

## LOS DERECHOS HUMANOS Y SUS ADVERSARIOS

**José Antonio Ramos Pascua\***

[ascua@usal.es](mailto:ascua@usal.es)

### **Resumen**

Este trabajo sintetiza una serie de estudios sobre las críticas a la idea de los derechos humanos que el autor viene realizando desde hace años. Se revisan aquí con especial atención las críticas clásicas de E. Burke, J. Bentham y K. Marx, pero también las objeciones actuales que en cierto modo suponen una actualización de las anteriores: las críticas procedentes del relativismo cultural, del positivismo jurídico y del anti-imperialismo. El estudio y la valoración de este poderoso arsenal de críticas permiten llegar a la conclusión de que la doctrina de los derechos humanos, aunque en algunos aspectos requiere ciertas correcciones, sigue siendo válida en lo esencial y debe seguir iluminando la compleja trayectoria de la humanidad.

**Palabras clave:** derechos humanos, Burke, Bentham, Marx, relativismo cultural, anti-imperialismo, positivismo jurídico.

## THE HUMAN RIGHTS AND THEIR ENEMIES

### **Abstract**

The present paper summarises several studies regarding criticism towards the idea of human rights that the author has been conducting over the last years. Special attention is paid to the classic critics by E. Burke, J. Bentham, and K. Marx, but also to the current objections that represent an update of the former in a certain way: those critics coming from cultural relativism, legal positivism and anti-imperialism. The study and assessment of such a powerful arsenal of critics allows to reach the conclusion that the human rights doctrine is still essentially valid, even if it needs certain corrections, and that it must continue shedding light on the complex evolution of humankind.

**Key words:** human rights, Burke, Bentham, Marx, cultural relativism, anti-imperialism, legal positivism.

La idea de los derechos humanos, uno de los más esperanzadores intentos de satisfacer los anhelos de justicia de la humanidad, no ha gozado siempre del apoyo unánime que cabría esperar. Todo lo contrario. Desde sus orígenes ha sido objeto de ataques doctrinales que no han dejado de reproducirse hasta nuestros días. El estudio de esas críticas tiene gran interés, no solo por ser condición previa para desactivarlas racionalmente, sino también porque contribuye a determinar el verdadero alcance y los posibles límites de aquellos derechos.<sup>1</sup>

Comenzaré exponiendo las críticas, que ya se pueden considerar clásicas, de los más agudos adversarios teóricos de los derechos humanos: Edmund Burke, Jeremy Bentham y Karl Marx. A continuación, trataré de identificar en el pensamiento actual algunos de los más significativos ecos o recreaciones de esas críticas. Relacionaré las críticas de Burke con las actuales del comunitarismo o relativismo cultural; las de Bentham, con las del positivismo jurídico; y las de Marx, con las acusaciones de parcialidad procedentes de los movimientos antiimperialistas, feministas, etc. Junto a la exposición de las críticas principales, apuntaré algún esbozo de valoración de las mismas (un esquema de crítica de las críticas).

## I. El alegato de Burke contra los derechos del hombre

En sus apasionadas *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*<sup>2</sup>, publicadas en 1790, este brillante escritor y político de origen irlandés rechaza los derechos del hombre y del ciudadano proclamados por los revolucionarios franceses. Los considera invenciones artificiosas de filósofos visionarios, apoyados en los dictados de la pura razón, que prescindían de la realidad y no tienen en cuenta los condicionamientos impuestos por las circunstancias. Atribuyendo en abstracto los mismos derechos a todos los seres humanos, se ignoran indebidamente las profundas diferencias históricas, económicas y culturales de las sociedades concretas en las que están integrados; diferencias que requieren regulaciones jurídicas y disposiciones políticas acordes con ellas para que la vida social pueda ordenarse de forma eficaz.

---

\***José Antonio Ramos Pascua** es Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Salamanca y, actualmente, Director del Departamento de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política. Es autor de numerosas publicaciones sobre diversos aspectos de la Teoría del Derecho y se ha interesado especialmente por el estudio y la refutación de los ataques antiguos y modernos a los derechos humanos.

<sup>1</sup> Sobre el tema, vid. también Ramos Pascua, J. A., “La crítica a la idea de los derechos humanos”, en *Anuario de derechos humanos*, vol. 2, n. e., 2001, pp. 871-891.

<sup>2</sup> Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, trad. de E. Tierno, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

Burke valora positivamente, entre otros, el derecho a la libertad, pero no aprueba su proclamación en términos absolutos, «en la desnudez y aislamiento de la abstracción metafísica»<sup>3</sup>. Para él es de suma importancia tener siempre en cuenta las circunstancias, pues son las circunstancias las que determinan si un derecho o principio político es beneficioso o dañino para los ciudadanos. Considerada en abstracto, la libertad le parece un bien extraordinariamente valioso. ¿Pero sería un bien la libertad de un asesino fugado de la prisión? ¿Tendríamos que felicitarnos porque, rompiendo las cadenas, hubiera recuperado sus derechos naturales? «Esto sería volver a empezar la historia de los criminales condenados a galeras y de su heroico libertador, el metafísico caballero que auxiliaba a los oprimidos»<sup>4</sup>. Así es como ve nuestro autor a los revolucionarios que proclamaron los derechos del hombre: como patosos qui-jotes sin el menor sentido de la realidad, cuyo anhelo abstracto por hacer el bien está llamado a desencadenar las mayores catástrofes.

Burke es consciente de que su admirada Constitución inglesa es también el producto de una revolución, la *Gloriosa Revolución* de 1688, acompañada, al igual que la Revolución Francesa, por una declaración de derechos. Pero ahí termina la semejanza, porque, según sostiene, la declaración inglesa (*Bill of Rights* de 1689), elaborada por expertos juristas y hombres de Estado, rebosa sabiduría, moderación y prudencia. Procuró destruir lo menos posible la vieja Constitución, preservando las antiguas instituciones sociales, que siguieron siendo válidas, y corrigiendo sólo lo inservible. Por el contrario, la *Declaración francesa de derechos del hombre y del ciudadano*, de 1789, elaborada por impetuosos e inexpertos aficionados, por insensatos amigos de la polémica, despreció y arrasó hasta los cimientos las antiguas instituciones, y en vez de sustentarse en la estructura social lentamente compuesta por la historia, se sustentó en «las moléculas inorgánicas de un pueblo en desbandada».<sup>5</sup> Se percibe y critica aquí el extremo individualismo de la Revolución Francesa y de su declaración de derechos humanos, producto de esa visión abstracta de la vida política denunciada por Burke, que no procede de la reflexión sobre la realidad sino de los sueños de la razón. Sueños de la razón que, como dejó escrito Goya en un famoso grabado de 1797, producen monstruos.

Burke se esfuerza en demostrar que los derechos contenidos en el *Bill of Rights* expresan las antiguas libertades de los ingleses, el valioso legado de sus antepasados, constituido y depurado a lo largo de la historia como producto de la interacción colectiva, desde los tiempos de la *Carta Magna* de 1215, que a su vez recogía leyes y costumbres anteriores del reino, hasta el presente. Sus compatriotas gozarían,

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 34

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 35. Se refiere al episodio de la liberación por parte de Don Quijote de unos presidiarios que le agradecieron el favor apaleándole brutalmente.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 66

pues, de libertades «no en virtud de principios abstractos como *los derechos del hombre*, sino como derechos de los ingleses y como un patrimonio legado por sus mayores». <sup>6</sup>

Es bastante discutible esta visión idílica de la historia inglesa como un manso fluir de libertades, que convierte las revoluciones y rupturas en prudentes y atinadas reformas, siempre respetuosas con la sagrada herencia del pasado. En cualquier caso, el cuadro ideal esbozado por Burke muestra la razón de ser de su crítica a la declaración de derechos francesa. Lo que denuncia no es tanto la falsedad o inadecuación de este o aquel derecho, cuanto la forma desarraigada o ahistórica en que los derechos humanos fueron concebidos a partir de una pura abstracción mental. Los derechos emanados de la “metafísica política”, entendida como especulación vaga y abstracta que ignora los condicionamientos de la realidad, son menos viables que los emanados de la historia particular de cada pueblo o de su sabiduría práctica.

Por su misma naturaleza de abstracciones idealistas, los derechos del hombre tienden a minar las instituciones realmente existentes, forjadas trabajosamente por la historia y los antepasados; instituciones cuyos méritos resultan probados por la experiencia y en las que se basa la prosperidad de cada país. Esa potencialidad destructiva de los derechos del hombre, que no respetan antigüedades, precedentes, vínculos ni compromisos, es lo que pone en guardia contra ellos al escritor irlandés. Los contempla como instrumentos de una política peligrosa e insensata, como armas revolucionarias, y no como frutos de los mejores sentimientos del alma humana. Los concibe, en fin, como especulaciones irresponsables capaces de romper los lazos comunitarios y sembrar el caos en la vida social.

Frente a los presuntuosos que se atreven a tratar la Constitución de su país «como una carta blanca sobre la que pueden garrapatear a su antojo», propone Burke, como cualidades del verdadero estadista y patriota, «la tendencia a conservar y el espíritu de mejora». <sup>7</sup> Defiende, pues, una actitud conservadora pero reformista, que antepone la evolución a la revolución, y la innovación realista a la utopía. Propone el trabajo sobre los materiales existentes, sobre las instituciones vigentes. No cree sensato hacer *tabula rasa* con todo el orden existente y pretender construir desde la nada, o desde la razón desnuda, la perfección política absoluta. Argumenta además que la actitud reformista o evolutiva, la más eficaz política conservadora, tiene la virtud de imitar la acción de la naturaleza, tantas veces invocada en vano por los revolucionarios franceses, a pesar de que ella nunca da saltos.

Burke no niega que los hombres tengan derechos y libertades. Pero dado que, tanto los derechos como sus necesarios límites, admiten infinitas modificaciones según las circunstancias, no tiene sentido tratar de fijarlos *a priori* con precisión casi

---

<sup>6</sup> Ibid., pp. 90-1

<sup>7</sup> Ibid., pp. 373-4

geométrica. Es mejor confiar su concreción a las conveniencias y posibilidades de cada época. Poco sentido tiene discutir sobre el derecho abstracto de un hombre al alimento o a la sanidad. Importa más saber cómo procurarle los alimentos o administrarle las medicinas que necesita. «En esta deliberación yo siempre aconsejaría recurrir a un granjero o a un médico, antes que a un profesor de metafísica». <sup>8</sup> Los derechos metafísicos, los derechos otorgados por la pura especulación de los filósofos, por más que sean «metafísicamente verdaderos, son moral y políticamente falsos». <sup>9</sup>

Termina su crítica con un pronóstico que anticipa la visión de Marx de los derechos humanos como patrimonio exclusivo de la clase social que emerge victoriosa de la Revolución Francesa: la burguesía. <sup>10</sup> Burke tiene la intuición de que esa clase social emergente, que él describe de forma aún imprecisa pero inequívoca, se sirve de los derechos humanos como instrumento o arma poderosa para lograr sus fines y satisfacer sus ambiciones de poder. Lo confirma al observar que las apelaciones a los derechos humanos de otros sectores sociales, como los campesinos, cuando reclaman la propiedad de la tierra que trabajan, no reciben de la *Asamblea Nacional* francesa respuesta más comprensiva que la represión violenta, vulnerando así de forma flagrante los derechos que ella misma había proclamado tan pomposamente. Será misión de la *Asamblea Nacional*, concluye sarcásticamente nuestro autor, «declarar y violar los derechos del hombre y organizar el desorden general» <sup>11</sup>.

