

---

**voces**

---

**Hegel y la concepción intercultural  
de los derechos humanos universales\***

**Hegel and the Intercultural Conception  
of Universal Human Rights**

**ANDREW BUCHWALTER**

University of North Florida

Traducción de **Marcos Reguera Mateo**

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

\* El presente ensayo es la traducción de la contribución publicada por el autor en GLEDHILL, J. & STEIN, S., (eds.), *Hegel and Contemporary Political Philosophy: Beyond Kantian Constructivism*, Routledge, New York/London, 2020, pp. 348-375.



Las recientes reflexiones en filosofía política y jurídica han desafiado la concepción tradicional de los derechos humanos universales. Tradicionalmente se ha considerado que los derechos humanos articulaban ciertos derechos prepolíticos o preinstitucionales que los individuos poseerían en virtud de su naturaleza humana intrínseca. En palabras de James Griffin, un destacado defensor de lo que podría denominarse como una visión moral esencialista: los derechos humanos son «normas éticas extralegales» que denotan derechos que los individuos poseen «por el simple hecho de ser humanos».<sup>1</sup> Sin embargo, un número cada vez mayor de teóricos rechazan la apelación a principios morales fundacionales y prepolíticos y, en su lugar, interpretan los derechos humanos en función del papel que desempeñan en la política y las prácticas internacionales. En palabras de Charles Beitz, un destacado defensor del punto de vista «político-práctico»: necesitamos «abandonar las preconcepciones filosóficas sobre la naturaleza de los derechos humanos y pensar en ellos en tanto que *sui generis*, como las normas de una acción global cuya existencia es efectiva».<sup>2</sup>

En este artículo me remito al pensamiento de Hegel para presentar una visión alternativa. Lo hago en relación con el enfoque intercultural de los derechos humanos universales, implícito en el pensamiento de Hegel. Por una parte, Hegel se muestra en consonancia con los supuestos básicos del enfoque político-práctico. Entre otras cuestiones, Hegel desecha el esencialismo, el fundacionalismo y el preinstitucionalismo de los relatos tradicionales, afirmando en su lugar una visión de los derechos humanos enraizada en las prácticas e interacciones sociales de los miembros de la comunidad global. Por otra parte, su enfoque difiere en muchos puntos de la visión político-práctica, conservando elementos centrales de la visión esencialista, aunque también rechaza las justificaciones fundacionales de esa visión. En este capítulo se detallan los

1 GRIFFIN, J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 5 y 54.

2 BEITZ, C. R., «From Theory to Practice», en *Constellations* 20(1), 2013, 27-37, p. 28.

elementos de un enfoque intercultural recurriendo a los recursos de la teoría del reconocimiento, central en el pensamiento hegeliano. La teoría del reconocimiento se muestra especialmente clarificadora en este contexto, ya que –en consonancia con el enfoque político-práctico– vincula la naturaleza y la validez de una doctrina de los derechos humanos universales a las prácticas y modos de asociación reales de las personas y los pueblos del mundo, al tiempo que –en consonancia con el enfoque esencialista-moral– establece normas que trascienden el contexto y que pueden invocarse para someter esos modos y prácticas a una evaluación y una crítica sistemáticas.

La idea de que Hegel, o el pensamiento hegeliano, puedan contribuir de forma instructiva al discurso sobre los derechos humanos universales puede suscitar cierto escepticismo. Hegel ha criticado la idea de los derechos humanos comprendidos como una abstracción «vacía»,<sup>3</sup> pues rechaza la idea de que los individuos puedan tener libertades fuera de su pertenencia a las comunidades existentes, y vincula la validez de las normas prácticas a las exigencias de las comunidades particulares. El argumento de este artículo, sin embargo, es que ninguna de estas consideraciones pone en duda el valor de Hegel como partícipe importante en el discurso sobre los derechos humanos. Por el contrario, se afirmará que el carácter distintivo de su contribución radica en su capacidad para elaborar un relato universalista de los derechos humanos precisamente frente a estas consideraciones.<sup>4</sup> Hegel rechaza lo que él percibe como abstracciones en el relato de los defensores modernos del derecho natural, pero no porque rechace el relato en sí mismo, sino porque afirma que los derechos no tienen significado o capacidad vinculante si no pueden encarnarse institucionalmente en formas concretas de vida. Considera que la libertad humana está íntimamente ligada a la pertenencia a comunidades políticas, pero esa pertenencia presupone y conlleva una vinculación sólida a los derechos individuales. Y aunque Hegel afirme que la validez de las normas se encuentra ligada a las experiencias de esas comunidades, la identidad de éstas implica procesos de autodefinición que, en consonancia con su noción intersubjetiva de la formación de la identidad, no sólo implica la referencia a otras culturas y comunidades, sino que en ocasiones se trata de prácticas de adaptación mutua que tienden a forjar normas y valores comúnmente compartidos. De este modo, Hegel ofrece un discurso sobre los derechos humanos universales cuya validez se establece, no *ab ovo*, sino –en consonancia con su teoría de un universal concreto– en las interacciones sociales de las personas y los pueblos del mundo.

