

HAARSCHER, GUY: *Philosophie des droits de l'homme*. Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, 2.^e édition.

Con ocasión del bicentenario de la Revolución de 1789, la Universidad de Bruselas publicó en segunda edición, dentro de la serie PEDAGOGIA de la colección LAICIDAD, un trabajo relativo a la filosofía de los derechos del hombre cuyo autor es Guy Haarscher.

Obra sucinta en la cual el autor, tras una aproximación al concepto de derechos humanos, define su finalidad y busca dentro de la tradición filosófica, los elementos de formación de esta doctrina, analiza la llamada «crisis del Derecho natural» provocada por diversas corrientes de pensamiento para proponer finalmente una dialéctica reflexiva de los derechos humanos. En las páginas finales, se recogen algunos textos jurídicos, algunos en su integridad, otros parcialmente: Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, Convenio de Roma de 1955 y su Protocolo, Pacto Internacional de 1966 relativo a los derechos económicos, sociales y culturales, Pacto Internacional de 1966 relativo a los derechos civiles y políticos.

La carencia de índice bibliográfico sistematizado es de lamentar; el lector dispone, sin embargo, de notas de pie de página que incluyen las referencias bibliográficas.

El mundo moderno, huérfano del encantamiento de las grandes ideologías, quiere encontrar un último baluarte contra el nihilismo en la filosofía «revolucionaria» de los derechos del hombre. Proclamados en todas las constituciones del mundo civilizado, lugar común de todas las reivindicaciones y, sin embargo, vapuleados en todos los países. ¿Qué son los derechos del hombre?

A través de su evolución histórica, el autor inicia la búsqueda de la finalidad tanto formal como sustancial de los derechos del hombre para, finalmente, adentrar en el análisis filosófico que se divide en tres partes: la primera busca las raíces en el pensamiento griego (desde Platón hasta el estoicismo), la segunda estudia el papel del cristianismo y el llamado Derecho natural moderno hasta la crisis de la fundamentación filosófica de los derechos del hombre y, finalmente, la tercera invita a una reflexión filosófica: «pensar en los derechos humanos».

Constituye un desafío condensar en unas ciento treinta páginas, la rica temática de los derechos del hombre, hallar los fundamentos filosóficos e intelectuales de la lucha para los derechos del hombre, rechazar tanto su utilización política como su banalización mediante proclamaciones humanistas que su generalidad vacía de todo sentido e impulsan a una inflación constante (las diversas generaciones de derechos del hombre). Sin embargo, a pesar de acudir en algunas ocasiones a los consabidos tópicos, el análisis se agudiza en cuestiones importantes.

En breves páginas, el autor se aproxima al concepto de derechos humanos como libertades individuales —aquella libertad del artículo 4 de la Declaración de 1789 es la base que rechazan Hegel y Marx como fundamento de los derechos humanos—, libertad contra el Estado, esfera privada e inviolable que el Estado debe no solamente respetar sino también proteger. La consecución de este difícil y ambiguo equilibrio de respeto y protección da la medida de la *legitimación de la autoridad política*. Respondiendo así a una filosofía individualista, la legitimidad del poder se perfila en términos contractualistas caracterizados por tres elementos.

a) Una ficción retrospectiva (Kant), el *estado de naturaleza*: sociedad apolítica, libre e igualitaria que implica la existencia de derechos anteriores al Estado cuya creación responde a la sola necesidad de su mejor respeto y garantía.

b) Existencia de un *derecho natural* como un conjunto de principios a los cuales se subordina el Derecho positivo aún siendo éste la expresión de la más pura democracia.

c) El *contrato social* que materializa el paso del estado de naturaleza a la

sociedad política, artifice destinado a constituirse en garante de los derechos fundamentales que, de *imperativo moral devienen imperativo legal*. El contrato social es sinalagmático, supone derechos y obligaciones de ambas partes y aquí radica la especificidad de la filosofía contractualista del poder político al contemplar un derecho de resistencia a la opresión. La fragilidad del equilibrio reside en el control del respeto del convenio bilateral (división de poderes).

d) El *racionalismo* (Locke) que permite reconocer los derechos naturales en cada individuo. El derecho positivo nace de la voluntad del poder, mientras que la sola razón descubre la existencia de los derechos naturales y de su universalidad.

La filosofía de los derechos del hombre se sintetiza en la primacía de la trilogía razón-individuo-universalismo sobre la voluntad política, humanismo y cosmopolitismo frente a la autoridad.

