

El problema del fundamento y de la validez de los derechos humanos

The Problem of the Fundament and Validity of Human Rights

Yossadara Franco Luna¹

RESUMEN

El trabajo muestra dos de las narrativas estándar que buscan dar cuenta, a través de un carácter lineal, del nacimiento de los Derechos Humanos que alcanza su máxima expresión en 1948. No obstante, Hunt y Menke y Pollman realizan una fuerte crítica a ese tipo de narrativas por ser reduccionistas. Esto coloca dos problemas centrales: la génesis y la validez de los Derechos Humanos. De esta manera, los citados autores formulan una narrativa alterna que permita fundamentarlos. Se trata de que la compasión y la simpatía por el otro vaya de la mano con dos modelos filosóficos: el modelo contractualista y el de la razón. **Palabras clave:** Derechos Humanos, fundamento, validez, narrativa estándar, narrativa alterna.

ABSTRACT

This paper shows two of the standard narratives that seek to account, through a linear nature, for the birth of Human Rights that reaches its maximum expression in 1948. However, Hunt and Menke and Pollman make a strong criticism of this type of narrative for being reductionists. This places two central problems: the genesis and validity of Human Rights. In this way, the aforementioned authors formulate an alternative narrative that allows them to be founded. It is about compassion and sympathy for the other going hand in hand with two philosophical models: the contractualist model and that of reason.

Keywords: Human Rights, Foundation, Validity, Standard Narrative, Alternate Narrative.

INTRODUCCIÓN

Se suele considerar que el origen de los Derechos Humanos se halla en la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1789 y a partir de este acontecimiento su desarrollo ha sido un proceso lineal y gradual en el que las naciones se han ido adhiriendo por sí mismas. Sin embargo, a la luz de Hunt (2009) y Menke, C. y Pollman (2010), se realizará un intento por lograr desentrañar aquello que fundamenta a los Derechos Humanos para señalar dos problemas: el de desarrollo histórico y el de validez. De ahí que se vuelva importante buscar su génesis y mostrar el debate filosófico al que se somete.

Para lograr lo anterior, este texto se divide en cuatro apartados. El primero, *La narrativa estándar de los Derechos Humanos*, muestra dos de las varias

¹ Universidad Autónoma Metropolitana, México, ORCID ID 0000-0002-3312-7548.

narrativas estándar que se han configurado para señalar el nacimiento y, por lo tanto, validez de lo que hoy llamamos Derechos Humanos. La primera es la presentada por Lynn A. Hunt y la segunda por Menke y Pollman. A través de estas, veremos que lo que las identifica es un sentido lineal y progresista que llega a su culmen con la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

El segundo apartado llamado *Crítica a la narrativa estándar* busca mostrar la crítica que hace, por un lado, Lynn A. Hunt y, por el otro, Menke y Pollman con respecto a la narrativa estándar, y cómo esta no logra hundir sus raíces hasta mostrar un fundamento que justifique la idea de los Derechos Humanos.

Una narrativa alterna. La propuesta de Menke y Pollman es el tercer apartado, el cual tiene como fin señalar dos cosas. La primera es que —a la luz de una narrativa crítica— se aduce que la idea de Derechos Humanos, con el carácter de universal, es el resultado de los gobiernos totalitarios, específicamente del nazista. Ello rompe con un supuesto proceso gradual que inició en el siglo XVIII en Francia y, más bien, nos remite a un proceso que detonó a gran escala, al punto que irrumpió en los modos de hacer política nacional e internacional bajo la aspiración de un orden universal. La segunda es que, al romper con el discurso tradicional, necesariamente, se tiene que saber qué fundamenta a los Derechos Humanos para que cumplan su función de universales y no se queden constreñidos a discursos o maneras de proceder en cada época.

Finalmente, el apartado titulado *Debate y consecuencias filosóficas sobre el fundamento de los Derechos Humanos* aduce que hay tres modelos que pueden ayudar a entender el fundamento de los Derechos Humanos. A saber, se habla del modelo contractualista, el modelo de la razón y el del reconocimiento de la otredad. Pese a esto, los dos primeros pueden ser fallidos si no se hacen acompañar del tercero.