3 HEGEL, G. W. F., *Natural Law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975, p. 132.

4 Compárese con SCHMIDT, T. M., «Grundrechte einer Weltverfassung? Die Verwirklichung der Menschenrechte in der Perspektive der Hegelschen Rechtsphilosophie», en: BRUNKHORST, H. et al. (Eds.), *Rechte auf Menschenrechte: Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 293-313.

La idea de que la interacción de los pueblos del orbe pueda contribuir a un consenso normativo transnacional podría suscitar escepticismo, especialmente a la luz del propio relato de Hegel sobre las relaciones internacionales. Dicha narrativa se fundamenta en la interacción de Estados soberanos auto-suficientes y, por tanto, parece dejar poco espacio para las nociones de identidad nacional o de normas compartidas que podrían forjarse en procesos de intercambio intersubjetivo. Además, esas relaciones parecen caracterizarse más por el conflicto y la belicosidad que por el entendimiento mutuo o el aprendizaje intercultural que, presumiblemente, acompañan a los procesos intersubjetivos. En este capítulo se examinará cómo para Hegel el conflicto e incluso la belicosidad son compatibles con los procesos de reciprocidad intercultural. Aquí se observa que Hegel, de hecho, emplea los recursos del intercambio intersubjetivo y, en particular, los del reconocimiento recíproco para entender la relación entre los pueblos a nivel internacional. Mientras que el reconocimiento recíproco suele adoptar una forma estrechamente legalista, dirigida a reconocer las reclamaciones y afirmaciones de entidades autocontenidas, Hegel también ofrece una versión más sólida conformada por procesos de formación de identidad intersubjetiva.<sup>5</sup> En su época, lo primero era fundamental para la comprensión de las relaciones internacionales. Pero en un mundo como el nuestro, cada vez más definido (aunque sea de forma ambigua) por modos de interconectividad de gran alcance, un relato decididamente más intersubjetivo, fundamentado en la idea del reconocimiento recíproco, puede coadyuvar a la articulación de estas formas de comprensión. Es precisamente este segundo relato el que se invocará cuando apelemos a Hegel para considerar los elementos de una teoría intercultural de los derechos humanos universales.

Mi análisis se dividirá por tanto en seis partes: 1), derechos humanos, autonomía y autodeterminación local – me inspiraré en los postulados de Griffin que vincula la explicación de los derechos humanos con el principio de autonomía individual, pero al mismo tiempo me valdré de Hegel para argumentar que la autonomía y los derechos que conlleva adquieren un significado y una validez adecuados sólo cuando se sitúan en los contextos vitales de las comunidades particulares, así como en las condiciones de su autodeterminación; 2), autonomía, autointerpretación colectiva e interculturalidad; basándome en la teoría del reconocimiento afirmaré que la apelación a la autodeterminación local, lejos de promover un tipo de localismo relativista, conlleva una dimensión que trasciende el contexto y que no sólo sustenta un relato intercultural de la experiencia y la identidad humanas, sino que contribuye a la generación de un relato de los derechos humanos universales; 3), dignidad, humanidad y

5 Véase BUCHWALTER, A., «Hegel's Conception of an "International We"», en: *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, Routledge, London, 2011, 201-213.