Erigiendo la *lucha contra la arbitrariedad* en finalidad formal de los derechos humanos, Haarscher marca los hitos de esta lucha: *reivindicación de la seguridad jurídica en su dimensión temporal y en su aspecto contractual* (Orwell, 1984), delimitación de la licitud-ilicitud, legalidad-ilegalidad, principio de irretroactividad de la ley en manos de un juez independiente, publicidad de la ley como triunfo del oprimido sobre la arbitrariedad al implicar un compromiso formal del poder, independientemente del contenido mismo de la ley (*pacta sunt servanda*), *«la irreversibilidad del tiempo aparece como condición primera —si bien mínima— de la libertad política, de la limitación del poder, de la lucha contra la arbitrariedad»*, condición necesaria pero no suficiente para fundamentar una filosofía de los derechos del hombre frente al totalitarismo.

Delimitado el elemento formal, Haarscher considera el elemento sustancial: los valores inexcusables que han de respetar las reglas positivas. Analiza las distintas generaciones de los derechos humanos, viendo en la primera (siglos XVIII-XIX) un sistema de valores fundamentalmente individualistas, libertades burguesas contra el Estado (*freedom from*) que garantizan una esfera de autonomía del individuo e implican una separación de los poderes. La segunda generación (primera mitad del siglo XX) promueve derechos sociales, económicos y culturales que presuponen una intervención del Estado (*freedom to*). Se materializa el paso del Estado minimal (no intervencionista) al Estado Providencia que entraña los peligros de una sociedad administrada. Los derechos de la segunda generación suponen una inflación del papel estatal a través de una administración que convierte al individuo antes autónomo en asistido. La tercera generación de los derechos de hombre (segunda mitad del siglo XX) encierra junto a su banalización (Rivero), una creciente indeterminación al no cumplir los cuatro requisitos mínimos para su efectividad: titular, objeto, oponibilidad y sanción. Despunta el peligro de su transformación en meros ideales o exigencias morales. Sin embargo, los derechos de la primera generación constituían, en su época, ideales morales: la libertad e igualdad universal propugnadas por las primeras declaraciones convivían serenamente con la esclavitud y la sumisión femenina.

La existencia e identificación de una filosofía de los derechos del hombre constituye el núcleo propiamente filosófico de la obra. Buscando las raíces de esta doctrina en las grandes corrientes de pensamiento, el autor pretende hallar el *«instrumento intelectual que alumbre los problemas contemporáneos de la emancipación política y humana»*.

El pensamiento griego parte de premisas ajenas al individualismo revolucionario: la polis sola —siendo el hombre un animal político y excluido el estado de naturaleza pre-social— asegura la auto-realización de la persona. En la óptica de los derechos del hombre que enfrentan individualismo e universalismo, el particularismo orgánico de la polis griega engulle al hombre en una osmosis natural mientras que el concepto moderno denuncia la artificialidad de la instancia política (nacida del contrato) frente al carácter universal del hombre. La polis griega es un mundo ce-

rrado sobre sí mismo y los derechos humanos están garantizados exclusivamente en razón de criterios propios y particulares del grupo, sin posibilidad de instancia superior. Cada uno tiene asignado su sitio en la jerarquía en función de su calidad y la democracia es minoritaria, no universalista. Los derechos de los individuos serán, sólo y exclusivamente, los necesarios al desarrollo armónico de la polis y no algo propio del hombre, derechos relativos y funcionales dentro de un orden establecido. Son también derechos contingentes pues la igualdad es instrumental: no es un principio sino un medio para lograr el orden ideal de una sociedad estatutaria donde los derechos del individuo se subordinan a la consecución de la polis ideal.

Inciendiando nuevamente en el problema de la legitimación, Haarscher distingue una distinta fundamentación en la filosofía política de Platón y Aristóteles que se podría sintetizar en el triunfo de la razón pura en el autor de *La República* y el de la razón pragmática o flexible con Aristóteles. Estos dos modelos de filosofía política se diferencian de la tesis contractualista por la distinta ubicación de la razón: en los griegos la razón se condensa en el gobernante, en el sistema contractualista la utilizan los gobernados para controlar la conformidad de las actuaciones del poder con las cláusulas del contrato. Si la filosofía antigua profesó el «*holismo*», no es menos cierto que introdujo el racionalismo en política, entendido éste como «*la sumisión de la autoridad a un proceso de justificación argumentada*».

El cambio surgirá del encuentro con los pueblos bárbaros y la desaparición de la ciudad. Ausente el poder, el individuo toma conciencia de su individualidad, la ética se disocia de la política. Surgen, casi contemporáneamente, el individualismo epicuriano y el estoicismo cosmopolita que propugnaría la primera distinción entre *ius gentium* y *ius naturale* definido más tarde por Cicerón (*Rep., Lib. III, cap. 22*) como la ley eterna inscrita en el corazón del hombre, conocida por la razón y superior a todas las legislaciones positivas.