La valoración de la crítica de Burke ha de partir del reconocimiento de que no carece de fundamento. Puede aceptarse que, sobre todo las primeras declaraciones de derechos del hombre, fueron construcciones en gran medida abstractas, sueños de la razón, como él diría. Pero soñar no es censurable. Las utopías, sueños políticos aparentemente inalcanzables, pueden orientar el avance de la sociedad en la dirección más deseable. También conviene matizar que la doctrina de los derechos humanos, aunque inicialmente abstracta, no fue en absoluto ahistórica. Surgió cuando surgió porque las circunstancias históricas del momento: absolutismo declinante, indi-

---

<sup>8</sup> *ibíd.*, p. 156

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pp. 158-9

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pp. 465-6: Francia será gobernada por "agentes de Bolsa, agiotistas, especuladores y aventureros, innoble oligarquía fundada sobre las ruinas de la Corona, de la Iglesia, de la nobleza y del pueblo. Es a esto a lo que conducen todos los sueños decepcionantes, las quimeras de la igualdad y los derechos del hombre". Aunque algunos autores, como Macpherson, C. B., *Burke*, Madrid, Alianza, 1980, p. 41, denuncian la predilección burguesa del escritor irlandés, parece más exacta la apreciación de Tamagnini, G., *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 63, para quien la predilección de nuestro autor debe buscarse en la aristocracia terrateniente.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 544

vidualismo creciente, guerras de religión, capitalismo incipiente, etc., la hicieron posible y hasta necesaria. Por lo demás, si Burke hubiera podido tener la perspectiva que tenemos hoy, más de dos siglos después de la declaración francesa de derechos, habría de reconocer que los derechos humanos forman parte actualmente de la más “sagrada herencia” del pasado. Es significativo a este respecto el cambio de actitud de la Iglesia Católica hacia los derechos humanos, que fue radicalmente hostil en un primer momento y que en la actualidad es cada vez más favorable. Una de las razones que explican la mudanza es que tras la Segunda Guerra Mundial se generalizó la proclamación constitucional de los derechos socio-económicos, perdiendo así la idea de los derechos humanos su rabioso individualismo y liberalismo anterior, que habría motivado el rechazo inicial de la Iglesia. Sea como fuere, es indiscutible que el pensamiento conservador o tradicional (en el que cabe encuadrar el de Burke) tiende ya a aceptar la idea de que los derechos humanos forman parte de la más valiosa tradición que debe conservarse. Esperemos que esto no sea motivo suficiente para que los progresistas comiencen a aborrecerlos.

Para realizar una valoración menos complaciente del pensamiento de Burke, podemos apoyarnos en las acusaciones que ya en su época le lanzó Th. Paine. En su opinión, el culto al pasado, a la tradición, es una especie de tiranía de los muertos sobre los vivos, y no tiene en cuenta a las víctimas del orden jurídico-político que ha logrado imponerse en el curso de la historia. El culto a la tradición es en realidad el culto al poder establecido. Frente a los pergaminos polvorientos en los que deben apoyarse, según piensa Burke, los derechos de los ingleses, Paine considera preferible apelar a la razón y a los sentimientos que la naturaleza ha grabado en el corazón de todos los seres humanos para descubrir y fundamentar sus verdaderos derechos. Es mejor que los derechos humanos se apoyen en la razón abstracta, cuya validez es universal, antes que apoyarlos en una historia concreta y particular que casi siempre parte de algún acto de violencia o pillaje.<sup>12</sup>

De todo lo anterior podemos deducir, por una parte, que no es conveniente, como diría Burke, construir en abstracto constelaciones completas de derechos humanos sin tener en cuenta la realidad y las condiciones culturales, económicas, religiosas, etc. de cada pueblo. Pero, por otra parte, eso no significa la negación de la validez universal, tan universal como la verdad, que diría Paine, de los grandes valores de la dignidad, libertad, igualdad y solidaridad humana, que forman el contenido esencial de la idea de los derechos humanos.

---

<sup>12</sup> Paine, Thomas, *Derechos del hombre*, trad. de F. Santos, Madrid, Alianza, 1984, pp. 37 y ss.

## II. Bentham contra las "falacias anárquicas"

Este famoso filósofo utilitarista, contemporáneo, al igual que Burke, de la Revolución Francesa, fue uno de los críticos más radicales de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Sus principales críticas, que despliega en un virulento opúsculo escrito en torno a 1795<sup>13</sup>, pueden clasificarse en teóricas y prácticas. Las primeras intentan demostrar que los derechos naturales conceptualmente carecen de sentido, pues no son verdaderos derechos; las segundas, que provocan efectos dañinos. Comenzaré por la principal crítica teórica o conceptual, que bien puede considerarse genuinamente positivista por cuanto critica el carácter metafísico de los derechos naturales del hombre y niega que puedan existir derechos al margen de los concedidos por el Derecho positivo. Bentham se refiere incesantemente a los derechos naturales como *nonsense* (sinsentidos o disparates). Quiere decir que se trata de entes completamente ficticios, vanos, carentes de existencia real<sup>14</sup>.

Puede afirmarse que un sujeto tiene un verdadero derecho cuando otro u otros tienen el deber de respetárselo. Y se dice que alguien tiene un deber cuando existe una norma que le impone cierta conducta bajo amenaza de sanción. ¿Pero qué ocurre con los llamados derechos naturales del hombre? ¿No sería posible analizarlos de la misma manera? Podría decirse que alguien tiene derechos naturales cuando los otros tienen las correspondientes obligaciones, también naturales, de respetárselos. Tendrán esas obligaciones sólo si alguna norma se las impone. Tal norma podría ser la llamada ley natural. Si continuamos el análisis preguntando quién dicta esa ley y con qué penas amenaza, la respuesta nos remitirá a la naturaleza; con lo cual entramos en el terreno de la ficción, pues nuestra experiencia no percibe ninguna actividad legisladora ni sancionadora en la naturaleza. La conclusión a la que llega Bentham es que la idea de los derechos naturales entraña una ficción inaceptable. Los supuestos derechos naturales del hombre no son derechos auténticos sino puramente imaginarios. En el mejor de los casos, hablar de derechos naturales sería una forma metafórica (y aun así criticable por imprecisa y engañosa) de referirse a ciertos hechos, concretamente a ciertas aspiraciones sociales. Pero nada justifica que se tome la me-

---

<sup>13</sup> Bentham, Jeremy, *Falacias anárquicas*, trad. de G. H. Ortega y M. Vancells, en *Bentham. Antología*, ed. de J. M. Colomer, Barcelona, Península, 1991, pp. 109-158.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 117: "no existen cosas tales como derechos naturales, ni cosas tales como derechos anteriores a la institución del gobierno, ni cosas tales como derechos naturales en contraposición a los jurídicos; que la expresión es meramente figurada". Allí donde no hay gobierno tampoco puede haber leyes, "y sin éstas no puede haber derechos" (ni seguridad, ni propiedad, ni libertad).

táfora al pie de la letra equiparando aspiraciones y derechos. La exigencia o pretensión de un derecho no es ya de por sí un derecho. Suponer lo contrario es tanto como confundir la necesidad con su satisfacción, el hambre con el pan.<sup>15</sup>

En otras palabras, si los derechos naturales del hombre son algo, serán propuestas sobre cómo debería ser el Derecho, consideraciones de Jurisprudencia censoria, en la terminología de Bentham, pero no de Jurisprudencia descriptiva, pues no tienen nada que ver con la descripción de lo que el Derecho es realmente. En el Derecho tal y como realmente es solo existen derechos legales o jurídico-positivos. Estos derechos son reflejo de los deberes que imponen las normas jurídicas. En la medida en que los derechos subjetivos y sus correspondientes deberes se asientan en normas previas que los establecen, puede afirmarse que las normas jurídicas positivas, las únicas realmente existentes, son previas a la posibilidad misma de que existan derechos y en consecuencia no puede haber más derechos que los concedidos por tales normas. Lo que Bentham considera absurdo en la idea de los derechos naturales es precisamente que los derechos puedan ser naturales.

Considerando los derechos como consecuencias de los deberes, es comprensible que Bentham tienda a conceder mayor importancia al deber que al derecho en la ordenación de la vida social. En su opinión, lo que mantiene a la sociedad unida y lo que corresponde al gobierno alentar no son tanto los derechos del hombre cuanto su disposición altruista a sacrificar ciertas satisfacciones. Es decir, son sus deberes lo que el pueblo necesita que se le recuerde, pues de sus derechos ya se acuerda muy bien por sí solo<sup>16</sup>. Poner el acento sobre los derechos olvidando los deberes es tanto como atizar irresponsablemente el egoísmo y las pasiones antisociales.

Antes afirmamos que Bentham podría aceptar sin dificultad que los derechos humanos son en realidad formas imprecisas de designar aspiraciones o reclamaciones de otros tantos derechos auténticos consagrados por las leyes positivas del sistema jurídico. Como simples aspiraciones, no tendrían mucho interés. Pero si estuvieran justificadas por apoyarse en ciertos valores morales básicos, como el de la dignidad humana, tendríamos que reconocerles un peso considerable. Bentham no compartiría una valoración tan favorable, pues él sustenta una visión muy particular de lo que es o no moralmente valioso. Es moralmente valioso, para él, lo que contribuye a incrementar la felicidad de los hombres, e inmoral lo que la reduce. Tenemos aquí una concepción de la moral, el utilitarismo, en abierta competencia con la doctrina de los derechos humanos.

Es el momento de enlazar con las objeciones prácticas que en este contexto desliza el paladín del utilitarismo contra la doctrina rival. Bentham estaba convencido de que si se habla de derechos descartando el sobrio lenguaje de la utilidad o

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 118

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 111 y 135

conveniencia social, que es el lenguaje de la sensatez, de la moralidad y de la paz, y se prefiere el lenguaje enardecido del individualismo antisocial y dogmático, se está levantando «la bandera de la insurrección, la anarquía y la violencia ilícita»<sup>17</sup>. Si los derechos se presentan como dogmas inamovibles oficialmente consagrados, que conceden a los individuos prerrogativas inviolables, los poderes públicos quedan frente a ellos con las manos atadas. Cualquier disposición legislativa que niegue o menoscabe alguno de esos derechos podrá considerarse nula, y su desobediencia justificada. Dado que para Bentham la soberanía no conoce límites, cualquier intento de imponérselos es, además de absurdamente inútil, pues contradice la propia definición de soberanía, una peligrosa incitación a la rebelión de los súbditos, una llamada implícita a la anarquía.

