

La religión natural

como fundamento del proyecto de la ilustración

- La ideología liberal y
- la modernidad política
- en la construcción conceptual
- de los derechos humanos



UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

Saúl Manuel Albor Guzmán

La religión natural como fundamento del proyecto de la Ilustración



UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

Ediciones Comunicación Científica se especializa en la publicación de conocimiento científico de calidad en español e inglés en soporte de libro impreso y digital en las áreas de humanidades, ciencias sociales y ciencias exactas. Guía su criterio de publicación cumpliendo con las prácticas internacionales: dictaminación de pares ciegos externos, autenticación antiplagio, comités y ética editorial, acceso abierto, métricas, campañas de promoción, distribución impresa y digital, transparencia editorial e indexación internacional.

Cada libro de la Colección Ciencia e Investigación es evaluado para su publicación mediante el sistema de dictaminación de pares externos y autenticación antiplagio. Invitamos a ver el proceso de dictaminación transparentado, así como la consulta del libro en Acceso Abierto.



www.comunicacion-cientifica.com

[DOI.ORG/ 10.52501/cc.118](https://doi.org/10.52501/cc.118)



La religión natural como fundamento del proyecto de la Ilustración

*La ideología liberal y la modernidad política en la construcción
conceptual de los derechos humanos*

Saúl Manuel Albor Guzmán



UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

Albor Guzmán, Saúl Manuel

La religión natural como fundamento del proyecto de la Ilustración : La ideología liberal y la modernidad política en la construcción conceptual de los derechos humanos / Saúl Manuel Albor Guzmán. — Ciudad de México : Comunicación Científica ; Guanajuato : Universidad de Guanajuato, 2023.

130 páginas. — (Colección Ciencia e Investigación).

ISBN impreso 978-607-580-000-4 (Universidad de Guanajuato)

ISBN electrónico 978-607-580-002-8 (Universidad de Guanajuato)

ISBN impreso 978-607-59874-3-9 (Ediciones Comunicación Científica)

ISBN impreso 978-607-59874-5-3 (Ediciones Comunicación Científica)

DOI 10.52501/cc.118

1. Derechos humanos — Filosofía. 2. Estados Unidos — Historia — Revolución, 1775-1783 3. Francia—Historia—Revolución, 1789-1799. I. Título. II. Serie.

LC: K3240

Dewey: 341.481 01

Primera edición, 2023

La titularidad de los derechos patrimoniales de esta obra pertenece al autor D.R. Saúl Manuel Albor Guzmán, 2023. Su uso se rige por una licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

Reservados todos los derechos conforme a la Ley

D.R. © Universidad de Guanajuato

Lascuráin de Retana núm. 5 col. Centro,

C.P. 36000, Guanajuato, Guanajuato, México.

<https://www.ugto.mx/>

Ediciones Comunicación Científica S.A. de C.V., 2023

Av. Insurgentes Sur 1602, piso 4, suite 400, Benito Juárez,

C.P. 03940, Ciudad de México

www.comunicacion-cientifica.com

ISBN impreso 978-607-580-000-4 (Universidad de Guanajuato)

ISBN electrónico 978-607-580-002-8 (Universidad de Guanajuato)

ISBN impreso 978-607-59874-3-9 (Ediciones Comunicación Científica)

ISBN electrónico 978-607-59874-5-3 (Ediciones Comunicación Científica)

DOI: 10.52501/cc.118

Hecho en México / Made in Mexico



Esta obra fue dictaminada mediante el sistema de pares ciegos externos.
El proceso transparentado puede consultarse, así como el libro en acceso abierto,
en <https://doi.org/10.52501/cc.118>

Índice

Resumen	9
Introducción	11
Capítulo I. Paradigmas ideológicos y filosofía	17
Ideología y filosofía	17
Concepto, origen e interpretación.	18
Ideologías totalitarias	24
La ideología en la concepción de Hannah Arendt.	31
La ideología en Paul Ricoeur.	34
La interpretación marxista de la ideología	36
Capítulo II. La ideología liberal y la religión natural del deísmo.	
Fundamentos del Estado moderno de derecho	45
Modernidad y derecho natural racionalista	45
Los principios del Estado liberal de derecho	55
Hobbes en la obra de Carl Schmitt	65
Capítulo III. Las concepciones ideológicas en las declaraciones de	
los derechos humanos norteamericana y francesa	79
Presupuestos intelectuales de la Declaración norteamericana	89
Presupuestos intelectuales de la Declaración francesa	94
IV. La tradición socialista. El totalitarismo moderno ante los	
derechos humanos.	109
Consideraciones finales	122
<i>Referencias</i>	<i>127</i>
<i>Sobre el autor</i>	<i>130</i>

Resumen

En el presente trabajo se examinan los fundamentos ideológicos y filosóficos que se encuentran subyacentes en cada una de las declaraciones de los derechos humanos, concretamente las derivadas de las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII.

El análisis de tales declaraciones permite acercarnos a su fundamentación filosófica y al prolijo pensamiento jurídico-filosófico proveniente del iusnaturalismo racionalista en sus dos vertientes o expresiones políticas, una, representando la tradición estadounidense anglosajona, en la que se recalca, sobre todo, el proceso de desenvolvimiento de un orden natural que se positiviza por las normas de un derecho natural espontáneamente observado en la sociedad.

Por otra parte, la tradición francesa, de más influencia y penetración en la historia, resaltará el *automatismo formal de la política*, en su papel de organizar el Estado y la sociedad; nos encontramos ante un *voluntarismo estatal* que será el definidor de la naturaleza y de la existencia de los derechos humanos, y ello con base en una particular concepción filosófica sobre el derecho y la política en la que encontramos en ciernes un estatalismo todavía influyente. Asimismo, se ha estudiado la ideología liberal y sus rasgos esenciales, como integrante de la concepción moderna de los derechos humanos. Se trata de un recorrido intelectual sobre la modernidad política y su deriva en ideología que pusieron en entredicho los propios derechos humanos y la propuesta por una nueva fundamentación sobre estos derechos.

Palabras clave: *ideología liberal, deísmo, derechos humanos, declaración de derechos humanos*

Introducción

En el presente trabajo se pretende examinar cuál es el fundamento ideológico y filosófico que se encuentra subyacente en cada una de las declaraciones de los derechos humanos, concretamente, las derivadas de las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII.

El análisis de tales declaraciones permite acercarnos a su fundamentación filosófica y al prolijo pensamiento jurídico-filosófico proveniente del iusnaturalismo racionalista en sus dos vertientes o expresiones políticas, una, representando la tradición estadounidense anglosajona, en la que se recalca, sobre todo, el proceso de desenvolvimiento de un orden natural que se positiviza por las normas de un derecho natural espontáneamente observado en la sociedad.

Esta positivización se entiende como el proceso en el que estas normas naturales llegan a formar parte del sistema jurídico y vigente. Por otra parte, la tradición francesa, de más influencia y penetración en la historia, resaltarán el *automatismo formal de la política*, en su papel de organizar el Estado y la sociedad; nos encontramos ante un *voluntarismo estatal* que será el definidor de la naturaleza y de la existencia de los derechos humanos, y ello con base en una particular concepción filosófica sobre el derecho y la política en la que encontramos en ciernes un estatismo todavía influyente.

Ante los documentos fundamentales que inician la historia de la proclamación de los derechos humanos, estamos frente a la construcción liberal de los derechos fundamentales en sus dos tradiciones bien diferenciadas; no solo la enunciación de los derechos sino las instituciones políticas se han desarrollado a partir de la ideología liberal que las precede.

Pero esta ideología liberal ha sido determinante en la formulación de los derechos humanos. Desde sus propios presupuestos se ha proyectado políticamente con más éxito que en su expresión económica; en efecto, el artículo 1º de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, al establecer la igualdad de derechos, explica todo el programa político del liberalismo.

Pero si la ideología liberal se distingue por su individualismo, la aparición de las ideologías socialistas, al privilegiar la proclama republicana de la fraternidad, complementarán a las liberales en su referencia a la libertad y a la igualdad, que las primeras declaraciones sobre los derechos humanos ponían de realce: así las ideologías liberal y socialista, frutos de la misma modernidad, son las que han influido de manera determinante en la sociedad liberal hasta nuestros días. Sobre el liberalismo ha corrido mucha tinta, en la actualidad asumir una postura liberal es políticamente correcto, sin embargo, el liberalismo es tan complejo y tiene tantas aristas como para reducirlo a una mera posición progresista. De hecho, hay también liberales conservadores y liberalismo estatistas.

Por ello, es pertinente preguntarse sobre las bases en que descansa la ideología liberal como principio regulador de las declaraciones sobre derechos humanos; por lo que uno de los propósitos del presente trabajo consistirá en indagar cómo el iusnaturalismo que las nutre de sus ideas es fruto del racionalismo moderno que hunde sus raíces en el protestantismo con su principio del libre examen de conciencia y atacando, asimismo, el de autoridad.

El método cartesiano representó el nuevo paradigma gnoseológico moderno y que influyó de igual forma en el racionalismo que buscará en la autonomía humana la instancia fundamental para justificar el iusnaturalismo racionalista constructivista frente al iusnaturalismo clásico.

Junto con las filosofías de John Locke y la del voluntarismo francés se va estructurando la armazón general de las revoluciones francesa y estadounidense, de las que brotaron las citadas Declaraciones marcadas por su impronta liberal.

Pero con ello no se pretende agotar el estudio de los presupuestos filosófico-ideológicos que están en el fondo de esas declaraciones, por existir una amplia historiografía antigua y moderna al respecto, baste mencionar la monumental obra colectiva intitulada *Historia de los derechos fundamen-*

tales, dirigida por Gregorio Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García y Rafael de Asís Roig, de la Universidad Carlos III de Madrid, en la que encontramos tratados de forma erudita los antecedentes históricos de la proclamación de los derechos humanos y de su misma fundamentación filosófica.

Lo que se intentará analizar es, primeramente, el fenómeno ideológico y diferenciarlo o distinguirlo de lo que es la filosofía, para estar en posibilidad de tener una visión más amplia de los presupuestos en los que descansa la ideología liberal de la que nacen las declaraciones de derechos.

Normalmente el término *ideología* se ha revestido de un matiz peyorativo, aunque se ha resaltado, por otra parte, su carácter significativo y lleno de simbolismo en el uso del lenguaje; sin embargo, al referirnos a la ideología la distinguimos claramente de la filosofía, aunque esta última puede ser utilizada como herramienta en una cosmovisión del hombre y del mundo más amplia que representaría la ideología, sin que esto signifique un demérito de la filosofía, todo lo contrario.

Por lo tanto, se hace necesario, antes del estudio de la ideología liberal que sustentan las declaraciones y poder comprender la historia de esta idea de los derechos humanos, aproximarnos a la noción misma de ideología, sus diferentes connotaciones, su misma crítica por diversos autores, con el fin de ubicar el concepto y contextualizar los documentos fundamentales proclamatorios de los derechos humanos.

Al abordar la *historia intelectual* de los derechos fundamentales a partir de su inicio moderno, desde sus fundamentos ideológicos, nos permitirá hacer el recorrido que ha tenido la ideología liberal a través de las diferentes concepciones sobre dichos derechos.

Este periplo intelectual del pensamiento liberal se realizará desde el examen de los estudios realizados por diferentes autores sobre el liberalismo, desde su defensa crítica hasta su panegírico, enfrentándolos en un diálogo del pensamiento contemporáneo con el fruto acabado de la modernidad: el liberalismo y su correlato gnoseológico, el racionalismo.

En esta constelación de autores, que se han escogido *ex profeso* por acercarse al tratamiento de los derechos humanos desde distintas perspectivas, entre las que destacan la histórica, la económica, la filosófica y la jurídica, pensamos que lo novedoso de este trabajo, a pesar del número considerable

de obras sobre el tema, es reunir a pensadores de este calibre intelectual en el estudio de algunos aspectos de los derechos humanos, sobre todo en su origen histórico y su naturaleza.

A pesar de reunir a pensadores tan disímiles entre sí, coinciden en la profundidad del tratamiento que hacen de la ideología liberal, de sus presupuestos, de su positivación en el derecho y de sus consecuencias históricas.

Por otra parte, se ha seleccionado a estos autores porque abordan, dentro de sus ámbitos de conocimiento, la temática de los derechos humanos, desde su aparato conceptual, el cual se irá analizando a lo largo del presente trabajo, tratando a fondo los orígenes y el desarrollo del pensamiento liberal que encontramos en las declaraciones.

En la obra del jurista Carl Schmitt se estudia el fundamento del Estado de derecho moderno, en la que la proclamación de los derechos humanos y en su respectiva constitucionalidad encontraremos una de las características esenciales de la democracia occidental; con su crítica al sistema parlamentario y a la burguesía liberal desde su relectura de la herencia de Hobbes, realiza la distinción entre garantías individuales o derechos fundamentales a partir de la misma constitución del Estado democrático.

Con Hannah Arendt, que realiza a propósito un análisis del fenómeno ideológico, asistimos a la *crítica de la concepción positivista* de los derechos humanos; si ya juristas se han dedicado al estudio de la obra de la filósofa alemana, como el trabajo minucioso de Celso Lafer al respecto, destacaremos la idea de cómo el totalitarismo moderno, en la violación sistemática de los derechos humanos, sigue como una lógica consecuencia la *concepción abstracta de los derechos* de los hombres que existe en las declaraciones, que según la autora ocasionaron en parte el surgimiento del totalitarismo.

Tanto el estudio de Arendt como de Schmitt sobre Hobbes, tan contrastantes entre sí, nos permitirán profundizar en la comprensión del substrato filosófico de la tradición francesa expresada en la Declaración de 1789.

Será desde el ámbito del economicismo, dentro de la misma ideología liberal, en su ambivalencia o en su misma diversificación, donde se realiza una crítica acerba a la tradición hobbesiana de la Declaración francesa.

En Arendt, en contraste con la de Schmitt, la crítica a Hobbes se realiza a partir de parámetros muy alejados unos de otros, sin embargo coinciden en la defensa de una sociedad en donde la libertad se vuelve la categoría

indispensable para fundamentar el armazón de una sociedad democrática; además de que nos permite vislumbrar cómo la influencia de A. de Tocqueville o E. Burke llega hasta nuestros días, y de cómo un liberalismo puede ser tan conservador o tan revolucionario como en el caso francés.

Por otro lado, en el análisis de J. Habermas, desde el ámbito de la filosofía de la misma modernidad, podemos partir para hacer una historia de las ideas que encontramos en el fondo de las declaraciones tanto estadounidense como francesa, que positivizaron toda una filosofía que las inspiró, por lo que se hace preciso adentrarse también en la reflexión del fenómeno revolucionario.

Las revoluciones estadounidense y francesa son como el programa de inspiración de las declaraciones sobre los derechos humanos, aunque están dentro del mismo movimiento ideológico liberal, cada una de ellas se mueven en marcos filosóficos muy diferenciados, de los cuales tanto Habermas como Arendt se adentran en sus trabajos intelectuales, mismos que se resaltan en el presente estudio, para disertar precisamente sobre las ideas y su desarrollo del liberalismo en el pensamiento contemporáneo.

Por su parte Charles Taylor hace un estudio sobre la religión natural, base filosófica del proyecto ilustrado que no es otro más que el individualismo moderno, la subjetividad que se enseñoreará en la concepción de los derechos humanos desde sus inicios.

Se trata de estudiar el pensamiento de los autores mencionados, junto con otros en un diálogo enriquecedor, respecto a las ideas que inspiraron las declaraciones, que nos *permitirá comprender con mayor plenitud la filosofía política, el derecho, y los mismos orígenes de la democracia moderna*, con sus logros y sus paradojas.

Los estudios de cuenta que realizan estos pensadores muestran, por una parte, la preocupación de lograr una adecuada fundamentación de los derechos humanos, y por la otra, de conseguir una mayor penetración intelectual en los orígenes de una modernidad caracterizada por la subjetividad, como valor alcanzado, pero también como el reto de defenderla ante el riesgo de su disolución.

Finalmente podemos enunciar de manera general que los derechos humanos o derechos de los hombres tienen que ver con las exigencias, que no se pueden soslayar, de la dignidad de lo que es la persona humana, que es

connatural a toda persona; ya no nos referimos al individuo, el concepto persona es mas abarcante y dice más que un mero individualismo. La razón humana, universal, puede descubrir esta dignidad de la persona humana que no depende de una mera voluntad o acuerdo o consenso de los seres humanos, o del estado o de los poderes públicos, pues existen concepciones que sí sostienen que estas fuentes definen lo que son los derechos, es lo que identificaremos a lo largo de estos capítulos, los fundamentos y causas de estas concepciones ciertamente limitadas en una camisa de fuerza ideológica.

Esta sintonía entre dignidad humana que abarca la satisfacción de las necesidades esenciales, materiales y espirituales de toda persona humana y su reconocimiento en la acción social y política forman parte de esa promoción plena de lo que es el hombre.

Capítulo I. Paradigmas ideológicos y filosofía

Ideología y filosofía

El fenómeno de las ideologías reviste de actualidad, aunque sea por el mismo proceso de su desaparición en el escenario político social. Dicho fenómeno ha marcado una época histórica significativa. Por el factor de una progresiva desideologización en el escenario internacional, las ideologías han perdido su virulencia, su obstinación política y su hostilidad irracional, como si estas construcciones ideológicas irreales se vieran desvirtuadas por el mismo peso de la realidad.

Asistimos a una nueva concepción o tratamiento de la política, considerando esta desde un punto de vista técnico y menos teórico como lo abordaban las ideologías —desde aquí señalaríamos ya algunas de las características esenciales de las ideologías—; por otra parte, dado el creciente pragmatismo en la sociedad contemporánea, proyectos originales ideológicos, surgidos algunos de ellos por la desilusión y el cansancio social, han perdido su fuerza en el imaginario social, como si la realidad misma fuese el lugar donde se llega a la entropía ideológica.

La política actualmente ya no pretende dirigirse por fines sino por medios instrumentales, es gestión administrativa y no movilización de dogmas políticos desarrollados desde el siglo XIX, pero no por ello la política recupera ese sentido de la realidad, sino que muchas veces se instala en su ámbito, el mundo de la ficción.

Esta crisis de las ideologías ha ocasionado una despolitización que presenta, por otra parte, el riesgo de una teatralización de la esfera pública, lo

cual no significa necesariamente el fin del fenómeno ideológico, siguen apareciendo nuevos sistemas que pretenden sustituirlas.

Porque el papel de las ideologías es funcionalmente necesario para la producción política de sentido, para funcionalizar expresiones que conduzcan la misma acción política; el poder como sujeto de esta funcionalización se puede servir de la ideología como una instancia justificativa de sus pretensiones, así como organizar y planear estrategias de representación en el escenario político-social.

Pero antes de pasar a estudiar la relación de las ideologías con la concepción de los derechos humanos, que a lo largo de la historia se ha venido efectuando, será pertinente analizar en sí mismo el fenómeno ideológico, para que en esta aproximación metodológica se pueda tener una visión amplia sobre el tema.

Concepto, origen e interpretación

Desde su origen mismo el concepto de ideología ha tenido una connotación peyorativa y ha aparecido siempre en un contexto relativo al poder político, de enfrentamiento. Napoleón se refería a sus enemigos políticos con el término de *ideólogos*, los hombres de las ideas.

No cabe duda que el término *ideología* ha aparecido en la modernidad; en efecto, el mismo proyecto de la Ilustración racionalista tenía como objetivo fundar el conocimiento en la ciencia e ilustrar a los hombres sobre las resistencias del espíritu humano a la verdad o lo que perjudicara la actitud cognoscitiva ilustrada, y la lucha de la razón era contra los ídolos o imágenes falsas de deidades periclitadas.

Es importante tener esto en cuenta, porque desde la Ilustración lo ideológico es sinónimo de prejuicio, de una falsa realidad, connotación que hará época en todo el siglo XIX y XX en la interpretación filosófica.

Bacon, como lo sostiene Barth, es el precursor del concepto moderno de ideología. Los prejuicios serían los obstáculos que impiden a la humanidad conocer los principios verdaderos de la moral en el sentido moderno de autonomía, reflejando ya el pensamiento ilustrado.

Para el *premarxista* Marx, es decir, en los inicios de su evolución intelectual deudora más de Hegel, en su *Ideología alemana*, la filosofía es con-

siderada como ideología, misma que se entiende en el sentido de ser expresión ideal de las relaciones económico-políticas reales, como la totalidad de los productos espirituales del hombre.

La filosofía contiene la pauta de lo real, la realidad se compara con una norma, dispone de un patrón: la idea no es un producto de la conciencia filosófica, sino que surge de la realidad misma, es decir, la realidad determina el pensamiento, pero *la realidad económica* y sus *condiciones*, que son, paradójicamente, las mismas *categorías ideológicas* formuladas por Marx, pues la economía dominante en Europa condicionó a Marx.

La doctrina ideológica de Marx se volverá contra él mismo, como lo puso de relieve el sociólogo alemán Karl Mannheim, para el que el ser ideológico no consiste en que los resultados *espirituales* estén bajo la influencia de condiciones histórico-subjetivas, afirmará más bien la existencia de una relación entre el resultado del pensar y la situación histórico-social del sujeto pensante y conocedor.

Las ideas no pueden ser funcionalizadas respecto a otras conexiones de ser y sentido, sea la economía, el espíritu del pueblo, el alma de la cultura, la raza, las relaciones sociales de poder, porque las ideas son dadas con el hombre mismo.

Toda la teoría sobre la ideología del siglo xx girará según Barth (1960) bajo cuatro supuestos:

- a. en la concepción antropológica la voluntad irracional y los instintos asumen funciones directoras, el intelecto y la razón son epifenómenos —de esa *infraestructura* irracional reductivista—.
- b. La primacía de la voluntad sobre la razón, el centro de gravedad de la actividad humana es la economía.
- c. La actividad espiritual surge de la hipótesis de la determinación primaria: actuar al servicio de la vida, vitalismo.
- d. El espíritu y sus formas son expresión de las bases materiales de la existencia.

La mayoría de las teorías sobre la ideología ha nacido en el contexto del pensamiento materialista asociándola casi siempre como una expresión del pensamiento de las clases dominantes. Por cuestiones meramente me-

todológicas, que nos puedan servir para encuadrar el hecho de la ideología, nos aproximaremos a algunas definiciones desde planos epistemológicos o desde significados más sociológicos o políticos, pues política no es necesariamente ideología. Veamos algunas:

- a.* Desde el panorama político, podría considerarse a la ideología como un proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social, como un conjunto de prácticas de significación y procesos simbólicos de una sociedad determinada, visión en la que se privilegia la determinación social del pensamiento.
- b.* Como cosmovisión, la ideología puede ser entendida como la serie de ideas y creencias —verdaderas o falsas— que simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase concreto, socialmente significativo; la autoexpresión simbólica colectiva sin términos relacionales o conflictivos.
- c.* Desde una perspectiva de la promoción y legitimación de los intereses de los grupos sociales, tendríamos un campo discursivo en el que los poderes sociales se promueven a sí mismos entrando en conflicto o chocando por cuestiones centrales para la reproducción del conjunto del poder social; es un tipo de discurso disuasorio o retórico más que verídico, para producir efectos útiles con fines políticos.
- d.* El mismo ámbito discursivo descrito en el inciso anterior pero limitado a las actividades de un poder social dominante, para unificar la formación social de manera que convenga a gobernantes, no solo desde arriba sino con la complicidad de grupos.
- e.* Si en el apartado anterior se está ante una descripción epistemológicamente neutral, otro complejo discursivo tendería a significar ideas y creencias que contribuyeran a legitimar los intereses de los grupos dominantes, pero por medio de la distorsión y el disimulo.
- f.* En otro campo, la ideología sería el conjunto de ideas falsas o engañosas derivadas ya no de intereses de grupo, sino de la estructura material del conjunto de la sociedad.

Es importante destacar que cuando hablamos de ideologías estamos en el ámbito del decir y no del hacer, y aunque sean términos correlativos ambos se complementan, pero más adelante profundizaremos sobre ello.

En aras de una descripción meramente fenomenológica se podrían hacer algunas distinciones sobre los conceptos anteriores:

- 1) *En un sentido descriptivo-antropológico*, las ideologías serían sistemas de creencias, características de ciertos grupos o clases sociales, compuestos por elementos discursivos y no discursivos; se trataría de una *cosmovisión* elaborada mediante *categorías sistematizadas* que proporcionan un marco a la creencia, percepción y a la conducta de un grupo de individuos.
- 2) *En sentido peyorativo*, el conjunto de valores, significados y creencias se concibe de manera crítica o negativa, y apuntalan a una forma de poder opresiva —sean verdaderas o falsas—, disimulando la realidad social y dando origen a una ilusión social masiva; la verdad únicamente radica en una forma de totalización que fuese más allá de los límites de la perspectiva de cualquier grupo particular.
- 3) *Sentido positivo*: conjunto de creencias que mantienen unido e inspira un grupo o clase en el logro de intereses políticos deseables, es decir, la conciencia del grupo.

Fernández de la Mora (1965) define a la ideología como la proyección popular y práctica de un sistema de ideas, que podría reducirse a un credo político.

Dijk (1999) la define como la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo, pudiendo influir en una comprensión particular del mundo en general, pero no son simplemente *una visión del mundo*, sino los principios que forman la base de tales creencias.

Para Eagleton (1995) la ideología representa el conjunto de significados y valores que codifican ciertos intereses relevantes para el poder social, con las siguientes características: se trata de conjuntos unificadores, orientados a la acción, racionalizadores, legitimadores, universalizadores y naturalizadores.

Analicemos cada una de estas características. En primer término la *unificación*, por la cual las ideologías tratan de homogeneizar, aunque suelen ser en sí mismas formaciones internamente complejas y diferenciadas, tanto las dominantes como las opositoras. Según Eagleton (1995, pp. 71-72), “una ideología dominante de éxito... debe sintonizar de manera significativa con deseos, necesidades y anhelos genuinos; pero éste es también su talón de Aquiles, que le obliga a reconocer otro respecto a sí mismo y a inscribir esta otredad como fuerza potencialmente dislocadora en sus propias formas”.

En segundo lugar, es que están dirigidas a la *acción*, aunque esta característica no se aplica al tipo de ideología idealista criticada por Marx, tan alejada del mundo real; suelen ser complejamente metafísicas, pero a la vez susceptibles de ser traducidas por el discurso ideológico a un estado práctico, proporcionando fines e imperativos, uniendo tanto lo teórico como lo compartamental.

Paradójicamente, el marxismo como ideología encuadra a la perfección en este tipo por ser, en sí misma, metafísica (materialista) y dirigida a la praxis.

Los edificios ideológicos son también *racionalizadores* de conceptos, por ejemplo, la clase en la cosmovisión marxista, o la raza en el nazismo, en esta perspectiva las ideologías pueden considerarse como “[...] explicaciones y justificaciones plausibles de la conducta social [...] racionalización compleja, que sustituye la creencia supuestamente irracional por emociones y opiniones irracionales o no racionales [...] la estructura de la racionalización es metafórica” (Eagleton, 1995, p. 80), ya que reemplaza concepciones distintas a las suyas.

El proceso de *legitimización* de la ideología consiste en que un poder dominante afianza a sus súbditos al menos en un consentimiento tácito a su autoridad, o en una aceptación pragmática.

Una ideología obtendrá su legitimidad utilizando el *recurso de universalización*, de donde proviene su índole autointeresada, como si fuese la única racional y universalmente válida.

La universalización no es siempre un mecanismo racionalizador, es un intento de cómo describirse a sí mismo el grupo o clase y no cómo se vende a los demás, no se trata solo de persuadir, sino de enmarcar sus intereses

de tal forma que hagan plausible el proyecto ideológico, a través de una lógica en la que finalmente los intereses de las ideologías enmarcan los intereses de los demás.

Las ideologías siempre están impulsadas por ambiciones globales, abarcando el tiempo y el espacio, y eliminando la relatividad histórica de sus propias doctrinas. Según Eagleton (1995):

Una ideología es reacia a creer que llegó a nacer alguna vez, pues reconocerlo sería reconocer que puede morir[...] Se ve igualmente embarazada por la perspectiva de ideologías hermanas, pues éstas señalan sus propias fronteras finitas y delimitando así su dominio. Contemplar una ideología desde el exterior es reconocer sus límites; pero desde el interior estos límites se desvanecen hasta el infinito, dejando a la ideología curvada sobre sí misma como el espacio cósmico (pp. 86-87).

Finalmente, la *naturalización*, por la cual la ideología redefine la realidad social para volverse coextensa con ella misma, de un modo que oculta la verdad de que, de hecho, la realidad creó la ideología, y ambas parecen estar creadas de forma espontánea.

La ideología va procesando la realidad de manera que impide que esta la objective; la ideología se presenta como un *¡Por supuesto!* o por un *No hace falta decirlo*.

La ideología, por este proceso naturalizador, congela la historia en una segunda naturaleza, la de la ideología, presentándola como algo espontáneo, inevitable, inalterable.

La desnaturalización de la historia forma parte del impulso deshistorizante de la ideología, de su negación tácita de que las ideas y creencias son específicas de una época particular, no en el sentido marxista del condicionante económico sobre el pensamiento, sino el de la íntima relación vivificadora de la cultura de una sociedad.

Ideologías totalitarias

Como hemos estado viendo, el término *ideología* tiene una gran gama de acepciones históricas, desde las que van en sentido peyorativo, como la determinación social del pensamiento, hasta una visión más integradora de la vida cultural.

En términos de este trabajo, además de conocer las diferentes interpretaciones sobre la ideología, analizaremos concretamente las relacionadas a las que sirven de fondo conceptual, simbólica o regulativamente, a las concepciones sobre los derechos humanos.

Nos referiremos, en una aproximación tentativa, a las ideologías liberal y totalitaria, con sus consiguientes diversificaciones, unas vigentes y otras fenecidas, pero que sirven para entender el contexto de aparición de la proclamación de los derechos humanos.

No cabe duda de que la modernidad como etapa en la que emerge de manera inusitada la subjetividad, esta irrumpe junto a las ciencias positivas, que son la punta de lanza del progreso; las ideologías en su pretensión de interpretar la totalidad, y determinando el posterior desarrollo del pensamiento político que se ha movido, hasta entonces, por las contraposiciones ideológicas.