LA NARRATIVA ESTÁNDAR DE LOS DERECHOS HUMANOS

Hunt (2009) pregunta por las causas que dieron origen a los Derechos Humanos. Así, concede que estos tienen su génesis cuando la persona logra dominarse a sí misma y, sobre todo, cuando reconoce que la otredad también es dueña de sí misma. A esto lo llama *autonomía* y *empatía* que, además de ser prácticas culturales, contienen a lo corpóreo y a lo emocional.

La autonomía implica un grado de conciencia de la pertenencia de su propia corporalidad en relación con la del otro. Mientras que la empatía supone que los demás sienten y piensan, de algún modo, como *yo* porque ese sentir tiene un carácter fundamental del que todos participan. Empero, se vuelve necesario que las personas sepan que su autonomía —expresadas en su corporalidad— está protegida respecto de la del otro, porque su individualidad es apreciada emocionalmente debido a que se reconoce que cada uno es dueño de sí mismo. Solo si ocurre de este modo se puede ser sujeto de los Derechos Humanos.

Lograr lo anterior ha sido producto de una larga historia, puesto que hasta antes del siglo XVIII no se pensaba ni se contemplaba a todos como autónomos, ni se era empático con el otro que se pensaba como diferente. Los niños, los sirvientes, los esclavos y las mujeres no tenían tales consideraciones. Que hoy sea distinto es el resultado de luchas ganadas, en ese siglo, en las que buscaron su emancipación, dice Hunt (2009).

La autonomía y la empatía se vieron reflejadas, principalmente, en el surgimiento de experiencias artísticas, sobre todo en la literatura. Estas

expresiones ayudaron a que tales ideas se socializaran mucho más rápido. La base de esos textos era mostrar la posibilidad de que los individuos se relacionarían entre sí, saltando las barreras de la clase, las ideas religiosas, incluso ciertos valores que conservaban un modo de ser. Lo anterior afirma que la empatía y la autonomía no son naturales, sino impostadas. Un ejemplo de ello es la novela epistolar de Rousseau que se publicó en 1761 llamada *Julia o la Nueva Eloísa* que trata sobre la relación amorosa de Eloísa, quien pertenece a la nobleza, y Pedro Abelardo, quien es un hombre de escasos recursos económicos.

Esas formas individuales, pero similares a las de otros, dieron origen a nuevos conceptos sociales y políticos que desembocaron en la necesidad de hablar de lo que hoy llamamos Derechos Humanos, aunque bajo un lenguaje de equivalencias. De esta manera, señala Hunt (2009), se materializó en dos acontecimientos que se dieron en distintos continentes, mas muy cercanos en temporalidad. En primer lugar, se trata de la Declaración de Independencia de Estados Unidos —*The unanimous declaration of the thirteen United States of America*— que se redactó, bajo la pluma de Jefferson, en Filadelfia, el 4 de julio de 1776. La sentencia del segundo párrafo es muy importante porque un documento político del siglo XVIII se convirtió en una proclamación de Derechos Humanos.

Sostenemos como sagradas e innegables estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre esos esta la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad (*Declaración de Independencia de Estados Unidos, s/a, p. 1*).

Cabe aclarar que esta no tenía el carácter de *constitucional*, sino que se trataba únicamente de una declaración de intenciones. Transcurrirían 15 años para que los estados la ratificaran.

Por otro lado, en 1789 —trece años después— el propio Jefferson se encontraba en París cuando, meses previos a la toma de la Bastilla, el marqués de La Fayette preparaba la declaración francesa, la cual al comienzo de la Revolución Francesa tomó mucho más impulso. Así, la Asamblea Nacional empezó el debate sobre los 24 artículos que habían sido redactados por los 40 diputados. Debido a que la discusión de cada uno de los artículos estaba tomando demasiado tiempo, los diputados suspendieron tales debates y adoptaron *provisionalmente* los 17 artículos aprobados bajo la leyenda de Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. El documento dejaba fuera toda clase de estrato social:

[...] la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del Hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los Gobiernos, han resuelto exponer, en una Declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del Hombre (*Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, s/a, p. 281*).