No es de extrañar, advierte nuestro autor, que la Declaración de derechos francesa sea un producto de la Revolución, pues se trata de un documento destinado a justificar la insurrección frente a los poderes públicos. No sólo la insurrección pasada sino también otras venideras<sup>18</sup>. Ese es precisamente el objetivo profundo que le atribuye a cualquier declaración de derechos pretendidamente naturales: «Excitar y mantener un espíritu de resistencia a todas las leyes, un espíritu de insurrección contra todo gobierno»<sup>19</sup>. Todos los derechos naturales vienen, por tanto, a encerrarse en uno solo: el derecho a la anarquía.

Dejando ahora al margen el temor casi paranoide de Bentham a la supuesta anarquía que acecha tras cualquier declaración de derechos naturales, alarma ya suficientemente desmentida por la historia, no parece insensata la objeción de que sería preferible una exigencia flexible de derechos que responda a problemas sociales concretos, abordados mediante análisis rigurosos basados en criterios objetivos, como el principio de utilidad, en vez de una declaración dogmática, arbitraria e inmutable que fije los derechos en bloque y de una vez para siempre. Pero basta observar la evolución constante de las declaraciones de derechos humanos, que recogen sucesivas hornadas o generaciones de derechos cada vez más abarcentes o ambiciosas, para advertir que también ellas se acomodan al cambio de los tiempos, de las circunstancias y de las necesidades. Es decir, no son tan inmutables ni tan rígidas como su lenguaje aparenta, ni están al margen de los problemas sociales concretos de cada época.

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 156

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 110: “Al justificar la pasada insurrección, siembran y cultivan la propensión a la insurrección continua en el futuro, siembran la semilla difusora de la anarquía; al justificar el derrocamiento de las autoridades existentes, socavan el terreno a todas las futuras”.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 118

Aun así, se esconde en lo anterior una fractura irreductible, pues los derechos humanos no están ni pueden estar al servicio del principio de utilidad. Esa subordinación equivaldría a su negación, puesto que los relativiza. Se plantea aquí un problema más hondo, un enfrentamiento radical entre concepciones morales. El utilitarismo, guiado por el objetivo de maximizar el bienestar social, representa un desafío a las convicciones básicas que subyacen a la doctrina de los derechos humanos;<sup>20</sup> unas convicciones en cuyo núcleo se encuentra el reconocimiento del valor moral de la individualidad de la persona, sin el que no habría respeto a la dignidad humana. Es la lucha entre una moral basada en los fines o resultados, la llamada moral teleológica o consecuencialista, y otra centrada en los principios, la llamada moral deontológica. Si sólo importara el objetivo de maximizar el bienestar global, sería lógico que se rechazara todo obstáculo que pudiera entorpecer su persecución, y uno de esos obstáculos es la doctrina de los derechos humanos, que no dependen de la concesión del poder político sino que, al contrario, pretenden imponerse a él por su propia fuerza moral. Es cierto, y Bentham lo aceptaría sin dificultad, que en términos generales el respeto a los derechos individuales incrementa el bienestar global; pero podría ocurrir que ese bienestar aumentara aún más con el sacrificio de los derechos de algún sector de la población, y entonces tal sacrificio, desde la perspectiva del utilitarismo, estaría perfectamente justificado; cosa que repugna al más elemental sentido de la justicia y de la decencia.

En cualquier caso, sería erróneo inferir de las críticas de Bentham la conclusión de que fue una especie de misántropo deseoso de privar a la humanidad del disfrute de sus derechos. Más bien lo contrario, mejorar el destino de la humanidad fue siempre la motivación más honda del filósofo utilitarista. Expresamente reconoce que sin derechos no puede haber felicidad, y admite la justicia de la libertad sin daño a otros, de la seguridad, de la propiedad y de, al menos, un mínimo de igualdad. Bentham no rechaza todos esos valores o derechos fundamentales. Lo que rechaza es la forma en que se presenta su exigencia, bajo la envoltura metafísica de una declaración dogmática de derechos prepositivos, eternos e inmutables, pretendidamente sancionados por la mismísima naturaleza. Tras ese envoltorio se esconde, a

---

<sup>20</sup> Sobre las dificultades del utilitarismo para acomodar en su seno a los derechos humanos, vid. Lyons, D., “Utility and Rights”, en *Theories of Rights*, ed. por J. Waldrom, Oxford Univ. Press, 1984, pp. 110 y ss. Llega a la conclusión de que el utilitarismo “socava el respeto por los mismos derechos que quiere aprobar” (p. 136). Una opinión opuesta es la de Sumner, L. W., “Rights Denaturalized”, en *Utility and Rights*, ed. de R. G. Frey, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 20-41, para quien los derechos individuales básicos tendrían mejor fundamento en el utilitarismo que en el iusnaturalismo, entre otras cosas porque las teorías de los derechos naturales son incapaces de aportar criterios objetivos para la identificación de tales derechos. Es una crítica que también apuntó Bentham.

su juicio, la reclamación arbitraria de medidas cuya conveniencia no se puede o no se quiere demostrar.

En cuanto a la negación reiterada por Bentham del carácter verdaderamente jurídico de los derechos humanos, cabe replicar que se basa en una separación demasiado tajante entre “lo que es Derecho” y “lo que debería ser Derecho”, es decir, entre el Derecho y la moral. Esta radical separación es insostenible. El orden jurídico es algo que reconstruyen cada día los intérpretes de las normas jurídicas, principalmente los jueces. Y esa interpretación se basa en gran medida en las convicciones ético-políticas socialmente compartidas sobre cómo debe ser el Derecho. Luego, lo que el Derecho debe ser determina en parte lo que el Derecho es realmente. Entre Derecho y moral existe una relación tan profunda como necesaria; y es en la moral, en el valor moral de la dignidad humana, donde reside el fundamento último de los derechos humanos, que son exigencias morales justificadas referidas al Derecho. Por esa razón, por la relación que media siempre entre Derecho y moral, los derechos humanos tienen un peso indiscutible en la vida jurídica, incluso antes de que el legislador los haya incorporado expresamente en la Constitución como derechos fundamentales.

### III. La hostilidad de Marx hacia los derechos del hombre

La crítica de Marx a la idea de los derechos humanos encuentra su expresión más amplia y sistemática en un opúsculo de juventud: *La cuestión judía*, escrito a finales de 1843.<sup>21</sup> La valoración negativa que allí hace de esa idea se mantendrá básicamente invariable en toda su obra posterior. Sin embargo su actitud crítica supuso una ruptura con la posición que había defendido anteriormente como colaborador y más tarde director de la *Gaceta Renana*, órgano de expresión de la burguesía comercial de la zona. Bien por propia convicción o bien por elemental coherencia con la ideología emanada de la base económica en la que dicha burguesía y su periódico se alimentaban, Marx mantuvo entonces una trayectoria decididamente liberal<sup>22</sup>. No es fácil explicar el brusco cambio de actitud de Marx frente a la ideología liberal y los derechos del hombre. Quizá el cierre, por parte de las autoridades prusianas de la *Gaceta Renana*, que le dejó sin medios económicos para sostener su hogar recién

---

<sup>21</sup> Este artículo, junto con el dedicado a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, considerados expresión del tránsito definitivo de Marx del idealismo al materialismo y de la democracia liberal al comunismo, fue inicialmente publicado en París, en los *Anales Franco-alemanes*, en 1844. Aquí lo citaremos por su traducción en *Obras de Marx y Engels*, ed. de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1978.

<sup>22</sup> Marx, Karl, *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-43*, ed. de J. L. Vermal, Valencia, F. Torres, 1983.

formado, lo exasperó y radicalizó. Lo cierto es que en los *Anales Franco-alemanes*, la revista que puso en marcha poco después en París y donde publicó “La cuestión judía”, ya se propone como lema la reforma de la conciencia social, no mediante dogmas, sino mediante el análisis crítico de los dogmas que funcionan como una confusa mística religiosa o política.

“La cuestión judía” surge como reacción a las tesis de B. Bauer, que había defendido, frente al dominio de la religión, el culto a los derechos naturales del hombre, una esforzada conquista histórica más que un don de la naturaleza, el más valioso botín de la guerra contra la injusticia, los privilegios y otras tradiciones culturales irracionales de organización de la vida social. Marx rechaza esta valoración optimista y se propone dejar en evidencia lo que son realmente los derechos del hombre. Para ello considera necesario retrotraerse a la época de su configuración primigenia en la mentalidad de los revolucionarios burgueses norteamericanos y franceses que los sacaron a escena.

Seguramente con la mirada puesta en la célebre *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, el fruto más jugoso de la Revolución Francesa, Marx distingue dos bloques de derechos humanos: los políticos o derechos del ciudadano y los derechos del hombre. Los primeros, que inicialmente parecen inspirarle cierta simpatía, serían los derechos del individuo en cuanto miembro del Estado; mientras los segundos, que solo le inspiran desprecio, serían los supuestos derechos de ese mismo individuo en cuanto miembro de la sociedad civil, es decir, en cuanto sujeto particular entregado al amoroso cultivo de sus egoístas intereses privados. Para justificar su valoración negativa, Marx examina detalladamente el contenido concreto de los derechos del hombre, según se expresa en la *Declaración* incorporada a la Constitución francesa de 1793. Conforme a su artículo segundo, tales derechos son la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad. ¿En qué consiste la libertad aquí proclamada? La Constitución de 1793, al igual que la de 1791, define la libertad como el poder que tiene cualquier persona de hacer todo aquello que no perjudique a otro. Y será la ley la encargada de especificar cuáles son los perjuicios relevantes y por tanto prohibidos; cuáles son los límites entre lo que se puede y lo que no se puede hacer. Utilizando una imagen muy plástica, Marx compara estos límites con las cercas que separan las fincas de dos propietarios; imagen que le lleva a contemplar la libertad aquí reconocida como una libertad parcelada, tasada, mezquina, de corto alcance. «Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada y replegada en sí misma».<sup>23</sup>

Más aún, el derecho a la libertad no sólo se basa en el aislamiento del hombre en sí mismo, sino que consiste precisamente en el derecho a dicho aislamiento, el derecho a desligarse de todo lazo comunitario, a evadirse de todo compromiso social.

---

<sup>23</sup> Cfr. “La cuestión judía”, op. cit., p. 195

Sería una libertad privada y egoísta muy distante de la auténtica libertad política y social, y más distante aún del ideal de emancipación de la humanidad, concebida como liberación de sus ataduras, no ya sólo espirituales como la religión sino también materiales como la explotación y la miseria. Una emancipación que no se vería limitada u obstaculizada por los demás hombres sino plenamente realizada en ellos.