Pero estas contraposiciones son facetas o caras de la misma moneda: la subjetividad moderna a la que aludíamos, en su ambivalencia, ha dado origen al gran abanico de las explicaciones totalitarias holísticas de la vida social y política, marcadas fuertemente por los métodos explicativos de las ciencias positivas que han invadido el propio pensamiento político.

De esta utilización indiscriminada de metodologías científicas se pasa de forma imperceptible a las ideologías científicistas, en cuanto manipulación de la misma índole de la ciencia, rasgo que sobresale principalmente en las ideologías totalitarias de carácter político, como, a guisa de ejemplo, el marxismo leninista o el fascismo.

Se ha dicho que a raíz de la famosa frase leibniziana de que nuestro mundo era el mejor de los posibles, el siglo XIX se plantea, ya no calcularlo para hacer de él el mejor, sino *producirlo* por una revolución que acelere el proceso hacia el mejor mundo de los posibles. Subrayamos el *producirlo* (el

homo faber) porque nos indica en gran medida la característica de la subjetividad moderna, construyo y someto la realidad a mis ideas.

Si en el sentido marxista la ideología es el conjunto de ideas de todo tipo, producto de una época para justificar el dominio de una clase, se puede entender de forma más restrictiva la ideología, en cuanto a delimitar y caracterizar las de tipo totalitario, así, estas serían doctrinas de naturaleza política, las cuales tendrían como finalidad la transformación total de la sociedad, apoyado en una concepción del mundo y de una ética conforme a un orden constatado racional y científicamente, convirtiéndose poco a poco en objeto de creencia seudorreligiosa.

Así, del *terreno estrictamente intelectual y abstracto del pensamiento puro*, en el que se encontraría la *filosofía*, la *ideología se asocia al destino histórico de grupos sociales, aunque sea portadora de filosofías*, o más que filosofía, la ideología se convierte en una *cosmovisión total* de la vida dirigida a la acción política que construirá la ciudad del futuro.

Se ha dicho que cuando la filosofía tiende a la deriva, significa que va al error, pues la deriva de la ideología partiría del error como corrupción filosófica, al fanatismo y locura, la perversión de la perversión de la filosofía, esa es su misma desorientación dialéctica. Claro que aquí nos estaríamos refiriendo concretamente a las ideologías de carácter totalitario y político.

En este sentido, antes de la ciencia moderna no hubo ideología, ya que las ideologías modernas se caracterizan por su pretensión científica y la carga psicológica que dan a esta ambición.

Lo que caracteriza a la ciencia moderna es que tiene como fin establecer relaciones cuantificables entre los fenómenos. En contraste con el modelo clásico de dedicarse a la contemplación del ser, tenemos un profundo cambio epistemológico, aunque ahondaremos más en ello.

En este sentido, tenemos que el mundo inteligible no es el prototipo superior del mundo sensible, como en el modelo platónico, o el de las formas en el paradigma aristotélico; con el cambio radical que supone la filosofía moderna, la realidad objetiva es inmanente al sujeto racional que establece un orden y leyes entre los datos empíricos, y para lograr la certeza evidente, la razón se convierte en el esquema constructivo de la experiencia.

Incluso los modelos mecanicistas y newtonianos de la ciencia se aplicarán a las ciencias humanísticas, como si se buscara aplicar el equivalente de una gravitación universal al campo biológico, político y social.

Incluso la misma crisis de la religión en los inicios de la edad moderna y la deriva de la ciencia a una mentalidad científicista son como las condiciones primeras de la expansión de las ideologías, que pueden detectarse en diversos ciclos descritos por Le Guillou (1998):

- a) El **ciclo francés**, en el que la Ilustración escéptica y empírica va forjando en su propio seno una escuela *liberal* y una escuela *democrática*, que tiene como fin absoluto aglutinar el cuerpo social conforme al orden natural, pero desde esquemas provenientes de la ciencia, de la certeza de este orden brotará la pasión revolucionaria constructivista.

La Revolución, como lo describe Furet (1999), es una ruptura en el orden común de los días, una promesa de felicidad colectiva en la historia y realizada por ella. Se trata de un invento de los franceses, que con su poder embriagador alimentará la imaginación de los modernos. La Revolución señalará el papel que desempeña la voluntad en la política:

que los hombres pueden desprenderse de su pasado para inventar y construir una sociedad nueva: la revolución es la ilustración de esto, y hasta su garantía. Es lo contrario de la necesidad. Pese a lo que tiene de ficticio en su radicalidad, la idea sobrevive a todos los desmentidos de los hechos, porque da su forma pura a la convicción liberal y democrática de la autonomía de los individuos[...] afirma que la historia será en adelante el único foro en el que se decida el destino de la humanidad, ya que es el sitio donde se producen esos surgimientos o esos despertares colectivos que manifiestan su libertad: lo cual viene a ser una negación adicional de la divinidad[...] pero también una manera de reciclar las ambiciones de la religión mediante la política, pues la revolución es una búsqueda de salvación[...] expresa la tensión intrínseca de la política democrática en la medida en que la libertad y la igualdad de los hombres constituyen promesas absolutas, preñadas de esperas ilimitadas, y por tanto imposibles de satisfacer (pp. 43-44).

Vale la pena entresacar esta cita larga del historiador francés, en la que resume significativamente el papel de la política en el mundo moderno.

La caracterización fundamental del fenómeno revolucionario es su exigencia de que todo sea político, porque todo está en la historia, el hombre, que podrá fundar una sociedad buena, pero ante el déficit de la política, la idea revolucionaria se convertirá en la imposible conjura de esa desdicha real, como lo asienta Furet.

El aporte fundamental de la Revolución francesa es que más que una nueva sociedad cimentada en la igualdad civil y el gobierno representativo, como lo expone Furet, fue que esta revolución proporcionó “una modalidad privilegiada del cambio, una idea de la voluntad humana, una concepción mesiánica de la política” (Furet, 1999, p. 44), que llegará a su paroxismo con las ideologías del siglo xx, que en su fanatismo de la cultura revolucionaria, sus líderes llegaron a divinizar la política para no tener que llegar a despreciarle.

En esta Revolución francesa que será paradigmática se anuncia ya la formación de una *intelligentsia*, que utilizará el arsenal de las ideas derivadas de la concepción filosófica de la Ilustración, tanto en su acepción racionalista como sentimental, aunque todavía está en formación la ideología, la cual se va nutriendo de todos estos elementos.

- b) Por otra parte, tendríamos lo que se ha denominado el ciclo alemán, que desde el siglo xix reviste de características interesantes, toda vez que el racionalismo en boga se fusiona con el historicismo y con los ímpetus del romanticismo nacional —ya anunciado por Rousseau—, al igual que con la gnosis moderna, la reinterpretación panteísta de Spinoza, de Leibniz, Herder, Fichte, Schelling y Hegel, que serán la cumbre filosófica del idealismo alemán.

Con tales elementos la nueva razón emergente contará con un formidable poder totalizador y sintético, ese fue el riesgo de esas filosofías idealistas que, en su explicación racionalista y ambiciosa, se insertaron en lo histórico y social, preparando así el terreno a las ideologías.

Pero se hace necesario una distinción, si a las ideologías las vemos desde un punto de vista de su eficiencia práctica y científicista, no se podría decir que, por ejemplo, el hegelianismo fuese una ideología, en el idealismo

no tenemos todavía una llamada a la acción política; como filosofía se pretende hacer coincidir lo real y lo racional.

El idealismo da paso a un naturalismo antropocéntrico —Feuerbach— o a un materialismo, como el marxismo.

Si en Hegel la razón absoluta había llegado a la total comprensión de la realidad, se da una inversión dialéctica; ahora la realidad debe ser el cumplimiento de la razón, y por ello, de la justicia humana, la filosofía se hace praxis.

El idealismo, al completar su transformación en materialismo, paradójicamente retrocede a los inicios de la Ilustración prerrevolucionaria: a un pensamiento antirreligioso, materialista y utilitarista.

Así lo expresaba Le Guillou (1998), con el marxismo se ha completado el ciclo hacia la ideología, del mejor de los mundos posibles leibniziano, se pasa al mejor de los mundos a desarrollarse en la historia hegeliana hasta llegar a Marx, que sitúa a la historia en el campo de la acción de la libertad humana; de aquí solo se hará necesario implementar el instrumento político para realizar el mejor de los mundos a través del *partido mejor de los mundos posibles*, que será precisamente el leninismo, el modelo más acabado de la ideología.

Lo antes descrito manifiesta el recorrido o la deriva racional hacia el camino sentimental, proveniente del romanticismo alemán, el cual hará surgir el pensamiento ideológico contrarrevolucionario, no por ello sin dejar de ser revolucionario: nacionalista y racista.

Si hemos hablado de filosofías cuya naturaleza consiste en una comprensión total de la realidad, las ideologías las asumen, al igual que la mentalidad presuntamente científica; en las ideologías tenemos la deriva del racionalismo, sobrepasándolo por un pensamiento prerracional o irracionalista.

Siguiendo a Le Guillou, la “ideología al tomar el poder cree haber alcanzado el absoluto y se constituye como suprema realidad. Se presenta como la restauración del cosmos, de la humanidad y de las relaciones de los hombres en su naturaleza esencial que determinados accidentes históricos habían perturbado” (1998, p. 185).

En la construcción ideológica se provoca una ruptura con la realidad, o se la hace entrar a la fuerza en el círculo ideológico a través del lenguaje de la propaganda.

Este lenguaje no es utilizado para comunicarse sino para el poder, que con fines mágicos darán a las ideologías totalitarias esas notas delirantes que les caracterizaron, utilizando la violencia para el establecimiento de sus utopías; este último concepto va íntimamente relacionado con la ideología y se analizará más adelante.

La aparente consistencia de las ideologías se manifiesta por una serie de elementos que resalta Le Guillou (1998) y que mencionamos a continuación:

- 1) La ideología se presenta como un camino hacia el saber y la satisfacción del deseo, es como un *Eureka* abusivo, *he comprendido y con esto es suficiente*; encontrar ese conocimiento que dé una explicación omnicomprendiva del hombre, la realidad, la historia y la naturaleza, la cual se pliega a los deseos.

Es como un sentimiento infantil de omnipotencia, que todo lo puedo, pero como finalmente la realidad supera o sobrepasa estas pretensiones absolutistas se cae en algo parecido al delirio político.

- 2) Es naturalista, aunque lo naturalizado sea la historia, el sujeto es parte de un orden natural o histórico que lo abarca, pero que por razón de la ideología se tiene la clave y el dominio potencial absoluto de interpretar las leyes que rigen este orden sometido a unas leyes que solo la ideología descubre.
- 3) La seudorracionalidad o seudocientificidad ideológica en términos psicológicos obedece a un sentimiento de defensa, convirtiéndose en un fetiche. La ideología es una tentación universal porque el que se ve sujeto a esos riesgos tendrá que bloquear los afectos inconscientes que van asociados a ellas, su misma complicidad.

La ideología es capaz de parasitar cualquier ciencia, religión y sujetarlas al servicio de sus racionalizaciones, no es la ciencia, pero se puede desarrollar a expensas de cualquier ciencia particular, como si en el fondo latiera “la angustia inseparable de la búsqueda verdaderamente científica y de la insuficiencia de todo resultado científico... tiende a fijar dogmáticamente la teo-

ría científica, que por naturaleza es provisional, y darle un campo de aplicación indefinido” (Le Guillou, 1998, p. 187).

Nos encontraríamos ante un sentimiento infantil de omnipotencia que rechaza la inmadurez fisiológica y la misma finitud humana. En el fondo está también ese anhelo de certeza que ha ofrecido la ciencia moderna, no hay ideología que no esconda esa pretensión de un saber absolutista.

Es esencialmente científicista (la ideologización de la ciencia), porque al utilizar o al defender a la ciencia le opone una contraciencia con los atributos de aquella: lenguaje, coherencia, pero faltándole precisamente el núcleo parcial de verdad objeto de la ciencia particular.

Es como si la ideología fuese una herejía de la ciencia, es un proceso consistente en ir efectuando unilateralmente una selección en el campo del saber, el cual se absolutiza desde presupuestos *a priori*, proporcionados por la ideología, es decir, son construcciones racionales o racionalistas sin sustento en la realidad.

- 4) Si mencionáramos el revestimiento científico de las ideologías, se puede decir de igual manera que estas se ponen el ropaje de las religiones, utilizan el *pathos* religioso, pues si es seudociencia es también seudoreligión, como ya lo han puesto de relieve autores como Mircea Eliade, el politólogo Raymond Aron¹ y el referido François Furet.

Es evidente que el hombre está limitado en su saber, pero lejos de ser un obstáculo es un estímulo para desarrollar las más grandes capacidades de su razón, como lo señalaba K. Popper, pero la ideología con sus construcciones ficticias no pone límite al conocimiento humano; nada hay en el mundo o en el hombre que no pueda ser conocido, es una pretensión absolutista destinada a la práctica política.

En efecto, se puede saber todo, pero en el orden de los fenómenos y en tal supuesto se requeriría un tiempo infinito, pero la ideología tiene la convicción o creencia de que tiene ya el saber último, *lo sabido absolutamente*

¹ Raymond Aron, *Democracia y totalitarismo*, 1968; *Lecciones sobre la historia*, México, FCE, 1996; *Estudios políticos*, México, FCE, 1997; Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 1979.

lo sitúa en el centro de su campo epistemológico, el cual es la fuente de todo conocimiento futuro y principio organizador de lo sabido.

Aporte fundamental de Le Gillou es considerar este saber ideológico similar al pensamiento gnóstico, el cual se estima como un saber total, unificado, reunificando lo natural y una presunta revelación a la que se accede por medio del conocimiento de aquellos sabios (los ideólogos) que descubren ese conocimiento purificador, el espíritu absoluto que habla a través de Hegel o K. Marx que “descubre” las leyes de la historia.

Las ideologías, como imitación de la ciencia, en el dominio de su contenido, lo hacen de forma voluntaria y consciente; en cuanto parodia de la religión este contenido lo asumen de manera inconsciente e involuntaria.

La ideología en la concepción de Hannah Arendt

Hannah Arendt (1995), en su trabajo sobre los orígenes del totalitarismo, convertido ya en un clásico de los estudios de la política, afirmaba que la diferencia entre el espíritu clasista de los partidos y los nuevos movimientos de carácter totalitario era que estos últimos afirmaban su superioridad sobre aquellos, por el manejo de una *Weltanschauung* —cosmovisión—.

Mediante esta cosmovisión se tomaba la posesión del hombre en su totalidad, y por su propaganda —como fue el fenómeno del nazismo y del marxismo leninismo— se consolidaba la naturaleza científica de sus afirmaciones.

El científicismo de la propaganda ideológica se caracteriza por su *insistencia casi exclusiva en la profecía científica*, diferenciándose del anticuado recurso al pasado, *para descubrir*, como lo hacían los gnósticos, *las fuerzas ocultas dentro de las fatalidades de la historia*.

Para la filósofa alemana, los sistemas absolutistas observan los acontecimientos de la historia en dependencia de grandes causas primeras enlazadas por la cadena de la fatalidad, eliminando a los hombres de la historia misma.

La propaganda totalitaria elevó al *científicismo ideológico* y a su *técnica de formulación de afirmaciones en forma de predicciones* a la eficiencia del método y al absurdo de contenido; demagógicamente se evita la discusión al *liberar a un argumento del control del presente*, asegurando que solo el futuro revelará sus méritos.

Las ideologías tienen influencia en las masas modernas desarraigadas en búsqueda de consistencia y seguridad de su propia existencia, aquellas explican los hechos como simples ejemplos de leyes —de la naturaleza o de la historia— y eliminan las coincidencias inventando una omnipotencia que lo abarca todo a lo que se supone en la raíz de cualquier accidente.

Se tiende a un anhelo por la ficción en relación con algunas capacidades de la mente, cuya consistencia estructural es superior al simple incidente.

Una de las razones fundamentales del éxito de la propaganda totalitaria es que su contenido ya no es un tema objetivo sobre el cual se opine, sino que se ha convertido en un elemento real e intocable como las reglas de la aritmética; la organización de todo el entramado vital se da por la ideología.

Arendt (1995) define la ideología como un *supersentido de la superstición* que tiene como base; las ideologías solo servirían para preparar la dominación totalitaria que guiará el comportamiento de los hombres tanto de ejecutores como de víctimas. De acuerdo con esta autora, las

ideologías son conocidas por su carácter científico: combinan el enfoque científico con resultados de relevancia filosófica y pretenden ser filosofía científica[...] una idea puede convertirse en objeto de una ciencia[...] Una ideología es muy literalmente[...] la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la idea; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio (pp. 604-605).

Normalmente las ideas de los *ismos*, tales como la raza en el racismo, Dios en el deísmo, clase en el leninismo, por citar algunos ejemplos, nunca constituyen el objeto de las ideologías, por otro lado, el sufijo *logía* no denota un cuerpo de declaraciones científicas.

Por ello las ideologías son históricas, en el sentido de que pretenden conocer el proceso histórico, de su devenir y de su perecer; la

idea de una ideología no es ni la esencia eterna de Platón[...] ni el principio regulador de la razón de Kant, sino que se ha convertido en un instrumento de explicación. Para una ideología, la historia no aparece a la luz de una idea, sino como algo que puede ser calculado por ella. Lo que hace encajar a la

idea en su nuevo papel es su propia lógica, es decir, un movimiento que es consecuencia de la misma idea y que no necesita ningún factor exterior para ponerse en marcha[...] todo sucede según la lógica de una idea[...] el único movimiento posible en el terreno de la lógica es el proceso de deducción a partir de una premisa (Arendt, 1995, p. 605).

La lógica de la idea es puro movimiento del pensamiento, y esto es importante destacarlo, no como un necesario control del pensamiento. La idea en este proceso lógico descrito se convierte en una premisa, pero ¿cuál es el origen de este fenómeno mental?

Será la *lógica*, convertida en instancia productiva y que se impone toda una línea del pensamiento, el cual consistirá en extraer conclusiones a la manera de simple argumentación.

Las ideologías son inocuas, no críticas; una vez tomada al pie de la letra su reivindicación de validez total se convierten en el núcleo de sistemas lógicos en los que todo se deduce comprensiblemente, obligatoriamente, una vez aceptada la primera premisa; todo se halla comprendido en este proceso consistente en la deducción lógica.

La filosofía se distinguiría de la ideología en que la primera se caracteriza por la libre capacidad de pensar del hombre, aunque con el consiguiente riesgo de equivocarse, de ahí la inseguridad de sus explicaciones totales; la ideología está encerrada en la camisa de fuerza de la lógica como fuerza interior al pensamiento.

Según Arendt, todas las ideologías contienen elementos totalitarios:

- a) Las ideologías reivindican para sí la explicación total del todo el acontecer histórico, la explicación total del pasado, el conocimiento total del presente y la fiable predicción del futuro, por eso están siempre orientadas a la historia.
- b) El pensamiento ideológico emancipado de la realidad insiste en una realidad más verdadera, como un sexto sentido o un supersentido para otorgar significado secreto a cada acontecimiento público y tangible.

- c) No tienen poder para transformar la realidad, el pensamiento se libera de la experiencia por métodos de demostración a partir de las premisas axiomáticas que se aceptan; por tanto, la deducción:

puede proceder lógica o dialécticamente[...] La comprensión se logra imitando mentalmente[...] las leyes de los movimientos científicamente establecidos[...] La argumentación[...] corresponde a los dos elementos de las ideologías ya mencionados[...] porque su pensamiento sobre el movimiento no procede de la experiencia, sino que es autogenerado, y segundo, porque transforma el único y exclusivo punto que es tomado y aceptado de la realidad experimentada en una premisa axiomática (1995, p. 607).

Es en la ideología donde se da una compulsión íntima por esta tiranía de la lógica. La sumisión de la mente se da por un proceso inacabable en el que el hombre se apoya para engendrar sus pensamientos; entregando su libertad íntima prepara el terreno a su sumisión a la tiranía externa.

La fuerza coactiva de la lógica ideológica se moviliza para que nadie comience a pensar que es la más libre y pura de todas las actividades del hombre, deslizándose peligrosamente a aislar a los hombres contra los demás, provocando una escisión en el hombre mismo y su pensamiento, perdiéndose la distinción de lo verdadero y lo falso y la realidad de la experiencia se difumina entre el hecho y la ficción.

La ideología en Paul Ricoeur

Por su parte, Paul Ricoeur (1992) aborda la ideología no en su sentido peyorativo que desde el siglo XIX ha venido teniendo por la crítica marxista, además trata el término *ideología* en relación con la utopía, íntimamente conectados, tanto por su complementariedad como por su oposición, tipificando ambas formas lo que el investigador francés ha denominado la imaginación social y cultural y que es tratada como problema filosófico.

Estos términos revestirán de un aspecto positivo-negativo; constructivo-destructivo; de una dimensión constitutiva y patológica, aunque de los dos aspectos referidos, el patológico aparecería antes que el constitutivo.

La ideología estaría integrada por ciertos procesos de deformación, disímulo, en virtud de los cuales un individuo o un grupo expresa su situación, aunque sin saberlo o reconocerlo; en este sentido estaríamos desde la perspectiva negativa o despectiva.

La utopía, por su parte, sería una especie de sueño social, como una actitud esquizofrénica frente a la sociedad; escapar a la lógica de la acción mediante una construcción realizada fuera de la historia, acercamiento un tanto cuanto despectivo, resaltándose el primero de los elementos constitutivos.

Karl Mannheim (1987) situaba a la ideología y a la utopía como formas o actitudes de desvío respecto a la realidad. El concepto de ideología sería polémico, no se trata de la posición de uno mismo, es siempre la ideología de ellos, en cambio, las utopías son asumidas por los autores, las ideologías son negadas por los suyos.

Ricoeur insiste en que la imaginación social es parte constitutiva de la realidad social. Una imaginación cultural puede operar ya sea de forma constructiva o destructiva de la situación presente.

En su *Ideología alemana*, Marx atribuye, siguiendo el análisis de Ricoeur, como *función* de la ideología la producción de una imagen invertida, es decir, las actividades intelectuales y espirituales serían deformaciones por inversión, interpretación en la línea de Feuerbach —invirtiendo Marx las categorías de este, el cual a su vez lo hace respecto a las hegelianas—, para el cual la religión sería un reflejo invertido de la realidad, oscureciéndose el proceso de la vida real.

La oposición establecida por Marx es entre realidad de la vida práctica e ideología —no la ciencia—, la praxis como materialidad es el concepto alternativo de la ideología, la praxis es anterior a la idealidad de las ideas.

Una *segunda fase* la representaría *El capital*, en el que el marxismo se presenta como sistema y teoría, como conocimiento *científico*; la ideología se presenta como oposición a esta pretendida ciencia, lo utópico sería lo precientífico o anticientífico.

El neomarxismo de la Escuela de Frankfurt representaría la *tercera fase*, en la que el estudio de la ideología está vinculado a un proyecto de liberación, tratada por una sociología positivista, así la ideología sería una sociología empírica del sistema capitalista meramente descriptiva.

Por último, en una *fase posterior* tendríamos al estructuralismo, que al poner entre paréntesis toda subjetividad, considera ideológico al primer Marx de la ideología alemana, sus aspiraciones humanistas. El concepto de alienación sería un concepto ideológico del premarxismo, en consecuencia, extiende su concepto de ideología hasta en el pensamiento primigenio de Marx.

En este breve recorrido filosófico en la crítica marxista Ricoeur se pregunta *cómo comprender que la realidad puede producir esas sombras ideológicas*, por tanto, hay que ir más allá de considerar la ideología como deformación, como las alucinaciones o ilusiones de nuestra actividad imaginativa.

Paradójicamente, el concepto de ideología no puede aplicarse a sí mismo, es decir, elaborar una teoría ideológica sin que ella misma sea ideológica, habría que volver al concepto de *ideología* no como lo opuesto a la ciencia —marxista— sino a la praxis, pero en esta oposición lo más importante es la conexión entre los dos términos.

La interpretación es constitutiva de la dimensión de la praxis, considerar la ideología en un sentido menos devaluativo o polémico, porque como señala Ricoeur (1992) “el proceso de deformación está injertado en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse. Si no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada” (p. 53).

Los marxistas y opositores solo se fijan en lo que causa y promueve la ideología, en cómo opera esta, su función en el sentido de ser un interés social que puede ser expresado en un pensamiento, ante todo se pregunta Ricoeur cómo una idea puede surgir de la praxis si esta no tiene inmediatamente una dimensión simbólica.

El papel de la ideología sería el de ser un código de interpretación que asegura la integración, y lo hace justificando la autoridad. Todo sistema de liderazgo requiere de consentimiento y cooperación, la diferencia entre la pretensión expuesta y la creencia ofrecida es igual a la plusvalía en la estructura del poder, dice Ricoeur.

La interpretación marxista de la ideología

Continuamos con la interpretación que hace Ricoeur respecto a la ideología en el sistema marxista. La ideología es todo aquello que no es realidad,

praxis humana, tal sería la afirmación clave del marxismo, el mismo concepto de ideología que tiene es ambivalente, ya que por una parte aparece como el mundo de sombras que la praxis expulsa, pero que al mismo tiempo genera desde su seno, es decir, excluida de la base concreta de existencia, pero generada invariablemente desde la misma base.

La explicación marxista no es más que el ulterior desarrollo del idealismo alemán, que no es otra cosa que la reducción del espíritu hegeliano, como en Feuerbach en el que se tiene un superidealismo concentrado en el ser humano y una forma de materialismo filosófico.

Como culminación del idealismo, se le asigna en Feuerbach a la conciencia humana poder divino. Todo ocurre en el interior de la conciencia humana, su alienación y emancipación, en el campo de la representación de ideas, reforzándose la afirmación kantiana y fichteana de la autonomía de la conciencia contra la heteronomía: el ser humano como medida de todas las cosas resume de forma significativa Ricoeur (1992): “Tan pronto como situó la autonomía en la cumbre del sistema filosófico, tan pronto como promueve hasta tal punto esta dimensión prometeica de la autonomía, la autonomía seguramente se hace ella misma divina” (p. 74).

Así, la heteronomía es el mal por excelencia, Marx reconstruye filosóficamente el concepto de trabajo, no como un fenómeno descriptivo, sino como un proceso que adquiere sentido por obra del ser de la especie que se objetiva en un objeto, en un producto y que se reconoce en él, el vaciarse en algo diferente hegeliano. El concepto de la creación de la humanidad por obra del trabajo representa en Marx el último punto de un movimiento que comienza con el concepto de *autonomía* en Kant y que incluye la autoafirmación humana en Fichte, el concepto de Espíritu en Hegel y el ser de la especie en Feuerbach, es decir, la autoafirmación humana hace incluso innecesaria la negación de Dios.

El apropiarse del hombre da sentido al concepto de creación. Con *La ideología alemana* tenemos ya un texto marxista y no a uno premarxista de los *Manuscritos*, profundamente idealista-hegeliano.

De las categorías hegelianas se pasa a entidades nuevas como producción, relaciones de producción, clases, entidades objetivas con exclusión de los individuos.

En la base tenemos estas *categorías, finalmente ideales*, en lugar de las representaciones y fantasías idealistas; lo material y lo real son sinónimos como lo ideal y lo imaginario, las condiciones materiales y los individuos reales son los dos conceptos fundamentales.

Los individuos obran —aspecto voluntario— para producir sus condiciones materiales —involuntario— y dependen de esas condiciones. La historia proviene siempre desde abajo —modos o relaciones de producción que generan: marco jurídico, sistema de propiedad, reglas sociales por las que se desarrolla el proceso tecnológico—; no hay historia de la ideología.

Los conceptos de fuerzas productivas o las formas de producción, serán armonizadas por el concepto clase que pretenderá, reductivamente, explicar lo que la gente es y no lo que se imagina —su modo de ser—.

El materialismo histórico no es más que la descripción de las condiciones materiales que dan una historia a la humanidad, lo ideológico es lo que está reflejado mediante el mundo de las representaciones como lo opuesto al mundo histórico, que tiene su consistencia por la actividad.

La historia de la producción es una historia de las necesidades —producimos lo necesario, más la producción de nuevas necesidades, más la reproducción de la humanidad por la familia, la historia de las necesidades es parte de la historia de la producción—; la ideología se opone a la realidad.

El concepto es amplio, ya que va desde las deformaciones a las representaciones, es lo que se opone a lo real, por no ser real puede ser deformado; la línea divisoria no está entre lo falso y verdadero, sino entre lo real y la representación, la deformación en la ideología proviene cuando nos olvidamos de que nuestros pensamientos son una producción.

Sobre la base del proceso vital real, se demuestra el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso, por lo tanto, *a)* la vida no está determinada por la conciencia de los individuos, que organiza un mundo objetivo en la representación, el mundo fenoménico tal como es mentalmente estructurado —ya desde el contexto kantiano y hegeliano— sino que *b)* la conciencia está determinada por la vida material, los mismos individuos reales, la conciencia de ellos, será determinada por las condiciones materiales, que es la afirmación clásica marxista.

Pero *La ideología alemana* es una obra *ideológica* en el sentido de que se trata de la *presentación de la vida*, la ciencia como la ciencia de la vida real, *la condición del discurso de la praxis*, porque todos los conceptos de una obra son construcciones abstractas: producción, condiciones de producción las premisas son inevitables, no podemos comenzar tan solo mirando las cosas, debemos interpretar otros fenómenos y necesitamos ciertas claves para interpretar, que es lo que hace la teoría marxista.

Como expresa Ricoeur, Marx es el *ideólogo de la vida real*, se apoya en un lenguaje de la vida real, una ciencia real de la praxis y de abstracciones que le permiten construir esa ciencia.

En Marx el concepto de conciencia es el punto de llegada no de partida, la conciencia no es causa, sino efecto, es la división del trabajo consistente en la fragmentación de la humanidad misma como un todo y sobre la base de la categoría de la totalidad, lo que proporciona una base material al concepto de alienación, categoría predominante de los *Manuscritos*.

Es en *La ideología alemana* donde precisamente la división del trabajo —material y mental— es la categoría transformada; la división entre vida real —esfera de la praxis— y representación —esfera mental— es en sí misma, división del trabajo.