Con la Declaración se logró afianzar su universalidad debido a las afirmaciones que contenía. Por ejemplo, el artículo 1 señalaba que “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común” (*Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, s/a, p. 281*). Esto rebasa, por mucho, al particular ciudadano francés. Cabe mencionar que aun cuando existía, en Francia, una Declaración de

tal envergadura no se impidió la aparición de distintos gobiernos —el más voraz fue el Régimen del terror— contrarios a lo que señalaba y buscaba el documento.

Prosiguiendo, a diferencia de lo que Hunt (2009) señala sobre que los Derechos Humanos proceden de los siglos xvii y xviii, Menke y Pollman (2010) aseguran que no es así. Manifiestan que hay otra narrativa que también es estándar y que explica su desarrollo en tres etapas.

La primera etapa se sitúa entre el siglo xvii y xviii bajo la idea del derecho natural. Es decir, se entiende que en el estado natural —sin relaciones sociales y culturales impostadas— todos los hombres poseen, por igual, derechos fundamentales. De ahí que ostentan un carácter de universal. A la pregunta de cómo es que se realizan, la respuesta es que en el estado natural son ideas y exigencias de la realidad únicamente pensadas por filósofos.

La segunda etapa se ubica a mediados del siglo xviii con la materialización de lo que simplemente eran débiles ideas filosóficas: el movimiento independentista norteamericano y la Revolución Francesa cuyos productos son las declaraciones de los Derechos Humanos y civiles que se positivizan jurídicamente por primera vez. Este episodio histórico tiene dos repercusiones: *i*) al positivarse, perdieron su universalidad; y *ii*) tales derechos estuvieron limitados para un grupo de personas —a mujeres, judíos, negros y proletariado les fueron negados.

La tercera etapa se cuenta a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial al día de hoy. Los Derechos Humanos con la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 formaron parte de todo un sistema legal válido a nivel internacional y auspiciado institucionalmente por las Naciones Unidas.

Fue primero aprobada como una declaración de intenciones interestatal y en las siguientes décadas fue desarrollada en una serie de pactos vinculantes en derecho internacional o de gentes y, a consecuencia de ellos, cada uno de los Estados ya no es una instancia individual que debe procurar por la realización de los derechos humanos (Menke y Pollman, 2010, pp. 16-17).

Esto ubica a los Derechos Humanos con el carácter de universal y positivadas jurídicamente, porque resultaba limitado estar bajo la guardia de los Estados nación. Por esa razón, se requería, como necesaria, su positivización global.

Ahora bien, es preciso apuntar que se trata de dos narrativas estándar que están sujetas a críticas por su carácter lineal y continuista, pero sobre todo por no otorgar una explicación que los fundamente.

CRÍTICA A LA NARRATIVA ESTÁNDAR

Hunt (2009) hace dos críticas al tipo de narrativa que presenta. La primera es que quienes habían hablado de derechos como universales, realmente pensaban de forma más estrecha lo que se colocaba en el papel. Los artífices de las declaraciones eran más un grupo de varones elitistas, racistas y misóginos porque la expresión *todos los hombres* no era inclusiva del género humano, sino que los únicos receptores eran una clase determinada de varones. De este modo, lo *evidente e inalienable*, de lo que hablaba Jefferson, no era y no significaba igualdad para todos.

[...] a los niños, los locos, los presos o los extranjeros como incapaces o indignos de participar plenamente en el proceso político, porque nosotros hacemos lo mismo. Pero también excluyeron a quienes no tenían propiedades, a los esclavos, a los negros

libres, a las minorías religiosas en algunos casos y, siempre y en todas partes, a las mujeres (Hunt, 2009, p. 16).

De lo anterior deviene la segunda crítica. En el preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 se anota “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (*Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948, s/p.*). La Declaración vuelve a colocar, con el uso de la palabra *considerando* (*whereas*), el problema de lo evidente al estilo en que lo hizo Jefferson.

Es esta pretensión de evidencia la que va a ser cuestionada en dos sentidos por Hunt (2009) porque aduce que es crucial para entender los Derechos Humanos. El primer cuestionamiento versa sobre por qué, si es evidente, era necesario enfatizarlo al punto de tener que llevarlo a una redacción. La segunda es por qué, si es evidente, no son reconocidos universalmente. De tal modo se determina que eso que se asume como evidente no se discute, porque de hacerse, entonces se caería en cuenta de que no lo es.