En cuanto a la propiedad privada, Marx la concibe como la simple aplicación práctica del derecho a la libertad egoísta. El carácter socialmente irresponsable del derecho a la propiedad se refleja en la definición que figura en el art. 16 de la Constitución de 1793, como derecho del individuo «a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria». Provoca la indignación de Marx (emoción a la que era bastante proclive) que se rinda tan solemne culto al antojo, como derecho imprescriptible e inalienable; y además precisamente el antojo en relación con los bienes económicos de los que depende la vida de todos. El derecho de propiedad así configurado se desentiende por completo del interés general. Es el derecho que tiene el propietario a disfrutar y disponer de sus bienes arbitrariamente (*à son gré*), prescindiendo de los otros hombres y con independencia de la sociedad; «es el derecho del propio interés».<sup>24</sup> La consagración del arbitrio egoísta, implícita en el reconocimiento de los dos derechos anteriores como derechos naturales del hombre, equivale a la reafirmación de los principios arquitectónicos de la sociedad civil o burguesa.

¿Y el derecho a la igualdad? ¿No es antitético o al menos parcialmente correctivo de los anteriores? No en opinión de Marx, porque si se prescinde de su significado político como derecho del ciudadano, que implicaría el derecho al sufragio universal, como derecho del hombre solo supone la equiparación de todos en la independencia o libertad insolidaria. Es decir, solo significa que cada hombre es considerado en igual medida que todos los demás una mónada que, como tal, reposa sobre sí misma. Nadie puede esperar un trato especial derivado de su peculiar inserción comunitaria, pues será tratado como individuo aislado, igual que cualquier otro. La ley será igual para todos, o mejor, para cada uno. A esa igualdad ante la ley, puramente formal o abstracta, vacía de contenido concreto, es a lo que se reduce el derecho del hombre a la igualdad. La igualdad teórica de derecho se convierte de hecho en desigualdad real.

Finalmente, la seguridad, que según la Declaración francesa consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, derechos y propiedades, es el supremo pilar sustentador de la sociedad civil. Un concepto que Marx remite a la realidad menos conceptual de la fuerza policial como garantía de estabilidad. El derecho a la seguridad sería la cláusula autorreferente que cierra el sistema de la sociedad civil y lo protege frente a

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 196

cualquier amenaza. No es otra cosa que el aseguramiento del egoísmo, la garantía de su respeto, ya que no de su respetabilidad.<sup>25</sup>

En síntesis, ninguno de los llamados derechos humanos va más allá del hombre egoísta, «replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y dissociado de la comunidad».<sup>26</sup> Como puede observarse, la crítica marxiana de los derechos humanos no se centra aquí todavía en su carácter clasista, en cuanto instrumentos ideológicos tendentes a favorecer y consolidar el dominio social y económico de la burguesía. Más bien censura el individualismo radical que presuponen, tras el cual se esconde la insolidaridad y la consagración del interés privado como supremo bien jurídico protegido<sup>27</sup>. Le parece antinatural ese individualismo que arranca al hombre de su realidad social o comunitaria. La vida del ser humano necesita desarrollarse en sociedad. Su verdadera realidad consiste en un conjunto de relaciones sociales. Sin embargo, en la doctrina de los derechos humanos la sociedad se presenta como un obstáculo, «como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria».<sup>28</sup>

¿Cómo es posible, se pregunta Marx, que el pueblo francés, después de derribar mediante una revolución fulgurante las barreras artificiales que separaban a sus miembros en injustas categorías y estamentos diversos, terminara proclamando el reinado del hombre egoísta, aislado de sus semejantes y de su comunidad? ¿Cómo es posible que se declare al ciudadano siervo del hombre egoísta, subordinando los derechos de los miembros activos de la comunidad política a los derechos de los particulares? Pues eso es lo que hace el art. 2 de la *Declaración*, incorporada a la Constitución de 1791, cuando afirma que «la finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre». Con esta afirmación, la *Asamblea Nacional* francesa, después de haber logrado la emancipación política del pueblo sometido al despotismo del Antiguo Régimen, lo encadena de nuevo al despotismo de los intereses privados del burgués, elevado a la categoría de verdadero hombre. Resulta así menospreciada y socavada la esfera de lo político,

---

<sup>25</sup> Waldrom, J., *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London/New York, Methuen, 1987, p. 127, afirma que los anteriores comentarios de Marx sobre los derechos del hombre son toscos y previsibles, y considera imposible estar de acuerdo con E. Bloch, para quien denuncian el contenido burgués de tales derechos “con insuperable agudeza”.

<sup>26</sup> “La cuestión judía”, op. cit., pp. 196-7

<sup>27</sup> Señala Minogue, K. R., “Natural Rights, Ideology and the Game of Life”, en *Human Rights*, London, Edward Arnold, 1978, p. 13, que los derechos humanos implican, para Marx, la separación entre los hombres, mientras que su propia concepción de la emancipación revolucionaria promueve su unión comunitaria. Se trata de dos ideologías, individualista y colectivista, incompatibles. No hay lugar para derechos individuales en una sociedad perfecta.

<sup>28</sup> “La cuestión judía”, op. cit., p. 197

del Estado, la esfera en que el hombre actúa comunitariamente, solidariamente, frente a la esfera en que actúa unilateralmente como ser parcial, la esfera de la sociedad civil o burguesa. «La vida política se declara un mero medio cuyo fin es la vida de la sociedad civil».<sup>29</sup>

El individualista feroz que emerge en la sociedad civil de las ruinas del feudalismo es el hombre en el que tiene que basarse el Estado, y así se reconoce con la proclamación de los derechos del hombre, que reducen la libertad al movimiento desenfrenado de la vitalidad egocéntrica, manteniendo intactas las cadenas del ser humano. No lo liberan de la religión, sino que le otorgan la libertad religiosa para que se encadene a su capricho. No lo liberan de la propiedad privada sino que le conceden la libertad de la propiedad. No lo liberan del egoísmo de la actividad profesional sino que le otorgan la libertad de comercio e industria. La auténtica emancipación exige una vuelta a la verdadera esencia del ser humano, pero no al hombre del supuesto estado de naturaleza, sumergido en sus necesidades e intereses privados, sino más bien al hombre moral, al ciudadano, en el que la naturaleza humana se transfigura por el despliegue de fuerzas colectivas al servicio de intereses generales.

En obras posteriores, Marx acentúa la dependencia entre los derechos humanos y los intereses de la burguesía. Observa que los ideales imperantes en la época en que dominó la aristocracia fueron el honor y la lealtad; mientras que «la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de libertad, igualdad, etc.»<sup>30</sup>. La apelación a valores tan universales se explica por la necesidad que tenía la clase burguesa, cuando disputaba la hegemonía a la aristocracia, de contar con el mayor apoyo posible de los restantes sectores sociales, presentando sus propios intereses como racionales y comunes a todos.

Sin embargo tras valores tan seductoramente universales como la libertad, principal arma ideológica de todas las revoluciones burguesas, se escondían intereses vitales para la burguesía como la libre competencia y adquisición, o la libertad de trabajo, de comercio e industria<sup>31</sup>. Estas libertades y las restantes que proclaman las

---

<sup>29</sup> *Ibíd.* Aunque en “La cuestión judía” los derechos del ciudadano gozan de mayor aprecio que los derechos del hombre, quedan implícitamente descalificados en la medida en que se consideran supeditados a éstos últimos. Más adelante, cuando Marx pierde su fe en el Estado y lo concibe no ya sólo como falsa universalidad sino también como instrumento de opresión en defensa de intereses de clase, los derechos del ciudadano le parecerán completamente huecos, ficticios o ilusorios.

<sup>30</sup> Marx, Karl, *La ideología alemana*, Barcelona, L’Eina, 1988, p. 45.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 59: “La libre competencia en el seno del país hubo de ser conquistada en todas partes por una revolución, en 1640 y 1688 en Inglaterra, en 1789 en Francia”. La concepción de la competencia como uno de los derechos del hombre puede documentarse ya un siglo antes de la Revolución Francesa en los representantes de la burguesía (p. 202, n. 25). Más adelante (p. 158) sostiene que el hipócrita cosmopolitismo burgués y el concepto general o

declaraciones de derechos humanos sólo tienen valor para los *amis du commerce*. Para el resto, únicamente dentro de la comunidad, donde el individuo puede encontrar los medios necesarios para desarrollar plenamente sus capacidades, es posible la libertad personal.<sup>32</sup> Las libertades proclamadas por las declaraciones burguesas de derechos son sólo aparentes. El individuo, desligado por ellas de sus vínculos comunitarios, se siente más libre pero en realidad es más vulnerable frente al azar y más indefenso frente a los poderes económicos, y por tanto menos libre.

También la igualdad es un valor universal, racional y atractivo, muy eficaz como arma ideológica en la lucha librada por la burguesía con la armadura de los derechos humanos; lucha que, a juicio de Marx, tiene una base material y el objetivo de implantar el modo de producción capitalista. «Así como el privilegio es la expresión política del modo medieval de producción, la igualdad de derechos es la expresión política del modo de producción moderna»<sup>33</sup>. Algo parecido ocurre con la propiedad privada, despojada de todo elemento comunitario, que es tanto una promesa halagüeña de la burguesía al pueblo, como una forma de intercambio imprescindible para el desarrollo de las fuerzas productivas que benefician a esa misma clase social.

Consecuentemente con lo anterior, Marx rechaza de plano la extendida creencia en la adhesión de los comunistas a la doctrina de los derechos humanos. Teniendo en cuenta sus conocidas previsiones sobre el futuro del Derecho y el Estado como fenómenos condenados a extinguirse en la sociedad comunista, y concibiendo los derechos del hombre como la forma más general del Derecho, una especie de Derecho natural subjetivamente orientado, resulta comprensible la dificultad de encontrar en la obra de Marx la más mínima referencia favorable a la idea de los derechos humanos. En la última parte de *La ideología alemana*, donde las críticas recaen sobre la corriente utópica y sentimental del “verdadero” socialismo alemán, se apunta una razón estratégica que puede ayudar a explicar el tesonero desprecio de Marx hacia la idea de los derechos humanos. Si es verdad, como él suponía, que la creciente contradicción o antagonismo entre propietarios de medios de producción y proletarios desposeídos iba a conducir inexorablemente al estallido de una revolución emancipadora, los representantes teóricos del proletariado deberían eliminar de su literatura

---

universal de hombre son presupuestos de la libre competencia y el mercado mundial. En cuanto a la libertad de trabajo, que caracteriza como libre competencia entre los obreros, afirma que sobre ella descansa la dominación burguesa (p. 208).