Pero a qué base real se reduce el proceso ideológico. El concepto de clase gobernante es el puntal inmediato de una teoría de la ideología; descubrir una ideología es poner de manifiesto la estructura de poder que hay detrás de ella, no un individuo, sino la estructura de la sociedad, la cual no es otra cosa que las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas, esta es la concepción mecanicista de la teoría marxista.

Lo que los filósofos llamaban *sustancia*, Marx la denominará *base concreta*, las circunstancias materiales. Los agentes estructurales solo podrán ser entidades colectivas, como protagonistas de la historia, así el proletariado como clase se enfrenta contra la industria mediante la revolución, que es una fuerza histórica y no una producción consciente.

Aunque resulta obligado preguntarse quién se concientiza de esa fuerza histórica, ¿el individuo Marx que solo poseerá la clave de esa interpretación?, como un nuevo Hegel que interpreta al espíritu absoluto convertido ahora en materialismo dialéctico.

La historia se concibe, entonces, como un conflicto de espectros históricos, capital y trabajo, conflicto de gigantes, pero la interpretación estructuralista del neomarxismo, por ejemplo, pone de realce la objetividad de las entidades colectivas contra otra interpretación un poco más clásica que reduce esta interpretación a los individuos de la base económica.

Si hay un trabajo mental para que se realice la transposición de intereses particulares a intereses universales expresados de una forma ideal por parte de la clase rectora, idealización que produce un proceso de legitimación que aspira a la aceptación por parte de la sociedad, el sistema de pensamiento reproduce el sistema de intereses en juego.

Al respecto, es importante resaltar que esta transposición implica un verdadero esfuerzo mental, por lo que se presentan aporías que no puede resolver el marxismo, ante una cruda afirmación de un interés y la forma refinada de un sistema filosófico-teológico, por ejemplo, hay una distancia considerable como para reducir el segundo al primero.

Si utilizamos la consideración de la legitimación como marco conceptual, entonces estaríamos hablando de motivos de los agentes particulares para intentar justificar un sistema de autoridad, pero este complejo de pretensiones y creencias es insuficiente para incorporarlo en una simplista y reductiva relación entre infraestructura y superestructura; el modelo marxista, como sostiene Ricoeur, se refinará hasta el punto que finalmente se quebrará.

No cabe duda de que, desde esta perspectiva marxista, se llega al extremo de negar que el hombre sea capaz de controlar su acontecer real a partir del saber; la dinámica intelectual pierde la conexión con todo fundamento y con toda significación auténtica.

La noción de superestructura transforma el contenido de la mente en un ensueño flotante, reducido a los vaivenes sistemáticos o no, de una realidad distinta de él, que finalmente es la instancia exclusiva de determinar la virtualidad dinámica de la situación, vaciándose la vida de todo contenido con significación esencial propia, como si el hombre perdiera sus facultades superiores.

Al sistema marxista se le exige de entrada una petición de principio, una doctrina que sostenga el carácter superestructural de toda teoría —aunque finalmente el marxismo es una teoría—, que destruye su propio valor objetivo, y por tanto no se encuentra en la posición de mantener su propia validez.

Aunque el marxismo argumentará que tiene como reto librarse de que se convierta en teoría con una validez meramente objetiva, en cuanto ideal de interpretación de la realidad que es o pretende, el marxismo se irá construyendo como saber en este proceso de liberación.

Por su pretensión de despejar el enigma total de la historia, prescindiendo de que nuestras ideas se adecuen o no a la realidad, la historia real se convierte en lo verdaderamente importante, pero *resolver su enigma no está en simplemente entenderla*, la fuerza de que depende *es extrínseca a toda idea*, no se trata de simplemente recuperar el pasado, sino de la conquista del futuro al hilo del proceso histórico que tiene como fin asegurar el advenimiento de la realidad humana.

El enigma de la historia consistirá en salvar la distancia entre la pretensión de sí mismo y lo que se define como fuerza determinante, que no se logra con teorizar —ideologizar—, lo que carece de interés para el marxismo, que como teoría se considera a sí misma irreductible a la noción de consistencia teórica, tomándose exclusivamente como el instrumento para descifrar la historia, es decir, tenemos una teoría, aunque se niegue.

Por tanto, el marxismo no es verdad sino en la medida en que se acepta como instrumento de forma dogmática para conquistar la realidad humana auténtica, en función de un interés que la historia obedece, historia que es rigurosamente indeterminable desde fuera, es autoproducción de lo humano.

Marx utiliza el concepto *clase* para desarrollar la historia de la sociedad. Su teoría de la historia emplea este concepto como causa última, así como hay un proceso que separa las ideas de la vida real, el mismo separa la clase del individuo. Este proceso de absorción de los individuos en la clase trae como consecuencia el sometimiento de los mismos a toda clase de ideas, y de una reducción antropológica, la primera, pasamos a una reducción económica, vista en la segunda.

Si la clase es un producto de la historia puede ser destruida: por la revolución comunista, los poderes personales pueden acometer el proyecto de abolir los poderes materiales —clases y división del trabajo—.

Ricoeur (1992) sostiene que Marx no pretendería la abolición del individuo sino el surgimiento del individuo partiendo del concepto idealista de conciencia; la división del trabajo divide a cada uno en dos partes, la vida interior y la vida en sociedad: “La afirmación de sí mismas de las personas

como individuos es fundamental para comprender el proceso de liberación, de abolición. La liberación es la afirmación del individuo contra las entidades colectivas. La motivación fundamental de la revolución, por lo menos en la ideología alemana, es la afirmación del individuo” (p. 135).

De una ideología de la autoconciencia como autoobjetivación, nos encontramos ante la autocreación del ser humano idealista —como se desprende de los conceptos de los *Manuscritos*—; se recuperan en *La ideología alemana* en una antropología de la autoafirmación, de la autoactividad para apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas y de sus facultades.

Desde la alienación expresada en el lenguaje de la conciencia a la división del trabajo que se manifiesta en el lenguaje de la vida hay una evolución en la concepción marxista, desde la afirmación del individuo hasta la emancipación de la humanidad.

Hemos recalcado que, en el fondo de la ideología, incluyendo a la ideología marxista crítica de la ideología, encontramos una veta de irracionalismo, al construir toda la realidad *a priori* de dudosa verificación en la praxis real o al menos de su limitación parcial en el ámbito del conocimiento.

Asimismo, se ha considerado cómo en las diferentes concepciones filosóficas sobre el liberalismo encontramos en ciernes algunas derivas ideológicas que se convirtieron posteriormente en la práctica política, en las consecuencias lógicas de tales presupuestos; nos referimos concretamente al totalitarismo moderno.

Así, las *Declaraciones sobre los derechos humanos*, como se verá más adelante, no son más que el *reflejo positivizado de distintas corrientes del pensamiento liberal*, que en tales documentos encontraron cauce para su expresión de nuevos paradigmas sobre el derecho y el Estado; documentos que manifiestan de alguna forma el recorrido y las vicisitudes de la filosofía e ideología liberal, entendiendo esta última como la visión general del hombre y del mundo que la Ilustración, como movimiento cultural de gran envergadura universal, generó para la posteridad.

Por lo que se hará necesario, antes de abordar el estudio de las Declaraciones en sí mismas como parte del desarrollo de la ideología liberal, acercarnos a considerar lo que es el Estado de derecho; como producto moderno del liberalismo, este Estado tendrá en las Declaraciones de derechos humanos una parte fundamentalísima para su caracterización, para lo cual

se emprenderá el análisis que realiza el constitucionalista Carl Schmitt, sobre los elementos esenciales del Estado moderno desde el ámbito de los derechos humanos y desde la descripción del Estado liberal hasta su crítica. Se estudiará a este pensador en su escrutinio intelectual que efectúa sobre la génesis del Estado moderno.

Capítulo II. La ideología liberal y la religión natural del deísmo. Fundamentos del Estado moderno de derecho

Modernidad y derecho natural racionalista

En la actualidad no cabe duda de que, dentro de los valores democráticos de las sociedades contemporáneas, entre otros, se encuentran los derechos humanos, pero es importante preguntarse a qué idea de los derechos del hombre se asocia la idea democrática, toda vez que los derechos fundamentales son constitutivos de la democracia moderna.

Se hace preciso un examen de las ideas que hay de fondo en la formulación de los derechos humanos a lo largo de la historia.

Normalmente se ha considerado a las tradiciones liberal y socialista, en su común referencia a los valores democráticos, como los marcos a partir de los cuales se han ido construyendo las dos interpretaciones o lecciones sobre derechos humanos, desde una perspectiva formal de la libertad en el primer caso, y en el otro la tradición socialista ha privilegiado ciertos valores de justicia, por lo que analizaremos detenidamente cada uno de ellos.

La tradición democrática que hunde sus raíces en las declaraciones —sobre los derechos humanos— que de finales del siglo XVIII se han venido proclamando, ha realizado una interpretación de estos derechos de forma muy diferente.

Por una parte, tendríamos los derechos libertades, en los que se definen *a)* posibilidades intelectuales del individuo, tales como libertad de pensamiento, de expresión, de creencias; y *b)* libertades físicas, constituidas por la libertad de reunión, de trabajo, de comercio.

Por otro lado, tendríamos los derechos crédito o sociales. Se hace pertinente hacer un análisis de esta historia intelectual de los derechos del

hombre para ver el contenido mismo de las concepciones que la ideología liberal tiene acerca de los derechos fundamentales.

Cabe mencionar que la aparición progresiva o el reconocimiento de una gran constelación de derechos trae consigo diversas concepciones sobre las relaciones entre sociedad y Estado, trátase de derechos libertades o de derechos sociales, el Estado mantiene un papel de distinta envergadura; en esta especie de derechos y los nuevos que se reconocen, por ende, entran en juego los conceptos de ley —el derecho— y la democracia.

Es en la modernidad, ámbito natural de una nueva idea del derecho, donde se han proclamado los derechos humanos, y es en la misma modernidad en la que se han llevado a cabo las más flagrantes violaciones de los mismos por las ideologías totalitarias (la dialéctica de la ilustración, parafraseando el libro de Adorno y Horkheimer); asimismo, la propia modernidad tiene su idea acerca de estos derechos.

Pero analicemos la tradición liberal en la que se formulan los derechos de que venimos hablando. En los umbrales de la modernidad aparecen las Declaraciones *americanas* (1776) y las francesas (1789), cuyo contenido abrevan en una comunidad de fuentes intelectuales y siguiendo la tradición del derecho natural moderno, racionalista.

Pero hay que entender la concepción del derecho natural no en un sentido unívoco, es decir, hacer entrar en un único compartimento la concepción de un derecho inmutable, universal, conocido por la razón y como instancia calificadoras que está por encima de cualquier orden jurídico positivo, pues sería una opinión unilateral muy alejada de la realidad.

El iusnaturalismo moderno del que hablamos como la fuente inspiradora de los derechos humanos es el elaborado en los siglos XVII y XVIII y marcado por la modernidad en su empeño de desplazar el objeto del pensamiento, *de la naturaleza al hombre*, un giro antropológico de gran trascendencia, los supuestos en los que descansa son *racionalistas e individualistas*. La razón pensante es la que deducirá de una forma axiomática todas las leyes, desde la moral al derecho, y el hombre es considerado como *individuo aislado*, por una concepción individualista de la sociedad y la historia, característica predominante del mundo moderno.

Por ello, el deísmo (como ideología de la Ilustración) será la base religiosa de esta nueva concepción moderna donde el hombre se convierte en

el centro del universo, de ahí el viso cuasi religioso de la modernidad que se sustentará ya como una religión política, el inmanentismo, una especie de trasvase, del deísmo al totalitarismo.

En contraste con el derecho natural clásico, el iusnaturalismo racionalista será el elemento central de la filosofía social y política de la Ilustración, fundamento ideológico de la Revolución francesa y de las Declaraciones, el cual se caracteriza por ser subjetivista e individualista; como lo describe García Manrique (2001), el racionalismo “considera que el contenido principal del Derecho Natural es un conjunto de derechos subjetivos cuya titularidad corresponde a todos los individuos, y no tanto un conjunto de normas que establecen un orden social determinado” (p. 241).

La nueva ideología burguesa habría de impulsar una cultura jurídica secularizada, individualista, unificada y positivizada, en la que la ley, como norma general y abstracta, se encuentra en un proceso de racionalización junto con un voluntarismo significativo que se observa en la tradición inglesa.

En este proceso mencionado, de la ideología de la Ilustración surgirán dos líneas de la *racionalización del derecho*, la codificación del derecho privado, como es el caso emblemático del Código napoleónico, y el constitucionalismo en el derecho público: las constituciones representarán la instancia organizacional de los derechos y de sus garantías, como lo expondrá Carl Schmitt.

Este iusnaturalismo racionalista es la antesala del positivismo, llevará en sus propios planteamientos los principios que conducirán a ese nuevo paradigma en el que se evidencia, como lo resaltan Peces-Barba y Dorado Porras (2001), la influencia de las ideas de Bodino, cuyo

concepto de soberanía incluye como primera función del soberano la producción normativa, y las doctrinas del contrato social, que suponen la sustitución de la legitimidad monárquica por la legitimidad por consentimiento, atribuyen igualmente al soberano la función de hacer leyes. Del contrato derivará necesariamente la positividad del Derecho, como Derecho creado por el poder soberano, nacido contrato[...] al crear la sociedad civil es la defensa más eficaz de los derechos que el hombre posee desde el Estado de naturaleza, con la coacción que puede imponer el Derecho positivo, se puede ver la influencia que la identificación del Derecho[...] con el Derecho positivo tiene para configurar el concepto de derechos fundamentales (p. 126).

Es claro de dónde viene ese *voluntarismo estatal* para la *constitución de derechos*, lo que denota esa ambivalencia de la modernidad que ha puesto en riesgo la misma vulneración de los derechos humanos por parte del Estado; nos encontramos ante un iusnaturalismo marcado por las notas de la *secularidad*. El recurso a la razón natural tenía como objetivo, en la elaboración contractualista, justificar al Estado y al derecho como provenientes y fundamentados en la *actividad humana*, no de la *naturaleza humana*, proceso este que hunde sus raíces en la revolución protestante que ocasionó la separación entre teología y derecho y sellada con la Paz de Westfalia a nivel político.

Con la revolución epistemológica que supuso la modernidad, derivada desde Descartes, la configuración del derecho natural moderno perseguirá, en pos del ideal del saber científico la ordenación exhaustiva y universal del derecho, respondiendo precisamente a hacer del iusnaturalismo moderno un saber lógico demostrativo, que desembocará en la sistematización del derecho y finalmente positivado en códigos y constituciones.

En esta concepción moderna el derecho fue poco a poco *identificándose con la voluntad del legislador*, entre derecho y poder, nota característica del Estado moderno, el cual usará al propio derecho como instrumento de gestión gubernamental, deslizándose el derecho desde su naturaleza *calificadora de las conductas* —vinculación entre ética y derecho— a una función de *comandar conductas*.

La nueva idea del derecho que desde Hugo Grocio (1583-1645) marcará la dirección del pensamiento jurídico de la Ilustración, revestirá pues de un rasgo optimista y netamente racional. El derecho es concebido como la realidad suprema, es la existencia de la razón y del hombre mismo, el derecho en cuanto racional es divino, aunque esta concepción se desvaneció y el concepto jurídico se basó exclusivamente en las leyes de la naturaleza y de la razón.

En Grocio, el derecho natural y humanizado es correlativo a una religión natural general. Como lo señala Taylor (1996),¹ el derecho sería así la medida de las disposiciones jurídicas.

¹ Esta religión natural como nueva filosofía de la Ilustración se estudia por Taylor en el capítulo relativo al *cristianismo racionalizado*, fruto también de la subjetividad moderna, aunque correlativamente esta podría considerarse como la misma racionalización del cristia-

Al respecto, no cabe duda que Taylor ha realizado una profunda exposición sobre los orígenes de la subjetividad moderna, que es el marco filosófico y moral en la que aparecieron las diversas formulaciones de los derechos humanos en las Declaraciones mencionadas.

En efecto, la cultura moderna se encuentra configurada por lo que el citado autor canadiense denomina la filosofía de la *libertad y la racionalidad desvinculada* de parámetros que no sean otros que los que provienen del mismo hombre, ya sea construyéndolos o reconociéndolos desde sí mismos, es decir, *para fundamentar la postura instrumental respecto al yo y al mundo*.

Desde Grocio se pretendía ante los nuevos paradigmas formular una religión natural, naturalismo que poco a poco se fue transformando en un fenómeno antirreligioso con la Ilustración radical; así el deísmo fue la forma filosófica de esta religión natural que surgía en los albores de la Ilustración. Locke es trascendental para entender esta etapa por extender su influencia en las diversas facetas de la modernidad al articular de forma novedosa la autoobjetivación, pero sin desprenderse de su fe, aunque su teología tendiera más a lo racional.

Locke optó, según Taylor (1996),

por el *voluntarismo teológico*[...] el bien moral —sus obligaciones morales— está fundamentado en los mandamientos de Dios, no en ninguna tendencia que pueda aprehenderse en la naturaleza[...] La ley natural es normativa[...] porque es el dictado de Dios[...] que hay que acatar[...] por estar asistida por tan superlativos premios y castigos[...] la ley de Dios es normativa para nosotros, no porque él sea nuestro creador o porque sea infinitamente bueno, sino porque evoca una amenaza totalmente verosímil de abrumadora retribución para el desobediente (p. 252).

Como se puede apreciar, este voluntarismo del racionalismo moderno, que tiene sus propias raíces en el cristianismo, pero un cristianismo que se va desplazando sutilmente a un fideísmo, muy propio de la tradición protestante y que privilegia una corriente tardomedieval (el voluntarismo de Ockam),

nismo, teniendo en cuenta la obra de Locke intitulada precisamente *La racionalidad del cristianismo*.

irá marcando la secularización del mundo moderno, contrastante con el cristianismo católico que resalta la sintonía entre la razón y la fe.

Con Locke se percibe *la razón no como la contemplación de un orden sustantivo, sino instrumental*, en cuanto que el mandamiento de Dios establece lo que hay que hacer, no como lo sostiene el catolicismo al afirmar que ante la visión de un orden objetivo la razón se inclina naturalmente.

Pero en Locke la ley de la naturaleza se percibe como *mandato divino* y como *dictado de la razón*, Dios se concibe como un tirano, ante cuyos mandatos lo más racional es obedecer a esa ley natural, y para ello la misma razón teórica está capacitada para discernir lo que quiere Dios.

Pero la ley natural se reduce, en este iusnaturalismo racionalista, a una mera preservación instintiva del hombre, pero así como cada quien se preserva a sí mismo, existe la obligación de preservar el resto de la humanidad; de este *principio de autopreservación* se desprende que el hombre debe cuidar en todo momento, como lo resalta Taylor (1996), el “ser diligentes y racionales en lo concerniente a cubrir sus necesidades y, por tanto, mediante las mejoras que obtengamos, ayudar a cubrir las necesidades de los demás” (p. 256).

En lo antes transcrito se puede observar el fundamento del capitalismo, enunciada y preparada la armonía de intereses, consistente en que en el servicio a sí mismo que adopta forma productiva se favorece a los demás: es el ideal burgués y el nacimiento del liberalismo económico, lo cual se vuelve a encontrar en la actualidad con algunos defensores radicales del capitalismo.

Desde el análisis de las concepciones éticas que estudia Taylor (1996) se llega a conclusiones parecidas a las de Weber que, al analizar al protestantismo en la génesis del capitalismo, decía que Locke

se había despojado[...] de la creencia en el pecado original, en la connotación ortodoxa que heredara de su educación puritana[...] la había sustituido por una variante naturalista, por la inclinación inherente de los seres humanos a la egolatría y el poder personal (Taylor, 1996, p. 257).

Por tanto, se hacía imposible el cumplimiento de la ley natural y por ello se acude a la necesidad de un Dios que sea legislador, una especie de jugador

supremo en el juego de la elección racional. De ahí se parte, como dice Taylor, a la instrumentalización de nuestra razón, la nueva razón instrumental que nos otorga una ley que nos compromete con su propósito de conservación general, esto es, el hombre debe aceptar la naturaleza que Dios le ha dado, la cual nos impulsa al máximo placer, por ello, en el pensamiento racionalista de Locke se vislumbra el rechazo protestante del altruismo de autoabnegación propio del catolicismo.

En efecto, Taylor (1996) destaca: “Mientras que en la variante más pura de la Reforma la cuestión era vivir *devotamente* para Dios, ahora se convierte en una cuestión de vivir *racionalmente*” (p. 257), la racionalidad instrumental de Locke se manifiesta pues en aceptar la ley natural de Dios y adquirir el conocimiento que sea útil y reflexionar sobre él.

Weber, según Taylor (1996), señalaba que tanto el judío como el calvinista no se planteaban la cuestión de fondo tratada por la Teodicea,² más bien, debido a la estructuración lógica del universo observada mediante la revelación bíblica y el discernimiento de la razón se desprende, sobre todo en el calvinismo, que esa estructura y organización del mundo debería estar al servicio de la utilidad.

Incluso, conforme al pensamiento del sociólogo alemán, en su clásica obra la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la religiosidad de la Reforma tenía sus diferencias: en Lutero el saberse recipiente de Dios para la gracia es muy distinto de la concepción calvinista, en la que el hombre es instrumento del poder de Dios.

Si para Lutero las buenas obras eran manifestaciones de la soberbia, en el calvinismo las buenas obras eran signos de la elección de Dios, y, por tanto, necesarias, pues para Weber (1981) estas buenas obras “por cuanto constituyen un factor técnico que, aun cuando no patentiza la bienaventuranza, es favorable para desasirse de la contrita ansiedad por alcanzarla[...] el calvinista elabora para sí su propia salvación” (p. 71).

De ahí que la religiosidad calvinista pusiera énfasis en la racionalización de su ascética, es como si aceptaran el *cogito ergo sum* de su interpretación

² *Teodicea* comúnmente se entiende como parte de la metafísica en la que se pretende fundamentar, con base en la razón, la existencia de Dios. Propiamente el racionalismo se fue convirtiendo en un deísmo filosófico con prevenciones hacia la metafísica.

ética, su vida estará bajo el dominio de la razón para acrecentar la gloria de Dios en el mundo.

Siguiendo a Weber, ese mismo sello racional lo encontramos en algunos modelos ascéticos dentro del catolicismo, en el que sistematiza el proceder racional y el mejorar el estado natural del hombre, el ascetismo protestante, calvinista, va en esa línea del dominio de los deseos irracionales e integrando al hombre en su libertad ante el mundo y la naturaleza, por la *sistematización de la vida del hombre*. Aunque desde luego hay una gran diferencia entre el catolicismo y su teología del trabajo que la del puritanismo calvinista. Este, incluso, abrevará en la gran tradición del cristianismo primitivo como lo estudia Weber.

El ascetismo calvinista fue de carácter esencialmente profano, laico, abrevado en la bibliocracia; de manera interesante, recalca Weber (1981), el Antiguo Testamento era de la misma dignidad que del nuevo, denotándose una influencia del hebraísmo en el calvinismo,

con toda su sobriedad, impregnada a un tiempo del sentimiento de lo divino, que tomó su forma más precisa y clara en los escritos predilectos de los puritanos: las sentencias de Salomón y en la mayoría de los Salmos, en donde se advierte un específico sello racional (p. 76).

Claro que era el racionalismo revestido de tradicionalismo y apto para el pequeño burgués.

En el caso de la teología del trabajo en la concepción católica se base más en el Nuevo Testamento, en los Evangelios, aunque ello nos llevaría a otros análisis.

Por esto, a raíz de la metodización y sistematización del ascetismo calvinista, este lo impregnaba del sello de una operación comercial que requiere de igual forma esta disciplina y cuidado por el orden.

Weber (1981) distingue en la religiosidad reformada sus acentos y peculiaridades: la luterana dejaba el paso libre al vigor de los impulsos y sentimientos naturales, pero no poseía el ímpetu interior para el propio control continuo y la planificación regulada de la existencia propia del calvinismo; el luteranismo siente animadversión a la ascética, “siente el hijo del mundo que vive indiferente a él[...] impedía en el individuo el ímpetu anímico a

metodizar su comportamiento, racionalizándola conforme a un sistema” (pp. 78-79).

Locke, paradójicamente, se alejaba de las posiciones tradicionales de la Reforma en su desprecio de la razón humana al poner el médico inglés a la razón en un lugar central y rechazar el pecado original, pero alejándose también de la concepción católica de la razón como la que posibilita percibir, por las luces naturales de aquella, el orden del bien.

Ahora bien, la razón en la modernidad se encuentra *desvinculada*, lo que es propio de este racionalismo modernista con su concepción particular del hombre y de su dignidad: autonomía autorresponsable y una liberación de las exigencias de la autoridad.

El deísmo que inspiró Locke sobre todo en la tradición inglesa y cuyo pensamiento pasaría al continente era algo más que el recubrimiento del naturalismo puesto en boga por la Ilustración: el deísmo representó una victoria sobre las visiones morales hiperagustinianas de la tradición luterana.

Siguiendo a Taylor (1996), la Ilustración en Francia con “Rousseau incluido, se percibió a sí misma alineada en contra de los terribles efectos misantrópicos de la doctrina del pecado original. La Ilustración escocesa se empeñó en una constante batalla contra las fuerzas del puro calvinismo radical” (pp. 263-264), con ello el naturalismo se enseñoreará de la filosofía europea, del hiperagustinismo (un agustinismo sacado de su catolicismo) que hemos descrito se llega al deísmo y de ahí al naturalismo.

Reflexión de Taylor por demás interesante, alejada de cualquier extremo. Evaluando al deísmo, lo considera por sus matices cristianos y distanciado de los modelos filosóficos paganos —sin que utilicemos una acepción peyorativa—; al estar tan centrado en lo humano es difícil que encaje en el modelo antiguo, aunque se asemeja con él porque el orden cósmico se coloca en el centro de la vida espiritual, el orden de la naturaleza para el bien humano.

En efecto, para Taylor (1996), en los deístas no se tiene sitio para las *providencias particulares*, el

deísmo reformuló la fe cristiana en torno a la imagen de un orden natural diseñado *inter alia* para un bien autónomo, se sostiene sobre dos líneas del desarrollo teológico: la definición erasmista de la bondad de Dios en térmi-

nos de beneficencia para la humanidad; y la afirmación antijerárquica de la vida corriente (p. 288).

La primera de ellas (el erasmismo) contra las teologías de la incapacidad humana de ser bueno y su desprecio por la razón que mantenía el luteranismo, recuérdese la significativa apología del libre albedrío de Erasmo contra el reformador Lutero que lo negaba, así como la idea predestinacionista calvinista en la que se vulnera esta capacidad de la libertad humana.

La segunda de las líneas (las jerarquías de la vida corriente) rechazaba las presuntuosas opiniones sobre las facultades morales o destinos espirituales superiores. Según Taylor, en la concepción del deísmo lo importante no es el pecado del mundo, sino la perfección de su designio que se manifiesta en ese orden contemplado por la razón, además de que si Dios con su Providencia interviniese en los asuntos humanos, dejaría a un lado el ingenio y la previsión de los hombres, sin que quedase espacio para la libertad del hombre, según este deísmo que va alejando imperceptiblemente a Dios en el mundo y de su relación con el hombre.

Pero si la primacía del orden excluye las intervenciones milagrosas, margina en consecuencia la naturaleza histórica del cristianismo, la encarnación y la revelación, por eso el deísmo es una religión racional, en la que se vigoriza la razón autorresponsable, el nuevo paradigma de la modernidad.

Samuel Pufendorf (1632-1694) va más allá, elevando el derecho natural al rango de ciencia (racionalismo). Se lo descubrió a la Ilustración y a los realizadores de la idea política protestante en la Alemania del Norte.

La nueva concepción del derecho, que elevó al derecho natural a un concepto jurídico general, se encuentra simbolizada por la doctrina del contrato social.

Ante la juridización del derecho natural la Ilustración emplazó al mismo derecho ante la tribuna de la razón, para adecuarlo a los dictados de la humanidad y de la inteligencia.

La Ilustración, como nuevo movimiento intelectual, estaba convencida de la existencia de leyes universales, que determinan el universo, la vida social, la política, pero lo que importaba era precisamente descubrirlas, de ahí que aspirara a leyes buenas para el bien de la humanidad.

La Ilustración es más que nada racionalista —por la valoración de lo racional, todo debía regirse por la razón, aunque también se tomaba en cuenta lo irracional, ya en la época hay un irracionalismo admitido por la razón, así como los impulsos del sentimiento y de los apetitos—, lo cual sería una mera característica.

Más bien a la Ilustración podría definírsela como un humanismo, al tener una confianza en las facultades intelectuales del hombre, pero bajo presupuestos filosóficos modernos.

Además, la Ilustración tiene la creencia de tener un amplio saber que le descubrirá y comunicará al hombre las verdades fundamentales; desconoce toda inseguridad intelectual y toda inquietud interior.

Por mencionar a un autor desde esta nueva mentalidad ilustrada, está César Beccaria, que en su obra *Sobre los delitos y las penas* de 1764 sometió a una crítica demoledora las leyes penales existentes, como partidario de la doctrina del contrato social.

Con base en ella sostiene que es ahí donde se levantan las fronteras de la limitación de la libertad de los individuos por el Estado; el particular tiene solo determinados derechos y los pone en manos del Estado hasta un límite determinado.

La ley penal descansa solo en la manifestación libre de la voluntad de los hombres, las penas deben adecuarse a la civilización, aplicándose la idea del progreso a la administración de justicia.

La Ilustración a través del liberalismo, que nace de ella, influirá en las corrientes políticas del siglo XIX, sacando de sus ideas para ponerlas en práctica en la sociedad; el contratismo social sentó un precedente en la política y el derecho modernos.

Los principios del Estado liberal de derecho

Ya veíamos cómo en el proceso de sistematización del derecho van apareciendo las codificaciones. La moderna constitución del Estado liberal de derecho se corresponde en sus principios con el ideal de constitución del individualismo burgués y contiene en sus principios la concepción de libertad burguesa: la libertad personal, la propiedad privada, la libertad de contratación, libertad de industria y comercio.