Ahora bien ¿cómo, en el siglo XVIII, esto era tan convincente? Hunt (2009) plantea que llegó a ser de ese modo porque a los Derechos Humanos se les atribuyeron tres cualidades: uno, que deben ser naturales, es decir, inherentes a los seres humanos; dos, que son iguales porque son los mismos para todos; y tres, que son universales porque son válidos en cualquier lugar y circunstancia. Esto permite que *todos* los posean por el único hecho de que son seres humanos. De esta manera, se convirtió en evidente porque los Estados lo aceptaron unánimemente.

Lo anterior abre un nuevo problema: los Derechos Humanos solo cobran importancia cuando alcanzan un contenido político. Entonces, lo natural, lo inherente al ser humano queda en un plano menor, porque adquieren fuerza en sociedad debido a que solo se pueden garantizar si los media la política que es secular —aunque se hable de conceptos como *sagrados y creación*— y si sus poseedores participan activamente de ellos.

Hunt (2009) sostiene que lo anterior demuestra que es muy difícil enunciar qué son los Derechos Humanos por tres razones: *i*) porque su definición es epocal y se constriñe a contextos particulares, *ii*) porque el uso del término es tan constante que se pasa como indiscutible, de ahí que *iii*) la violación de estos suscita un horror generalizado.

Los derechos no pueden definirse de una vez por todas, porque su base emocional no deja de cambiar, en parte como reacción a las declaraciones de derechos. Los derechos continúan siendo discutibles porque nuestra percepción de quién tiene derechos y qué son esos derechos cambia constantemente. La revolución de los derechos humanos es, por definición, continua (Hunt, 2009, p. 28).

En suma, los Derechos Humanos son una invención producto de la historia. Sin embargo, el autor parece advertir que en los derechos hay una clase de progreso porque, históricamente, fue abarcando a más sectores hasta que en 1948 —momento cúspide— se logró que todos, por igual, pudieran gozar de derechos. Por lo tanto, son un discurso social y político que apunta a una transformación. Bajo esta narrativa hay una idea progresiva que va superando ciertos estadios hasta llegar a su culmen histórico.

Prosiguiendo, la crítica al segundo tipo de narrativa estándar que plantea Menke y Pollman (2010) es mucho más profunda, en el sentido que arguyen que responde más a un idealismo, porque parece que los Derechos Humanos hunden sus raíces en el derecho natural filosófico cuando bien se podría pensar que responden también a motivos jurídicos, teológicos, morales, políticos, entre otros.

Así, las críticas versan en más. La idea de que los Estados fueron neutrales en este tema es confusa, porque han sido ellos mismos su mayor amenaza. Por otro lado, no se entiende la relación entre los Derechos Humanos y los civiles porque ciertos grupos no podían gozar de derechos, ¿dónde, entonces, está el carácter de universal? He aquí el porqué esta narrativa es errónea filosófica y políticamente.

UNA NARRATIVA ALTERNA. LA PROPUESTA DE MENKE Y POLLMAN

Al afirmar que la narrativa estándar que presentan es errónea, proponen una alterna que señala que el nacimiento de los Derechos Humanos no son el resultado de una historial lineal y continuista, como se ha manejado. Más bien el hecho que hace que emerjan se halla en “la experiencia de una catástrofe política y moral [...] Esta catástrofe es el totalitarismo político, sobre todo el nacionalsocialista, pero también el estalinista” (Menke y Pollman, 2010, p. 19) que significaron una amenaza real. Esto deviene en que la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 fue la respuesta a tales acontecimientos.