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 208-9. Con la libertad de religión, de pensamiento, de trabajo, afirma Marx, “no yo sino uno de mis déspotas se hace libre”. Encaja bien aquí la siguiente anécdota (p. 214): “llega un yanqui a Inglaterra, se encuentra con que el juez le impide azotar a su esclavo y exclama indignado: *do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?*”

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pp. 342 y 344-5

todo lo que pudiera atenuar la antítesis<sup>34</sup>. La doctrina burguesa de los derechos humanos sería una de las más obvias “quimeras filantrópicas” capaz de “brindar a los burgueses ocasión de acercarse a los comunistas” forjando un ideal que podrían compartir ambas clases antagónicas. La aceptación de esos horizontes compartidos podría debilitar el huracán revolucionario tan científicamente profetizado como ansiosamente anhelado por nuestro autor. De ahí la necesidad de rechazar tan peligrosa doctrina.

Las obras más importantes de la última etapa del pensamiento marxiano siguen reflejando el empeño en demostrar la dependencia de los derechos humanos respecto de los intereses industriales y mercantiles de la burguesía. En *El capital*, por ejemplo, Marx afirma de nuevo que las condiciones económicas de la sociedad burguesa son las que configuran las ideas liberales e igualitarias modernas. El comercio exige que los poseedores de mercancías sean libres en sus movimientos y puedan intercambiar sus productos en condiciones de igualdad. La industria exige también la existencia de trabajadores libres de trabas corporativas, que sean propietarios libres de su persona y que puedan contratar con los fabricantes, en condiciones de teórica igualdad de derechos, la cesión de su fuerza de trabajo. Aquí subyace el que sería “el primer derecho humano del capital”, el derecho a «la explotación igual de la fuerza de trabajo».<sup>35</sup>

La tesis reiterada una y otra vez es que la esfera del intercambio de mercancías, que incluye la compraventa de la fuerza de trabajo, es «un verdadero edén de los derechos innatos del hombre», puesto que allí resplandecen la libertad, la igualdad y la propiedad. Libertad e igualdad porque el comprador y el vendedor de mercancías o fuerza de trabajo dependen sólo de su libre voluntad y contratan como personas libres e iguales ante la ley, cambiando un equivalente por otro. Y propiedad porque cada uno dispone de lo suyo, lo único que le preocupa.<sup>36</sup>

Conviene advertir que en *El capital*, tras denunciar con justificada indignación la explotación inhumana de los trabajadores por el capitalismo decimonónico, Marx acoge con alivio y aplauso las medidas estatales, arrancadas por la presión conjunta de la clase obrera, dirigidas a mejorar sus precarias condiciones de vida. Pero esas reformas, como la limitación por ley de la jornada de trabajo, que hoy incluimos entre los derechos humanos de carácter socio-económico, no fueron así concebidas

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 504

<sup>35</sup> *El capital. Crítica de la economía política*, libro I, vol. I, trad. de V. Romero, Madrid, Akal, 1976, p. 387. Esta afirmación irónica es el comentario que le inspira el malestar de ciertos fabricantes que, por tener sus industrias en el campo, no podían burlar tan fácilmente como en las grandes ciudades las incipientes leyes protectoras de los trabajadores.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 236

por Marx. Él las contempló como una “modesta Carta Magna” alternativa o contrapuesta a la «lista pomposa de los derechos inalienables del hombre». <sup>37</sup> En otras palabras, en ocasiones Marx se alegra de conquistas sociales que hoy consideramos plasmaciones de derechos humanos de segunda generación, pero eso no significa que cambiara de actitud respecto a la doctrina de los derechos humanos, porque nunca identificó tales conquistas con semejante doctrina.

La crítica de Marx a los derechos humanos es certera en muchos aspectos, pero históricamente limitada en la medida en que se redujo a los derechos liberales reconocidos en las declaraciones que él pudo conocer en su tiempo, básicamente las declaraciones norteamericanas y francesas del siglo XVIII. Es cierto que también pudo conocer otros documentos, como la Constitución francesa de 1848, donde ya se reconocían de forma incipiente derechos socio-económicos, pero eran solo indicios que no asoció con la doctrina de los derechos humanos. No fue capaz de advertir o no quiso reconocer la enorme potencialidad emancipadora que encerraba tal doctrina considerada en abstracto, y que su evolución histórica posterior ha venido a poner de manifiesto.

Los derechos de la segunda generación, que verían su primera consagración constitucional inequívoca en la Constitución mexicana de 1917, tales como el derecho al trabajo, a la educación, a la sanidad, a la vivienda, a un nivel de vida digno, etc., no responden, obviamente, a los intereses de la burguesía, sino a los de otros sectores sociales menos favorecidos. La prueba es que esos derechos socio-económicos llegaron a florecer, en parte como consecuencia de la lucha obrera, y en parte como consecuencia del sufragio universal, que permitió a la legión de los desfavorecidos ejercer una cierta influencia política a través de sus votos.

#### **IV. Ecos de la crítica burkeana: relativismo cultural y derechos humanos**

En el mundo actual, como consecuencia del desarrollo imparable de los medios de comunicación, se ha intensificado extraordinariamente la interrelación de los pueblos. Hoy pocas sociedades, culturas o civilizaciones pueden escapar del contacto y confrontación constante con otras; especialmente con la más activa e influyente de todas, la que suele denominarse “cultura occidental”; aunque en realidad está integrada por una amalgama de ingredientes que no siempre proceden de los países convencionalmente considerados occidentales. El impacto de esta cultura globalizada y multiforme, que invade hasta los rincones más remotos del planeta, es irresistible; y a veces devastador cuando invade ámbitos culturales con un ritmo evolutivo distinto, marcado por su propia religión, circunstancias políticas o condiciones socio-econó-

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pp. 400-1

micas. En algunas comunidades la moral social compartida por sus miembros colisiona, en mayor o menor medida, con una especie de moral crítica universal, que podríamos considerar representada por la idea de los derechos humanos, y eso es lo que motiva el rechazo de éstos; rechazo que con frecuencia se fundamenta apelando a algún tipo de comunitarismo o relativismo cultural; aunque a veces se trata solo de pretextos para justificar la pervivencia de regímenes políticos autocráticos.

No hay duda de que la doctrina de los derechos humanos surge, como cualquier otro producto cultural, de forma históricamente condicionada<sup>38</sup>. Concretamente, surge, en plena Edad Moderna, a partir del pensamiento de ciertos filósofos, como J. Locke y otros iusnaturalistas ilustrados; inspira las revoluciones burguesas en Inglaterra, Estados Unidos y Francia, países en los que no por casualidad la economía capitalista estaba más desarrollada; y se plasma en las Constituciones de éstos y muchos otros países, así como en declaraciones internacionales ampliamente respaldadas.

Todos estos hechos, cuya veracidad parece indiscutible, dan pie a los partidarios del relativismo cultural para afirmar la estrecha vinculación de los derechos humanos con las circunstancias de la época y del lugar en que se gestaron y fueron proclamados. De ahí deducen que la idea de los derechos humanos es una abstracción formada a partir de los condicionamientos sociopolíticos, los intereses económicos, las creencias religiosas, las convicciones morales y los hallazgos filosóficos y científicos del mundo occidental. Una idea que ha ido desarrollándose al compás del desarrollo experimentado por la civilización occidental, como demuestran las sucesivas generaciones de derechos humanos, surgidas como respuesta a los nuevos problemas y necesidades planteados por la evolución de la vida social en ese ámbito geográfico y cultural cada vez más expansivo.

La abstracción en la que consiste la doctrina de los derechos humanos, constituida a partir de circunstancias muy concretas, pretende valer universalmente como expresión de las exigencias racionales e intemporales de la justicia. Desde el momento en que dicha doctrina se concibe como un producto de la razón, que concreta las exigencias universales de la justicia, quedan sentadas las bases que justifican su imposición a todos los pueblos. Ocurre, sin embargo, que en el mundo conviven con la occidental muchas otras culturas o civilizaciones. Cada pueblo, para satisfacer las necesidades de sus miembros, ha ido desarrollando a lo largo de su historia unos instrumentos económicos, organizaciones sociales e instituciones jurídicas y políticas adaptados a las circunstancias en que le ha tocado vivir. Con frecuencia, esas instituciones coinciden con otras equivalentes del mundo occidental, pero también

---

<sup>38</sup> Sobre los orígenes de los derechos fundamentales entendidos como concepto histórico del mundo moderno, vid. Peces-Barba, Gregorio, *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Mezquita, Madrid, 1982.

puede ocurrir que haya profundas diferencias entre ellas. La divergencia no es razón suficiente para condenar las instituciones no occidentales como irracionales, inhumanas o injustas, ni para exigir su disolución por no coincidir con aquéllas otras que están ligadas al reconocimiento y protección de ciertos derechos que se consideran fundamentales.

En resumen, la doctrina de los derechos humanos está siendo combatida, más o menos frontalmente, desde diversos sectores que la contemplan como manifestación del más puro etnocentrismo. Para ellos se trata de un producto cultural occidental que pretende imponerse de grado o por fuerza a todos los pueblos despreciando y anulando así su propia cultura<sup>39</sup>. Como puede advertirse, el núcleo central de la crítica del relativismo cultural acusa a la doctrina de los derechos humanos de no tener en cuenta las circunstancias concretas y específicas de cada pueblo, sus diferentes creencias religiosas y morales, sus particulares estructuras sociales y económicas, su organización política, etc. Es la objeción clásica de Burke contra el carácter abstracto, “metafísico”, o ahistórico de los derechos del hombre. Quizá en relación con las circunstancias sociales y económicas de los países más desarrollados a finales del siglo XVIII no fueran derechos tan puramente abstractos como denunció un tanto ingenuamente el político irlandés; pero probablemente sí lo sean en relación con otras sociedades o culturas distintas, cuyas particularidades no respetan ni toman en cuenta. Y es precisamente esa falta de respeto a la diversidad cultural lo que se censura actualmente.

Otra objeción ya apuntada por Marx, que viene a concretar algo más la anterior, denuncia el estricto individualismo de los derechos humanos, característica inherente a los que forman su núcleo originario o primera generación, integrada por derechos civiles y políticos tendentes a proteger la libertad de cada sujeto. Esta característica tropieza con el mayor peso que se atribuye a la relación con los demás en determinadas culturas a las que tales derechos pretenden extenderse; donde el valor de la relación con los otros prima sobre el valor del yo, y donde se antepone la familia, la comunidad o la nación al individuo<sup>40</sup>. Desde esa óptica se contemplan los derechos humanos como instrumentos de separación y enfrentamiento entre los hom-

---

<sup>39</sup> Una visión panorámica de las críticas a la universalidad de los derechos humanos puede encontrarse en Pérez Luño, A. E., “La universalidad de los derechos humanos”, en *Los derechos entre la ética, el poder y el Derecho*, ed. de J. A. López y J. A. del Real, Dykinson, Madrid, 2000, pp. 51-68.