El Estado se encuentra rigurosamente regulado por la sociedad mediante el sistema cerrado de normas jurídicas, o identificado con ese sistema de normas, aunque, como sostiene Carl Schmitt, el Estado, a pesar de la juridicidad y de la normatividad, sigue siendo un Estado con un elemento importantísimo, el político.

No hay una constitución que sea unilateralmente un sistema de normas jurídicas para la protección del individuo frente al Estado, pero el esquema fundamental de la constitución liberal, según Schmitt (1982), y “liberal en el sentido de la *libertad burguesa*. Su sentido y finalidad, su *TELOS*, es, en primera línea, no la potencia y brillo del Estado, no la *gloire*, según la división de Montesquieu, sino la *liberté*, protección de los ciudadanos contra el abuso del Poder público” (p. 138).

La libertad burguesa se convirtió en el criterio adecuado para definir la legislación constitucional, las constituciones liberales se consideran a sí mismas como tales por un rasgo esencial de su configuración, que contuvieran algunas garantías constitucionales de la libertad burguesa, tales como el reconocimiento de los derechos fundamentales, la división de poderes y la participación del pueblo en el gobierno.

Pero en qué se fundamentarán los principios de la libertad de los individuos. Para Kant el “[...]estado civil, pues, como estado jurídico, está fundado en los siguientes principios *a priori*: 1) libertad de todo miembro de la sociedad, como ser humano; 2) la igualdad del mismo respecto de todos los demás, como súbdito; 3) la independencia de todo miembro de una comunidad, como ciudadano” (Schmitt, 1982, p. 138).³

Kant definirá así las representaciones fundamentales de la Ilustración.

De la idea de libertad, proveniente de la concepción burguesa, se desprenden dos consecuencias que integran los dos principios del Estado liberal, el principio de distribución, en el que la esfera de libertad del individuo es considerada como un dato anterior al Estado; la libertad del individuo es comprendida de forma ilimitada, reduciendo por su parte la facultad del Estado para invadirla.

³ Cita Schmitt la obra de Kant, *Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Statsrecht*; Ed. Vorlander, Phil. Bibl., 47, p. 87.

El principio de organización que explica el sistema de competencias circunscritas, es decir, la división de poderes; el principio de distribución permitirá que la libertad ilimitada del individuo encuentre su expresión en unos derechos denominados fundamentales o de libertad.

Así, para Schmitt, el binomio de derechos fundamentales y división de poderes son el contenido esencial del Estado de derecho de la Constitución moderna. En la misma Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, en su artículo 16 se establecía que toda sociedad en la que la garantía de sus derechos no esté asegurada, ni determinada la separación de los poderes, carece de constitución.

Con las declaraciones formuladas por los Estados americanos del siglo XVIII, se establece parte de la historia de los derechos fundamentales que simultáneamente va de la mano con la etapa democrática liberal y del moderno Estado de derecho.

El pensamiento sobre estos derechos contiene el principio mencionado por Schmitt como de distribución, que señala la esfera de libertad ilimitada del individuo, principio que describe lo que es la era moderna en la concepción que tiene del Estado.

Ante un pluriverso político en surgimiento, contrasta Schmitt con la teoría de un universo político que ni como ficción existía ya en los albores de la modernidad por la aparición de las distintas soberanías de los Estados que salían de una desmembrada cristiandad, la cual era como un cosmos pacificado en el que subsistía la libertad política de los pueblos y los Estados.

El pluriverso político moderno, en cambio, con la libertad individual en independencia de la comunidad política, se convierte el Estado moderno como el punto de partida de la nueva organización social que salía a la existencia.

Desde el punto de vista de Scmitt, el cristianismo medieval, heredero de la tradición romana, se encuentra ante un contexto nuevo con el surgimiento de los nuevos paradigmas, es decir que junto a la aparición de los Estados nacionales, le acompañan las iglesias nacionales en un proceso de privatización de toda religión.

Esta privatización, como describe Schmitt (1982), es “cosa suprema y absoluta, se convierte en asunto propio del individuo, y todo lo demás, toda especie de formaciones sociales, tanto Iglesia como Estado, se convierte en

algo relativo que sólo puede derivar su valor como medio auxiliar de aquel único valor absoluto” (p. 165).

La libertad religiosa será por tanto el primero de los derechos fundamentales. Con este nuevo derecho se establece el

principio fundamental de distribución, el individuo como tal es portador de su valor absoluto, y permanece con este valor en su esfera privada; su libertad privada es, pues, algo limitado en principio: el Estado no es más que un medio, y por eso, relativo, derivado, limitado en cada una de sus facultades y controlable por los particulares (Schmitt, 1982, p. 165).

Este proceso de privatización, que fundamenta el primer derecho individual, constituye para Schmitt (2000) el

comienzo y el principio motriz en el desarrollo histórico del catálogo de derechos de libertad[...] allí donde se introduce la religión, se muestra su eficacia absorbente y absolutizadora, y cuando lo religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso: ambos resultan inseparables. La propiedad privada es también sagrada, precisamente porque es un asunto privado (p. 35).

En el pensamiento político de Schmitt los dos elementos del moderno Estado constitucional son los derechos fundamentales, como principio de participación, y la división de poderes como principio orgánico, *elementos moderadores* de la Constitución, que tienen como rasgo común el de ser límites y controles del Estado.

Estos principios forman un *sistema de garantías de la libertad burguesa y de la relativización del poder del Estado*, elementos que modifican y templan un Estado y que conviven con los *principios políticos formales* de una constitución del Estado de derecho que lo configuran al mismo tiempo.

Los derechos fundamentales, por tanto, establecen los principios sobre los que se basa la unidad política de un pueblo que, representada a través del gobierno, señala lo personal de un Estado. Principio emblemático establecido por Schmitt es el que *la lucha por la representación es siempre una lucha por el poder político*.

Las declaraciones solemnes de los derechos humanos no hacen más que dar direccionalidad al propio destino político ya sea de un nuevo Estado, como en el caso de los Estados Unidos, o de establecer un principio novedoso en la integración estatal por medio de una revolución, como lo que sucedió en Francia en 1789 o en la rusa de 1917-1918, en las que de forma solemne indican lo que se ha denominado *la finalidad total constituyente del Derecho constitucional* de un Estado determinado.

En las formulaciones sobre los derechos humanos tendríamos, pues, distintas significaciones político-históricas. Pero es conveniente señalar los riesgos de que tales declaraciones solemnes se vuelvan en eso: en exclusivamente orientaciones políticas, por señalar un interrogante descrito por Raymond Aron (1997, p. 221), es decir, ¿cómo se opera *ideológicamente* la conciliación entre los principios y la realidad?, ¿entre las libertades formales con las reales?

Con las primeras constituciones liberales los derechos fundamentales se caracterizarán por la posibilidad de hacerlos valer como anteriores y superiores al Estado, no que los otorgue conforme a las leyes, sino que reconoce y protege como anteriores a él, “en los que sólo cabe penetrar en una cuantía mensurable en principio, y sólo dentro de un procedimiento regulado. Estos derechos fundamentales no son, pues, según su sustancia, bienes jurídicos, sino esferas de libertad, de las que resultan derechos, y precisamente derechos de defensa” (Schmitt, 1982, p. 169).

Los cuales serían los derechos de libertad, los primeros en la historia de los derechos humanos, cuyo contenido no se reciben de las leyes, solo describen el ámbito de la libertad individual, del hombre como individual libre.

El reconocimiento de los mismos radica en el principio de distribución ya referido: la libertad del individuo como ilimitada en principio y la injerencia del Estado, limitada en principio.

Pero estos derechos individualistas de libertad se encuentran en un estado apolítico, en el que opera dicho principio de distribución, cuando se convierten en manifestaciones sociales, como la libertad de asociación, que se enfrentan con medios de fuerzas sociales y desaparece el derecho fundamental y de libertad, propio del Estado liberal de derecho.

Así la libertad significará no “la posibilidad de actuación, ilimitada en principio, del individuo, sino el libre aprovechamiento de la fuerza social

mediante organizaciones sociales” (Schmitt, 1982, p. 171). Se ha alcanzado entonces el punto de lo político donde desaparece el principio liberal de distribución.

En este ámbito de lo político se convierte en ficción la idea de la ilimitada libertad del individuo, dando paso a *los derechos democráticos*, los cuales no presuponen al hombre individual libre en el *estado extraestatal de libertad*, sino al ciudadano que vive en el Estado, el *citoyen*, derechos que Schmitt describe como *derechos de status político*, porque están dentro del Estado y se encuentran informados por el pensamiento o la idea democrática de igualdad: igualdad ante la ley.

En consecuencia, en la formulación de Schmitt,⁴ los derechos de libertad del individuo aislado y de este en relación con los otros son propiamente las *garantías liberal individualistas o derechos fundamentales*, que como ya ha quedado descrito son diferentes a las relativas, a las *garantías institucionales* que existen dentro del Estado.

Estas garantías institucionales se basan

no en la idea de una esfera de libertad ilimitada en principio, sino que afecta a una institución jurídicamente reconocida[...] circunscrita y delimitada, al servicio de ciertas tareas[...] aun cuando las tareas no estén especializadas en particular, y sea admisible una cierta universalidad del círculo de actuación (Schmitt, 1982, p. 175).

Existirían entonces garantías institucionales con derechos subjetivos o sin ellos. Precisemos, la garantía institucional entraña una protección constitucional contra una posible supresión legislativa a una determinada libertad. Según Schmitt, lo institucional se distingue de lo que es un derecho natural existente antes de toda ordenación social.

⁴ A) Derechos de *libertad del individuo aislado*: libertad de conciencia, personal, propiedad privada, inviolabilidad del domicilio, secreto de la correspondencia. B) Derechos de *libertad del individuo en su relación con otros*: libre manifestación de las opiniones, libertad de discurso, de prensa, de cultos, de reunión, de asociación, de coalición, en tránsito hacia lo político. C) Derechos del individuo en el Estado como ciudadano o *Derechos político democráticos del ciudadano individual*: Igualdad ante la ley, derecho de petición, sufragio, acceso a los cargos públicos. D) Derechos del individuo a prestaciones por parte del Estado o *derechos y pretensiones sociales*: derecho al trabajo, a la asistencia y socorro, a la educación.

Esta distinción efectuada por el constitucionalista alemán aclara las posibles diferencias entre garantías constitucionales y derechos humanos, las cuales se reducen a que los *derechos fundamentales son subjetivos, absolutos e ilimitados*, mientras que las *garantías institucionales existen dentro del Estado y no antes o por encima de él*.

Detrás de esta diferenciación se encuentra la concepción jurídica de este tratadista, para el que “el Estado moderno es una unidad política cerrada y, por su esencia, el *Status*, es decir, un *status* total que relativiza en su seno todos los otros *status*” (Schmitt, 1982, p. 178); nos encontramos pues en la esfera de la soberanía estatal moderna tan cara para Schmitt, sin que caiga en concepciones estatalistas, totalitarias, pero sí influyendo en algunos de sus defensores.

La soberanía se refiere, por tanto, a que el Estado no puede reconocer ningún status de derecho público por encima de él o equiparado. La soberanía implica que el Estado no puede tener relaciones de derecho político internas con algún ente intermedio, solo operarían relaciones de derecho internacional. Luego entonces las relaciones entre el Estado y la Iglesia, por ejemplo, la que se arroga una soberanía plena en su ámbito de carácter pre y supra estatal, deberán sujetarse a un tratado o convenio en que las partes actúan como sujetos de derecho internacional y no como entes de derecho político.

El Estado se presentará como unidad cerrada. Estas relaciones pueden ser reguladas con garantías legal-constitucionales, por lo que será “estabilizado mediante la transformación en derecho interno, como ley constitucional” (Schmitt, 1982, p. 178).

El derecho fundamental del individuo es absoluto, las garantías institucionales son relativas en cuanto que son derechos legal-constitucionales no verdaderos derechos fundamentales desde el punto de vista del principio antes visto que Schmitt llama de distribución: la libertad ilimitada del individuo, pero sin que este principio implique la imposibilidad absoluta de injerencias y limitaciones, que como excepciones serán con fundamento en las leyes entendidas como normas generales ordinarias y mediante un acto de aplicación de la ley que afecten la esfera privada del individuo.

Por tanto, la significación jurídica positiva de los *derechos fundamentales* radicará en ser el punto de *origen* del *principio de la legalidad* de la administración o de la autoridad pública. Este principio de legalidad se

encuentra dirigido a los órganos competentes revisores de la constitución, de los que dictan leyes ordinarias y las autoridades del Estado.

Tenemos pues una direccionalidad de los derechos fundamentales la cual hace que se extienda este concepto a las garantías de la ley constitucional que, como ya quedó mencionado, estas garantías institucionales dan lugar a una protección especial frente a la legislación ordinaria y para lograr una protección contra el abuso de la competencia legislativa, como es el caso de la garantía constitucional relativa a la prohibición de la retroactividad de las leyes o la ilegalidad de los tribunales especiales, por citar un ejemplo.

Estas garantías individuales solo de forma mediata

sirven al principio de los derechos fundamentales. Contienen una protección especial para asegurar la distinción de poderes y la realidad de un concepto de Ley como lo entiende el Estado de Derecho[...] Prohíben al legislador un acto de soberanía, esto es, un quebrantamiento del orden jurídico (Schmitt, 1982, p. 183).

De este orden jurídico se pueden suprimir estas vinculaciones legal-constitucionales por instituciones jurídicas tales como la suspensión de garantías individuales, cuya naturaleza es que son derechos limitados en principio en contraste con los derechos fundamentales, que no son más que derechos de libertad del hombre individual, porque corresponden al multicitado principio de distribución del Estado liberal, libertad individual ilimitada y facultad estatal de intervención, limitada en principio.

No olvidemos que nos encontramos en la descripción que hace Schmitt del Estado liberal, el cual se caracteriza primordialmente por considerar los derechos fundamentales como elemento esencial de toda constitución.

Como ha quedado descrito, en el mundo moderno ha surgido la noción de Estado y el respectivo concepto de soberanía unido a aquel, lo cual ha significado la monopolización del derecho por parte del Estado, lo que ha provocado un nuevo paradigma en la concepción del derecho.

Al respecto, Lafer (1994) ha sostenido que

la identificación entre derecho y Estado, en el mundo moderno, plantea para la articulación del paradigma de la filosofía del derecho el tema de la

justicia como legalidad[...] como derecho positivo indisociable de la voluntad y el poder del soberano[...] el agente público encargado de eliminar el significado inconstante de las palabras que surgen de[...] los intereses de los hombres (pp. 73-74).

La razón legislativa del soberano a partir de entonces, será, por tanto, la *razón pública definidora de los significados de lo justo e injusto*, lo que de suyo es riesgoso, esa es la sinrazón del totalitarismo, por lo que la objetividad del cosmos político se fundamenta desde el principio de la legalidad característica del mundo moderno, la cual se “apoya en la creencia de la legalidad[...] en las normas y en el derecho de aquellos que ejercen la autoridad de acuerdo con esas normas[...] la legitimidad racional legal” (Lafer, 1994, p. 77).

Con el cambio de estos paradigmas en el campo del derecho e íntimamente relacionado con este se encuentra la concepción acerca del poder político en la tradición moderna, que contrasta evidentemente con la tradición clásica. Para esta última la razón del Estado era la vida buena, para los modernos, desde Hobbes, lo que importa es la vida, pero en cuanto libertad política.

Para Spaemann (1980), esta tradición moderna se plantea la legitimación del poder político, que no radicará en si es justo o no, por tanto, estaríamos en una especie de anarquismo convertido en político: *se sustituye el poder por un consenso universal* y la significancia de si un poder es justo o no, no cabe plantearse bajo el nuevo paradigma moderno.

Si un Popper ha criticado al platonismo político como un anuncio de una sociedad totalitaria, la visión de Spaemann nos parece más acertada en un estudio sobre la concepción clásica de la política que considera al poder desde la razón, en cambio, en la moderna, Spaemann le ha denominado poder táctico; así tendríamos que, en el fondo de ellas, existe, respectivamente, el impulso racional que busca la justicia, y el irracional que quiere su ventaja e interés propio.

El poder justo, según Platón, descansaría en tres presupuestos:

- a) Existe un interés fundamental y común en los hombres expresado en el diálogo racional para conocer intereses verdaderos; “el que acepta intervenir en un diálogo admite desde el primer momento

que no existen únicamente intereses individuales” (Spaemann, 1980, p. 193).

- b) El consenso táctico de la mayoría, que no es racional *a priori*, no manifiesta siempre el verdadero interés común; porque podría ocurrir que “la mayoría quisiera lo que no pueden querer nunca las personas razonables[...] las personas razonables sí quieren por principio lo que todos pueden querer” (Spaemann, 1980, p. 195).
- c) El sofista con su diálogo retórico solo pretende imponer una opinión preconcebida.
- d) La praxis puede ser conducida por el interés racional, para los sofistas existe el conjunto de los intereses particulares, y consideran que el poder táctico es lo que cuenta.

La moderna filosofía del derecho se encuentra bajo postulados diferentes a los presupuestos platónicos. La afirmación de Hobbes en el sentido de que *non veritas sed auctoritas facit legem*, “viene a significar que la rectitud y la justicia de las decisiones de la autoridad no constituyen la base de su legitimación, pues precisamente no es viable un consenso racional sobre esta rectitud” (Spaemann, 1980, p. 200).

Esta concepción política moderna que, según Spaemann, se deriva tanto del individualismo nominalista (medieval), que entenderá la legitimidad como prepotencia total de los que mandan o como consenso empírico real; del programa científico con una visión del mundo no finalista y, finalmente, de la experiencia de la guerra civil confesional que desde el siglo XVI se da en Europa.

De la clásica definición de justicia como el dar a cada uno lo suyo, de lo que en justicia le corresponde, se pasa en el nuevo paradigma, al dar a cada uno según lo que tiene.

Las teorías políticas de los siglos XVII a XIX, tratarán de fundamentar la “legitimidad del poder político en la hipótesis de un consenso táctico de todos bajo la forma de un contrato inicial. El contenido de este contrato no es una idea común cualquiera de lo que constituye la común vida buena, sino el interés de cada uno por su propia conservación” (Spaemann, 1980, pp. 201-202).

Por tanto, el bien moral de la moderna filosofía de la subjetividad no lo capta desde una instancia de fuera, sólo lo entenderá como autodeterminación; en la concepción del bien, su naturaleza es aprehendida cuando se le conoce y se le quiere subjetivamente como tal, el bien es verdadero en cuanto resultado definitivo de un discurso universal establecido.

Con el nuevo derecho, lo que importa en su contenido no es la felicidad para todos, sino la libertad de todos, en “lugar de la idea de un poder racional y justo aparece la de un consenso exento de dominio como redención de lo inherente al concepto de razón” (Spaemann, 1980, p. 206).

Hobbes en la obra de Carl Schmitt

El propio Carl Schmitt realizará un análisis sobre el Estado moderno a partir del mito político de Hobbes, el Leviatán, el cual es muy necesario para comprender el fundamento ideológico en el que descansan algunas concepciones de los derechos humanos, sobre todo en la tradición francesa que se verá más adelante. Paradójicamente, el pensamiento de Hobbes no caló fondo en la tradición inglesa pero sí en el continente europeo de fuerte tradición jurídica neorromanista. La relectura que hace Schmitt de Hobbes le sirve para hacer una crítica a la modernidad liberal en la que surge el Estado moderno, pero que a la vez esta es anunciada y preparada por el mismo Hobbes.

Pero lo que llama la atención de la interpretación de Schmitt es que a Hobbes no lo considera como un precursor del totalitarismo, como lo expone muy bien Hannah Arendt, sino como el exponente claro de una concepción en la que el Estado es el representante de la unidad política de un pueblo.

Este es un presupuesto fundamental en Schmitt, a veces deslizándose en un endiosamiento de lo político que lo determina todo, incluso los derechos fundamentales, si bien su crítica al economicismo marxista es atinada, lo político se convierte en la infraestructura que lo determinará todo.

Lo rescatable del análisis de Schmitt sobre Hobbes es la profunda caracterización que hace del Estado moderno y sus ambivalencias a partir de la obra del pensador inglés. Recordará Schmitt que para Hobbes el estado de guerra entre unos y otros solo se supera en la seguridad de la condición civil y estatal.

El mito del Leviatán significará que el hombre deviene en dios mortal del mismo hombre por la irrupción de la razón, las diversas acepciones de esta imagen mítica del Leviatán van de Dios al hombre, al animal, a la máquina; el primigenio contrato social se encuentra en ciernes en la obra hobbesiana.

Schmitt (1997) explicará que “la construcción jurídica del pacto sirve para explicar una persona soberana, que se constituye a través de la representación... Hobbes transfiere la representación cartesiana del hombre como mecanismo con un alma, al *gran hombre*, al Estado, del que hace una máquina, animada por la persona representativa” (pp. 74-75).

En la construcción del Estado se seculariza el concepto de Dios, calvinista, en el que la omnipotencia divina no se encuentra limitada ni por el derecho, la justicia o la conciencia, la *representación de Dios sobre la tierra será el Estado*, con sus nuevos atributos descritos por la idea de la soberanía.

Arendt (1967), al analizar los fenómenos de la violencia y la revolución que se producen fuera de la política, por ser esta el ámbito del poder de la palabra, carente en aquellos, y por ser el siglo XVIII prolijo en guerras y revoluciones, ha considerado que la suposición de “la existencia de un estado prepolítico, llamado estado de naturaleza que, por supuesto, nunca fue considerado como un hecho histórico[...] implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un abismo insalvable” (p. 24), refiriéndose a ese estado mítico del que parten los teóricos del contrato social, entre ellos el mismo Hobbes.

Según Schmitt (1997), el carácter “divino” del poder estatal no lleva aneja una “argumentación de tipo lógico-demostrativo. El soberano no es un *defensor pacis* [...] es el creador de una paz exclusivamente terrenal, *creator pacis* [...] su omnipotencia [...] es obra del hombre y se construye a través de un *pacto* celebrado por hombres” (p. 76), lo que denota como la modernidad política parte de una concepción estatalista, el estado como fuente del derecho.

Es en la emblemática obra de Marsilio de Padua en el siglo XIV (Sabine, 1997), precisamente denominada el *Defensor pacis*, que parafrasea Schmitt en la cita anterior, el libro del cesaropapismo europeo, antecedente del despotismo ilustrado, y en parte del absolutismo estatal moderno,⁵ donde se

⁵ Es de destacar con Taylor (1996) que un aspecto de la idea de pacto proviene del puritanismo protestante, al considerar que existía una alianza entre Dios y su pueblo, decantándose poco a poco a una comprensión de que la sociedad presuntamente está basada en un

ubica todavía la idea de que el príncipe temporal (después el soberano popular) es el lugarteniente de Dios en la tierra, poniéndose las bases del autoritarismo político.

Las diferentes teorías contractualistas tendrán de común que crean un nuevo principio de legitimidad, aunque son ciertamente ficciones teóricas e históricas y fundamentarán este principio de legitimidad democrático.

Ello tiene que ver con la naturaleza misma de los derechos fundamentales. Para Fernández García (2001) las

teorías contractualistas representan el triunfo del individualismo en la filosofía social y política moderna. El contrato es una construcción racionalista que permite la coexistencia de intereses del individuo, la sociedad y el Estado[...] Ese principio individualista, fundante y triunfante, significará[...] de-

pacto entre sus miembros. Esta concepción junto a “la idea del individuo libre y desvinculado, contribuyó a constituir las doctrinas del consentimiento[...] lo único que podía constituir la autoridad era el consentimiento del individuo[...] La erosión del sentido de autoridad como algo natural, algo dado en el orden de las cosas de la comunidad, requería que se diera respuesta al interrogante: ¿de dónde emana la legítima sumisión?[...] La doctrina del derecho divino de los reyes aportó una alternativa a la teoría del contrato en el siglo xviii[...] era una doctrina quinta esencialmente moderna[...] suponía el atomismo; es decir, dio por descontado que no existían relaciones naturales de autoridad entre los hombres[...] sólo la especial concesión del poder divino a los reyes podía evitar el caos de la anarquía”. Teoría de la cual se desprende claramente cómo esa pretendida autoridad (el Estado) está por encima de la sociedad, la que por sí sola es incapaz de lograr su cohesión, por la rivalidad existente en la sociedad, se hace necesario que el poder político no se derive de la sociedad, está por encima de la misma, esa es la idea de fondo del propio Hobbes. Schmitt se hace eco de la opinión de que el *Leviatán* encontró su expresión exterior en el Estado del príncipe absoluto, cuyo poder rodeado de cierta sacralidad proviene de la herencia germánica medieval en su creencia de las brujas. Del siglo xviii proviene el atomismo y la tendencia moderna de enmarcar las inmunidades “otorgadas a los individuos por las leyes en términos de derechos subjetivos[...] es una concepción que coloca al individuo autónomo en el centro del sistema legal[...] la concepción de las inmunidades[...] —la vida, la libertad—” (pp. 210 y 211), se basan en el modelo de la tenencia de propiedad. Según el parecer de Taylor, las ideas atomistas aparecen como más afines al sentido común, pero la tensión constitutiva de las democracias modernas occidentales, que emergen de los modelos francés y anglosajón, se manifiesta en las consecuencias de una política atomista instrumental y una política de participación ciudadana, en los que se da prioridad a los fines de una vida dedicada al bien público y a potenciar las virtudes morales e intelectuales de una sociedad como propugna un humanismo cívico ante el reduccionismo de la sociedad de ser solo un mero convenio artificial en que unos y otros se cuidan de los otros.

rechos naturales, libertades personales y cívicas, igualdad moral, social y jurídica en la sociedad y frente al Estado (p. 16).

La razón humana se convertía así en el criterio último de valores, en los que se encontraban la misma existencia de las instituciones políticas y sociales modernas.

En la construcción del Estado moderno aparece el pacto en cuanto producto de la inteligencia humana y de la capacidad creadora del hombre, aunque Hobbes se sigue moviendo en el ámbito estrictamente individualista. Conforme lo destaca Schmitt (1997), los “individuos atomizados se encuentran reunidos por su miedo, hasta que la luz del entendimiento resplandece y se constituye un consenso jurídico con base en la sumisión general e incondicional al poder más fuerte” (p. 77).

Desde otra perspectiva y para profundizar en la naturaleza de este pacto social, desde luego artificioso y como hipótesis de trabajo, Schmitt, partiendo desde el Estado, como consecuencia final de ese convenio, deduce que el *resultado estatal es algo más y completamente distinto de lo que puede producir un contrato cerrado* entre individuos.

Para Schmit (1997), los conceptos del racionalismo hobessiano no “logran transformar el pluralismo del estado natural en la condición de la unidad y la paz[...] se puede producir un consenso de todos con todos; pero éste es solamente un pacto social anárquico, y no un pacto estatal. La persona soberana representativa[...] no se constituye por, sino con ocasión de, el consenso” (p. 77).

La representación soberana es superior a una suma de magnitudes individuales, que no crean el Leviatán, sino que lo invoca; su trascendencia revestirá de una nueva naturaleza ya no metafísica, será una *trascendencia jurídica*.

La importancia de la representación que surge de ese convenio *sui generis* radica en su servicio factual y actual en la protección efectiva que otorga a los gobernados, lo que denota la naturaleza instrumental del Estado, el cual es el primer producto de la era técnica, es el inicio de su mecanización.

En Hobbes no se entiende el Estado “en su totalidad como persona; la persona soberano-representativa es solamente el alma del gran hombre que es el Estado[...] es ciertamente un *Homo artificialis*[...] la máquina y su

constructor son lo mismo[...] hombres” (Schmitt, 1997, p. 79), convirtiéndose el *Leviatán* en el mecanismo gigantesco que tiene como finalidad la seguridad de los hombres que él domina y protege, evocando la fuerza mítica del símbolo político de la modernidad.

Las ideologías totalitarias (estatalistas) se han caracterizado por pretender crear paraísos de la humanidad, pero hunden sus raíces en la propia Ilustración, que mediante la razón y la educación se llevaría a la humanidad a una nueva era alejada de la ignorancia. El mismo marxismo lleva el mismo *pathos* del progreso inmanentista moderno, que Schmitt satiriza como las fantasías licenciosas, la otra cara del racionalismo, que pretende que todos se vuelvan como una especie de Matusalén para alcanzar la inmortalidad terrenal, la religiosidad o el *pathos* religioso de la contradictoria modernidad.

Pero en la misma ambivalencia de la modernidad, ese Estado soberano va preparando su misma superfluidad, llamado a desaparecer, a lo que desde luego Schmitt reprocha a una parte de la tradición liberal este proceso de inmolación del *Leviatán*.

Si el consensualismo moderno tiene sus raíces tanto en Hobbes como en Rousseau, existen sin embargo diferencias en cuanto a su concepción sobre la naturaleza humana, mientras para el ginebrino el hombre sería el buen salvaje y cuya corrupción comenzaría cuando aparece la propiedad privada.

En cambio, para Hobbes, que construye sus tesis políticas a partir del estado de naturaleza en el que los hombres son enemigos unos de otros, sus asesinos potenciales, la naturaleza humana más bien se considera desde un punto de vista pesimista: *el individualismo asocial solo es superado por la necesidad racional de concluir una paz general, en la que los hombres lobos, dotados de razón, den el salto del estado de naturaleza al estado político.*

Con ello se muestra una vez más el carácter moderno del Estado, porque la razón es el medio para la creación de la entidad estatal, producto artificial del cálculo humano, no por la naturaleza de las cosas.

Como sostiene Schmitt (1997), el desarrollo de la técnica moderna, influida por la concepción política de Hobbes y del pensamiento científico, requerirá de una nueva metafísica, el hombre máquina de La Mettrie, el hombre como individuo deviene en máquina, solo “la mecanización de la concepción del Estado ha hecho posible completar la mecanización de la imagen

antropológica del hombre” (p. 84), teniendo como antecedente filosófico la concepción del hombre como intelecto en una máquina, su cuerpo: Descartes.

Para La Mettrie, más ideólogo que filósofo, el hombre es una máquina que piensa y siente, y sienta las bases de un evolucionismo y del ateísmo como base del progreso y del bienestar humano en absoluto; con él se encuentra la opinión de que la diferencia entre el hombre y el animal está en el tamaño del cerebro, por tanto, no habría diferencia esencial entre ambos, no obstante que su ateísmo era de salón; como gran parte de los ilustrados, sus hipótesis simplistas siguen teniendo influencia.