El dominio de los totalitarismos habría desaprobado totalmente la idea de los Derechos Humanos y era perfectamente realizable porque desde su construcción —con las revoluciones burguesas— dejaron fuera a ciertas minorías, luego, de forma arbitraria, a grupos más amplios. Lo anterior permitió que los totalitarismos ganaran terreno. Hanna Arendt (como se cita en Menke y Pollman, 2010) llamó a esto *aporía de los derechos humanos* y encontró dos. La primera, que el Estado no es neutral. Puesto que ha constituido el peligro más importante porque es el que decide sobre la comunidad política y sobre quién goza o no de protección jurídica. La segunda es que, también, el Estado, tiene el poder de despojar a las personas de sus derechos a través de la anulación de esa protección. De esa manera tiene la capacidad de hacer o no fácticos los derechos, ejemplo de ello fueron los campos de concentración del siglo xx. Ambos hechos constituyen que las certezas naturales, sobre las que operaba y descansaba el principio de los Derechos Humanos, se perdieron y por eso, es el *Estado* su mayor amenaza.

Menke y Pollman (2010) aseveran que el final de la Segunda Guerra Mundial enuncia una ruptura histórica. Únicamente se puede hablar de Derechos Humanos a partir de 1945, que se fue constituyendo como elemento central del derecho internacional en el que cada Estado se compromete a respetarlos al interior del país.

Bajo su propia narrativa estos filósofos abren una pregunta ¿sobre qué fundamento descansa el nuevo derecho internacional de los Derechos Humanos?, para responder aseguran que antes se debe escudriñar sobre dos cuestionamientos previos: *i)* el concepto de los Derechos Humanos y *ii)* el cómo se puede fundamentar que sean obligatorios.

Sobre el concepto de los Derechos Humanos se puede decir que tiene un ámbito de aplicación en lo jurídico, en cuyo centro están las leyes. De este modo,

son conferidos a través de ellas. Si esto es así, entonces no habría posibilidad de hablar de Derechos Humanos porque están sumamente constreñidos a los Estados. Empero, después de 1945 no son únicamente válidos al interior de un Estado, sino que se afianzan en un poder legal positivo a nivel supraestatal, a través de pactos interestatales que regula la Organización de las Naciones Unidas y puestos bajo observación por parte de la comunidad de Estados.

[...] el modo en que cada Estado trata internamente a todos aquellos que están sometidos a su poder deviene parte constitutiva de aquellos compromisos del derecho internacional que se acepta externamente. Cada Estado se compromete para con todos los demás Estados a no vulnerar los derechos humanos en su correspondiente territorio de soberanía (Menke y Pollman, 2010, p. 31).

Sin embargo, que los Derechos Humanos sean parte de un entramado jurídico supranacional no quiere decir que ello responda a su concepto original.

Ahora bien, sobre el tema de la *obligatoriedad* se aduce al derecho moral. Los Derechos Humanos se deben entender como exigencias o derechos morales —como universal— y cada persona puede hacerlos valer, ante los demás, por la única razón de pertenecer a una comunidad humana. Entonces, las normas morales sostienen que cada hombre debe respetar a los demás como iguales, esto llevado al derecho moral implica ser considerado como igual. De tal manera, se aprecia que la norma y el derecho moral son parte de una misma cosa y existen independientemente de las relaciones económicas, políticas o sociales que en cualquier momento se puedan tejer, por lo tanto, son pre o extra sociales.

Al anterior argumento se le ha dado respuesta: los Derechos Humanos como derechos morales “solamente pueden entenderse en el sentido en que dice algo sobre el origen de las exigencias de los derechos humanos en el orden público en el cual obtienen su fuerza” (Menke y Pollman, 2010, p. 36). Es decir, no se dirigen a cada individuo en lo particular, sino a los responsables del orden público: la política y al Estado. Por eso, únicamente se puede hablar de vulneración directa cuando ese orden público no cumple con la obligación de protegerlos y de vulneración indirecta cuando actores sociales relevantes, gobiernos de otros Estados, organizaciones internacionales, entre otros, no cumplieron con la responsabilidad de observarlos con eficacia.

De esta manera, se deduce que los Derechos Humanos gozan de un contenido fundamental, conceptual y normativo que se explica a partir de la siguiente sentencia: “cada hombre tiene derecho a vivir en un orden político que considere a sus miembros como iguales y con ello les garantice que también sus derechos fundamentales serán satisfechos” (Menke y Pollman, 2010, p. 46). Ahora bien ¿por qué es correcta esa sentencia o por qué esta apuntaría a darle batalla a los adversarios de la idea de los Derechos Humanos?