El advenimiento del cristianismo señala un hito importante en la historia de la constitución del corpus teórico de los derechos del hombre: propulsó la existencia de un elemento fundamental en la filosofía de los derechos del hombre, una instancia suprema a la cual recurrir. Una instancia terrenal, ajena al poder temporal, la Iglesia, defiende la ley natural, vetando así su aprovechamiento por el poder político. Se establece un ecumenismo mundano que, como el *ius gentium*, tiene vocación a regir a todos los hombres y, a la vez, una instancia suprema, no terrenal, representada por sus vicarios que protege los valores morales y fiscaliza el poder político.

El carácter revelado de la ley divina significa un acto de fe dogmático e implica una subordinación de la razón a la ley divina, de la filosofía a la teología (*ancilla theologiae*) y por ende, una regresión del papel de la razón así como el desarrollo de la intolerancia que, en determinados momentos históricos, erigió al cristianismo en enemigo de la libertad y del progreso (Augustinismo político de Gregorio VII en la guerra de las Investiduras frente al tomismo que anticipa el pensamiento de Locke y la Declaración de 1789).

Con la Reforma, tanto Lutero como Calvino formulan una concepción autoritaria del poder político; sin embargo tres factores favorecieron la filosofía política de los derechos del hombre. En primer lugar, la connotación individualista de la doctrina religiosa protestante, luego la ética intra-mundana que permitió el tránsito de la sociedad medieval al capitalismo (M. Weber) con la apología del éxito material, con una mayor racionalidad y centralización, con la lucha contra la arbitrariedad. Por fin, el elemento esencial fue la *libertad de conciencia*: J. Bodin buscó la consolidación del poder real mediante la disociación del deber político y de la creencia religiosa. La libertad de culto o tolerancia por razones políticas —no morales— permitió a Locke, a finales del siglo XVII, reivindicar la libertad de conciencia como un fin propio y dar paso a la laicidad del poder estatal. Así, la libertad de conciencia se erigió como piedra de toque del edificio de los derechos del hombre (Jellinek) y límite radical del poder.

Si la Reforma supone una considerable aportación a la teoría de los derechos humanos (crítica de la autoridad de la Iglesia en materia de fe, génesis del capitalismo, defensa de la tolerancia), el universalismo de la Contra Reforma debilitó los poderes temporales del Estado conforme a la tradición tomista.

Con Grocio nace el derecho natural moderno al plantear como hipótesis de trabajo la validez de la ley natural *per se*, liberando el racionalismo del estado de libertad vigilada. Pufendorf mantuvo una actitud ambigua frente a las consecuencias absolutistas de la teoría de Hobbes cuyo fundamento era, sin embargo, una sociedad igualitaria. Fue Locke quien transformó la teoría abstracta de los derechos del hombre en ideología revolucionaria.

Cuando la razón tomó el relevo de la religión como instrumento de universalización, surgieron diversas corrientes críticas que cuestionaban la fundamentación racionalista de los derechos humanos y el modelo contractualista. La escuela de Hume en sus tres tendencias escéptica, positivista y subjetivista niegan la posibilidad de construir un universalismo racional. El pensamiento romántico promueve también el abandono del racionalismo y subordina los derechos individuales a diversos intereses según las posturas holistas nacionalistas, el irracionalismo puro o el particularismo. En cuanto al neoracionalismo de Hegel permite superar positivismo y romanticismo gracias a la relación de la historia con la razón. Entiende la historia como el asentamiento progresivo de la libertad y —viendo a la libertad universal como sola finalidad— consecuentemente, sacrificada al hombre y a sus derechos individuales para lograr la emancipación universal de la humanidad futura. La cotidianidad del mal es irrelevante, «*el tribunal no es ya el de los derechos humanos sino la historia del mundo que se convierte en tribunal del mundo*». La importancia del pensamiento hegeliano radica en su influencia y recuperación del neo-racionalismo por Marx para rechazar al capitalismo e instaurar el socialismo. El discurso dialéctico del neo-racionalismo hegeliano relativiza el mal y destruye la filosofía de los derechos del hombre.

La doctrina de los derechos del hombre, estructurada por Locke, accede al mundo real con las Revoluciones inglesa, americana y francesa. Pero ¿cuál es hoy la vigencia del modelo contractualista enriquecido por los aportes de una dimensión histórico-filosófica?