Schmitt recalca que la transposición metafísica efectuada en la misma modernidad al suplantar la antigua mitología mística de las religiones da paso a una nueva mitología moderna, la mitología mecanicista, que hará del Estado el instrumento técnico neutral por antonomasia.

Así se explica que “la liberal democracia occidental concuerda con el marxismo bolchevique en considerar al Estado como un aparato del cual se pueden servir las más diversas potencias políticas, como de un instrumento técnico-neutral[...] la técnica en su conjunto, se hace independiente del contenido de todo fin y convicciones políticos” (Schmitt, 1997, p. 89).

Se tiene con Schmitt una descripción de la esencia del totalitarismo ideológico contemporáneo, el que prescindía de los derechos humanos, o si aparecía en sus constituciones era como un mero pronunciamiento general.

Hobbes, con su *Teoría del Estado filosófico-sistemática*, se convierte en el pionero de la *cientificidad moderna y de su correspondiente ideal de la neutralización técnica*, en cuanto a un contenido de verdad y de valores, todo en función de la racionalización de la técnica administrativa estatal.

Lo anterior nos permite comprender en parte el positivismo jurídico en sus orígenes. La neutralidad técnica del Estado moderno que menciona Schmitt hace que las leyes del Estado sean independientes de todo contenido sustantivo de verdad religiosa, jurídica o de justicia,⁶ por lo que su valor solo le viene en cuanto normas de mando con base en la infalibilidad de la decisión estatal, los nuevos valores de mando y de función se autonomizan.

La neutralidad de cuenta hará que el Estado técnico pueda ser tolerante como intolerante; el valor y la justicia se fundamentan en su perfección

⁶ Así lo sostiene Hans Kelsen, en su obra *Qué es la justicia*.

técnica, las concepciones de verdad y justicia quedan inmersas en la *decisión* del mando legal, la maquinaria estatal o funciona o no funciona, pues se trata de un mecanismo de mando construido en forma racionalista, que absorbe en sí toda racionalidad y toda legalidad.

La funcionalidad estatal se reduce a ser un sistema de coacción legal para poner fin al conflicto y a la inseguridad de la condición preestatal, incluso un derecho a la resistencia o la revolución es impensable, porque nos encontraríamos en el estado de naturaleza.

Paradójicamente, en la comunidad medieval existía el derecho feudal o estamental,⁷ o de las corporaciones ante el derecho de un gobernante ilegítimo; en el Estado absoluto de Hobbes el derecho de resistencia no opera por ser un derecho que se equipararía con el derecho estatal, el único permitido para acabar con la inseguridad social. “Este Estado, o existe realmente, y entonces funciona como irresistible instrumento de tranquilidad, seguridad y orden, teniendo de su parte todos los derechos objetivos y subjetivos que lo hacen el único y supremo legislador” (Schmitt, 1997, p. 96), porque de lo contrario no existiría un Estado que no tuviera estas prerrogativas.

El derecho de resistencia representaría la guerra civil, la cual es el único motivo filosófico que tiene el Estado para explicar su propia ontología y evitar aquella, un derecho de resistencia sería un derecho más alto o distinto que no cabe pensar en el *Leviatán*: el Estado moderno.

Por ello, para Schmitt, en el estudio en cuestión, en la teoría del Estado de Hobbes resulta irrelevante hablar de un Estado justo e injusto, porque sería tanto como hablar de máquinas justas o injustas. En Hobbes, la efectividad del dominio por parte del Estado radica en ser capaz de conseguir la paz interna por la fuerza, es decir, su legitimación descansará en garantizar el orden social.

Al respecto, Kant distinguirá entre el *status* jurídico, en el que el Estado cuenta con leyes y un poder público que garantiza su cumplimiento, y el *status* legítimo, cuando esas leyes son justas.

⁷ En Tomás de Aquino y posteriormente en algunos teólogos españoles se fundamenta ese derecho de resistencia de una sociedad ante el gobernante ilegítimo.

El derecho de resistencia que impugnaba Hobbes, Kant de igual forma lo hace desde la distinción entre legalidad y legitimidad, toda vez que por el estado jurídico el sujeto colectivo abandona el estado de naturaleza en el que todos se someten a la fuerza pública y legal. “El nacimiento del estado jurídico no es ningún proceso legal, sino más bien de índole natural[...] en el comienzo del orden jurídico hay un acto de violencia” (Spaemann, 1980, p. 159).

Estos postulados de Hobbes fundamentarán al derecho público, la racionalidad alcanzada, la violencia revolucionaria no será más que la vuelta a ese estado de naturaleza, del poder simplemente natural, por ello un Estado que surge de una revolución no puede invocar, para su legitimidad, su carácter revolucionario, pues representaría solamente una tiranía política.

De ahí que para Kant “la revolución no sea propiamente un acto político, sino un acontecimiento natural que el político debe impedir con medidas apropiadas de tipo social-eudemonístico” (Spaemann, 1980, pp. 160-161).

La Revolución francesa consistiría más en una reforma radical desde arriba; las revoluciones, por tanto, serán como la llamada de la naturaleza a fin de que se realice la constitución legal, porque de lo contrario, como refiere Spaemann (1980), la “naturaleza se adueña del poder bajo la forma de una actividad violenta opuesta y establece por sí misma el *telos* que los hombres no han querido establecer cooperando con su acción” (p. 163), pues de lo que se trata es de alcanzar el estado de razón y de justicia por medio del poder estatal.

Solo el Estado se justifica en su legitimidad, en cuanto que sea capaz de evitar lo absolutamente irracional, es decir, el poder sin leyes, lo revolucionario, cuyo éxito radicaré exclusivamente en su triunfo, demostrando al mismo tiempo la impotencia del poder por impedirlo.

Así, el tránsito de la violencia al derecho descansa y se explica en la monopolización del poder, la base de todo derecho, aunque la violencia ilegal, como vuelta al estado de naturaleza, implica como primera exigencia que se regrese a la realidad.

Spaemann se cuestiona si acaso Kant no estaría legitimando la concepción absolutista que parte desde Hobbes, del culto a la legalidad, negando el derecho de resistencia, lo cual es la

consecuencia lógica del carácter racionalmente necesario del Estado para la realización del Derecho. Si con abstracción del mundo fenoménico se parte de la identidad nouménica entre el Estado y el Derecho, desaparece cualquier posible contradicción entre ambos términos: el Estado ya no puede negar al Derecho porque se negaría a sí mismo (Pérez Luño, 2001, p. 464).

Y si el derecho resistiera al Estado estaría contra su misma fuente de validez.

Pero la violencia ilegal se podría justificar en dos casos: cuando el monopolio del poder que sustenta el Estado no lo puede ejercer para hacer que se cumplan las leyes, es decir, cuando es impotente ante la anarquía.

De otra parte, el mismo Estado puede convertirse en un violentador del derecho, como el caso del despotismo o cuando se atacan derechos fundamentales, cuando coloca a los miembros de la sociedad en una situación en la que no pueden ser sujetos de derecho y de obligaciones, cuando no solamente se ha dejado el estado legal, sino el jurídico mismo.

Existen tres criterios para determinar un estado de legalidad deficiente, esto es, cuando se quita la presunción de derecho a favor del Estado; conforme a la explicación de Spaemann (1980), sería la

supresión de la libertad de expresión[...] La libertad de crítica[...] es la consecuencia de la premisa según la cual el poder del Estado tiende fundamentalmente al bien común[...] Cuando se reprime la crítica puede admitirse que el poder no quiere o no está en condiciones de justificar sus medidas[...] El segundo criterio[...] es la prohibición de que ciudadanos que no han incurrido en sanciones emigran en tiempos de paz[...] donde no existe este derecho, quien desee emigrar puede considerarse en situación de hostilidad frente al Estado[...] la imposibilidad legal de establecer una situación legítima de una forma jurídica, y, por tanto, la imposibilidad constitucional de un cambio de las leyes en orden a reducir discriminaciones (pp. 175,176,177).

Para Kant, el derecho es la condición para la coexistencia de las diferentes libertades individuales, y el Estado, como el garante para el ejercicio de estas libertades. Si decíamos que, en la opinión de Schmitt, Hobbes había iniciado el liberalismo, para el propio constitucionalista alemán puso su grano de arena en la inmolación al *Leviatán* moderno fundándose, preci-

samente en la primacía de lo político, la cual solo logra su plena realización en el Estado.

Pero esta inmolación al Estado aparece en la misma obra de Hobbes, al realizar la distinción entre lo privado y lo externo, que caracterizará toda la época moderna, lo que sale al exterior es preocupación del Estado, la libertad interior de creer o no creer que el individuo tiene usando su razón privada será el distintivo de la democracia liberal.

En la *Teoría de la Constitución*, Schmitt (1982) argumentaba que la moderna libertad individual de pensamiento y conciencia y de los derechos de libertad del individuo marcaban la estructura del sistema constitucional liberal que, junto a la neutralidad estatal ante valores como la justicia, fundamentarían el agnosticismo estatal de los siglos XIX y XX, pero es precisamente cuando se acoge el sistema de la libertad interior de pensamiento y de fe privada cuando se eliminó al dios mortal estatal.

Precisemos aún más. El poder estatal, en interés del orden externo, puede reglamentar el culto religioso externo, en que lo religioso obtiene fuerza jurídica, en Hobbes se da primacía al derecho del poder soberano y a la paz pública; por otra parte, para Spinoza lo que importaba en su *Tratado teológico-político* es la libertad individual de pensamiento como principio formador de la paz pública; proceso parecido a lo que ocurrió con Feuerbach respecto a Hegel, lo antropologizó utilizando sus categorías.

La teoría de la soberanía del príncipe, puesta de moda por el protestantismo alemán en el siglo XVI, el famoso *cujus regio, ejus religio*, fue perfeccionada por el desarrollo estatal del siglo XVIII. Según Schmitt, el Estado absoluto puede exigirlo todo, pero “justamente sólo exteriormente. El *cujus regio ejus religio* es realizado, pero mientras tanto la *religio* se ha marchado furtivamente a una nueva esfera[...] la esfera privada de la libertad del individuo que piensa libremente” (Schmitt, 1997, p. 116). Esto es de destacar porque de aquí se basa ese principio de aherrojar lo religioso a la esfera meramente privada.

En Hobbes tenemos la concentración de poder, que es todopoderosa hacia lo externo aunque impotente sobre la interioridad, la otra cara del mundo moderno; racionalidad, irracionalismo; mecanismo u organismo; Ilustración y romanticismo, razón y naturaleza; modernidad y tardomodernidad, son caras de la misma moneda filosófica.

Lo que ha quedado del *Leviatán* fue el Estado como aparato bien organizado. La ley cumple el papel de ser instrumento técnico para calcular el ejercicio del poder estatal; la formalización legal hace que el Estado se transforme en un sistema legal positivista. Para Schmitt, la legitimidad restaurada es el paraíso artificial. El Estado absoluto es sustituido por el Estado burgués, el Estado de leyes o legislativo.

Un sistema de legalidad cerrado fundamenta la pretensión de obediencia y justifica la eliminación de todo derecho de resistencia, *la legalidad será, por tanto, el modo positivista de funcionamiento de la democracia*, lo que significa la transformación de la legitimidad en legalidad, el derecho natural o de cualquier otro derecho preestatal en una ley positiva estatal.

Schmitt considera que Locke es el padre del Estado liberal de derecho y Hobbes lo sería del Estado positivo de derecho, en el que la ley se hace decisión y mando en el sentido de una motivación coactiva psicológicamente calculable y sin consideración de metas o de contenidos sustantivos de verdad y justicia.

Schmitt piensa que el *Leviatán* absolutista devino, con la democracia liberal, en el Moloch del totalitarismo, siendo que ese mito hobbesiano aludía más a la unidad racional del poder unívoco, el cual era capaz de proteger eficazmente contando con un sistema de legalidad que se calcula en su funcionamiento; la relación de protección y obediencia enroca mejor con los conceptos e ideales del Estado burgués de derecho.

Schmitt rescata de Hobbes su significación en la lucha contra todo tipo de poder indirecto que hiciera desaparecer la unidad política indivisible, que el Estado garantiza asumiendo los riesgos, el poder y la responsabilidad que aquellos no asumen y, sobre todo, por ser el pensador inglés un revolucionario precursor de la era científico-positivista.

Tal vez el estatalismo ya referido de Schmitt se muestre en la crítica que hace de esos poderes indirectos —factores reales de poder—, a los que caracteriza en su esencia de “lograr oscurecer la clara convergencia entre mando estatal y riesgo político, poder y responsabilidad, protección y obediencia, y tener a su alcance, a través de la irresponsabilidad de un poder indirecto, pero no por ello menos intenso, todas las ventajas del poder político y ninguno de sus peligros” (Schmitt, 1997, pp. 140-141).

Con ello encontramos el verdadero *leitmotiv* de todo político a la altura, aunque desde otra perspectiva se encuentra la tentación autoritaria de eliminar, políticamente hablando, esos actores que, a fin de cuentas, representan un freno al poder estatal, de ahí la inquina de Schmitt a la existencia del pluripartidismo, producto de la libertad individual que, sustraída al Estado y entregada a las fuerzas libres, junto con otras, son incontroladas e invisibles de la sociedad.

Como se ha visto, Carl Schmitt es un crítico de la teoría política liberal. El liberalismo sería la negación de lo político, y su ataque a los poderes indirectos, grupo de intereses en conflicto, es una prueba de ello. El liberalismo aturdiría la lucha política al hacerla económica, pero no solo el liberalismo.

También el socialismo marxista al oponer al mecanismo del mundo capitalista con un correlativo antimecanismo fantástico, en palabras de Schmitt, no hace más que considerar la propiedad privada como un residuo en desuso de una época técnicamente anticuada.

A la objetividad absolutamente económica de estos *ismos*, Schmitt opone lo político, del que surge la necesidad de fundamentar en otras categorías la producción y el consumo, además de que ningún “sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder. La Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *ethos* de la convicción” (Schmitt, 2000, p. 21).

Por su parte, el pensamiento economicista concibe que la pretensión de lo político no es objetivo, carece de la idea de representación personal, no cosificada, del Estado. El ordenamiento jurídico no puede agotarse en el centro de producción y en los procesos de consumo, porque el ordenamiento de un Estado tiene que ser formal. Todo ordenamiento es un ordenamiento jurídico, como todo Estado es un Estado jurídico de derecho; porque el Estado como *societas perfecta* es un Estado político no un consorcio de intereses.

Al criticar Schmitt veladamente la Revolución francesa, en el sentido de que el tercer Estado estamental dijo de sí misma que era la nación, puso los cimientos de la propia contradicción de la sociedad liberal, porque dicha idea mencionada iba contra la misma definición de estamento, que presupone una pluralidad de estamentos que fundamentan un orden social.

La representación como forma de lo político se contraponen a la única forma que conoce el economicismo, la precisión técnica, por tanto, la “objetividad de los capitalistas que piensan económicamente resulta muy próxima a la intención del comunismo radical. Ni las personas ni las cosas necesitan un gobierno cuando el mecanismo de lo económico y de lo técnico cede a sus leyes inmanentes” (Schmitt, 2000, p. 45).

Una vez analizada la caracterización que Schmitt realiza sobre la naturaleza del Estado moderno, el cual es el resultado de los nuevos modelos filosóficos que ha dado lugar la modernidad, y a los que hemos hecho referencia, el nuevo paradigma político suplanta los viejos paradigmas en los que descansaba la formulación conceptual clásica sobre la naturaleza de la sociedad y del Estado.

Dicho lo cual pasaremos al análisis de las Declaraciones de derechos humanos, en cuanto son la ocasión metodológica que nos permite vislumbrar la existencia de dos grandes tradiciones en las que se desarrolla el pensamiento liberal, las provenientes de las revoluciones americana y francesa del siglo XVIII, que son facetas de la propia ideología liberal que, paradójicamente, se contraponen a pesar de sus comunes orígenes. Como lo ha puesto de relieve el analista de la modernidad Jürgen Habermas, que explícitamente se avoca a ello, y en pos de él, otros estudiosos como Arendt, Luc Ferry (1990), y en el aspecto de la naturaleza de las revoluciones, François Furet.

En los documentos de referencia encontraremos distintos modos de abordar la filosofía, la política y la razón de ser del Estado, su naturaleza y sus fines y desde luego la diferente concepción sobre los derechos humanos en ambas tradiciones, en la estadounidense desde un reconocimiento de lo que es la naturaleza humana, desde el deísmo naturalista.

Con la corriente francesa, se tiene una concepción positivista de estos derechos, tradición de más repercusión política, en cuanto a su influencia de largo alcance, como se verá más adelante.

Capítulo III. Las concepciones ideológicas en las declaraciones de los derechos humanos norteamericana y francesa

La tradición liberal sobre los derechos del hombre que se manifiesta en las clásicas declaraciones de finales del siglo XVIII, muestra un discurso claramente específico y original en su interpretación sobre la naturaleza de estos derechos.

El pensamiento liberal que sirve de fondo intelectual a las primeras referencias políticas de los derechos del hombre argumenta que los derechos naturales del hombre sostenidos por la tradición filosófica son realizados espontáneamente por el funcionamiento natural de la sociedad, siempre y cuando el Estado limite sus intervenciones al máximo.

Es lo que Schmitt definía como el mencionado principio de distribución, elemento típico del Estado moderno, el cual caracterizaba como propio de la concepción liberal de libertad, libertad del individuo, ilimitada en principio y facultad del poder del Estado, limitada en principio, presupuesto que encuentra su expresión en una serie de derechos llamados fundamentales o de libertad.

Las declaraciones de las revoluciones norteamericana y francesa poseen especiales diferencias, a pesar de su común origen intelectual. En la primera *el derecho natural se positiviza, no por una corrección voluntarista de la política*, tendiente a reestablecer un orden social corrompido, como sería la revolución (característica del caso francés) para rectificar radicalmente a la sociedad por una voluntad política determinada.

Por el contrario, el modelo norteamericano resalta la idea según la cual la realización de los derechos, su proceso de positivación, parte de un pro-

ceso histórico llevado a cabo por la libertad absoluta del individuo, de abajo arriba; en el modelo voluntarista francés, el proceso se hace de arriba abajo, los derechos humanos solo se darán *dentro del Estado no antes del Estado*, como lo describe Schmitt en lo que hemos estado aludiendo como el principio de *distribución*.

Las interpretaciones norteamericana y francesa presuponen, filosóficamente, unos conceptos de historia; en la primera lo real, lo social desemboca en lo ideal de los derechos del hombre.

El fundamento ideológico de la segunda interpretación es una filosofía práctica de la historia, donde lo real es transformado por el voluntarismo del hombre y por la ética del progreso, ambas concepciones son vástagos de la modernidad que muestra aquí, de alguna manera, sus ambivalencias o su misma dialéctica.

Ya hemos visto que la idea moderna del derecho natural, pero en cuanto un saber lógico-racional demostrativo y universalmente válido, y como derecho formal bajo las premisas de la filosofía moderna, va íntimamente unida al concepto de *revolución*, que es el acto por el cual se positiviza el derecho racional natural, es lo que Habermas (1993) describe como la *positivización del derecho natural en cuanto realización de la filosofía*, pero no se trata del derecho natural clásico, sino del derecho formal moderno que autoriza

a una esfera de deseo personal en la cual cada ciudadano, en tanto que hombre privado, puede perseguir egoístamente metas de maximización de utilidades[...] es un derecho de libertad[...] un derecho formal desligado de los órdenes vitales informales, es también un derecho coercitivo[...] reverso de la autonomía privada a la que justifica, es la coercitiva motivación psicológica de la obediencia. El derecho formal válido está sancionado por un poder físicamente eficaz y la legalidad está esencialmente separada de la moralidad (p. 89).

Es decir, tendríamos, en primer término, la autonomía de los individuos aislados e iguales —libertad negativa y atomismo social radicales—, y en un segundo momento, la comprensión que los mismos individuos hacen de las normas racionales del derecho natural, como la base fundamental de la positivación de este derecho; de aquí parte la idea del contrato social.

El poder estatal que promulga las leyes formales procede de una convención autónoma privada, son voluntades de los individuos que confluyen en la validación de las normas.

Esto lo ha puesto de relieve García Manrique (2001) en la obra colectiva sobre la *Historia de los derechos fundamentales*. Al analizar la Declaración francesa sostiene que en este documento a la vez que se normativiza el derecho natural al mismo tiempo desaparece por su positivización, a raíz de la función ideológica que desempeña aquel.

Así, con esta funcionalización sirve a

un fin práctico —la legitimación de la Declaración— mediante la deformación del verdadero carácter de la propia Declaración que es, en contra de las palabras, constitutivo y no declarativo, y que no subordina el Derecho positivo al Derecho natural, como quiere aparentar, puesto que, en realidad, aquél absorbe a éste (García Manrique, 2001, p. 246).

Incluso la concepción del derecho natural reconocido en la Declaración original de 1789 —art. 1º. Los hombres nacen libres e iguales en derechos y las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común—, desaparece en la Declaración de derechos del año III de 1795, que en su artículo 1º establece que los *derechos del hombre en sociedad* son la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad.

Si en la primera de las Declaraciones existe una funcionalidad lógica, como quedó mencionado, en la segunda es ya ideológica y más antidemocrática; el ámbito del derecho positivo es cerrado ya que no se abre a un derecho natural como instancia superior, incluyendo a la primera de las Declaraciones, toda vez que los derechos naturales se supeditan a lo que el derecho positivo acepte reconocer.

Son en las propias declaraciones de cuenta en las que tenemos la *positivación jurídica* antes descrita, la que engendra el poder político a partir de la comprensión filosófica. Como describe Habermas (1993), “la creación autónoma-contractual de la coerción jurídica a partir tan sólo de la coerción de la razón filosófica, es el concepto de revolución que se sigue inmanentemente de los principios fundamentales del derecho natural moderno” (p. 90); así, el contrato social no será más que el otro nombre de revolución.

La libertad fundamental de los individuos es el punto de partida para que el mismo hombre se invente a sí mismo e invente también la sociedad de la que forma parte. Como se ve, estamos ante una mentalidad *constructivista* de la sociedad.

La libertad, la igualdad, los derechos del hombre, son manifestaciones de la autonomía del individuo, el cual se empeña en la construcción de una sociedad, que garantizará a sus asociados contratantes, el libre ejercicio de sus libertades privadas, en la que se respeten las condiciones del contrato mínimo que liga a los individuos de la sociedad.

Con esta concepción, el pensamiento liberal se deslinda de la idea del bien común, que tendrá grandes repercusiones en la historia de las sociedades. Tanto la revolución norteamericana como la francesa son los cimientos de la civilización democrática. La primera ama la igualdad como un bien del que siempre ha gozado; los franceses cuando lo conquistan lo adoran en forma exclusiva; respectivamente, tendríamos por un lado la igualdad consensual y por el otro la igualdad obsesiva (Furet, 1999).

Para Hannah Arendt la diferencia entre ambas revoluciones, que positivizaron los derechos humanos, radica en que la francesa fue la que incendió el mundo con el concepto de revolución, no obstante que la misma terminó en desastre “ha hecho la historia del mundo, en tanto que la Revolución americana, a la que sonrió la victoria, no ha pasado de ser un suceso que apenas rebasa el interés local” (Arendt, 1967, p. 63).

El paradigma francés es el que ha influido en los fenómenos revolucionarios en el mundo y ha sido entendido generalmente como una necesidad histórica, en contraste con la revolución americana que, según Arendt, hizo que los hombres se considerasen dueños de su destino, aunque Habermas (1993, p. 112) no comparte su opinión. Me parece enriquecedor y complementario el análisis que hace la filósofa alemana.

Frente a ello, la Revolución francesa levantó en el imaginario europeo la fuerza de la historia y la necesidad histórica, es decir, la concepción moderna de la historia, más que una ciencia política como cabría suponer.

Por tanto, “el sofisma sobre el que se alza esta filosofía nueva y típicamente moderna es relativamente sencillo. Consiste en la descripción y comprensión del reino total de la acción humana sin referirlo al actor y al

agente, sino desde el punto de vista del espectador que contempla un espectáculo” (Arendt, 1967, p. 60).

Finalmente, tiene más elementos para comprender lo que ocurrió que aquel que vivió esos acontecimientos; así el espectador entendió la Revolución francesa como una necesidad histórica.

Paradójicamente, la *posteridad espiritual* de la Revolución francesa en el siglo XIX hasta el XX, con la revolución bolchevique, se han considerado como los agentes de la historia y de la necesidad histórica, aunque la necesidad sustituyó a la libertad como categoría fundamental del pensamiento político y revolucionario.

Con la Revolución francesa la filosofía se interesó por el reino de los asuntos humanos, a “descubrir la verdad absoluta en un dominio que es gobernado por las relaciones interhumanas y que, por tanto, es relativo por definición. La verdad[...] fue concebida históricamente[...] como algo que se despliega en el tiempo[...] no exigía validez intemporal” (Arendt, 1967, p. 60), la cual sería válida para todos.

La historia será el medio para la revelación de la verdad, y para ser historia tenía que ser universal. Su primera idea “nació del primer ensayo de política mundial y, aunque el entusiasmo americano y francés por los *derechos* del hombre se vio rápidamente enfriado por el nacimiento del Estado nacional” (Arendt, 1967, p. 61) fue, sin embargo, el único producto perdurable de la revolución europea.

Arendt considera que la dialéctica de la libertad y la necesidad, al hacerlas coincidir en una paradoja, como producto del pensamiento moderno, resulta inadmisibile; el concepto moderno de la naturaleza como proceso en movimiento cíclico —movimiento necesario por definición—, rotatorio y eternamente recurrente, hizo inevitable el imperio de la necesidad como característica de la historia.

No obstante que la necesidad

sobreviviera a la ruptura moderna operada en el ciclo de recurrencias eternas e hiciese su reaparición en un movimiento que era esencialmente rectilíneo y que, por tanto, no retrocedía a lo ya conocido, sino que tendía hacia un futuro ignoto, tal hecho[...] debe su existencia no a la especulación teórica, sino a

la experiencia política y al curso de los acontecimientos históricos (Arendt, 1967, pp. 62-63).

La misma revolución leninista de octubre tuvo un parecido similar al caso francés, en cuanto que pretendía “la cristalización de las esperanzas de los hombres para, después, colmar su desesperación, que la Revolución francesa tuvo para sus contemporáneos” (Arendt, 1967, pp. 64-65), con la característica particular de que la revolución bolchevique se preparó con el modelamiento consciente de la acción sobre las experiencias de una época y de un acontecimiento del pasado.

Con la revolución rusa se juntan elementos tales como la ideología y el instrumento del poder, que hicieron de aquella triunfante en el escenario político; mediante el politicismo leninista nos encontramos no ante un maquiavelismo, según el cual se da la sujeción total del orden político a la racionalidad exclusiva del poder.

En la ideología leninista nos encontramos con dos racionalidades, el leninismo consistirá en sustituir “la simple racionalidad maquiavélica de la conquista y el mantenimiento del poder por una doble racionalidad en la que el poder se toma y se conserva bajo la capa de una ideología bastante coherente[...]. para que todo acto contingente y circunstancial encuentre una inscripción sublimada en una gnosis de salvación” (Le Guillou, 1998, p. 184).

La toma del poder —maquiavelismo— se hace siguiendo la lógica de la ideología leninista, donde el *proletariado* es el que toma el poder y no la camarilla de terroristas profesionales de los bolcheviques.

En este sentido, el totalitarismo será sinónimo de bolchevización, o viceversa. El término *totalitario* rebasa el monolitismo de un partido o grupo, es en principio la

pretensión de un partido de ser su propio fin en sí mismo, sin que los hombres que lo pueblan puedan tener otra meta en la vida que servirlo[...] lo emparenta con una secta religiosa[...] constituye la vida entera de sus miembros y su salvación, misión que se atribuye pese a que su actividad práctica es de orden puramente mundano: tomar y ejercer el poder (Furet, 1999, p. 161).

Furet se refiere a la psicología política leninista, en la que la voluntad lo puede todo si tiene el poder y a la que se agregará la pasión nacional rusa: la del segundo bolchevismo: el stalinismo, de lo universal a lo nacional. Por la compulsión ideológica y el terror se llevó a cabo la revolución rusa,

la primera [la francesa] constituyendo a los hombres desde dentro, y éste desde fuera[...] la Revolución francesa ha llegado a ser parte integrante de la compulsión autoimpuesta del pensamiento ideológico[...] Fue la historia, no la acción, lo que los hombres de la Revolución rusa habían aprendido de la Revolución francesa, siendo este conocimiento casi su único bagaje. Habían adquirido la habilidad de interpretar cualquier papel que el gran drama de la historia pudiera asignarles (Arendt, 1967, p. 65).

Los revolucionarios rusos se sometieron a la llamada de la necesidad histórica, y engañados por la historia, llegaron a ser bufones de la misma, según expresión de Arendt. Además de que, aneja a la novedosa idea de los derechos del hombre, encontramos la concepción sobre los derechos políticos inalienables que les corresponden a los hombres por el hecho de su nacimiento, lo que implicó una verdadera revolución en la idea de la política como se venía entendiendo desde la antigüedad.

En el fondo de las declaraciones sobre los derechos del hombre descansa una nueva formulación de lo que es la igualdad y la libertad. Según Arendt, lo que la idea de la revolución ha proporcionado como novedad radical es la experiencia del sentir la libertad, como la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo.

Es el *pathos* revolucionario que podemos describir en las revoluciones norteamericana y francesa. Lo cual se diferencia de la concepción griega, conforme a la cual la mutabilidad inherente a las cosas perecederas hacía que no se tomara demasiado en serio el mundo de lo humano, sometido a un cambio constante, por lo que el espectáculo de la historia y de la naturaleza era siempre el mismo; el cristianismo introduciría la novedad trascendente que irrumpe en la historia de los hombres.