<sup>40</sup> Amato, S., “El universo y la universalidad de los derechos”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 31, 1994, p. 171, afirma que a partir del *cogito ergo sum* de Descartes, se impuso en la filosofía occidental la afirmación individual de la identidad. Esta sólida y definitiva estructura del yo es extraña al budismo, hinduismo y taoísmo, culturas para las que no existe nada menos evidente ni más ilusorio que el yo.

bres; como “triumfos” o salvoconductos celosamente atesorados por individuos preocupados sólo por defender sus propios intereses particulares, y que muchas veces utilizan para eludir su responsabilidad hacia los demás, oponiéndose al bienestar general. Los derechos, añaden quienes defienden esta objeción, inducen a los individuos a pensar sólo en sí y para sí mismos, contemplando a los otros como deudores a los que reclamar el correspondiente gravamen, o como potenciales agresores que deben mantenerse a raya.

La conciencia de la posesión de derechos inalienables e inviolables predispone a adoptar una actitud hacia los demás y hacia el Estado de continua exigencia, pensando sólo en lo que de ellos debe recibirse o no debe sufrirse, y descargando sobre ellos la responsabilidad por todos los males que sufra el derechohabiente. Con semejante actitud, que reina allí donde el Derecho y la justicia giran en torno a los derechos individuales, cada persona tiende a separarse de las otras y no se preocupa ni compromete con el bienestar general, que ni por asomo concibe como deber o responsabilidad suya. En suma, el enorme prestigio y relevancia de los derechos humanos puede inspirarnos la creencia errónea de que lo más valioso de la vida humana es la independencia y la realización de la voluntad de cada uno, en detrimento de una vida plenamente integrada en una red solidaria de relaciones sociales y valores compartidos.<sup>41</sup>

Desde perspectivas ideológicas muy distantes de las marxistas, han insistido en la crítica al individualismo implícito en el pensamiento liberal y en la doctrina de los derechos humanos, diversos autores genéricamente denominados “comunitaristas”.<sup>42</sup> Haciéndose eco de la intuición hegeliana que conecta la moral con las costumbres de cada sociedad, el comunitarismo rechaza la ética del liberalismo por descansar en una visión atomista del individuo como ser aislado y autosuficiente, olvidando así su dependencia social o comunitaria. Congruentemente con esa visión, el liberalismo atribuye a cada uno derechos individuales que prescinden de, o prevalecen sobre, los deberes de solidaridad social hacia la familia, el Estado u otras instituciones o comunidades en las que el individuo está integrado, olvidando que esas

---

<sup>41</sup> Cfr. Campbell, T., *Rights. A Critical Introduction*, Routledge, London/New York, 2006, pp. 11 y ss. Argumentos similares pueden encontrarse en Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Trotta, Madrid, 2005; Glendon, M. A., *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York, 1991; Hutchinson, A. C., *Waiting for Coraf: A Critique of Law and Rights*, Toronto Univ. Press, 1995.

<sup>42</sup> Los principales autores que pueden incluirse en este grupo son Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer y Michael J. Sandel. Sobre sus críticas a los derechos humanos, vid. Ramos Pascua, José Antonio, "Comunitarismo, relativismo cultural y derechos humanos" en *Historia de los derechos fundamentales*, tomo IV (siglo XX), vol. 2, Madrid, Dykinson, 2014, pp. 511-556.

instituciones son las que hacen posible en último término la existencia de tales derechos.

Al igual que los individuos forman la sociedad, la sociedad forma a los individuos, pues éstos no pueden vivir, ni adoptar sus valores, ni su manera de pensar, al margen de la sociedad. El individuo se realiza como tal en el marco de las costumbres, las instituciones y, en general, el horizonte cultural de la comunidad a la que pertenece. En ese mismo marco comunitario se constituye la moral, que impondrá las exigencias o deberes necesarios para preservar y favorecer la vida en sociedad. Siendo así, una adecuada teoría de la justicia habrá de pivotar sobre los deberes que hacen posible el mantenimiento de las comunidades necesarias para el desarrollo de la vida y las capacidades de las personas; y no sobre los derechos individuales, que no podrían existir si no se cumplieran aquellos deberes.

No es que los comunitaristas (con alguna excepción) rechacen los derechos individuales; lo que rechazan es su atribución al individuo en abstracto, al margen del orden social que le constituye y da sentido a su vida. Eso es precisamente lo que hace el liberalismo cuando expresa las exigencias morales básicas en forma de derechos universalmente válidos que a todos los hombres pertenecen. Desconoce la estrecha vinculación que existe entre la moral y las tradiciones culturales, los valores o las convicciones sobre lo bueno arraigadas en la vida social. Son esas tradiciones, prácticas, creencias e instituciones de cada sociedad, la base de la que dependen los deberes y los derechos de sus miembros. Es tanto como decir que sólo los derechos subjetivos efectivamente reconocidos en cada sociedad son verdaderos derechos. Los derechos humanos carecen de ese anclaje social concreto, y por tanto, carecen de existencia real.

Además de ser ilusorios, o precisamente por serlo, los derechos humanos pueden tener efectos prácticos disolventes cuando tratan de implantarse en determinadas sociedades en las que carecen de arraigo cultural, socavando así el orden jurídico-político establecido y poniendo en peligro muchos de los valores y bienes que supuestamente se intenta lograr con ellos. Siendo así, la doctrina comunitarista sostiene que tales derechos deben sacrificarse en aras de la solidaridad comunitaria cuando su implantación forzada derive en un grave deterioro de la vida social.

## **V. En la senda de Bentham: derechos humanos y positivismo jurídico**

Antes expuse las diversas críticas de Bentham, el fundador del positivismo jurídico anglosajón, a la doctrina de los derechos humanos. Su principal objeción específicamente positivista es que no son derechos auténticos, sino simples aspiraciones o exigencias, gritos en el vacío, puesto que verdaderos derechos son solo aquellos que vienen establecidos en las leyes positivas de cada país. Ya critiqué esta conclusión al exponer la doctrina de Bentham, y me remito a lo allí argumentado.

Otra crítica recurrente en muchos autores positivistas, crítica en este caso de carácter epistemológico, es la que acusa a la doctrina de los derechos humanos de ser una mera fantasía, una construcción metafísica o arbitraria que no se corresponde con ninguna realidad.<sup>43</sup> Esta crítica procede de un aspecto del positivismo, el agnosticismo axiológico o irracionalismo ético, que en la actualidad pocos consideran esencial para el positivismo jurídico. Sea como fuere, es indudable que aquellos pensadores positivistas que, como H. Kelsen, conciben las exigencias de la justicia y los juicios morales y políticos en general como expresión de intereses subjetivos, ideologías, emociones o creencias religiosas, difícilmente pueden aceptar la doctrina de los derechos humanos.<sup>44</sup>

Lo que en la obra de Kelsen es una crítica más o menos implícita o apenas insinuada hacia los derechos naturales del hombre, aparece rotundamente afirmado en los escritos de otros positivistas posteriores inspirados en él. Por ejemplo, G. Robles afirmó que para quien piensa dentro de los esquemas generados por el positivismo, la teoría de los derechos humanos es «una de tantas expresiones ideológicas y, como tal, está al servicio de la lucha política». Se trata, pues, de una doctrina irracional o ilusoria, «una versión de esa concepción metafísica del Derecho que constituye el iusnaturalismo».<sup>45</sup>

Como puede observarse, la relación entre el positivismo jurídico y la doctrina de los derechos humanos es conflictiva y difícil. Y ello pese a los esfuerzos de algunos autores positivistas por asumir esos derechos. Es el caso de N. Bobbio, quien advirtiendo la enorme vitalidad y popularidad actual de los derechos humanos como

---

<sup>43</sup> Apunta esta crítica otro de los pioneros del positivismo: A. Comte, cuyo pensamiento filosófico general, aplicado al Derecho, inspiró diversas corrientes de positivismo sociológico y realista. Entre los realistas escandinavos, presenta una crítica similar Ross, Alf, *Sobre el Derecho y la justicia*, trad. de G. R. Carrió, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 258-9, para quien la idea de los derechos naturales del hombre participa de la misma arbitrariedad de la que adolecen los postulados sobre la naturaleza humana de los que parte la doctrina del Derecho natural. Sobre las críticas de Comte a la doctrina de los derechos humanos, vid. Binoche, B., *Critique des droits de l'homme*, Paris, P.U.F., 1989, pp. 63-73.

<sup>44</sup> En ocasiones, Kelsen identifica expresamente la doctrina de los derechos humanos con la doctrina del Derecho natural, que rechaza abiertamente. Cfr., p. e., Kelsen, Hans, *Teoría pura del Derecho*, trad. de M. Nilve, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 100: "Sólo la hipótesis de un Derecho natural establecido por la voluntad de Dios permite afirmar que los derechos subjetivos son innatos al hombre y que tienen un carácter sagrado, con la consecuencia de que el Derecho positivo no podría otorgarlos ni arrebatárselos al hombre, sino solamente protegerlos y garantizarlos".

<sup>45</sup> Robles, Gregorio, "Análisis crítico de los supuestos teóricos y del valor político de los derechos humanos", en *Epistemología y Derecho*, Madrid, Pirámide, 1982, p. 282; "Los derechos humanos ante la teoría del Derecho", en *El fundamento de los derechos humanos*, ed. por G. Peces-Barba, Madrid, Debate, 1989, pp. 312-3.

principal referente valorativo ético-político, y su trascendente papel en las democracias modernas, reconoce que el positivismo jurídico no puede rechazarlos sin sufrir una especie de auto-refutación. Sin embargo, observa Bobbio, la adhesión valorativa a la doctrina de los derechos humanos plantea serios problemas a los autores positivistas, que no pueden aceptar el trasfondo iusnaturalista o antipositivista implícito en la idea de que ciertos derechos gocen de validez jurídica por sí mismos, al margen de la legislación positiva del Estado. ¿Cómo resolver el dilema? Mediante una “corrección teórica” o “astucia práctica” conforme a la cual los llamados derechos humanos, mientras no hayan sido reconocidos por la legislación positiva del Estado, no son en realidad verdaderos derechos en sentido estricto o técnico-jurídico, sino simples exigencias más o menos justificadas que reciben el nombre de derechos para subrayar su importancia y fortalecer su respeto.<sup>46</sup>

En esta corrección teórica o argucia práctica, a través de la cual consigue Bobbio hacer digerible la doctrina de los derechos humanos para estómagos positivistas, sigue latiendo el rechazo tradicional del positivismo jurídico al trasfondo iusnaturalista de dicha doctrina, puesto que los entiende, no como derechos naturales jurídicamente válidos, según la concepción iusnaturalista de los mismos, sino como simples exigencias morales que solo gozan de validez jurídica cuando el Derecho positivo las satisface en forma de derechos fundamentales recogidos en la Constitución. Pero, aun así concebidos, los derechos humanos resultan problemáticos para el positivismo jurídico y le obligan a abandonar o matizar algunas de sus tesis, como la de la estricta separación conceptual entre el Derecho y la moral; cosa que lo ha debilitado profundamente.<sup>47</sup>

## VI. ¿Parcialidad de los derechos humanos?

Como vimos antes, una de las denuncias más incisivas de la posible parcialidad de los derechos humanos procede de Marx. En su opinión, estos derechos pretendidamente universales promueven en realidad intereses sociales y económicos

---

<sup>46</sup> Bobbio, Norberto, "La herencia de la Gran Revolución", en *El tiempo de los derechos*, trad. de R. de Asís, Madrid, Sistema, 1991, p. 170. En la misma página explica Bobbio cómo concibe el positivismo jurídico esos pretendidos derechos naturales cuando ya han sido reconocidos por la legislación del Estado. Los concibe como simples “derechos públicos subjetivos, derechos reflejos del poder del Estado, que no constituyen un límite al poder de éste por ser anteriores al nacimiento del mismo Estado, sino que son una consecuencia (...) de la limitación que el Estado se impone a sí mismo”.