Según la fórmula kantiana, Haarscher inicia una *crítica de la razón contractualista*; define, en primer lugar, las dos premisas de este modelo (estado de naturaleza y contrato social) como ideales reguladores no constitutivos. Posteriormente se interroga acerca de la posibilidad de una relativización del *ius naturale* debido a las críticas versadas por las distintas escuelas filosóficas sobre la idea de una ley natural conocida por la sola razón. Otra pregunta se plantea: el binomio individuo-universal es imprescindible a la doctrina de los derechos del hombre, pero si Dios ha muerto —desapareciendo así el segundo elemento del binomio— ¿puede el universalismo hallar un fundamento suficiente en la sola razón?, cómo lo pretenden los juristas de la Escuela del Derecho Natural: «*el Derecho natural sería válido, incluso si Dios no existiera*» (Grocio). Según Heidegger, Dios desplazado, la razón fue impotente para sustituirle. La metafísica del racionalismo moderno es la de la subjetividad, el mundo es mi representación convertida en universal, de ahí surge la crisis del Derecho natural moderno.

Sin embargo, la óptica de la Escuela de Frankfurt supera el aspecto estrictamente negativo al descubrir la «*actividad comunicacional*» —en palabras de su más ilustre representante, J. Habermas— que culminó con la «*juridización*» de los derechos del hombre y la ambivalencia filosófica del individualismo; desarrollaba así el pensamiento de Sade según el cual «*la libertad debía, para su pleno reconocimiento, transgredir las barreras que los revolucionarios no derribaron*». Cuando acalla la violencia, comienza el discurso, la comunicación para escapar al círculo vicioso de la *causa sui*

del racionalismo mal entendido donde el dios de los filósofos es creado por los mismos filósofos.

Otra crítica formulada contra la filosofía de los derechos del hombre (por Hegel y Marx) es su idealismo, su lucha contra el poder en aras de las libertades fundamentales se fragua desde una impotencia narcisista que «*mantiene limpias las manos porque es manca*».

Ya en el contexto geopolítico de los acontecimientos actuales (Filipinas, Repúblicas de América del Sur, Nicaragua, *apartheid* en Estados Unidos y en África del Sur), Haarscher formula otra pregunta: «Hasta dónde puede la reivindicación de los derechos humanos influir en la *Realpolitik*?»

Si, siguiendo a Maquiavelo, todo reside en una lucha de fuerzas, la fuerza de los derechos del hombre apela en igual medida a la moral y a la política, a la teoría y a la praxis, a la convicción y a la responsabilidad (M. Weber). Así sería necesaria una vigilancia de todos los momentos, pues la moral de los derechos del hombre es exigente y requiere un compromiso constante. ¿Se atreverán, los que poseen los derechos humanos como garantía de su bienestar, en la aventura de la exigencia de su universalismo? ¿Prevalecerá el ascetismo de la lucha sobre el hedonismo de la posesión? o aun en palabras de Finkielkraut (*El judío imaginario*, Paris, Le Seuil, 1980), ¿Puede el hombre vivir por delegación la penuria ajena sin comprometerse? ¿Debe la lucha por los derechos del hombre, ir más allá de un lirismo compadeciente de la miseria ajena?

Haarscher se pronuncia a favor de una ética de resistencia (Zola y el Asunto Dreyfus) con los riesgos que implica, ya que la inacción o el silencio suponen una aceptación del sufrimiento ajeno. Señala que para la mayoría de los países del primer mundo, la violación continuada de los derechos del hombre se asume como la «*expresión de un sufrimiento domesticado*».

La paradoja esencial de los derechos del hombre es que —desplazados los monoteísmos que proporcionaban un fundamento ontológico, pero cuyos ministros practicaban frecuentemente la intolerancia— el mundo, huérfano de Dios, hizo de estos derechos una cualidad intrínseca a la naturaleza humana y reconocidos por la sola razón. Así los grandes textos constitucionales dan la primacía a estos derechos, llamados naturales, frente a otros positivados por la ley, positivización siempre sujeta al relativismo.

La postura de Hume respecto a la racionalidad de los medios, no de los fines, que se desarrolla en la razón instrumental de Weber, no es válida porque el debate relativo a los derechos humanos supone una elección de los fines y no de los medios. No podemos eludir un planteamiento teleológico para fundamentar los derechos del hombre; si en el momento de las primeras Declaraciones, la doctrina de los derechos humanos se justificaba en la teología, desaparecida ésta y cuestionados los fundamentos metafísico-racionalistas, la lucha por los derechos del hombre se reduce a un simple reflejo educacional o cultural.

¿Cuáles son las opciones? Esquemáticamente —en un agudo comentario de los últimos acontecimientos de la U.R.S.S.—, tras el totalitarismo, la introducción local de la racionalización, la exigencia de transparencia con el derrumbamiento o «*delegitimización*» de la autoridad, queda la solución de Hume, el desencantamiento alcanza el cinismo o el nihilismo o bien queda la vía del universalismo ético.

NICOLE COMTE.