Se vuelve necesario hablar de tales adversarios. Son dos. El primer *enemigo* es aquel que no solo niega la idea de igualdad entre los seres humanos, sino que la afirma con la imposición de un orden político que se basa en la desigualdad radical que se instrumenta con la exclusión de ciertos grupos —considerados como inferiores— hasta llegar a su exterminio, sirva de ejemplo los regímenes totalitaristas.

Zimmermann (como se cita en Menke y Pollman, 2010) señala que con los regímenes totalitaristas se precisó la ruptura de la especie. Se trató de eliminar la categoría político-moral de la *humanidad* para colocar la idea primera de

una comunidad político-moral que crea una totalidad de la que ciertas personas son excluidas porque únicamente algunas merecen ser respetadas como iguales. La raza, en un nivel biológico, fue el concepto que ayudaría a fundamentar tal exclusión y todo lo que deviniera con ella. Sin embargo, más allá del tenor del concepto, se habla de una ruptura de la especie en términos político-morales porque se niega la igualdad en cuanto derecho.

Por otro lado, también se rompió con la idea de que hay una naturaleza común en los seres humanos: respetar a todos los hombres por igual. Los frutos catastróficos de los regímenes totalitarios demostraron, de manera fehaciente, que tal respeto parece que no pertenece a la naturaleza del ser humano.

De esta manera, la ruptura fue doble: se minó la idea de la unidad de la especie humana al clasificarla por razas o clases y se educó a los miembros de una sociedad bajo concepciones morales que van totalmente en contra del respeto a todos por igual. Así, se puso de manifiesto que recurrir a la *naturaleza* humana era ya un argumento exinanido. Tal idea debe ser combatida bajo la afirmación de que la igualdad no lo es por antonomasia, sino que se da porque el orden político lo precisa de esa forma.

Con el *enfrentamiento victorioso* del primer adversario —los regímenes totalitaristas— llegó el segundo: el relativismo. Se trata de Estados y grupos que reafirman la autoafirmación cultural basada en convicciones morales y religiosas ampliamente amalgamadas al interior de las comunidades. Son particularidades culturales que se verían afectadas si los Derechos Humanos se imponen. No se trata de desechar la idea de la igualdad, pues esta se tiene contemplada, pero no necesariamente implica lo mismo en cada región. Lo que significa, de forma particular y específica, es que en cada lugar varía según las condiciones culturales y sociales. De ese modo, la imposición de un canon hegemónico representaría la destrucción, en todos los sentidos, de las comunidades.

Los adversarios relativistas de los derechos humanos no son, en su mayoría, partidarios de una política de exclusión o, incluso, de una política de exterminación. Solamente niegan que la idea fundamental antitotalitaria del igual respeto de todos se pueda concebir de un modo que tenga el mismo sentido para todos los hombres del mundo. Para los adversarios relativistas, un orden político “justo” es justo según las circunstancias locales (culturales y sociales) (Menke y Pollman, 2010, p. 49).

En suma, una defensa de los Derechos Humanos ante los adversarios totalitaristas requiere que se justifique la idea de igualdad de derechos básica de todos los hombres, porque parten de la idea de desigualdad radical, del desplazamiento de la idea de humanidad por la idea de razas, la idea de respeto por la de exclusión y exterminio; mientras que ante los relativistas se insta a una justificación de la comparabilidad de todos los hombres, a pesar de todas las diferencias existentes porque parten de las diferencias culturales no de la desigualdad.

Con todo, se sigue sin responder ¿por qué *cada hombre tiene derecho a vivir en un orden político que considere a sus miembros como iguales y con ello les garantice que también sus derechos fundamentales serán satisfechos*? Ante esta pregunta ya no se pueda recurrir a la idea de la naturaleza humana y ya se ha dado cuenta de porqué.

DEBATE Y CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS SOBRE EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS
Existen tres modelos que nacieron en la filosofía del siglo XVIII y que la filosofía contemporánea usa para tratar de justificar y, en última instancia, responder por antonomasia la pregunta que se hace un párrafo arriba. Cabe destacar que los dos primeros son modelos fallidos.