<sup>47</sup> Sobre el tema, cfr. Ramos Pascua, J. A., “Positivismo jurídico y derechos humanos”, en *Jurisdicción, interpretación y sistema jurídico*, ed. por J. M. Pérez Bermejo y M. A. Rodilla, Ed. Univ. de Salamanca, 2007, pp. 111-135.

particulares: los de la burguesía. Reflejan las condiciones de desarrollo del tipo específico de organización económica capitalista. Son mecanismos políticos de naturaleza ideológica al servicio de la clase dominante.

La crítica marxista de la parcialidad puede reformularse (y este tipo de reformulaciones ha proliferado últimamente) negando que los derechos humanos respondan realmente a las necesidades de todo ser humano y denunciando que responden solo a las de algún sector social determinado. ¿Qué sector sería el favorecido? Las respuestas pueden ser muy variadas. Para los marxistas, la clase de los explotadores. Para algunas feministas radicales, los varones o su condensación maligna: el patriarcado. El derecho a la libertad de expresión, por ejemplo, protegería los intereses de los aficionados a la pornografía, silenciando a quienes denuncian la cosificación del cuerpo de la mujer; el derecho a la intimidad beneficiaría a quien domina en la opaca esfera de lo privado, ocultando, cuando no legitimando, el posible maltrato a las mujeres, etc.

Hay quien llega a sostener, desde posiciones ideológicas cercanas al neoliberalismo, que el verdadero beneficiario de los derechos humanos, al menos de los derechos socio-económicos o de segunda generación, es el sector de los más necesitados. Esta es la opinión del filósofo norteamericano R. Nozick, que rechaza los derechos sociales y económicos por no perseguir el interés de todos, y menoscabar los verdaderos derechos humanos, que en su opinión son solo los derechos de libertad. Los menoscaban porque quien se ve obligado a contribuir por medio de sus impuestos a la satisfacción de los derechos sociales de otras personas, se ve obligado a trabajar como un esclavo y en este sentido queda privado de su libertad, al menos parcialmente. Arrebatándole gran parte del fruto de su trabajo a través de las cargas tributarias, el Estado se arroga una especie de derecho de propiedad sobre él, como si fuera un objeto o un animal de carga.<sup>48</sup> La provocativa concepción de Nozick, descarnadamente egoísta, parece ignorar algo tan elemental como que la vida en sociedad es un bien que exige la cooperación de todos. No sería coherente beneficiarse del hecho social y no querer contribuir a su mantenimiento como algo beneficioso para todos y que merezca la colaboración de todos.

Otros denuncian que los derechos humanos están al servicio de los intereses de las potencias hegemónicas, y que representan armas ideológicas en una especie de cruzada imperialista encaminada a lograr el dominio y el expolio de los países subalternos. En otras palabras, funcionarían como cobertura legitimadora del imperialismo o neocolonialismo occidental, normalmente ligado a la expansión del sistema económico capitalista.

---

<sup>48</sup> Cfr. Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Puestos a sospechar siniestras intenciones ocultas tras el intento de universalizar los derechos humanos, hay quien cree haber descubierto una solapada estrategia antirreligiosa, una especie de cruzada dirigida contra determinadas creencias cuya pujanza se teme en el mundo occidental (fundamentalmente el islamismo). Con el fin de frenar su expansión, se habría recurrido a los derechos humanos para imponer la separación habitual en Occidente entre la Iglesia y el Estado, o para fomentar el cristianismo, como inspirador último de tales derechos, que en sí mismos ya constituyen para muchos una auténtica religión civil<sup>49</sup>. En mi opinión, carece de sentido vincular estos derechos a una determinada religión o al intento de suplantarse a las religiones tradicionales. Es cierto que el cristianismo favoreció el desarrollo del individualismo, rasgo inherente a todo derecho subjetivo, pero también lo es que muchos musulmanes encuentran en el Corán el verdadero fundamento de los derechos humanos y creen que sólo en el Islam pueden realizarse auténticamente.<sup>50</sup>

Es cierto que los derechos humanos, nacidos ya con vocación universal, se han difundido ampliamente por todo el planeta, provocando las lógicas tensiones políticas y culturales que cabía esperar. Curiosamente, se han globalizado en la misma medida en que lo ha hecho el sistema económico capitalista. ¿Es ésta quizá la verdadera razón de ser de la propagación de los derechos humanos por todo el mundo; propagación que no siempre se produce espontáneamente, sino muchas veces de manera forzosa, mediante intervenciones humanitarias, sanciones comerciales o ayuda internacional condicionada? Se ha observado que son las empresas multinacionales, y no *Human Rights Watch* o cualquier otra organización humanitaria, las que más contribuyen a difundir los derechos humanos por el mundo<sup>51</sup>. ¿Son los derechos humanos la piel de cordero con que se disfraza el lobo del capitalismo salvaje?

Como ya quedó apuntado, se debe a Marx la vinculación de la “ideología” de los derechos del hombre con el desarrollo del sistema económico capitalista. En su opinión, el individualismo estricto de esos derechos; el tipo de facultad implícito en libertades como las de comercio, industria, trabajo, contratación, etc.; el reconocimiento de la propiedad privada como derecho casi sagrado; en definitiva: todo lo que integra la denominada primera generación de derechos humanos se orienta a favorecer la expansión del capitalismo y el dominio de la burguesía, clase social promotora

---

<sup>49</sup> Alude a estas suspicacias, aunque no las suscribe, Baderin, M. A., *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford Univ. Press, 2003, pp. 13 y 16.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>51</sup> Cfr. Gibney, M. J. (ed.), *La globalización de los derechos humanos*, trad. de H. Recassens, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 10-12. Advierte este autor que muchas voces críticas se mofan de la “globalización de los derechos humanos”, pues la consideran una ficción barata, creada para hacer posible la expansión mundial del capitalismo occidental (p. 14).

y beneficiaria de ese sistema económico. Los marxistas conciben el imperialismo como “la fase superior del capitalismo”, según la famosa afirmación de Lenin que ya Marx había apuntado antes. Siendo así, nada más lógico que seguir explotando aquella misma ideología para reforzar la posición dominante de Occidente y facilitar el desarrollo del capitalismo. Si estas tesis son correctas, la expansión mundial de los derechos humanos le debería más al poder y actividad de las empresas multinacionales y de los gobiernos en que se apoyan que al atractivo de su justicia intrínseca.<sup>52</sup>

Para promover y proteger los intereses de las empresas multinacionales, que son los verdaderos imperios del mundo actual, se exige respeto a las viejas libertades de comercio, industria, competencia, propiedad privada, etc. Se argumenta que un mercado libre, sin barreras comerciales ni trabas a la competencia, redundaría en un mayor beneficio, no sólo para los países ricos, sino también para los pobres; y que la defensa de las libertades antes mencionadas limitaría el poder de los gobiernos despóticos. Lamentablemente, esta promoción interesada de los derechos humanos es de muy corto alcance y se agota en algunos derechos civiles y políticos, sin rozar siquiera los derechos sociales, económicos y culturales; unos derechos a veces vulnerados por la acción expoliadora de esas mismas empresas, cuya actividad tiende a disolver las estructuras económicas y sociales tradicionales que hasta entonces aportaban los recursos necesarios para la subsistencia de la población.<sup>53</sup> Resulta, por tanto, que las libertades promovidas por Occidente conllevan la imposición de formas de vida económica cuya consecuencia es el empobrecimiento de gran parte de la población beneficiaria de tales libertades. Si a la imposibilidad de disfrutar los derechos individuales unimos la imposibilidad de costear los derechos sociales, comprenderemos el escepticismo reinante en los países pobres hacia el elevado discurso de los derechos humanos.

Si se añade a lo anterior que determinados países de reputación internacional controvertida, se han arrogado el papel de defensores y garantes de tales derechos,

---

<sup>52</sup> Baxi, U, *The Future of Human Rights*, New Delhi, Oxford Univ. Press, 2002, pp. 147-9, examina y descarta la hipótesis de que la expansión del capitalismo global favorezca la expansión de los derechos humanos. En su opinión, promueve solo unos pocos en detrimento de todos los demás.

<sup>53</sup> Así lo afirma, por ejemplo, Shiva, V., “Derecho a la alimentación, libre comercio y fascismo”, en Gibney, M. J. (ed.), *La globalización de los derechos humanos*, loc. cit., pp. 97 y ss., para quien Occidente ha impuesto al sur una versión truncada de los derechos humanos que se reduce a las libertades empresariales y prescinde de los derechos sociales y económicos, sin los que no puede haber verdadera libertad personal. Las empresas occidentales socavan, por ejemplo, el derecho a la alimentación, copando el mercado mundial de alimentos. Ese derecho, que es un aspecto esencial del derecho a la vida, se ve limitado, pues, por la libertad de comercio.

utilizándolos a veces como justificación, instrumento o pretexto de su política internacional más o menos imperialista o hegemónica, se comprenderá que el desprestigio de los derechos del hombre aumente aún más.<sup>54</sup> Con frecuencia se oyen acusaciones, normalmente dirigidas contra Estados Unidos, de no aplicar las exigencias de respeto a los derechos humanos a todos los países por igual. Las exigencias que dirige hacia Cuba, por ejemplo, no las dirige hacia Arabia Saudita. Más tolerante aún es la política que se ha aplicado a sí mismo fuera de sus fronteras. ¿Aceptaría esta superpotencia sufrir sanciones económicas o intervenciones militares de otros países para corregir las posibles violaciones de derechos humanos cometidas por sus soldados en el extranjero? Como dice Baxi, la superpotencia única ha convertido el régimen de sanciones para la promoción de los derechos humanos «en una *gourmet cuisine* para la Casa Blanca y el Capitolio»<sup>55</sup>. Este doble rasero no contribuye a promover el respeto universal a la idea de los derechos humanos, cuya manipulación resulta tan evidente. Es comprensible que se desconfíe de una doctrina en la que no parecen creer sinceramente ni siquiera quienes se presentan como sus patrocinadores más esforzados.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Según afirma Baderin, M. A., *International Human Rights and Islamic Law*, op. cit., p. 14, no sólo los países islámicos, sino también la mayor parte de los países del llamado Tercer Mundo, comparten la visión de los derechos humanos como armas imperialistas. Es un resultado del miedo al neocolonialismo y un efecto psicológico de la pasada experiencia colonial. Algo parecido expresa Zambrano, C. V., *Derechos, pluralismo y diversidad cultural*, Bogotá, Univ. Nacional de Colombia, 2006, p. 125, para quien los derechos humanos han aportado a los países occidentales la legitimidad moral necesaria para llevar a cabo la reestructuración funcional del control económico y político global. Para Martínez de Bringas, A., *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*, Bilbao, Univ. de Deusto, 2003, los derechos humanos, verdaderos ídolos de nuestro tiempo, son antitéticos respecto a las realidades indígenas y representan un “modelo ideologizado al servicio de una burocratización transnacional dirigida por las grandes potencias”.