universalidad, detalla las formas en las que una teoría intercultural reformula los elementos centrales del discurso tradicional sobre los derechos humanos; 4), derechos humanos, interculturalidad y concepción de una esfera pública transnacional, señalaré las formas en que un enfoque intercultural de los derechos humanos depende de los medios disponibles en una esfera pública transnacional que los afirma y moviliza, basándome para ello en consideraciones de Hegel a este respecto; 5), conflicto, dinamismo y lógica normativa del reconocimiento, desde la teoría del reconocimiento consideraré los recursos desplegados para argumentar que el conflicto y el dinamismo centrales en un relato intercultural de los derechos humanos son interpretables no sólo como fenómenos de discordia y variabilidad, sino también como elementos propios de los relatos normativos de la socialidad y el desarrollo histórico; 6), derechos humanos, pertenencia y sociedad civil global, examinaré la doctrina de Hegel sobre la sociedad civil para detallar el papel normativamente sólido que desempeña la pertenencia política en su explicación de los derechos humanos, así como el modo en que tales consideraciones influyen en la idea de una sociedad civil global y su valor para una teoría intercultural de los derechos humanos.

### 1. Derechos humanos, autonomía y autodeterminación local

En general Hegel parece sostener una visión de los derechos humanos afín a las posiciones esencialistas. En particular, su posición recuerda con fuerza a los postulados de James Griffin, uno de los principales defensores contemporáneos de estas posiciones. Junto a Griffin, Hegel articula una visión de los derechos humanos basada en la agencia humana en donde priman la libertad y dignidad de la persona. Griffin por su parte comprende los derechos humanos en términos de una agencia humana a la que se le atribuyen los atributos de una persona en general,<sup>6</sup> mientras que Hegel lo hace con respecto a la propiedad del libre albedrío «inherente a la esencia de cada hombre».<sup>7</sup> Sin duda, ninguno de los dos pensadores pone en duda la idea de que los derechos requieran de una encarnación institucional para su eficacia concreta. En ambos casos, sin embargo, tales «aspectos prácticos», por utilizar el término de Griffin,<sup>8</sup> hacen referencia a condiciones más amplias de la agencia normativa. Hegel denominó famosamente el derecho como la «existencia del libre albedrío»,<sup>9</sup> y al hacerlo señala hacia un punto afirmado también por Griffin

6 GRIFFIN, J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 33-37.

7 HEGEL, G. W. F., *The Letters*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, p. 75; HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, §4.

8 GRIFFIN, J., *On Human Rights*, op. cit., pp. 37-39.

9 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §29.

—la valoración de las condiciones necesarias para su realización concreta va de la mano de una atención centrada a cómo esas condiciones expresan una visión más amplia sobre la autonomía de la agencia humana.

Sin embargo, Hegel sí comparte con Griffin el compromiso con una perspectiva de los derechos humanos fundamentada en una narrativa sobre la centralidad de la agencia del ser humano, aunque su propia perspectiva sobre dicha agencia se encuentre mucho más matizada históricamente. Esto es así, en primer lugar, porque el concepto de libertad que aparece en la *Filosofía del derecho* se basa en desarrollos históricos. Se trata de una reconstrucción del concepto de libertad subjetiva que Hegel asocia específicamente con el surgimiento de la modernidad. Sin embargo, lo más importante para los propósitos actuales es que la naturaleza «esencial» de esta idea de libertad se fundamenta en que debe obtener por sí misma una encarnación institucional. Para Hegel, la libertad implica un fuerte compromiso con las nociones de autonomía y autodeterminación. Este compromiso no puede ser alcanzado si la libertad es simplemente yuxtapuesta, como en el relato kantiano, a los dominios históricamente condicionados del derecho, la política y la sociedad. De esta manera, la libertad está limitada por las condiciones externas, lo que vicia sus pretensiones de autodeterminación. Para hacer justicia a la idea de autodeterminación, la libertad también debe referirse a las condiciones de su determinación externa.<sup>10</sup>

Este punto es también central en la concepción específica de la libertad en Hegel, entendida como mismidad en la alteridad. Esto significa, entre otras cosas, que la libertad se realiza a sí misma sólo al expresarse lo que es en lo contrario de sí mismo. Esto significa que, incluso como principio normativo general, la libertad debe encontrar su expresión en un sistema de derecho positivo existente. Hegel afirma que el derecho es la existencia de la libertad. Pero en una definición de la libertad como mismidad en la alteridad esa existencia es también una condición para la realización de la propia libertad. Un sistema jurídico desarrollado es, de hecho, el ámbito en el que «la libertad alcanza su derecho supremo».<sup>11</sup>