El primer modelo es el de *los intereses*, se trata del contrato social que es un orden político que dicta que todos gozan de iguales derechos como resultado de un contrato ficticio. En otras palabras, es un acto de intercambio trascendental que crea derechos y compromisos entre todos los hombres (Otfried Höffe, como se cita en Menke y Pollman, 2010). Su punto de partida estriba en los intereses fundamentales —la vida, la libertad, aunque Locke (1994) añade a estos dos la salud y los bienes— que son comunes a todos los hombres y su cumplimiento es necesario para que los intereses secundarios se resuelvan. Esto únicamente se puede cumplir a través de una aportación negativa de los otros: la renuncia universal a la violencia. Adicionalmente, se debe decir que esta acción es necesaria para la realización de los Derechos Humanos.

De cualquier modo, los problemas a los que el contractualismo se enfrenta, con relación a la justificación de los Derechos Humanos, es que, dado que el pacto no es forzoso, sino voluntario —porque su motor se halla en estar libre de sufrir violencia por parte de los otros— ¿por qué alguien más fuerte querría hacer un contrato con alguien más débil? El ser humano solo hace pactos con quien cree o considera relevante para sus intereses. Por ese motivo, el segundo problema es la *condicionalidad del respeto*, es decir, el respeto solo se da si se es respetado. Se trata de un pacto muy fácil de romper, en este sentido.

En suma, lo que se muestra es que una vez que se han fracturado los intereses de los sujetos el pacto queda nulificado. De ahí que el contractualismo no otorga la garantía de universalidad que exigen los Derechos Humanos, porque estos están condicionados por los intereses que persigue cada sujeto y lo que se busca es una validez incondicional.

La filosofía intenta resolver el dilema con el segundo modelo, el de la *razón*. Kant formuló el imperativo categórico que reza “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (2015, p. 189). De este se deduce que el derecho de los hombres consiste en no ser un medio para otros hombres.

Cada hombre tiene en consecuencia el derecho de no ser tratado y utilizado —como una cosa— solamente según si puede ser útil para los propósitos de los demás, prescindiendo de que ese mismo hombre también es un ser que persigue fines. Más bien cada hombre tiene el derecho a ser contemplado y tratado de modo que se le respete en que quiere para sí, es decir, en sus fines (Menke y Pollman, 2010, p. 60).

Cabe aclarar que no significa que los hombres tengan derecho a ser respetados como cada uno lo desee. El hombre detenta la capacidad de la razón que implica poder conducirse de forma autónoma, mas tal libertad racional constituye el derecho del hombre y respetarla significa respetar su libertad racional de conducirse a sí mismo. “El que es racional, es libre, y el que es libre reconoce la libertad, es decir, el derecho de cada uno de los hombres. Los derechos de los hombres son derechos de la razón y desde la razón” (Menke y Pollman, 2010, p. 61).

Actualmente, filósofos de la talla de Karl-Otto Apel y Habermas han recogido y reformulado la propuesta de Kant. Eso ha derivado en un problema: si es por fuerza de la razón que los hombres gozan de derecho no se entiende cómo es que todos lo puedan entender de esa manera y cómo se obligaría a sí mismo a reconocerlo. En este sentido, se apela a que el concepto de razón también implique un contenido moral porque, de otra manera, se podrían utilizar los derechos como medio y no como fines en sí. Si esto fuera así, entonces no cabría la posibilidad de justificar qué se hace con esos derechos, es por eso que lo que sigue es que sean vulnerados.

La respuesta a esta crítica es, por un lado, que esa razón que aglutina a los Derechos Humanos no es natural a los seres humanos, deviene más bien de procesos históricos. Lo anterior tendría que formarse a partir de un proceso educativo que se sostenga bajo el principio de progreso y su resultado sea una razón de los Derechos Humanos. Entonces, esto nos devuelve al mismo problema: el fundamento de los Derechos Humanos se halla en ver a cada individuo como ente digno de reconocimiento y que se tenga la disposición de hacerlo. De esta manera lo que se pone en juego no es la razón, sino la disposición; y es como la fundamentación de los Derechos Humanos sigue sin resolverse.