Por el contrario, en el concepto moderno de revolución prevalece la idea de la libertad, como categoría para valorar las constituciones de los cuerpos políticos, pero Arendt la distingue de otro concepto, el de la liberación como

la posible condición de la libertad; “que la idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad[...] se ha exagerado el alcance de la liberación y a que el fundamento de la libertad siempre ha sido incierto” (Arendt, 1967, p. 36).

La igualdad antigua era garantizada por la isonomía como ausencia de poder, pero “por naturaleza los hombres eran desiguales y se requería de una institución artificial, la polis que, gracias a su *nomos*, les hiciese iguales” (Arendt, 1967, p. 37).

Tratándose de una igualdad estrictamente política en la que se da primacía al hombre en cuanto miembro de la polis, y no en cuanto persona privada, esta igualdad antigua era atributo de la polis, igualdad y libertad no se concebían como algo inherente a la naturaleza humana; la libertad sería el espacio político adecuado para que el hombre pudiera reunirse con sus semejantes.

Arendt considera que los derechos civiles fueron consecuencia de los principales derechos de la vida, libertad y propiedad, es decir, eran derechos subordinados, los instrumentos para la consecución de las libertades reales y fundamentales: “Los resultados de la revolución no fueron la vida, la libertad y la propiedad en cuanto tales, sino su concepción como derechos inalienables del hombre[...] al extenderse, como consecuencia de la revolución, estos derechos a todos los hombres, la libertad no significó más que libertad de la coerción injustificada” (Arendt, 1967, p. 38).

Estas libertades fundamentales son esencialmente negativas, “son consecuencia de la liberación, pero no constituyen de ningún modo el contenido real de la libertad” (Arendt, 1967, p. 39), la cual consiste en la participación en los asuntos públicos, si “la revolución hubiese tenido únicamente como objetivo la garantía de los derechos civiles, entonces no hubiera apuntado a la libertad, sino a la liberación de la coerción” (Arendt, 1967, p. 38).

La liberación es el deseo de ser libre de la opresión, y la libertad como la consecución de una nueva forma política, la nueva morada construida para albergar la nueva constitución de la libertad, estas son las preocupaciones de la moderna idea de revolución.

Liberación en sentido revolucionario vendría a ser el logro de que los oprimidos en la historia se convirtiesen en los soberanos supremos; el de-

recho del pueblo a decir quién *no* debía gobernar se transformó en el derecho de decidir quién *debía* hacerlo.

En alcance de la opinión de Arendt, y habiendo descrito cómo la revolución no es más que el intento constructivista de una sociedad, habría que complementar esta idea con aquella otra según la cual la revolución es lo contrario a la necesidad, porque da su forma a la convicción liberal y democrática de la autonomía de los individuos.

Furet (1999) lo expresará atinadamente al decir que la pasión revolucionaria

afirma que la historia será en adelante el único foro en el que se decida el destino de la humanidad, ya que es el sitio donde se producen esos surgimientos o esos despertares colectivos que manifiestan su libertad[...] La pasión revolucionaria exige que todo sea político[...] todo está en la historia, comenzando por el hombre[...] todo puede ganarse en una sociedad buena, pero habrá que fundarla[...] lo que la Revolución francesa inventó es, más que una nueva sociedad fundada sobre la igualdad civil y el gobierno representativo, una modalidad privilegiada del cambio, una idea de la voluntad humana, una concepción mesiánica de la política (p. 44).

Y nos preguntaríamos con Furet, siguiendo a Tocqueville,¹ hasta dónde el individualismo moderno radical empalma con el crecimiento ilimitado de un Estado administrativo cada vez más preponderante.

¹ Según Tocqueville (1994) —nos permitimos entresacar sus ideas— en Norteamérica “tienen ideas y pasiones democráticas; en Europa tenemos ideas y pasiones revolucionarias[...] En los Estados Unidos, la constitución está sobre los legisladores como lo está sobre los simples ciudadanos[...] justo que los tribunales obedezcan a la constitución[...] deriva de la esencia misma del poder judicial: escoger entre las disposiciones legales aquellas que lo atan más estrechamente es, en cierto modo, el derecho natural del magistrado[...] En Francia, la constitución es igualmente la primera de las leyes, y los jueces tienen igual derecho para tomarla como base de sus decisiones; pero, al ejercitar ese derecho, podrían pasar sobre otro más sagrado aún que el suyo: el de la sociedad, en cuyo nombre obran. Aquí la razón ordinaria debe ceder ante la razón de Estado[...] detestable la máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tiene el derecho a hacerlo todo[...] sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes[...] Existe una ley general que ha sido hecha o por lo menos adoptada, no solamente por la mayoría de tal o cual pueblo, sino por la mayoría de todos los hombres. Esa ley es la justicia[...] el lindero del derecho de cada pueblo[...] Cuando me opongo a obedecer a una ley injusta, no niego

Sin embargo, la mentalidad constructivista revestía de especiales características en cada una de las declaraciones de los derechos humanos de Norteamérica y Francia. En esta la positivación del derecho natural se convirtió en una tarea revolucionaria.

En este proceso, la filosofía tendría como finalidad llevar a cabo una actuación política, a través de las leyes —las declaraciones de los derechos humanos—, para construir una organización técnicamente correcta. Frente

a la mayoría el derecho de mandar; apelo de la soberanía del pueblo ante la soberanía del género humano[...] ¿Qué es una mayoría tomada colectivamente, sino un individuo que tiene opiniones y muy a menudo intereses contrarios a otro individuo que se llama la minoría? Los hombres al reunirse, ¿cambiaron acaso de carácter? ¿Se han vuelto más pacientes ante los obstáculos al volverse más fuertes?... no podría creerlo; y el poder de hacerlo todo, que rehuso a uno solo de mis semejantes, no lo concederé jamás a varios[...] es necesario colocar siempre en alguna parte un poder social superior a todos los demás; pero veo la libertad en peligro cuando ese poder no encuentra ante sí ningún obstáculo que pueda detener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo[...] Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes[...] cuando siento que la mano del poder pesa sobre mi frente, poco me importa saber quien me oprime; y por cierto que no me hallo más dispuesto a poner mi frente bajo el yugo, porque me lo presenten un millón de brazos[...] Los males que la libertad causa son algunas veces inmediatos, visibles para todos, y todos, más o menos, los conocen; los males que la extrema igualdad puede producir, no se manifiestan sino poco a poco[...] La libertad política proporciona de tiempo en tiempo[...] placeres sublimes[...] La igualdad suministra cada día una gran cantidad de pequeños goces[...] Sus hechizos se sienten a cada momento y están al alcance de todos[...] Los pueblos democráticos quieren la igualdad en todas las épocas... hay algunas en que llevan este deseo hasta el extremo de una pasión[...] Los reyes absolutos son los que más han trabajado para igualar las clases entre sus súbditos[...] la igualdad ha precedido a la libertad: la igualdad era, pues, un hecho antiguo, cuando la libertad era todavía una cosa nueva; la una había creado ya opiniones, usos y leyes que le eran propios, mientras que la otra se presentaba sola y por primera vez al mundo[...] los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad[...] la buscan, la quieren y ven con dolor que se les aleje de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si así no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud[...] En nuestros contemporáneos actúan incesantemente dos pasiones contrarias; sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de permanecer libres. No pudiendo destruir ninguno de estos dos instintos contrarios, se esfuerzan en satisfacerlos ambos a la vez: imaginan un poder único tutelar, poderoso, pero elegido por los ciudadanos, y combinan la centralización con la soberanía del pueblo, dándoles esto algún descanso. Se conforman con tener tutor, pensando que ellos mismos lo han elegido[...] Es difícil, en efecto, concebir de qué manera hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos, pudieran dirigir bien a los que deben conducir, y no se creará nunca que un gobierno liberal, enérgico y prudente, pueda salir de los sufragios de un pueblo de esclavos" (pp. 107-635).

a las normas no se comportó de una forma práctica como en las declaraciones de Estados Unidos, en las que no existió una tensión entre teoría y praxis, entre los principios de derecho natural y su realización técnica.

En Estados Unidos no se planteó el que el conocimiento filosófico consiguiera el poder político sobre la opinión pública, tal y como fue necesario en Francia.

La tradición norteamericana influida por Locke y la francesa por Hobbes y Rousseau representan dos construcciones iusnaturalistas, en el sentido moderno, de la sociedad civil; en la segunda, la positivación del derecho natural fue una empresa revolucionaria en la que la filosofía, con la ayuda de las leyes, instruiría sobre una organización técnicamente correcta.

Las leyes inmanentes de una sociedad burguesa ya no operaban con una *inviolabilidad física*, se requería ahora que, mediante el voluntarismo revolucionario, fueran llevadas políticamente a establecerlas para dominar la corrupción de la naturaleza humana; en consecuencia, era perentorio su normatividad por la violencia revolucionaria, aplicadas desde arriba por el poder estatal constituido.

Presupuestos intelectuales de la Declaración norteamericana

La herencia de John Locke

Interesante es destacar, como en las declaraciones de los Estados Unidos, el derecho natural moderno fue filtrado por la influencia de J. Locke, paradigma en la construcción de la identidad del hombre moderno que, junto con Descartes, dieron forma y dirección futuras a lo que se venía gestando como modernidad.

Estos pensadores con sus reflexiones filosófico-morales sirvieron para ser el substrato a las diversas formas sociales, económicas y políticas, que surgieron en el mundo moderno, esto es importante recalcarlo, pues las primeras etapas del capitalismo y del Estado burocrático moderno se entrelazan con diversas concepciones sobre la filosofía y la moral.

En este apartado nos avocaremos a enunciar la significación de la revolución epistemológica que, para el mundo moderno, representa Locke, en

el análisis toda forma particular de la vida intelectual, es decir, la historia del pensamiento, como le gustaba decir a Voltaire.

Para el médico inglés no hay principios ni ideas innatas como lo sostenía Descartes, para este filósofo el alma era radicalmente instancia pensante. Locke afirmará lo contrario, la posibilidad de que la materia piense. Este es el materialismo hipotético de Locke que interesó al propio Voltaire.

La epistemología lockeana privilegiará la desvinculación del sujeto mediante la centralización en sí misma. Se basará en dos supuestos: creencia en el mecanicismo y rechazo de la teleología, el sujeto humano como tendiente hacia la verdad o el bien.

Los principios o las razones universales son solo síntesis gratuitas acreditadas por la costumbre o por la autoridad. Nuestro proceso mental se desvincula radicalmente, toda vez que no será fruto de una experiencia de la primera persona, del yo, sino que dicho proceso dependerá de una teoría objetivadora de la mente, en perspectiva mecanicista. Lo que hace Locke es *reificar* la mente. El entendimiento de las cosas se construye por ideas simples, las ideas son materiales, el hombre solo las une o las pone una junto a la otra.

Las ideas se producen por partículas insensibles sobre los sentidos, por ello el ensamblaje del pensamiento se explica por un proceso de asociación cuasimecánico, concatenado, procedimental, característica de la concepción moderna de la razón. Para Taylor (1996) esta razón moderna

apela a que no nos convirtamos en contempladores del orden, sino más bien a que construyamos una imagen de las cosas ateniéndonos a los cánones del pensamiento racional. Aunque Descartes y Locke conciben diferentemente dichos cánones, concuerdan en la noción básica de la razón. El objetivo es llegar a lo que son las cosas en realidad, y esos cánones nos ofrecen la mayor esperanza de lograrlo. La racionalidad es por encima de todo una propiedad del proceso del pensar, no del contenido sustantivo del pensamiento (p. 184).

Asimismo, las cosas son buenas o malas solo en su referencia al placer o el dolor que nos puedan causar; el malestar será el único factor determinante de nuestra voluntad, tanto el bien como el mal morales se entienden solo como la conformidad o disconformidad entre nuestras acciones respecto a una ley.

El placer y el dolor consiguientes se denominan recompensa o castigo, es el atenerse a una ley o derecho natural; es en la identidad personal donde se fundamenta el derecho y la justicia del premio y de la justicia, es decir, la persona solo se deduce a partir de que tenga conciencia, a que sea un sujeto inteligente capaz de una ley y de ser así felices y desgraciados, como centro de imputación de sus acciones y méritos.

En este apartado estamos tratando sobre una clase o faceta de un individualismo con repercusiones políticas. Ya veíamos que la característica del hombre moderno era su desvinculación del orden cósmico como dador de significado; ahora el hombre no se entiende como parte de ese orden mayor y significativo.

Sus metas paradigmáticas se descubrirán en el interior del hombre mismo, en su individualidad radical, pero, así como se aplica la referencia antigua a un orden cósmico, natural, se trasladará esta construcción al ámbito social, a la sociedad política; el individuo moderno ya no estará vinculado naturalmente a ninguna autoridad, la condición para esta vinculación se ha de *crear* políticamente, lo veremos más adelante.

Poco a poco se irán formulando las diferentes teorías del derecho, como un signo de la tendencia moderna a encuadrar las inmunidades otorgadas a los individuos por las leyes en términos de derechos subjetivos, como un privilegio legal que se percibe como si fuera una cuasiposesión del agente al que se le atribuye.

El individuo autónomo es colocado en el centro del sistema legal, por tanto, la concepción de los derechos más básicos que tenemos, tales como la vida, la libertad, según Locke, se basan en un modelo de tenencia de propiedad.

Para Ballesteros (1984), “la limitación ideológica —moderna— de la libertad va unida a la elevación de la propiedad privada, como capacidad de disposición exclusiva e ilimitada de los objetos a fundamento y modelo de los derechos humanos” (p. 55).

Locke interpretará el derecho fundamental como el automantenimiento, pues los hombres conservan su vida por el trabajo en lugar de mediante la agresión y la defensa, como Hobbes sostenía; se trata de un derecho natural a la propiedad, que asegura la vida y la libertad, los cuales en el estado social son canjeados por derechos civiles estatalmente sancionados.

Si en Norteamérica hubo una revolución manifestada en principios y en la praxis del gobierno, fue una revolución diferente a la francesa, que se esforzó en construir una constitución organizadora de la sociedad en general. En Estados Unidos sólo se limitó a una limitación del poder político, fue una revolución por inadvertencia, como lo expresaba Arendt en su obra ya citada sobre la revolución.

Por tanto, según Habermas (1993), el “derecho natural no es positivado por caminos revolucionarios; no alcanza validez subjetivamente por medio de la conciencia de los ciudadanos políticamente actuantes, sino objetivamente por medio de una actividad desenfrenada de las leyes naturales inmanentes a la misma sociedad” (p. 99).

Para Oakeshott (2000), en el origen de los Estados Unidos encontramos una civilización de pioneros que se hicieron racionalistas por las circunstancias y no por la reflexión, que no “necesitan la persuasión de que el conocimiento se inicia en tabula rasa, y consideran a la mente libre no como el resultado de alguna purga cartesiana artificial sino como el regalo de Dios Todopoderoso” (p. 45)² en la línea de la ideología de Locke y toda la tradición política inglesa, para descubrir en la naturaleza por medio de la razón las formas de elegir un gobierno.

Oakeshott (2000) señala que la “Declaración de Independencia es un producto característico del *saeculum rationalisticum*. Representa la política de la necesidad sentida, interpretada con la ayuda de una ideología[...] uno de los documentos sagrados de la política del racionalismo... inspiración y pauta de muchas aventuras posteriores en la reconstrucción racionalista de la sociedad” (p. 46).

En cuanto a Habermas, refiriéndose a la revolución norteamericana, argumentaba que los derechos naturales no son más que las leyes naturales del tráfico de mercancías y del trabajo social, como afirmaban tanto Locke como Adam Smith, leyes no en el sentido de normas formales, sino de unas leyes naturales que se encuentran en la base de la sociedad que no tiene su origen en un contrato.

² Oakeshott, al referirse al marxismo como otra forma del racionalismo, describe a este como un Midas, que se encuentra siempre en la posición infortunada de no poder tocar nada sin transformarlo en una abstracción; nunca puede obtener una comida sencilla de experiencia.

Por un lado, tendríamos unas fuerzas espontáneas de cohesión y de autorregulación social y por el otro los medios formales coercitivos del poder gubernamental como es el caso francés.

En este segundo extremo de la relación social, el Estado aparece como un particular autonomizado. Como el propio Habermas especifica, el liberalismo de Thomas Paine se acerca a un anarquismo —como Marx mismo en teoría política es anarquista, al anunciar la desaparición del Estado en el advenimiento de la sociedad comunista— al predecir que el Estado espontáneamente dejará de funcionar en ese modelo de sociedad en el que finalmente, por esas leyes inherentes al desenvolvimiento natural de la sociedad, el interés común creará la seguridad universal.

En este sentido, como lo argumenta Habermas (1993), “los derechos naturales encuentran su leal correspondencia en las leyes del comercio y del tráfico[...] la praxis de un comercio libre y general garantizará los derechos humanos[...] La filosofía no necesita esforzarse por su realización” (p. 100) aunque, finalmente, exista una filosofía de fondo en la Declaración americana, una filosofía economicista que late todavía en algunas corrientes liberales contemporáneas, como se verá más adelante.³

³ Paine (1986) es el típico representante de la tradición norteamericana de los derechos naturales positivados por el desarrollo propio de la sociedad, es de un liberalismo que en algunas de sus afirmaciones se acerca a un anarquismo *sui generis*. Todo anarquismo es un individualismo llevado a su paroxismo. Veamos algunas de sus afirmaciones: “lo que vemos ahora en el mundo como producto de las revoluciones en Norteamérica y Francia, es una renovación del orden natural de las cosas, un sistema de principios tan universal, como la verdad y la existencia del hombre, que combina la felicidad moral y política con la prosperidad nacional[...] Norteamérica era el único punto del mundo político donde podían iniciarse los principios de reforma universal[...] era el mejor en el mundo natural[...] para dar vida a sus principios[...] para llevarlos a gigantesca madurez[...] parte del orden que reina en la humanidad no es efecto de la existencia del Gobierno. Tiene su origen en los principios de la sociedad y en la constitución natural del hombre[...] antes del comienzo de la guerra norteamericana[...] no existieron formas de gobierno[...] En el instante mismo en que es abolido el Gobierno formal, la sociedad comienza a actuar; se produce una asociación general y el interés común engendra la seguridad general. Tan lejos está de ser verdad[...] que la abolición de todo Gobierno entrañe la disolución de la sociedad[...] El Gobierno formal no realiza sino una pequeña parte de la vida civilizada[...] aun cuando se estableciese el mejor que la sabiduría humana pudiera imaginar, será más bien un nombre y una idea que un hecho. La seguridad y prosperidad del individuo y del todo dependen, infinitamente más que de ninguna otra cosa que pueda realizar el Gobierno... de los usos generales universalmente consentidos y mutua y recíprocamente mantenidos, de la incesante circulación de intereses[...] la totalidad de los asuntos la realiza la natural acción reci-

Presupuestos intelectuales de la Declaración francesa

La herencia de Hobbes

De la concepción jurídica que se manifiesta en las declaraciones de derechos de la tradición francesa, para las cuales el derecho es efecto de un contrato y no un principio fundamental del que se desprendan enunciados verdaderos, los derechos humanos se fundamentarán en la constitución de la voluntad general.

En efecto, en Hobbes y Rousseau, como ha quedado estudiado, late la concepción de que la humanidad se encuentra en un estado de desconfianza universal y en una lucha competitiva violenta y general, por tanto, el contrato social será la solución a tal estado natural.

Hobbes es el precursor más importante de la Ilustración jurídica al defender la unificación del poder político y de las fuentes de donde nace el derecho; si él representa al absolutismo ilustrado, Locke lo será de la Ilustración liberal, si el empirismo inglés sembró las bases teóricas de la Ilustración en el campo del derecho, ese país, sin embargo, no fue el lugar adecuado para que se consiguiera su resultado final, la codificación del derecho.

Efectivamente, como ha quedado descrito, la Ilustración británica sobresalió por su laicismo, el empirismo, utilitarismo; estas

características favorecen un individualismo metodológico capaz de analizar racionalmente la conducta humana lejos de organicismos metafísicos más propios del pensamiento francés y alemán[...] Frente al idealismo y racionalismo continental, el enfoque empirista de la tradición británica marca una línea de pensamiento peculiar[...] el distinto tipo de racionalidad británica más analítica que justificativa, más propia a coordinar convenciones que a

proca de las partes[...] Todas las grandes leyes de la sociedad son leyes de la naturaleza[...] son leyes de intereses mutuos y recíprocos[...] está en el interés de las partes hacerlo así y no por cualesquiera leyes formales[...] el Gobierno no es otra cosa que una asociación nacional que actúa según los principios de la sociedad[...] el instinto no actúa en los animales con un impulso más fuerte que los principios de la sociedad y de la civilización operan en el hombre" (pp. 133-158).

imponer convicciones, más flexible y pragmática en la justificación de la unidad política que las clásicas concepciones racionalistas de la obligación política (Páramo Arguelles, 2001, pp. 261-263).

Por otra parte, así como la universal tendencia de los hombres es su autoafirmación contra todos, se hace perentorio que la obligatoriedad positiva de las normas generales solo puedan ser exigidas por un poder absoluto.

La teoría del contrato social no era nueva en estos autores, desde la Edad Media se habían desarrollado algunas teorías del consentimiento —conciiliarismo eclesial—.

Sin embargo, lo novedoso en el siglo XVIII no era la misma existencia de la comunidad que era algo supuesto, sino que surge la pregunta de cómo comienza una comunidad, de dónde proviene la naturaleza de la autoridad política sobre los individuos; lo importante está en el plantearse este tipo de interrogaciones.

Las nuevas teorías añaden al gobierno fundado el contrato de asociación, como acuerdo universal que fundamentará una comunidad política, pero estas teorías parten del individuo. Es necesario explicar por el consentimiento previo del individuo lo que significa ser miembro de la comunidad con poder general de decisión.

Encontramos en estas concepciones una faceta más del individualismo moderno, la desvinculación del orden cósmico, por el surgimiento del yo moderno, que mencionamos en la concepción de Locke; esto significa que el hombre no se entiende ya como elemento de un orden mayor y significativo, sino que sus metas paradigmáticas se deberán descubrir en él mismo; se encuentra solo en el universo.

Desde una perspectiva filosófica que abordaba el orden cósmico-natural, se aplicará a la sociedad política el nuevo paradigma. Se tiene a un individuo soberano que no se encuentra vinculado por naturaleza a ninguna autoridad, luego entonces, la condición de estar supeditado a la autoridad es una *condición que se ha de crear*; pero ¿qué puede crearla?: el consentimiento.

Por ello, la idea de la seguridad estará en el fondo de las concepciones iusnaturalistas racionalistas, al explicar la necesidad de la sociedad y del poder ante la inseguridad y la insuficiente protección del estado de naturaleza.

En la perspectiva contractualista, la construcción racional del pactismo social y desde el análisis del desarrollo histórico se explica la relevancia de este valor, como primera función del Estado moderno garante de la seguridad de los ciudadanos.

Desde luego que el individualismo exacerbado lleva a ciertas consecuencias a considerar: primero, clausura al individuo, a cada persona en sí misma, le impide abrirse a los demás y que pueda tejer proyectos solidarios.

Por el afán de integrar a estas mónadas atomistas, las teorías del contrato social no fueron más que los constructos artificiales elaborados para romper con el aislamiento de los hombres.

Pero decimos que se trata de constructos artificiales porque este pretendido contrato primigenio, ahistórico, es un experimento conceptual, como derivación del intento de enmarcar la representación de la realidad de acuerdo con cánones idóneos.

La noción cartesiana de que el conocimiento de las cosas es nuestro propio constructo es el fundamento de alcanzar la certeza, por ello tanto Hobbes como Locke pensaron, casi literalmente, en una imagen del mundo ensamblada por bloques de construcción de las ideas o nuestros razonamientos.

Como ha quedado asentado, en el *Leviatán* Hobbes sostiene que el Estado no se encuentra fundamentado en algún género de ley constituyente, bien sea una ley divina, natural o de un contrato social, que determinase los derechos y los perjuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales, por lo tanto el interés individual es igual al interés público, el totalitarismo político moderno pretenderá haber aniquilado esta contradicción, pero sacrificando la esfera individual.

El individuo además se mueve por el deseo de poder, que es como su pasión fundamental. Todos los hombres, en la concepción política de Hobbes, presentan como factor en común tener una capacidad originaria para el poder. La igualdad está basada en el hecho de que se puede matar al otro, así, todos los hombres seríamos homicidas potenciales.

La consecuencia de lo anterior es el surgimiento de la inseguridad universal que da la explicación de la necesidad y la razón misma del Estado. Estas formulaciones parecen simples y reductivas, pero marcaron época y no cabe duda que prepararon la aparición del totalitarismo moderno, por-

que la comunidad política, finalmente, estaría basada en la delegación de poder y no en la de derechos.

El Estado concentrará para sí la monopolización del homicidio, proporcionando la seguridad de que no será víctima del homicidio; la seguridad se proporcionará por la ley, entendiendo esta como emanación directa del monopolio del poder detentado por el Estado y no establecida por el hombre según lo justo o lo injusto, preparándose así, la identificación del poder con la ley salida de su competencia; el positivismo jurídico se encuentra en ciernes.

Los derechos políticos de los individuos son atribuidos al Estado, delegando en este sus responsabilidades sociales. La acumulación de poder es la que podrá dar una estabilidad a la sociedad que se encuentra en guerra perpetua de todos contra todos; en Hobbes el poder se vuelve el motor fundamental de todas las cosas humanas y divinas, el mismo Dios reina por su poder irresistible en un cristianismo de ascendencia nominalista y protestante.

Hannah Arendt, en sus *Orígenes del totalitarismo*, analizando a Hobbes, argumentará que solo faltará dar un paso más en el recorrido del pensamiento político. De la acumulación de poder se llega a una inacabable acumulación de propiedad, dentro de un creciente proceso histórico dinámico de la burguesía, como clase social que va surgiendo.

En este proceso inacabable de acumulación de poder, este será necesario para la protección de la acumulación de capital que fue lo que determinó la ideología progresista de fines del siglo XIX, y anticipa la aparición del imperialismo, como la acumulación de ese poder, que será la garantía de la estabilidad de las leyes económicas.

El imperialismo (político y económico) no es otra cosa más que el signo preparatorio del futuro totalitarismo político tanto de izquierdas como de derechas. La ideología de la burguesía se podía reducir a la frase *la expansión lo es todo*; Arendt (1995) resume las tesis de Hobbes en el sentido de que se necesitaron tres siglos para que *este idólatra del éxito triunfara; el retraso fue debido a que la Revolución francesa, con su concepción del hombre como elaborador de leyes, el ciudadano, casi llegó a evitar que la burguesía desarrollara su noción de la historia como un progreso necesario*, al que llegó finalmente el marxismo.

Hobbes, como afirma Arendt, *llegó a prever la necesaria idolatría del poder en sí mismo por obra del nuevo tipo humano, que se sentiría halagado al ser denominado animal sediento de poder, aunque la sociedad le obligaría a rendir a ese poder todas sus fuerzas naturales.*

La persona desprovista de poder, privada de las capacidades naturales y humanas, con una única libertad para consolarse a sí misma con sublimes pensamientos acerca del destino último de la máquina acumuladora de poder, victoria o muerte, entrará en un círculo vicioso del inacabable proceso de la generación de poder. La modernidad política se convertirá en la lucha de intereses, esa será la lógica del poder, ya no contará si la actuación del mismo es o no justa, apegada a la razón.

La filosofía de Hobbes se encuentra marcada por el racionalismo, como paradigma moderno. Oakeshott (2000) describe cómo el elemento mecanicista deriva del mismo racionalismo, su

fuerza y autoridad no reside en la observación sino en el razonamiento. No dice que el mundo natural sea una máquina; sólo dice que el mundo racional es análogo a una máquina[...] una filosofía de poder, precisamente porque la filosofía es razonamiento, el razonamiento es la elucidación del mecanismo, y el mecanismo es esencialmente la combinación, transferencia y resolución de fuerzas (p. 225).

Esta filosofía se aplicará a las formas de asociación civil, la que se configurará por los diversos acuerdos formales de negociación de transferencias de derechos, que los hombres establecen para racionalizar la competencia entre todos los hombres en su búsqueda de satisfacer sus necesidades.

En este orden de ideas, habría de destacar que los derechos que se transfieren a la autoridad soberana están sujetos a que la misma observe las condiciones del acuerdo, sin que el hombre pueda sustraerse al poder de la autoridad, argumentando en un momento dado que no consintió en ese contrato.

El positivismo jurídico continúa con las consecuencias de Hobbes; en la sociedad, “el soberano es la única autoridad legislativa; nada es ley salvo lo que él declare que es ley, y es ley sólo en virtud de esa declaración[...] ninguna ley válida puede ser, en sentido estricto, injusta. La conducta justa es identificable sólo en términos de la ley” (Oakeshott, 2000, p. 247).

Si bien es cierto que Hobbes rompe con la tradición racional-natural de la política al iniciar un nuevo paradigma voluntarista y artificista en la concepción política, ausentes en el pensamiento griego, Oakeshott advierte que esa crítica a la tradición clásica se encuentra ya en Epicuro, en las ideas políticas de la civilización romana o en las ideas político-teológicas del judaísmo, en los que se observan algunas vetas, de las que se puede sacar ciertas ideas sobre la voluntad y el artificio.

Incluso, tanto el individualismo como el escepticismo en Hobbes provienen del nominalismo escolástico tardío en su intento de desplazar la razón por la voluntad y la imaginación.

Lo que es importante en Hobbes es que

no es que iniciara una tradición nueva en este sentido sino que construyera una filosofía política que reflejaba los cambios de la conciencia intelectual europea que habían sido iniciados principalmente por los teólogos de los siglos xv y xvi[...] intento del pensamiento europeo[...] para reincorporar en un nuevo mito la épica agustiniana de la caída y la salvación de la humanidad (Oakeshott, 2000, p. 261).

En cuanto a la consideración pesimista acerca de la naturaleza humana, el hombre es visto como arrojado en el mundo sin esperanza de liberación.

Claramente se demuestra el fundamento de los regímenes absolutistas. Junto con las teorías de Hobbes, la doctrina del derecho divino de los reyes que, como ya veíamos anteriormente, Taylor considera que era la otra alternativa de la teoría del contrato social, y al igual que esta, esencialmente moderna.

