, más allá de toda duda razonable, la posición o la culpa en base, justamente, a leyes penales y procesales bien definidas. Donde el Estado de policía ya no existe, el derecho a la libertad personal es el baluarte que debiera impedir su retorno cualquiera que sea su forma. ¿Por qué subrayo esta posibilidad de un retorno al Estado de policía, que para el sentido común (en ocasiones coincidente con una ingenua filosofía linealmente progresiva de la historia) podría parecer una tontería, una hipótesis irrealista, o por lo menos totalmente improbable? Porque, bien miradas las cosas, el Estado de derecho, que limita constitucionalmente el poder —sus poderes y los poderes sociales (el poder económico e ideológico)— no se puede dar por descontado y tanto menos como perfecto: incluso las Constituciones más avanzadas muestran incertidumbres y lagunas, quizá simplemente los signos de los tiempos, en el reconocimiento y la tutela del derecho a la libertad personal. Me refiero a la distinción entre derechos de la persona y derechos del ciudadano, los primeros atribuidos universalmente a todos, los segundos atribuidos a todos los ciudadanos, es decir, sólo a los ciudadanos de algún Estado particular. Por ejemplo, en la Constitución italiana algunas libertades que debieran lógicamente derivar de la libertad personal se refieren, en cambio, sólo a los ciudadanos: la libertad de circulación y de residencia en el territorio nacional son concedidas como derechos del ciudadano y no de la persona. Lo mismo puede decirse, en rigor, de la libertad de reunión y de asociación, que la letra de la Constitución reserva a “todos los ciudadanos”, excluyendo a los extranjeros. Decía que estos son quizá sólo los signos de los tiempos: en el sentido que la Constitución promulgada en 1948 no podía prever las transformaciones

sociales y los fenómenos migratorios de estos años. Hay además signos de los tiempos, de *estos* tiempos, que sin embargo van en sentido contrario al espíritu de nuestros padres constituyentes y más en general del constitucionalismo de los derechos. Piénsese en las torturas practicadas, por ejemplo, en las cárceles infames de Abu Graib o de Guantánamo.

También las otras tres grandes libertades —de opinión, de reunión y de asociación— pueden concebirse como otros tantos límites al carácter absoluto del poder: la crítica a quien detenta el poder —incluso y sobre todo en democracia; a la mayoría de gobierno— no pasa sólo a través del disenso individual (el periodista, el intelectual, el ciudadano comprometido), sino que se forma y se fortalece a través de la libertad de ejercer colectivamente (como individuos que se reúnen pacíficamente) el disenso a través del derecho de reunión y a través del derecho de asociación; este último —el derecho de asociación— garantiza específicamente la formación de sujetos políticos y sociales, *in primis* los partidos y los sindicatos, que deben encauzar y dar impulso a los diferentes proyectos, a los ideales y a los intereses de las personas que componen la sociedad. Es decir, garantiza el pluralismo político y de las fuerzas sociales, y por ende la posibilidad de elegir entre alternativas reales y de obtener pacíficamente, mediante las elecciones, que la minoría llegue a ser mayoría y pueda a su vez gobernar.

Es lamentable, una vez más, remarcar que, no menos que la libertad personal, también las libertades de opinión, reunión y asociación no gozan de óptima salud. Aparentemente están intactas, más aun la retórica de la libertad las exalta cotidianamente, contraponiendo nuevamente el occidente de las libertades al oriente del despotismo y del totalitarismo: pero corren el riesgo de volverse cada vez más cascarones vacíos ahí donde el sistema de la información está en gran medida en las manos de uno solo o de una restringida oligarquía del dinero, y de cualquier modo donde los poderes salvajes de la economía y de las finanzas toman el predominio sobre el sistema de los pesos y contrapesos constitucionales, o directamente ocupan sus ganglios vitales para mejor vol-

verlos “flexibles” a sus exigencias. ¿Y qué cosa queda de una reunión, de una manifestación, de una huelga, si la gran información da escasa noticia de ellas, o incluso las oscurece, o peor, distorsiona sus razones? ¿Y cuál será la capacidad de competir de un partido político frente a otro que tiene recursos económicos enormemente superiores?

Y me parece superfluo añadir que estas cuatro grandes pero frágiles libertades están ausentes, no son protegidas o de hecho no son disfrutadas por la mayoría de las personas, fuera de lo que, con aproximaciones de distinta naturaleza, llamamos en ocasiones “occidente”, y otras veces “primer mundo”. Pero eso no quita que, bajo cualquier sol y en cualquier tiempo, esa idea regulativa que en el fondo es “la edad de los derechos” pueda exigir algo menos que eso.

Como puede verse, a lo largo de esta segunda directriz del pensamiento de Bobbio, la apertura ecuménica y el argumento del consenso de los pueblos deja el lugar a un claro planteamiento universalista de matriz neoiluminista, hijo del iusnaturalismo moderno. Puede haber ciertamente muchas formas, muchos matices, muchos grados y muchos cursos, muchos puntos de partida, sea históricos sea teóricos, para llevar a cabo o empezar a llevar a cabo la revolución copernicana. Pero, respecto a los derechos, se trata de tomar o dejar. Dicho de otra manera: entre visiones del mundo holistas y derechos humanos podrá haber arreglos prácticos, hasta convergencias históricas, pero permanece firme, e insuperable, la incompatibilidad teórica. Dentro de esta visión del mundo la posición de Bobbio se configura más específicamente como individualismo solidario, o como una expresión del socialismo liberal, en el que el acento cae sobre derechos humanos no tanto como elenco de pretensiones y reivindicaciones en conflicto entre sí cuanto como núcleo teórico *coherente*, si bien internamente problemático, de condiciones *civiles* mínimas dirigidas a garantizar que la vida valga la pena de ser vivida. Y para que esto suceda, al menos desde el punto de vista del individualismo solidario, no basta que haya un pedazo de

pan más para todos, es decir, que todos estén o piensen estar económicamente un poco mejor, según la (falsa) promesa de la sedicente mano invisible del mercado. Es necesario, justamente porque ningún hombre es una isla sino un individuo que vive en colectividad, que cada uno se haga y se sienta parte de una colectividad que no lo humilla, que no lo aniquila como persona. Una colectividad en la que la desigualdad económica, civil y moral no sea desmesuradamente grande.