<sup>55</sup> Cfr. Baxi, U, *The Future of Human Rights*, op. cit., p. 88.

<sup>56</sup> Vid., p. e., Bricmont, J., *Imperialismo humanitario. El uso de los derechos humanos para vender la guerra*, trad. de A. J. Ponciano, Barcelona, El Viejo Topo, 2008, para quien, una vez superada la llamada Guerra Fría, la idea de los derechos humanos ha sido utilizada por los poderes militares y económicos hegemónicos, singularmente de Estados Unidos, para legitimar las más diversas aventuras bélicas tendentes a dominar otros países soberanos mediante intervenciones supuestamente humanitarias. En el prólogo a esta misma obra, N. Chomsky sostiene que el Tesoro estadounidense contempla actualmente la libre movilidad de los capitales como un derecho fundamental, mientras que muchos de los derechos proclamados por la *Declaración Universal* de 1948, especialmente los derechos socio-económicos y culturales son objeto de burla presentados como el contenido de una fantasiosa “carta a Santa Claus”. Esta fue la expresión utilizada por J. Kirkpatrick, embajadora de Estados Unidos ante la ONU, en una célebre conferencia sobre los derechos humanos para advertir del peligro de una proliferación excesiva de tales derechos como vehículo de cualquier aspiración social imaginable.

¿Qué valoración puede hacerse de las críticas anteriores? Sólo una concepción mutilada de los derechos humanos, que limitara su alcance a los derechos civiles y políticos de la primera generación, derechos al servicio del valor de la libertad, y que excluyera los derechos socio-económicos, sería vulnerable a esas críticas. Si esta reducción fuera la estrategia de las potencias que enarbolan la bandera de los derechos humanos para justificar su política internacional y promover sus intereses económicos, la respuesta habría de ser que no es admisible una defensa parcial de tales derechos. Para demostrar que su preocupación por los derechos humanos es sincera, tendrían que promover la realización de los derechos sociales, económicos y culturales en todo el mundo con el mismo empeño y nivel de exigencia con que promueven los civiles y políticos. Si no están dispuestos a aportar recursos para promover unos derechos que también reconoce la *Declaración Universal* de la que son firmantes, carecerán de legitimidad moral para imponer a otras naciones el respeto a las libertades individuales, gratuitas para ellos y muy rentables para sus empresas. En resumen, los Estados que decidan involucrarse en la loable empresa de la realización universal de los derechos humanos, tendrán que demostrar un sincero compromiso con todos ellos, en vez de una hipócrita promoción selectiva orientada por el propio interés.

Aparte de lo anterior, cabe observar, frente a la crítica de la supuesta subordinación de los derechos humanos a oscuros intereses de Occidente, que se trata de una crítica de naturaleza menos filosófica que política, en el sentido de que no afecta a lo que esos derechos son o valen en sí mismos, sino a los objetivos que con ellos podrían perseguirse. La réplica obvia a esta objeción es que los derechos humanos, como cualquier otra idea, especialmente si goza del enorme prestigio de ésta, puede ser instrumentalizada de mil modos, sin que ello menoscabe su valor intrínseco. De la misma manera que los derechos humanos pueden ponerse al servicio de objetivos o fines no universalizables, como los apuntados por la crítica que nos ocupa, pueden ponerse al servicio de fines objetivamente valiosos, como la emancipación de la opresión o la lucha por la justicia.<sup>57</sup>

Por otra parte, esos fines no universalizables ni confesables no siempre deben achacarse a las potencias hegemónicas o al mundo industrializado, porque de igual

---

<sup>57</sup> Así lo advierte Herrera Flores, J., *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Madrid, Catarata, 2005, pp. 30, 32, 36, 91, 179, 245, etc., presentando los derechos humanos como la forma occidental de lucha por la dignidad humana; un producto cultural generador de actitudes que nos permiten vivir con el máximo de dignidad. Pero también los presenta como instrumentos legitimadores del imperialismo y del capitalismo. Reconoce que sirven para justificar la expansión colonial de Occidente, pero también para enfrentarse a la globalización de las injusticias y opresiones que tal expansionismo produce. Observa que sirven para justificar políticas económicas neoliberales, pero también para enmarcar la lucha social contra la rapiña neocolonial.

modo que la promoción de los derechos humanos puede servir de pretexto para justificar el imperialismo, su rechazo como etnocentrismo o imperialismo cultural, puede servir de pretexto para justificar el despotismo o para racionalizar la opresión, la marginalidad, la pobreza y el atraso en cualquier otro lugar del mundo<sup>58</sup>. En otras palabras, si los derechos humanos pueden ser manipulados para servir como justificación ideológica de los abusos del imperialismo y del capitalismo salvaje, el sacrificio de esos mismos derechos, en aras del respeto a las exigencias de la propia tradición vernácula, puede ser la justificación ideológica de los horrores de muchas tiranías. Tras el rechazo a los derechos humanos por su genealogía “extranjera” a veces se esconde una manipulación de la xenofobia siempre latente en cualquier comunidad cerrada. Con esta estrategia basada en la excitación del orgullo nacionalista, los gobernantes despóticos evitan que sus políticas sean juzgadas a partir de unos valores y exigencias de justicia continuamente vulnerados por ellos, y eluden incómodas responsabilidades por el abandono de los derechos tanto individuales como sociales de sus gobernados.

Recapitulando las objeciones parciales antes discutidas, observaremos que la doctrina de los derechos humanos sale, en lo esencial, incólume de las mismas; y hasta reforzada, en la medida en que puedan corregirse las deficiencias apuntadas. El defecto de la abstracción excesiva de esta doctrina, si no tiene en cuenta las circunstancias específicas de cada pueblo, puede subsanarse confiando a cada comunidad política la interpretación o concreción de los valores que forman el núcleo esencial de los derechos humanos. El peligro evidente de esa delegación está en la posible devaluación o degradación de los derechos reconocidos en determinados países, por causa de una interpretación demasiado pobre o restringida de los valores que concretan. En principio habrá que aceptar las decisiones democráticas de cada comunidad política sobre los derechos que considere conveniente reconocer a sus ciudadanos para asegurarles una vida digna. Siempre quedará la garantía de que tales decisiones permanecerán expuestas a un diálogo abierto a todos, y podrán ser objeto de críticas que inducirán a la revisión de sus posibles deficiencias. La intensa interrelación de culturas actualmente existente funciona de hecho como un foro de debate permanentemente abierto que seguramente conducirá a la progresiva afirmación de los puntos de vista moralmente más convincentes.

El posible defecto del individualismo excesivo de una doctrina que, según sus críticos, ignora la importancia de la comunidad en la realización de las personas, puede subsanarse reconociendo la existencia de derechos humanos tendentes a pro-

---

<sup>58</sup> Baderin, M. A., *International Human Rights and Islamic Law*, op. cit., p. 26, observa que muchos afirman que las exigencias del relativismo cultural son racionalizaciones de las violaciones de derechos humanos.

teger ciertas formas de vida comunitaria. Entre ellos destaca el derecho de las personas a mantener su identidad cultural; derecho que les permite proteger los aspectos que consideren más valiosos de sus cosmovisiones y formas de vida. El peligro aquí latente es que colisionen las costumbres y aspiraciones del grupo con los derechos individuales de sus miembros, y que las primeras anulen a los segundos. No debe olvidarse que históricamente la defensa de la identidad grupal ha sido utilizada por minorías de signo totalitario como pretexto para justificar la segregación racial, rabiosos fundamentalismos, u otros abusos similares. Por otra parte el respeto a las culturas vernáculas puede ser una forma de desentenderse de la pobreza, el subdesarrollo y la marginalidad de amplios sectores de la población de un país (o del país en su conjunto), condenándolos a una constante agonía en instituciones arcaicas, momificadas e ineficientes, convertidas en una especie de curiosidad antropológica. ¿Cómo evitar estas indeseables consecuencias? Limitando el derecho a la diferencia cultural con los más básicos derechos a la libertad individual y a un nivel de vida digno, que no deben sacrificarse en beneficio de la identidad colectiva.

Finalmente, el defecto de la posible manipulación de los derechos humanos, impuestos por determinados países para fines espurios que poco tienen que ver con la defensa de una vida humana digna, se subsana reconociendo la inconsistencia de cualquier imposición coactiva de una exigencia moral, puesto que impide la necesaria autonomía. En general, y esta es una conclusión compartida por la mayoría de los autores que han estudiado el tema, la determinación de los derechos humanos debe ser el resultado de un diálogo universal abierto a todas las perspectivas culturales, que no presuponga la inferioridad ni la superioridad intrínseca de ninguna. Ha de partirse de una actitud de respeto recíproco, teniendo en cuenta el punto de vista del otro, con la voluntad de avanzar juntos, y manteniendo siempre la disposición a aprender de él. Esto no significa que deba renunciarse a la comparación, e incluso a la confrontación, de ideas y principios para poder escoger los mejores. Justamente porque no compartimos todas las creencias morales necesitamos del diálogo, del discurso moral, para depurarlas y buscar un consenso racional. Este debate, que puede parecer utópico o demasiado idealista, en realidad ya se está produciendo en la práctica cotidiana por efecto de la comunicación globalizada, que impide el tradicional aislamiento de las culturas confrontándolas permanentemente. Se trata de una confrontación que puede concebirse como proceso multicultural de interacción e influencia recíproca.

Justamente porque debe reconocerse la diversidad cultural del mundo, sin olvidar el fenómeno de su creciente interrelación (pluralismo cosmopolita), es evidente la necesidad de un discurso moral que todos podamos compartir, y el de los derechos humanos parece el candidato óptimo. Bien entendido que estos derechos no deben presentarse como dogmas impuestos sino como propuestas de diálogo basadas en valores universalmente compartidos. Sólo una doctrina de los derechos humanos así

construida, como resultado de las contribuciones de todas las perspectivas culturales, puede tener la legitimidad necesaria para enfrentarse eficazmente a la injusticia en cualquier rincón del planeta.