Además, este individualismo no es más que la primera etapa para que, a continuación, esa subjetividad se traslade a la subjetividad de las masas, que romperán los límites de la individualidad y alcanzar de manera ficticia, como el pretendido contrato primigenio, una configuración social artificiosa, que será el colectivismo; paradójicamente la futura sociedad sin clases —la subjetividad de las masas— es el individualismo más abstracto y radical.

Fue necesaria esta pequeña digresión filosófica para entender el alcance de las declaraciones francesas, en las que confluyen las más diversas concepciones, pero guardando su peculiaridad.

Habermas (1993) distingue claramente la tradición norteamericana y la francesa, esta última comparada con la

construcción liberal de los derechos humanos, en el lugar del automatismo material de un derecho natural cumplido por medio de las leyes naturales de la sociedad se coloca el automático formal de la voluntad general que[...] no puede chocar ni contra los intereses de la sociedad en su totalidad, ni contra la libertad[...] ella misma el único autor de una constitución general que organiza Estado y sociedad (p. 103).

El derecho natural deberá su fundamentación no a un funcionamiento según las leyes propias de un orden preestatal sino a esa voluntad general. En la tradición francesa el orden natural de los fisiócratas —estado natural igual a estado social— será dominado en primer término, luego mantenido artificialmente en su validez, por los nuevos voluntaristas modernos.

Sobre Rousseau es pertinente destacar como Rodríguez Uribe (2001) lo estudia en su relación con el derecho y la democracia, aunque contrasta con lo analizado. Respecto a Rousseau, autores como Popper, I. Berlín, Talmon, que sostienen que en las raíces de los totalitarismos colectivistas se encuentra precisamente el paradójico autor del *Contrato social*.

Talmon (1956) sostenía que si los fisiócratas habían unido un liberalismo económico del juego libre de los intereses individuales en ese campo, con el absolutismo político al rechazar cualquier equilibrio de poderes en aras de preservar el interés general sobre los intereses privados, así Rousseau colocaría

al pueblo en lugar del déspota fisiócrata ilustrado. Considera también los intereses parciales como los mayores enemigos de la armonía social[...] rechazó cualquier intento de dividir la soberanía[...] si sólo hay una voluntad, la soberanía no puede estar dividida[...] en el lugar de la monarquía absoluta fisiocrática (p. 50).

Se puso en su lugar el absolutismo del pueblo.

Rousseau al considerar al pueblo como un todo a ejercer el poder soberano hace que la democracia indivisible y la esperanza en la unanimidad, para conseguir que los hombres deseen la voluntad general, sean los elementos que pueden configurar la dictadura; porque finalmente la abstracta

voluntad general será organizada por jacobinos para establecer la voluntad general o por la revolución.

La voluntad general será la meta preordenada hacia la cual somos compelidos necesariamente; el riesgo es que con esta filosofía en “la época pre-democrática, Rousseau no puede concebir que la originaria creación deliberada de los hombres pudiera llegar a transformarse en Leviatán, que pudiera aplastar a sus propios hacedores” (Talmon, 1956, p. 51). Soberanía popular tomada estrictamente es igual a totalitarismo.

La ambicionada armonía entre orden natural y social “no se originaría *naturalmente* a partir del concierto egoísta de intereses *inmediatos*, sino sólo a partir del interés propio *esclarecido* en el marco de un orden natural *estatalmente* organizado” (Habermas, 1993, p. 105).

En la Declaración francesa de los derechos humanos, los mismos derechos serán de naturaleza política; en la americana, en cambio, aunque textualmente iguales, serán prepolíticos.

Pero observemos la politicidad de los derechos fundamentales en la tradición francesa, conforme a lo que hemos venido expuesto; el artículo 6º de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789 establecía que “la ley es la expresión de la voluntad general” (Fauré, 1995, p. 11);⁴ en el artículo 2º se dispone que “el objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” (Fauré, 1995, p. 11).

Para Habermas, en este texto se manifiesta el Estado como la instancia aseguradora para *todos* los derechos, los cuales se consideran implícitamente como derechos de una sociedad políticamente constituida, mientras que el derecho natural se concibe como un derecho social.

En la Declaración de derechos del 24 de junio de 1793, en su artículo 8º, se dispone que: “La seguridad consiste en la protección que otorga la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y sus propiedades” (Fauré, 1995, p. 377).

⁴ *Las Declaraciones de los Derechos del Hombre de 1789*, compiladas por Christine Fauré (1995).

La sociedad es el sujeto que organiza la vinculación vital de los hombres en su totalidad. El artículo 34º por su parte establece que “hay opresión contra el cuerpo social cuando se oprime a uno solo de sus miembros. Hay opresión contra cada miembro cuando se oprime al cuerpo social” (Fauré, 1995, p. 379).

En esta disposición en la que desde luego no se menciona un estado natural previo a la política, la Asamblea Nacional es la que tiene que producir políticamente un orden que no tiene nada que ver con un orden natural preestatal.

En esta última declaración referida la voluntad política se sigue manifestando en las disposiciones contenidas en los artículos 21, 22 y 23, que consagran derechos sociales garantizados por la soberanía del pueblo.

La institucionalización de los derechos fundamentales, con Habermas (1993), “no necesita conservar meramente una substancia preestatal, sino tiene que crear, imponer y mantener conforme a derecho una constitución general organizada en contra del depravado tráfico social” (p. 108).

La cuestión de fondo en ambas Declaraciones no es que reconozcan el principio democrático, la diferencia consiste en la concepción que cada una de ellas tiene sobre la relación entre sociedad y Estado.

En la Declaración francesa no se toma en cuenta una base natural de la sociedad separada del Estado, la constitución general tendrá como finalidad abarcar a toda la sociedad, una constitución iusnaturalista contra una naturaleza humana corrompida, para construir un orden natural que no puede contar con la complacencia de un orden natural el cual liberaría a las fuerzas espontáneas de la autorregulación, como en el sistema norteamericano.

El contrato social postula una desnaturalización de la existencia naturalmente surgida en una existencia moral, es un acto moral por esencia; el Estado no encuentra su fundamento en principios éticos del derecho natural, sino en la creación libre de la voluntad uniforme de los hombres.

Para Rousseau, el hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado, violentando la condición ideal del hombre que vivía en libertad e igualdad, por eso es necesario buscar la forma política idónea para volver al estado de naturaleza original —ahistórico—.

En el cuerpo social cada miembro resigna sus derechos naturales a la voluntad general para recibirlos posteriormente como derechos civiles, es decir, los entrega a un *colectivo* en el que encuentra su voluntad.

La teoría de Rousseau se interpretó revolucionariamente por Robespierre; como expresa Habermas (1993), “se atiende al principio de que el establecimiento del derecho natural por medio del poder asegurador de la libertad y de la igualdad de un soberano internamente coercitivo sólo es posible gracias a la virtud y no al interés” (p. 110).⁵

Se convirtió en dogma el hecho de que los jacobinos eran el pueblo, no se consideraban como un partido más en el que la voluntad general se fragmentara, ellos eran los depositarios de esa pretendida voluntad general; el postulado de la soberanía popular se convirtió en el privilegio de una pe-

⁵ La revolución jacobina es el ejemplo más acabado del voluntarismo radical, no cabe duda de que anticipa a los bolcheviques. La imagen francesa dio carta de naturalidad europea al putsch ideológico leninista, En opinión de Furet (1999), lo esencial de la revolución rusa no es que fuese rusa, sino que es intrínsecamente revolucionaria, más que del marxismo, su universalidad le viene del activismo revolucionario heredado de una larga tradición; la “[...] ilusión de la tabla rasa, inherente a la idea revolucionaria, también ayuda a universalizarla. Expresa el constructivismo espontáneo de la opinión en la época democrática, su tendencia a imaginar lo social como simple producto de la voluntad; revela el rechazo de la tradición, la pasión del porvenir” (p. 92). Es una pasión revolucionaria que arranca del modelo francés, para Furet la revolución es un concepto difícil de explicar, no como el punto fijo de la historia estadounidense. En Francia la revolución encarna un infatigable *fluir* de acontecimientos. La Revolución francesa nunca fue más que una sucesión de jornadas en torno a una sola idea: “el poder sea del pueblo, principio único e indiscutido, pero encarnado en hombres y equipos que, por turnos, se arrogan esa legitimidad sin poder inscribirla en instituciones duraderas[...] su verdad termina por expresarse en 1793, bajo la dictadura de la Montaña, con la fórmula de que el gobierno de la Revolución es revolucionario; esta tautología expresa estupendamente la naturaleza excepcional de ese poder sin reglas y, sin embargo, más legítimo que si fuera legal” (p. 94). La revolución es un atajo para llegar al porvenir, es un estado social y un estado de ánimo en el que se ponen al descubierto las abstracciones jurídicas al servicio de los poderosos mediante la *dictadura del pueblo* auténtico, finalmente la élite revolucionaria, por encima de las leyes, puesto que allí empiezan las leyes. Para Furet “los revolucionarios de 1793[...] habían querido ser fieles a las promesas de igualdad democrática, descender de lo político a lo social, instituir una sociedad en que el individuo de los intereses y de las pasiones egoístas hubiese cedido el paso al ciudadano regenerado, único actor legítimo del contrato social. Esta intención había sido su único título para llegar al poder, ¡pero qué título! Eminente, autosuficiente, superior a cualquier Constitución[...] la idea leninista no hubiese penetrado tan profundamente en la opinión de la izquierda de la época. Es y seguirá siendo estrecha, fanática y casi primitiva. Pero al combinarse con la idea jacobina adquiere por fusión su fuerza mitológica y, simultáneamente, su credibilidad *burguesa*” (pp. 94 y 95).

queña fracción de Francia, “la idea de una auto-expresión popular, no coartada, se convirtió en una línea cada vez más estrecha de ortodoxia exclusivista” (Talmon, 1956, p. 141).

No cabe duda de que los jacobinos son el antecedente de los bolcheviques, la minoría de activistas políticos que se consideraban los portadores del sentido de la historia y en fautores del más extremado totalitarismo al pretender ser la vanguardia ilustrada tal y como sus antecedentes jacobinos.

Por ello, la movilización y la excitación de las masas llevadas por la vanguardia revolucionaria en Francia era el requisito indispensable para realizar la voluntad real del pueblo, era la perpetuidad de la actividad política del pueblo, que luego se convirtió en innecesaria en la dictadura jacobina, la cual sería la destinada de crear desde arriba las condiciones para que se manifestara esa voluntad popular.

Como lo menciona Talmon, el perfeccionismo democrático propugnado por los jacobinos, siguiendo las lógicas consecuencias de los postulados rousseauianos, de que ni la misma Asamblea electa puede ir contra la voluntad popular, se transformó en un craso totalitarismo, de ahí la denominación de democracia totalitaria, la tiranía de las mayorías manipuladas por minorías ilustradas y vanguardistas.

Para ello se fundamentaban en que la “voluntad general es una e indivisible[...] El perfeccionismo democrático[...] producto de la esperanza de que el fruto de la soberanía democrática, llevado hasta sus últimos límites, constituyera una única voluntad. Se basaba en la creencia fanática de que no podía haber más que una única voluntad popular” (Talmon, 1956, p. 114).

La utopía de la democracia directa era ejercida por los activistas revolucionarios.

En el fondo de la experiencia francesa se tiene el voluntarismo político impuesto desde arriba, desde las instancias del poder; cuando se insiste en la virtud sobre el interés, en ambos conceptos se denota la diferencia de las revoluciones francesa y norteamericana.

La revolución francesa cifra la positivación de los derechos fundamentales desde la perspectiva de una construcción de un modelo social realizado por el Estado de derecho, en el que se identifica la ley con el poder, como un proyecto revolucionario producto del poder político, teniendo como objetivo la regeneración de los hombres, su emancipación, todo ello desde

los presupuestos filosóficos que hemos venido analizando y desde la auto-comprensión revolucionaria del poder político.

Para la tradición norteamericana, por su parte, el funcionamiento natural de la sociedad actualizará espontáneamente los derechos del hombre, en el que el papel se limita al máximo.

Para los franceses, el derecho natural se positiviza por la corrección voluntarista;

De la representación estadounidense deriva el horizonte de la visión liberal clásica[...] que no resuelve el problema social y político de la desigualdad[...] De la representación francesa[...] deriva el horizonte de un poder omnipotente y constantemente activo[...] la herencia jacobina de la revolución tiene algo que ver con la ruptura totalitaria [del propio derecho] (Lafer, 1994, p. 150).

La revolución norteamericana es diferente en su concepción tanto de la positivación de los derechos humanos como del proyecto revolucionario inherente a esa positivación, en este proyecto lo fundamental será poner énfasis en el interés de los individuos, no en el cálculo de las metas a alcanzar por la revolución.

Como se ve en la concepción del propio Thomas Paine arriba indicada, en el sentido de que el Estado se fundamenta en las leyes de una sociedad separada del Estado y, para Habermas, es en

los derechos de los hombres que, como miembros de la sociedad, delegan en el gobierno la salvaguardia de los asuntos comunes, pero no se incorporan ellos mismos al Estado[...] basta con suprimir el poder represivo para que los principios de la sociedad alcancen eficacia y produzcan un gobierno que sirva al desarrollo espontáneo [de la sociedad] (1993, pp. 111-112).

Es decir, el gobierno o el Estado es fruto de un desarrollo normal de las leyes naturales implícitas en el orden social, incluso lo producen espontáneamente, contrastándose con el modelo francés, en el cual el punto de partida es el Estado en la creación de un orden social nuevo.

Como demuestra Habermas, el presupuesto de las Declaraciones norteamericanas es la economía política; las leyes naturales harían cumplir los

derechos naturales del hombre; por supuesto que las condiciones históricas explican mejor estas diferencias, ya que en Francia se tenía todo un sistema de gobierno que había que cambiar revolucionariamente, y en Norteamérica se empezaba por establecer toda una nación.

Sirva para enunciar solamente el ejemplo de México en la constitución de su primer Estado independiente; a raíz de su independencia se tenía todo un complejo de instituciones jurídicas que daban vida a la comunidad política-social, por ello se explica en parte el conflicto de todo el siglo XIX de establecer constituciones políticas al país siguiendo modelos diversos.

El resurgimiento de la tradición liberal clásica americana va en el sentido de que el derecho solo será la expresión natural de unas leyes que determinan la evolución del orden social, leyes a las que hay que dejar que sigan su propio desenvolvimiento natural, sin ninguna intervención humana, más que la estrictamente necesaria para adecuar y corregir esas leyes inherentes al desarrollo social.

Marx desconocía las diferencias entre las tradiciones que hemos venido comentando. Para Habermas la tradición norteamericana distinguía entre derechos preestatales y derechos estatales.

Para la tradición francesa, como ha quedado anteriormente expuesto, no existe separación entre tales derechos, por su concepción de una organización abarcadora de Estado y sociedad, sin

saberlo, el mismo Marx se instala en esta tradición, enlaza con su concepto de revolución[...] con un nuevo contenido[...] la revolución política había emancipado jurídicamente a los ciudadanos, una futura revolución proletaria deberá emancipar socialmente a los hombres[...] El proletariado tiene que utilizar su dominio políticamente alcanzado para organizar también, en una revolución desde arriba, la base social natural del Estado políticamente revolucionado por la burguesía (Habermas, 1993, p. 115).

Por supuesto que no se tratará de positivizar el derecho natural clásico y el liberal, al contrario, se tiene aquí la disolución sociológica de la base de los derechos naturales; en lugar de positivación, la construcción marxista de la futura sociedad, que sigue en todo el proyecto ilustrado de la emancipación

del hombre, pero desde una *ilustración de la Ilustración*;⁶ se basará, finalmente, en el cumplimiento de una justicia retrotraída dialécticamente a la historia natural, como manifiesta Habermas.

En Marx tenemos la desaparición de los derechos formales, en ideologías liberales contemporáneas se tiene la disolución de los derechos económicos sociales derivados, según su teoría de un artificial constructivismo organizacional, que no respetaría el orden natural espontáneo, el cual permite proteger la libertad individual y garantía de protección contra cualquier totalitarismo colectivista, deliberado y decisionista.

⁶ Para Innerarity (1990): "La iluminación consiste ahora en revelar un principio determinante. Lo que se ilustra es la imposibilidad de la Ilustración racional[...] Es la oscuridad la que rige el reino de la luz[...] revelar el mundo de las sombras[...] existe una continuidad programática entre la Ilustración y su crítica[...] El desenmascaramiento se rige por el mismo principio que la razón moderna: un conocimiento es falso cuando no es posible justificar absolutamente todos sus extremos[...] Aparentemente, rehabilita la naturaleza humillada por el racionalismo. Pero la naturaleza que ahora aparece como principio determinante no es en absoluto distinta a la naturaleza objetivada del racionalismo. El materialismo objetivista es la contrapartida dialéctica del subjetivismo espiritualista. Se sigue pensando que la dotación de sentido es algo que corresponde a la subjetividad. Es un último esfuerzo por hacer llevadera la angustia del hombre que ha sido desposeído de la centralidad del universo" (pp. 59, 60, 64, 65 y 66).

IV. La tradición socialista. El totalitarismo moderno ante los derechos humanos

Esta tradición socialista deriva evidentemente del constructivismo político según el modelo francés que hemos venido estudiando, así podemos encuadrar el fenómeno del totalitarismo, el cual causó asombro por lo novedoso de sus políticas impredecibles, por lo que desde su surgimiento hubo dificultades epistemológicas para encuadrarlo en parámetros hasta entonces desconocidos.

No cabe duda de que Arendt (1995) realizó en su clásico estudio sobre los orígenes del totalitarismo, desde la filosofía política, un análisis lúcido sobre este fenómeno político que rompió con todas las concepciones acerca del derecho, aunque puedan rastrearse sus antecedentes en el pasado inmediato.

Es con el bolchevismo y el nazismo con los que la destrucción de los derechos del ser humano se realizó de forma sistemática, proceso mediante el cual se inicia con la *eliminación* en el hombre *de la personalidad jurídica*.

Dado este paso que será la fundamentación para la siguiente etapa, se sigue a la dominación total y la eliminación física en los campos de concentración; con la destrucción de la personalidad moral en el hombre se obtienen los cadáveres vivos del holocausto sistemático de nazis y comunistas, que corrompieron toda solidaridad humana.

La fabricación en masa de cadáveres en los campos de concentración no es más que el corolario de esas masas modernas anónimas salidas después de la Primera Guerra Mundial, y que explican, en parte, la presunta popularidad de los movimientos totalitarios.

De manera fuerte, Arendt afirma que en esta etapa los derechos del hombre, que “nunca habían sido filosóficamente establecidos, sino simplemente formulados, que nunca habían sido políticamente garantizados, sino simplemente proclamados, habían perdido toda validez en su forma tradicional” (1995, p. 543).

Con el *asesinato moral de la persona*, consistente en la *destrucción del asentimiento libre*, por primera vez en la historia de la humanidad se desconoce la noción de martirio. En palabras de Arendt, la noche habría caído sobre un futuro, en el que la soledad se enseorea sobre el hombre y en el que la muerte ya no tiene significado, pues esta podía actuar más allá de la misma.

Es decir, la memoria de los muertos, su testimonio, *el derecho a ser recordado es “como el reconocimiento evidente por sí mismo de que todos somos hombres[...]* Los campos de concentración, tornando en sí misma la muerte[...] privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada... arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie” (Arendt, 1995, pp. 548-549).

Y en la que no se moría como víctima sino como un burócrata de la muerte.

La complicidad criminal organizada conscientemente por los totalitarismos llega hasta las víctimas, la diferenciación del individuo manifestada en su identidad única es lo que fortalece la personalidad moral, pero los campos de concentración hacen que los seres humanos puedan ser convertidos en especímenes del animal humano.

Desde su lógica hace que la *naturaleza del hombre* sea considerada como *humana*, para *convertirse en algo innatural*, un hombre como tal, material disponible, toda vez que con el aniquilamiento de la persona moral y jurídica trae consigo la eliminación de la individualidad, la *espontaneidad*, que define Arendt como *el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos*.

Los poderes totalitarios al pretender el dominio de la espontaneidad buscaban menoscabar la existencia de la individualidad como manifestación de aquella. Los campos de concentración son como el lógico desenvolvimiento del totalitarismo, porque son el marco adecuado para la dominación

total, en la que se muestra que el poder del hombre es tan considerable que realmente puede hacer lo que quiere,

los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos. El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad (Arendt, 1995, p. 554).

Cuando el hombre se convierte en un espécimen del mundo animal es cuando puede ser completamente dominado. El pensamiento de Arendt tiene una dramática actualidad sobre todo en el caso del aborto, la manipulación genética y de embriones humanos, en cuanto que la superfluidad del hombre es la condición *sine qua non* para llevar a cabo la selección arbitraria de los hombres, tal y como se realizaba en los campos de internamiento en donde diariamente se fabricaba el absurdo, en el que el supersentido de la ideología vacía al mundo hasta de las esperanzas utilitarias del sentido común.

En efecto,

por encima del absurdo de la sociedad totalitaria se encuentra entronizado el ridículo supersentido de su superstición ideológica[...] Una vez que es tomada al pie de la letra su reivindicación de validez total se convierten en el núcleo de sistemas lógicos en los que, como en los sistemas de los paranoicos, todo se deduce comprensiblemente[...] una vez que ha sido aceptada la primera premisa (Arendt, 1995, p. 555).

Que de suyo es inocua no así la lógica de su construcción, el supersentido totalitario hace al mundo carente de sentido.

Pero la ideología totalitaria no es más que el reflejo de la orgullosa presunción del dominio humano sobre el mundo, el de despreciar la realidad para cambiar al mundo, la erección o el señorío del artificio humano, la ideología dará a ese desprecio de la realidad su fuerza lógica y su consistencia de camisa de fuerza.

Pero cabría preguntarse de dónde proviene el expansionismo del totalitarismo; no es por el interés de expansión ni del beneficio utilitarista, es por hacer del mundo consecuente con ese supersentido que le da la ideología.

La mejor medicina ante las ideologías es la *imprevisibilidad* que se explica por la creatividad de los hombres, que pueden producir algo nuevo que nadie llegó a prever.

El fin de los totalitarismos no es la transformación del mundo exterior o la mera transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la modificación de la misma naturaleza humana, “aunque parezca que estos experimentos no lograron modificar al hombre, sino sólo destruirle, creando una sociedad en la que la banalidad nihilista del *homo homini lupus* es consecuentemente realizada” (Arendt, 1995, p. 556).

Con base en la creencia totalitaria de que todo es posible, magistralmente retratada por Dostoyevski (1984) en su obra *Demonios*¹ en la que profetisa el advenimiento de los bolcheviques o a los nihilistas más radicales, a los totalitaristas políticos en los que el desprecio del ser humano se realiza ya no por motivos políticos sino por el desprecio en sí mismo del hombre como manifestación del mal radical.

El mismo totalitarismo rebasó la tradición filosófica al hacer de los hombres igualmente superfluos, que para Arendt es donde radica ese mal radical contemporáneo, aunque *la superfluidad del hombre se va preparando*

¹ En la conversación entre Kirilov y Verhovenski, el ídolo del superhombre. El primero sostenía que ante las ideas de la existencia de Dios y la relativa a su no existencia, el hombre no podía seguir viviendo; le discute a Verhovenski que “¿Tú no comprendes que puede haber un hombre, uno solo entre vuestros miles de millones, uno sólo que no tolere eso y no quiera tolerarlo? [...] ¡no entiendes nada! Si no hay Dios, entonces yo soy Dios [...] Si Dios existe, todo es Su Voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad [...] Estoy obligado a pegarme un tiro porque el nivel más alto de mi voluntad es matarme [...] hay muchos suicidios [...] Esos tienen un motivo. Yo soy el único que lo hace sin motivo alguno, por pura voluntad [...] Todo lo que el hombre ha hecho es inventar a Dios para vivir y no tener que matarse: en eso consiste hasta ahora la historia universal. Yo soy el único en la historia universal que por primera vez no ha querido inventar a Dios [...] Entender que Dios no existe y no entender con ello que te has convertido en Dios es un absurdo, pues de lo contrario te matarías [...] Yo todavía soy sólo Dios a la fuerza, un desdichado, porque estoy obligado a manifestar mi voluntad. El hombre ha sido hasta ahora pobre y desdichado porque ha temido afirmar su voluntad en el más alto nivel y lo ha hecho sólo en cosas nimias [...] Pero afirmaré mi voluntad, estoy obligado a creer que no creo [...] Me mato para probar mi insubmisión y mi nueva y terrible libertad”, nos encontramos ante el Nietzsche esclavo.

cuando se sigue pensando en el mundo en términos utilitaristas. Incluso, el transhumanismo es un heredero del pensamiento sobre la superfluidad del hombre.

Como una advertencia para el futuro vale la pena insertar la argumentación de Arendt en el sentido de que las “soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre” (Arendt, 1995, p. 557).

La misma dominación totalitaria se remonta en sus pretensiones a la misma legalidad positiva y a sus fuentes suprahumanas, ya sea la ley de la historia o la de la naturaleza, a una *supralegitimidad*, como lo denomina Arendt.

Ante la legalidad positiva, tenemos la ilegalidad totalitaria en su arrogante intento de establecer el reinado de la justicia en el mundo, *ejecuta la ley de la historia o la de la naturaleza, sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual*, lo que le importa a esta ilegalidad totalitaria es *transformar a la humanidad en la portadora activa e inflexible* de una ley tan abstracta como la historia o la naturaleza racial, que de otra forma los hombres serían solo instrumentos pasivos, resaltándose el aspecto de *movimiento* inherente a estas ideologías.

Si las instancias de autoridad de las leyes positivas se fundamentaban o en la naturaleza o en la Divinidad, los hombres no representaban, para la mentalidad totalitaria, una encarnación viva de la ley, su papel estaba encuadrado en el marco de la heteronomía, por lo que hicieron una identificación entre el hombre y la ley para eliminar cualquier rastro de legalidad y justicia.

En esta interpretación, todas las leyes se convierten en leyes de movimiento, se inmanentizan tanto la naturaleza como la historia. Los nuevos mitos totalitarios no son fuente estabilizadora para la acción humana, *son movimiento* en sí mismos, aunque las políticas de matiz totalitaristas demostraron la verdadera naturaleza de los movimientos gigantescos que representaban las ideas de naturaleza o historia: no existía final para este proceso.

La legalidad caracterizará a un gobierno no tiránico, la ilegalidad al tiránico, el *terror* al totalitario, que es la *realización de la ley del movimiento*,

hacer posible que toda la fuerza de la naturaleza o de la historia despliegue su movimiento por la historia de la humanidad.

Arendt sostiene que el “terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de alguna fuerza supranatural[...] ejecución de una ley de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la humanidad” (1995, pp. 564-565).

El terror como instrumento del movimiento elimina la libertad en cualquier sentido, incluyendo la misma fuente de la libertad: el nacimiento de un nuevo hombre y en su capacidad de lograr un nuevo comienzo.

En la práctica, el terror ideológico no solo libera esas fuerzas históricas o naturales, sino que les imprime el movimiento que por sí mismas no lograrían.

Cuando se identifica en la ley lo que es justo con la noción de lo útil, aunque sea la misma humanidad, si esta ya organizada y mecanizada decide eliminar a una de sus partes, qué o quién es la medida de todas las cosas.

Arendt se pregunta, en la tradición de Burke, al criticar la concepción abstracta de la Declaración francesa, si el mundo encontró algo sagrado en la abstracta desnudez del ser humano proclamado por las Declaraciones, es

difícil señalar cómo podrían haber contribuido a hallar una solución al problema los conceptos del hombre en que se habían basado los derechos humanos —que está creado a la imagen de Dios en la (fórmula americana), o que es el representante de la Humanidad, o que alberga dentro de sí mismo las sagradas exigencias de la ley natural (como en la fórmula francesa) (1995, p. 379).

Fue precisamente en los campos de concentración nazis y en el archipiélago Gulag bolchevique donde esa desnudez del ser humano era el principal riesgo de ser hombre.

Ante sociedades en que existe una vida política muy desarrollada ha surgido el conflicto con el hecho de que cada hombre es alguien singular, único e irrepetible, es el ámbito de lo simplemente donado u otorgado, la vida privada basada en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales.

Ante ello, tenemos el contraste con la igualdad en la que estamos ante una existencia que no nos es otorgada, porque es el resultado de la organi-

zación humana, no se nace igual, lo llegamos a ser por la decisión de los hombres a concederse derechos iguales.

En el ámbito de lo otorgado, el de la individualidad, se fundamenta el hecho de cómo la naturaleza humana es incambiable y única, la que nos recuerda las limitaciones de la actividad humana, del artificio humano.

Si mencionáramos la ley de la *diferenciación* es porque efectivamente existen diferencias naturales entre los hombres, a las que las comunidades políticas han tendido a lo largo de la historia a homogeneizar a la sociedad bajo diversos criterios, llegando al logro de la petrificación de la vida pública por pasar por alto el hecho de que el hombre es solo dueño y no el creador del mundo.

Cuando desaparece la igualación de las diferencias, excluyendo a las personas de alguna comunidad política, no dejándoles participar en el artificio humano, se da el deslizamiento en una pendiente, en la que el hombre finalmente es considerado como parte de la raza humana, al igual que un animal pertenece a una especie animal.

La pérdida de los derechos humanos trae consigo que una persona al convertirse en un ser humano en general —por el que se le pueda identificar o diferenciarse—, *su propia individualidad absolutamente única, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre este, pierda su significado*, llegue a ser superfluo, se acerque a la condición de los salvajes, que es lo que logran las políticas totalitarias.

Ante la Declaración de los derechos humanos en la que el hombre aparece como fuente y fin de esos derechos, Burke los contrastaba con los derechos derivados de la costumbre de la Historia; desapareció así la noción del hombre como miembro de un pueblo en esa Declaración.

Dichas formulaciones generales tienen al hombre como instancia totalmente emancipada y aislada, sin referencia a ningún orden circundante, el hombre abstracto que en sí mismo no existe en ninguna parte.

Los derechos humanos aparecen en el contexto de una civilización en la que inextricablemente va unida a la soberanía popular y nacional, la imagen del hombre que se tiene es la del pueblo y no el individuo; se van identificando los derechos del hombre con los derechos de los pueblos o nacionales en el sistema de nación Estado en Europa.