Con base en lo anterior, se da pie al tercer modelo, que se basa en señalar que su fundamentación está en determinados sentimientos: compasión, y simpatía. “Simpatía significa aquí primeramente la disposición a ver las cosas *tal y como* las ven los demás” (Menke y Pollman, 2010, p. 65), lo cual supone dos cosas: una, es tomar en cuenta lo que el otro siente y otra, implica el reconocimiento del otro como quien tiene una perspectiva propia de las cosas. En suma, se trata del reconocimiento de la otredad porque únicamente por esa vía se podrán entender y, quizás, dar resultados los dos modelos anteriores.

CONCLUSIONES

Hunt, Menke y Pollman buscan —atravesando el análisis de dos de las varias narrativas estándar— escudriñar sobre el origen de los Derechos Humanos para mostrar qué los fundamenta y, por tanto, qué los hace válidos. Lo que identifica a las narrativas que presentan y critican es que ambas muestran un rasgo histórico lineal que se va desarrollando hasta llegar a un momento cúspide: 1948 con la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Lo anterior ha permitido que se construya una historia, más o menos, hegemónica sobre la que descansan los Derechos Humanos y que estos tengan una validez preponderante sobre las naciones sin pasar por algún filtro, al menos, conceptual.

Los rasgos históricos que se manifiestan continuamente presentes son la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Parece, bajo las narrativas estándar, que ambas declaraciones son los documentos clave que permiten que emerja la Declaración Universal de Derechos Humanos. Sin embargo, tanto Hunt como Menke y Pollman ponen esto en entredicho.

Así, una vez que se habla de las narrativas estándar, Hunt parece asumirla críticamente aseverando que ambas declaraciones son profundamente reduccionistas, como muestra de ello es que no estaban hechas para que ciertos grupos accedieran a ellas. Además, se les atribuyó el carácter de natural, igualdad y universalidad, con ello los Derechos Humanos se hicieron acreedores

de la unanimidad de los Estados. De ahí que su validez se queda profundamente cuestionada cuando se manifiesta que, no obstante, se enraízan cuando alcanzan un contenido político. De esta forma, no tienen un carácter fundamental.

Asimismo, Menke y Pollman también muestran otra versión de la narrativa estándar y concluyen que los Derechos Humanos son, más bien, una invención histórica que no logra dar respuesta al fundamento de los Derechos Humanos. Esta versión permite señalar que su carácter de universal se ve cuestionado. Así formulan una narrativa alterna que da pie a una explicación de orden filosófico.

Tal explicación es necesaria porque los Derechos Humanos, pensados desde la narrativa alternativa de Menke y Pollman, rompen con el derecho de la exclusión y constituyen un paradigma que también rompe con otros. Tal hecho no es el producto de un proceso que nació en el siglo XVII. Se trata, más bien, de dar cuenta que el ser humano puede olvidar los principios que naturalmente se le asignaban y cosificar a otro ser humano en aras de una ideología dominante.

De esta manera, los modelos filosóficos que se dice pueden dar fundamento a los Derechos Humanos insisten, en conclusión, que se trata de colocar a la compasión y a la simpatía en aras del reconocimiento del otro, no sin el modelo contractualista y no sin el modelo en el que impera la razón. En otra perspectiva, los Derechos Humanos, al tener un carácter profundamente epocal, podrían ser, por un lado, olvidados y, por otro, se corre el riesgo de que se vuelvan a erigir regímenes que atenten contra la dignidad de las personas.

REFERENCIAS

- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado de https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf
- Asamblea Nacional Francesa. (1789). *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Recuperado de <https://www.noticieroficial.com/Internacional/DIH/PACTOS/DERECHOSHOMBREYCIUDADANO.pdf>
- Hancock, J. (1776). *Declaración de Independencia de Estados Unidos*. Recuperado de: http://www.pudh.unam.mx/declaracion_independencia_EU.html
- Hunt, L. (2009). *La invención de los Derechos Humanos*. Barcelona: Editorial Tiempo de Memoria.
- Menke, C. y Pollman, A. (2010). *Filosofía de los Derechos Humanos*. Barcelona: Editorial Herder.