Es en el siglo XIX cuando los derechos humanos responden a la defensa de los individuos respecto al cada vez mayor poder del Estado y para disminuir la inseguridad social ocasionada por la Revolución Industrial.

Es decir, los derechos civiles, de los ciudadanos, se concebían como la expresión en forma de leyes tangibles de los derechos de los hombres, que en sí mismos eran independientes de la ciudadanía y de la nacionalidad.

Por ello, este tipo de derechos no se aplicaban en donde existiesen personas no ciudadanas de un determinado Estado soberano. Cabe plantearse la pregunta, ¿cómo son esos derechos al contrastarlos con los derechos del ciudadano?

Los derechos del ciudadano consistentes en ser iguales ante la ley se dan en una comunidad política, cuando a los hombres no les es reconocido, o cuando ni la ley existe para ellos, se vuelven superfluos; la ilegalidad es la antesala de la falta de respeto a la vida.

Cuando se violan los derechos humanos lo primero que se consigue es ser privado de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones.

Para Arendt, el derecho humano fundamental es condición para poder ejercerlo dentro de una comunidad en la que uno se encuentre inserto, el derecho a tener derechos en una *humanidad organizada*, por tanto, la pérdida del *status* político se deriva de la expulsión de la humanidad y en lugar de la humanidad como tal nos encontramos realmente ante el mundo natural en el que no tiene sentido hablar de derechos humanos, sino ser simple y llanamente alguien de la especie biológica.

Por tanto, los *derechos humanos* caracterizan a la condición humana en su facultad de palabra y pensamiento en primer término, luego en su capacidad de relacionarse con los demás hombres —animal político—, en vivir en una comunidad. La pérdida de ellos implica crear una condición de esclavitud, que no es simplemente una pérdida de libertad, sino de la exclusión de las personas de su posibilidad de luchar por su propia libertad.

El totalitarismo representa una nueva forma de esclavitud, al establecer sistemáticamente la diferencia entre los hombres en razón de su ser libres o no libres por naturaleza o por clase, no obstante que en la antigüedad la esclavitud no excluía a los hombres de una comunidad, aunque fuera por cuestiones prácticas, manteniéndolos dentro de la humanidad.

Por ello, más que la abstracta desnudez del ser humano lo que importa es ser alguien dentro de una comunidad política; el “Hombre, así, puede perder todos los llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja de la Humanidad” (Arendt, 1995, p. 376).

Este último derecho fue del que se prescindió por la misma modernidad política totalitaria, para ser expresado en las categorías del siglo XVIII, las cuales suponen que los derechos tienen su fundamento en la naturaleza del hombre, abstracta, porque no importa si lo que se entiende por naturaleza es concebido en términos de ley natural, o de ser imagen de Dios, son válidos aunque existiera un hombre en la tierra.

Para Arendt, lo que salta a la vista en las concepciones provenientes de las declaraciones clásicas es su falta de referencia a la pluralidad humana y a la historia; la ideología de las declaraciones tiene como concepción acerca de la naturaleza humana su analogía a las leyes del crecimiento del individuo de la que se deducen derechos y leyes.

Pero ¿cómo pensar estos derechos en un universo donde no se conoce alguna otra categoría que la naturaleza? Así como el hombre se independizó de la Historia en el XVIII, tenemos también una emancipación contemporánea, la de la naturaleza. El hombre de ser idea ordenadora necesita de nuevas categorías, de la línea Historia —naturaleza— llegamos a la de humanidad, pero como categoría que trascienda las declaraciones universales o tratados entre los Estados soberanos, porque todavía nos encontramos en la posibilidad de que una humanidad organizada y mecanizada, esto es, democrática, pueda caer en la tentación totalitaria de decidir que una parte de la Humanidad puede eliminar a alguna de sus partes, que es lo que Arendt denomina *la perplejidad de la filosofía política* moderna.

Cuando Arendt habla del menoscabo de los derechos de ciudadanía, el de vivir en una comunidad política en la cual se puedan ejercer derechos, se refiere precisamente a cómo la pérdida de esta situación coincide con la crisis de la categoría de Estado nación en Europa y su correspondiente gobierno constitucional.

Aquí encontramos, en su dramática realidad, el problema de las minorías nacionales en los países creados artificialmente a raíz de la Primera

Guerra Mundial y cómo el derecho de asilo, símbolo de los derechos del hombre, comenzó a ser abolido.

El hecho de los apátridas, los ciudadanos de segunda categoría, los que están al margen de la ley, se encuentra en relación con el nuevo fenómeno de las masas contemporáneas, a la desnacionalización en masa.

Oakeshott ha señalado claramente cómo el fenómeno de las masas va en relación con la individualidad moderna, misma que se trasladó a la experiencia de la democracia representativa; la individualidad se convirtió en instrumento de la política de gobierno para transformar los intereses de esta individualidad en derechos y deberes.

Por eso la autoridad única y soberana sería la instancia en la que el individuo pudiera desligarse de las presiones comunales del antiguo régimen, y de crear nuevos derechos y, por ende, el concepto de soberanía le venía acompañado, así como el relacionado con su poder para preservar los derechos de la individualidad, pero limitado en ese poder para proteger precisamente la autonomía del individuo.

La moralidad del antiindividuo se caracteriza por ser una moralidad de no libertad y autodeterminación, se trata de una moralidad de igualdad y solidaridad; del amor a sí mismo individualista se pasa al amor a la comunidad, de la propiedad privada a su abolición, del gobierno parlamentario al popular.

Aunque la construcción del hombre masa no alcanzó la elaboración teórica relativa al de la individualidad, como en Kant o en Hobbes; el “derecho que reclamaba, el derecho apropiado para su carácter, era el derecho a vivir un protectorado social que lo librara de la carga de la *autodeterminación*” (Oakeshott, 2000, p. 350).

Este derecho lo buscó en un poder político que impusiera el modelo sustantivo de la actividad denominado como bien público. Las aspiraciones del hombre masa, que se concretizan en los partidos políticos masivos modernos integrados por los antiindividuos, en los que se da la ilusión del mandato que, como truco de ventriloquía, el presunto gobierno popular lo pone en boca de los electores: la ilusión sin la realidad de la elección, la elección sin la carga de tener que elegir.

Con el plebiscito “el hombre masa alcanzó la liberación final de la carga de la individualidad: se le dijo categóricamente lo que debía escoger”

(Oakeshott, 2000, p. 352), introduciéndose el arte no de gobernar sino el de poner en el mercado de la política, la oferta que pueda recibir más votos, la oferta que sea capaz de ofrecer salvación y quien la presente tendrá el poder ilimitado de llevarla a la práctica.

En suma, de los derechos civiles de la individualidad existe el salto a los derechos sociales de la antiindividualidad. Sin embargo, la *antiindividualidad* también *moderna* ha “tratado de transformar el mundo en una réplica de sí mismo, y no ha fracasado por completo. Ha tratado de disfrutar lo que no podía crear por sí mismo[...] sigue siendo un inconfundiblemente derivado, una emanación de la búsqueda de la individualidad, indefenso, parasitario y capaz de sobrevivir sólo en oposición a la individualidad” (Oakeshott, 2000, p. 353).

Porque finalmente el hombre masa desea los productos de la individualidad, el único poder que tiene es el del número, no el de la razón; el antiindividuo, es la sombra del individuo como sustancia.

Retomando el pensamiento de Arendt sobre la concepción de los derechos humanos en el siglo XIX, la autora retrotrae los precedentes de los totalitarismos, el imperialismo basado en la idea de nación.

Hay que recordar que al surgir la moderna noción de nación Estado, de la combinación que hace la Revolución francesa de la Declaración de los derechos del hombre con la categoría de soberanía nacional, la nación era declarada como objeto de las leyes que supuestamente fluirían de los derechos del hombre, su soberanía implicaba que no se encontraba sujeta a una ley universal o a reconocer algo superior que a sí misma.

A partir de aquí los derechos humanos se reconocieron y aplicaron como derechos nacionales, el Estado, por tanto, era la instancia para proteger y garantizar a cada hombre en sus derechos como hombre, ciudadano y como nacional, deslizándose poco a poco una concepción del Estado como institución representante de un alma nacional, de ser su instrumento y dándose el paso de identificar al ciudadano como miembro de la nación.

Esto no fue más que el primer paso para los pan-movimientos que en su interés por la expansión no se redujeron a una emancipación estrechamente local con sus límites de una comunidad nacional bien diferenciada, sino que pretendieron una comunidad popular más allá de las fronteras

físicas, proyectando la comunidad para un futuro, dándole razón al movimiento intrínseco que suponía tales concepciones.

Los pan-movimientos predicaban el origen divino del pueblo frente a la concepción clásica judeocristiana del origen divino del hombre; el nacionalismo pervirtió el concepto nacional de humanidad como familia de naciones, por una estructura jerárquica en que las diferencias históricas y de organización se interpretaron falsamente como diferencias entre los hombres y que residían en el origen natural de estos.

El pretendido origen divino de un pueblo es como el reflejo del rechazo del individualismo liberal, el ideal de humanidad y la dignidad del hombre, toda vez que el valor de un hombre residía en ser parte de alguna nación, acabando con todo sentido de responsabilidad hacia los demás hombres.

Hanna Arendt consideraba cómo la etapa de los campos de concentración es importante para comprender el fenómeno de los totalitarismos modernos, incluyendo desde luego el soviético.

El totalitarismo no es más que la forma degradada de la democracia moderna; como bien describía Furet, el individualismo burgués en su desenlace patológico conduce a la violencia antiburguesa, en el sistema bolchevique dominó a la universalidad del pueblo como individuos atomizados, suprimiéndose toda acción creadora del hombre.

Según Arendt, el éxito de los movimientos totalitaristas significó el término de dos espejismos democráticos: creer que el pueblo tomaba parte activa en el gobierno; el totalitarismo demostró que esas masas podían ser mayoría en una democracia, la que funcionaría por normas reconocidas por una minoría.

En segundo lugar, otro espejismo era suponer que esas masas eran neutrales, indiferenciadas en la vida política; por tanto, los gobiernos descansaban en la indiferencia de estos y de las organizaciones diferenciadas y visibles del país.

El activismo será la característica primordial de los totalitarismos, en la que se insiste en la primacía de la acción pura y en la abrumadora fuerza de la pura necesidad.

Tanto el fascismo como el comunismo son las caras del mismo fenómeno: la superación del individualismo moderno, en su pretensión de dar por terminada la anarquía individualista, la restauración de un poder fuerte.

Siguiendo a Furet, el fascismo se entiende como el hermano enemigo del comunismo. La característica fundamental del bolchevismo es la prioridad absoluta que se da al orden político que coexiste con una filosofía de la historia, son las dos pasiones colectivas.

Se ha señalado la época de las masas como una expresión de la democracia, que da prioridad del número; el más modesto de los ciudadanos es sujeto activo de la nación, los totalitarismos modernos elevarán esta pretensión potencialmente.

Incluso la Revolución rusa de octubre de 1917 no hizo más que reactualizar la más poderosa representación política de la democracia moderna, la idea revolucionaria “es la afirmación de la voluntad en la historia, la invención del hombre por sí mismo, figura por excelencia de la autonomía del individuo democrático” (Furet, 1999, p. 77).

Los bolcheviques serán el relevo de los franceses de la revolución del XVIII, el culto de la voluntad jacobina combinado con el populismo ruso y un poco de *ciencia* marxista.

La nueva mitología tiene su fuerza en su respaldo que le viene del precedente francés, “nuestro tiempo ha divinizado la historia como el advenimiento del hombre libre. De esta historia convertida si no en sustituto de salvación al menos en lugar de la reconciliación del hombre consigo mismo, el momento mitológico por excelencia ha sido la Revolución de octubre” (Furet, 1999, p. 91).

Si el socialismo en su vertiente totalitarista generó sistemas políticos que ensombrecieron el panorama democrático hasta bien entrado el siglo XX, con el consiguiente menoscabo en el respeto de los derechos humanos, consecuentemente, la formulación teórica de los mismos fue replanteada dentro de la misma tradición liberal con el antecedente directo de la ideología socialista.

Es como si de una concepción naturalista de los derechos humanos se haya pasado a la tradición positivista de la construcción francesa exacerbada por el experimento socialista, lo que trajo consigo una reacción adversa a la misma, volviendo al punto de origen.

Consideraciones finales

Desde las declaraciones sobre los derechos humanos provenientes del proyecto ilustrado hasta la actualidad han pasado diversas concepciones sobre tales derechos, se habla, incluso, de las etapas, de los derechos individuales a los derechos sociales y económicos, sin embargo, continúan apareciendo nuevos enfoques y nuevas esferas de protección tales como aquellos relativos a las necesidades sociales, así como a las necesidades básicas que tienen mucho que ver con los derechos humanos.

Para el logro pleno del desarrollo integral de la persona se requiere que se mejoren y se eleven las condiciones de vida a través de la satisfacción de esas necesidades básicas, tales como acceder a los alimentos, derecho básico, elemental.

Así también se habla de esos derechos básicos de los hombres y que se han sintetizado como las tres T, trabajo, techo y tierra; el acceder a ellas se ha vuelto perentorio para grandes estratos sociales en todos los países, pensamos que el liberalismo o neoliberalismo se ha agotado y se buscan nuevos enfoques de reflexión.

Tanto el mercadocentrismo el estadocentrismo deben superarse porque no satisfacen las necesidades de los pueblos, de las sociedades; el no poder llegar a satisfacer estas necesidades básicas mediante las estructuras jurídicas y administrativas de los Estados se convierte en una violación flagrante de los derechos humanos.

En México, por citar un ejemplo, ya se han consagrado derechos fundamentales a pensiones dignas, insuficientes, pero es un paso para favorecer a los sectores desprotegidos por razón de la edad, discapacidad y acceso a la educación.

Sigue siendo una tarea pendiente satisfacer las necesidades básicas de las personas, es una cuestión de los derechos humanos; la ideología liberal supuso un intento, pero ha llegado a un callejón sin salida.

También se habla de los seres humanos descartados porque predominan situaciones de exclusión, dominación y opresión, aún en medio de un mundo tan desarrollado y en el que ha predominado nuevos riesgos para estos derechos humanos, la tecnoeconomía, las tecnocracias. La tarea en la pro-

tección de los derechos humanos aún sigue siendo insuficiente, continúa estando pendiente.

Siempre han existido solemnes proclamaciones y declaraciones de los derechos humanos, pero se continúan limitándolos y controvirtiéndolos; hay un contraste entre la letra y el “espíritu” de los derechos del hombre, pues como hemos analizado en las diversas concepciones, estas solo tributan un respeto puramente formal.

Ante la situación de pobreza y del descarte de seres humanos por nuevas formas de explotación, no se puede menos que concientizar a los más capaces y poderosos al deber de *renunciar* a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás. Una afirmación excesiva de igualdad puede generar un individualismo exacerbado en el que uno reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común, del bien social, de todos, ese individualismo proviene precisamente de aquellas declaraciones estudiadas a lo largo de esta obra.

Las declaraciones clásicas sobre los derechos humanos que hemos analizado, y que se proclamaron en los Estados Unidos en el siglo XVIII y la posterior Revolución francesa, son la expresión manifiesta de la ideología liberal, esta última, vástago de ese movimiento cultural de profunda envergadura, que llegó a las más diversas ramificaciones de la civilización moderna: la Ilustración.

Pero el pensamiento liberal se proyectó no en un sentido unívoco, se revistió de dos formas bien diferenciadas, las cuales pueden rastrearse, precisamente, en la filosofía que existe de fondo en dichas declaraciones, que es lo que pone de manifiesto Habermas en su estudio sobre el *Derecho natural y la revolución*.

Siguiendo este hilo de pensamiento, en las proclamaciones de derechos humanos encontramos la positivización del iusnaturalismo racionalista, a pesar del común origen en concepciones filosóficas modernas y detalladas a lo largo del presente estudio, reflejan, sin embargo, significativas diferencias en cuanto a la forma de determinar o reconocer los derechos fundamentales.

Determinación o reconocimiento, palabras que por sí solas no dicen toda la filosofía que encierran las declaraciones, pero que podemos utilizarlas para expresar que, en el fondo de la filosofía voluntarista racionalista, se persigue la construcción de la sociedad desde el Estado y no del mero de-

sarrollo natural de la sociedad, en consecuencia, los derechos serán dados por la instancia gubernamental.

La historia moderna se ha desarrollado en parte por la tensión existente entre los dos modelos de sociedad que observamos en la concepción que, por ejemplo, sobre los derechos humanos, la ideología liberal formuló.

Ideología que origina la democracia moderna, la cual sigue esta ambivalencia del pensamiento liberal. La escuela democrática refleja también las tradiciones francesa y norteamericana que pudimos observar en las declaraciones de derechos.

Siguiendo la línea anglosajona, tendríamos la democracia liberal; con la francesa se pueden rastrear algunos aspectos de la democracia totalitaria o radical como la denomina Habermas, la cual privilegia un aspecto de la existencia, la política. El endiosamiento de la política y de la acción de la que hablaba Furet, en ella se prepara el terreno del totalitarismo, o como lo explica Habermas, la filosofía social utilizada por la política para organizar desde arriba a la sociedad.

Por lo que hace al Estado y su concepción, también se modificó considerablemente por las ideas esparcidas por la Ilustración, la cual lo concibió como la única fuente y autoridad de la moral una vez que se menoscabó la autoridad de las instituciones tradicionales.

La misma libertad se concibe en estas dos tradiciones desde distintas perspectivas, como ha puesto de relieve Hannah Arendt, a la que seguimos en este aspecto, la cual trata de rescatar el aspecto positivo de la tradición clásica sobre la libertad.

Ahora bien, por medio de la revolución se aceleró el proceso de positividad de los derechos humanos; dicho proceso obedece a una lógica que inspiró al fenómeno político por antonomasia del mundo moderno, la revolución, pero es en la tradición francesa donde surge el mesianismo político como la nueva religión secular moderna la que buscará la salvación social.

Pero desde el estudio de este fenómeno se pueden entender cómo la glorificación de las masas, esencia de los totalitarismos, hunde sus raíces en el racionalismo que, como nueva fe apasionada en el hombre, la hipotética voluntad general es realizada *a priori* como la conductora de la democracia moderna.

Con las declaraciones de derechos humanos, podemos acercarnos al estudio del racionalismo moderno, pues tales documentos representan la

política en su pretensión de construir la sociedad de forma racionalista, ya sea que por la revolución se positivice o normativice el derecho natural, como el caso francés o que, por el desenvolvimiento de las leyes naturales inmanentes en la sociedad, el derecho llegue a tomar forma, como el paradigma americano.

Las declaraciones son el punto de convergencia de toda una filosofía social y de una ideología que se fue preparando desde tiempo atrás, y en las que se refleja un nuevo paradigma, por el cual el derecho, el Estado, el hombre, la sociedad, la política, se abordan desde parámetros racionalistas, los cuales no son malos, por ser la razón la esencia del mismo hombre, sino que el riesgo que implica este monismo contra la libertad es evidente.

En efecto, hay que tomar en cuenta que desde la crítica a este racionalismo, la falibilidad del hombre es ya la base de una filosofía de la libertad, que con modernos como Popper se ha puesto de relieve, como principio metodológico del avance no solo de las ciencias físicas, sino también desde las ciencias humanas, para conseguir evitar el peligro de las ideologías que se encierran en su camisa de fuerza al utilizar premisas *a priori* sin ningún fundamento real, sino como meras reproducciones mentales sin base alguna en la realidad.

Si las declaraciones son el punto de encuentro de toda una filosofía política que llega a hacerse derecho, son también el punto de partida para seguir el desarrollo del pensamiento liberal que, a partir de estos documentos cruciales para la historia del derecho, han representado una veta importantísima para el análisis y el diagnóstico de la sociedad moderna, como hemos puesto de relieve al utilizar el diálogo con los pensadores estudiados.

En la actualidad se continúa hablando sobre derechos humanos, sobre el nuevo paradigma del Estado constitucional de derechos, los cuales se han reconocido; no han sido otorgados por el Estado como lo sostuvo esa tradición francesa que arranca desde la Ilustración. Se vive un tiempo que hasta se exigen compulsivamente “derechos” grotescos pero cuya fundamentación sigue obedeciendo a una visión constructivista del Estado, del hombre individual moderno que no se ha librado de la camisa de fuerza que supuso la modernidad política. Se sigue mencionando que estamos en un periodo denominado de la posmodernidad, pero la misma sigue manejando esos parámetros filosóficos e ideológicos del inmanentismo filosófico,

gnoseológico e ideológico que han sido la base de esta modernidad política. Surgen, asimismo, ideologías nuevas, que continúan abrevando en el pensamiento moderno. Creemos que es ineludible volver a tratar de buscar la fundamentación de los derechos humanos con base en la contemplación de la naturaleza, del ser hombre. Ahora se habla de la protección de la naturaleza, pero se prescinde de defender la naturaleza humana, que es la que debe preocuparnos. A menos que se pretenda ir más allá de lo humano, como el transhumanismo, el riesgo latente que ha implicado una ideología nueva como la tecnocrática que todo lo reduce al avance de la ciencia, de la tecnología, del poder económico, del poder irracional de las mayorías masificadas, la concepción de los derechos humanos corre peligro. Si hemos estudiado el origen de la concepción moderna de los derechos humanos nos ha permitido replantear nuevos acercamientos a ver la esencia de lo que es el hombre, su origen y su fin para poder seguir defendiendo derechos que siguen siendo cuestionados. Consideramos que la realidad natural, la de la creación del universo y del hombre puede decirnos mucho, solo basta tener esa apertura de la razón para ver la realidad de las cosas no a través de ideologías constructivistas de la realidad. La modernidad política ha llegado a un punto ciego, su dialéctica misma así lo ha demostrado.

El examen de las principales obras de los autores en cuestión nos ha permitido profundizar en la naturaleza e historia de los derechos humanos, los cuales han ocupado parte importante en el pensamiento contemporáneo, dada su trascendental importancia en nuestro tiempo, lo que invita a la reflexión y a la búsqueda de una fundamentación sólida desde la filosofía, para que lleguen a tener una realidad jurídica y una práctica política, que ha sido como el *leitmotiv* de toda esta historia intelectual y práctica de los derechos humanos.

Referencias

- Aron, R. (1997). *Estudios políticos*. Fondo de Cultura Económica.
- Aron, R. (1998). *Lecciones sobre historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (1967). *Sobre la revolución*. Revista de Occidente.
- Arendt, H. (1995). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Ballesteros, J. (1984). *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Tecnos.
- Ballesteros, J. (1997). *Sobre el sentido del derecho: Introducción a la filosofía jurídica*. Tecnos.
- Barth, H. (1960). *Verdad e ideología*. Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Paidós.
- Casirer, E. (1997). *La filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica.
- Carrillo Prieto, I. (1986). *La ideología jurídica en la constitución del Estado mexicano, 1812-1824*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dijk van, T. A. (1999). *Ideología*. Gedisa.
- Dostoyevski, F. M. (1984). *Los demonios*. Alianza.
- Duverger, M. (1992). *Instituciones políticas y derecho constitucional*. Ariel.
- Eagleton, T. (1995). *Ideología*. Paidós.
- Fauré, Ch. (1995). *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. Comisión Nacional de Derechos Humanos y Fondo de Cultura Económica.
- Fernández de la Mora, G. (1965). *El crepúsculo de las ideologías*. Rialp.
- Fernández García, E. (2001). La aportación de las teorías contractualistas. En G. Peces-Barba Martínez et al., *Historia de los derechos fundamentales: La filosofía de los derechos humanos* (tomo 2, vol. 2). Dykinson.
- Ferry, L. (1991). *El sistema de las filosofías de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Ferry, L., y A. Renaut (1990). *Filosofía política de los derechos del hombre a la idea republicana*. Fondo de Cultura Económica.
- Furet, F. (1980). *Pensar la Revolución francesa*. Petrel.
- Furet, F. (1992). *Marx y la Revolución francesa*. Fondo de Cultura Económica.

- Furet, F. (1999). *El pasado de una ilusión: Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX* (3ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- García Manrique, R. (2001). *Sentido y contenido de la Declaración de 1789 y textos posteriores*. En G. Peces-Barba Martínez et al., *Historia de los derechos fundamentales: El derecho positivo de los derechos humanos* (tomo 2, vol. 3). Dykinson.
- Gilson, E. (1998). *La unidad de la experiencia filosófica*. Rialp.
- Habermas, J. (1988). *Ensayos políticos*. Península.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Habermas, J. (1993). *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Rei.
- Habermas, J. (1998). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Hobbes, Th. (1940). *Leviatán, o la materia: Forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Innerarity, D. (1990). *Dialéctica de la modernidad*. Rialp.
- Lafer, C. (1994). *La reconstrucción de los derechos humanos: Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. Fondo de Cultura Económica.
- Le Guillou, M. J. (1998). *El misterio del padre*. Encuentro.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Oakeshott, M. (2000). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- Orestes, H., y C. Schmitt (1999). *Teólogo de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Paine, Th. (1986). *Los derechos del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Páramo Arguelles de, J. R. (2001). *La Ilustración británica*. En G. Peces-Barba Martínez et al., *Historia de los derechos fundamentales: El contexto social y cultural de los derechos* (tomo 2, vol. 1, pp. 261–263). Dykinson.
- Peces-Barba, G., y J. Dorado Porras (2001). *Derecho, sociedad y cultura en el siglo XVIII*. En G. Peces-Barba Martínez et al., *Historia de los derechos fundamentales: El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución*, (tomo 2, vol. 1). Dykinson.
- Peces-Barba Martínez, G. et al. (2001). *Historia de los derechos fundamentales: El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución*, (tomo 2, vol. 1); *La filosofía de los derechos humanos* (vol. 2); *El derecho positivo de los derechos humanos* (vol. 3). Dykinson.
- Pérez Luño, A. E. (1991). *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución* (4ª ed.). Tecnos.
- Pérez Luño, A. E. (2001). *El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos*. En G. Peces-Barba Martínez et al., *Historia de los derechos fundamentales: La filosofía de los derechos humanos* (tomo 2, vol. 2). Dykinson.
- Popper, K. R. (1994). *La sociedad abierta y sus enemigos* (6ª reimpr.). Paidós.
- Rawls, J. (1997). *El liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1992). *Ideología y utopía*. Gedisa.
- Rodríguez Uribe, J. M. (2001). *Rousseau: Estado de derecho, democracia y derechos*. En

- G. Peces-Barba Martínez et al., *Historia de los derechos fundamentales: La filosofía de los derechos humanos* (tomo 2, vol. 2). Dykinson.
- Sabine, G. (1997). *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Schmit, C. (1982). *Teoría de la Constitución*. Alianza.
- Schmit, C. (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Schmit, C. (2000). *Catolicismo y forma política*. Tecnos.
- Spaemann, R. (1980). *Crítica de las utopías políticas*. EUNSA.
- Talmon, J. L. (1956). *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Aguilar.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Tocqueville, A. (1994). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1981). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premià.

Sobre el autor

Saúl Manuel Albor Guzmán es Doctor en Filosofía con orientación en Ciencias Políticas. Es profesor en el Departamento de Estudios Culturales, Demográficos y Políticos de la Universidad de Guanajuato (UGto) campus Celaya-Salvatierra, y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1) del Conacyt. Cuenta con perfil PROMEP vigente. Sus líneas de investigación incluyen las políticas públicas en energía y medio ambiente; desarrollo urbano y ordenamiento territorial; patrimonio y gestión cultural; la sustentabilidad, y religión y política.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4760-8577>

ResearchGate: <https://www.researchgate.net/profile/Saul-Albor-Guzman>

La religión natural como fundamento del proyecto de la Ilustración. La ideología liberal y la modernidad política en la construcción conceptual de los derechos humanos de Saúl Manuel Albor Guzmán. Publicado por la Universidad de Guanajuato y Ediciones Comunicación Científica, S. A. de C. V., se terminó de imprimir en julio de 2023 en Litográfica Ingramex S.A. de C.V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, 09810, Ciudad de México. El tiraje fue de 200 ejemplares impresos y en versión digital para acceso abierto en los formatos PDF, EPUB y HTML.

En el presente libro se pretende examinar cuál es el fundamento ideológico y filosófico que se encuentra subyacente en cada una de las declaraciones de los derechos humanos, concretamente, las derivadas de las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII.

El análisis de tales declaraciones permite acercarnos a su fundamentación filosófica y al prolijo pensamiento jurídico-filosófico proveniente del iusnaturalismo racionalista en sus dos vertientes o expresiones políticas, una, representando la tradición estadounidense anglosajona, en la que se recalca, sobre todo, el proceso de desenvolvimiento de un orden natural que se positiviza por las normas de un derecho natural espontáneamente observado en la sociedad.

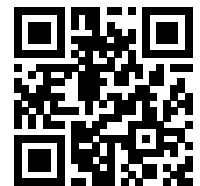
Esta positivización se entiende como el proceso en el que estas normas naturales llegan a formar parte del sistema jurídico y vigente. Por otra parte, la tradición francesa, de más influencia y penetración en la historia, resaltarán el *automatismo formal de la política*, en su papel de organizar el Estado y la sociedad; nos encontramos ante un *voluntarismo estatal* que será el definidor de la naturaleza y de la existencia de los derechos humanos, y ello con base en una particular concepción filosófica sobre el derecho y la política en la que encontramos en ciernes un estatismo todavía influyente.



Saúl Manuel Albor Guzmán Doctor en Filosofía con orientación en Ciencias Políticas. Profesor investigador en el Departamento de Estudios Culturales, Demográficos y Políticos de la Universidad de Guanajuato (UGto) campus Celaya-Salvatierra, y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 1) del Conacyt. Cuenta con perfil PROMEP vigente. Sus líneas de investigación incluyen las políticas públicas en energía y medio ambiente; desarrollo urbano y ordenamiento territorial; patrimonio y gestión cultural; la sustentabilidad, y religión y política.



Dimensions



[DOI.ORG/10.52501/CC.118](https://doi.org/10.52501/CC.118)



Ediciones
Universitarias



**COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA** PUBLICACIONES
ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS

www.comunicacion-cientifica.com

ISBN UG 978-607-580-000-4
ISBN ECC 978-607-59874-3-9