El hecho de que la libertad implique un relato del derecho efectivado históricamente también se desprende de la apreciación de una dimensión intersubjetiva de la libertad, entendida esta como mismidad en la alteridad. En un relato intersubjetivo, las personas sólo son plenamente autónomas en las relaciones de reconocimiento recíproco. Esto significa que la libertad individual depende de la presencia de un sistema de instituciones que faciliten las relaciones de reciprocidad.<sup>12</sup> En la *Filosofía del derecho*, tales instituciones toman la forma

10 Ibid., §§5-7.

11 Ibid., §258.

12 Véase HONNETH, A., *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Columbia University Press, New York, 2014.

de un sistema jurídico existente. Partiendo de esta concepción intersubjetiva, la idea de personalidad autónoma requiere de la existencia de una comunidad jurídico-política que se encuentre jurídicamente comprometida con los principios de respeto mutuo y reciprocidad. Por un lado, la personalidad autónoma depende de un orden social que reconozca y apoye esa autonomía. Pero por otro, ese orden mismo depende de individuos que reconozcan la autonomía de otros y de los modos institucionales que facilitan ese reconocimiento.<sup>13</sup> No es casualidad que Hegel interprete el compromiso con el principio de personalidad autónoma en tanto que imperativo legal –y no, como Kant, como uno moral: es un mandamiento de derecho que uno «sea un individuo y respete a los demás como personas».<sup>14</sup> Hegel puede partir de la noción abstracta de personalidad autónoma, pero una explicación adecuada de la autonomía personal depende de un sistema de relaciones jurídicas que se encuentre desarrollado.

Al afirmar que la libertad requiere de una encarnación institucional, Hegel no se limita a ofrecer un análisis teórico. Si esto fuera todo, su análisis sería incompleto en sus propios términos, socavando la idea misma de libertad. Para dar cuenta de la libertad históricamente realizada, no basta con abordar las cosas simplemente desde la perspectiva en tercera persona de un observador externo. Para hacer justicia a dicha realización, la libertad debe ser afirmada también internamente, desde las perspectivas de primera y segunda persona de los miembros de la comunidad en cuestión. En el lenguaje de Hegel, un estado de cosas articula la libertad cuando ésta se realiza no sólo «en sí misma» sino también «para sí misma», es decir, cuando puede decirse que sus prácticas e instituciones no sólo encarnan normas de libertad, sino que sus miembros aprueban cognitivamente y voluntariamente esas prácticas e instituciones como encarnaciones de la libertad.<sup>15</sup> La libertad debe realizarse en un sistema existente de relaciones institucionales, pero el «poder» de la libertad misma se manifiesta en que ese sistema «resulta reconocido en la conciencia por su validez».<sup>16</sup>

En el presente contexto, esto significa que una norma de derecho posee significado y validez sólo en la medida en que es asumida y abrazada por los miembros de la comunidad capaces de percibirla como propia. Una norma de conducta sólo obtiene su carácter vinculante al ser «generalmente reconocida, conocida y querida».<sup>17</sup> Esto significa que no basta con señalar la dependencia de los derechos de su plasmación en una determinada tradición cultural. Esta dependencia debe ser también una en la que se pueda decir que los agentes

13 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, Oxford University Press, Oxford, 1971, §432.

14 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §36.

15 Ibid., §3 añadido.

16 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §484.



a los que se dirigen esos derechos se apropian de ellos y los aprueban, interpretándolos como significativos para sí mismos y sus contextos vitales. Como ya escribió Hegel en una carta de 1795 a Schelling, no basta con que se diga que las personas poseen derechos; deben «apropiárselos». <sup>18</sup> Sólo a través de esa apropiación activa se aceptan los derechos y otras normas como autoritativas para los miembros de una comunidad política.

La posición de Hegel también se refleja en su explicación sobre la conexión de los derechos con la identidad colectiva. En su opinión, la identidad colectiva se construye a través de la idea de un *Volksggeist*, un término que a su vez se utiliza para caracterizar la idea del estado en «sentido amplio». <sup>19</sup> Como principio de identidad colectiva, *el Volksggeist* tiene al menos dos connotaciones. En primer lugar, abarca el conjunto particular de normas, prácticas y creencias que distinguen a la comunidad política: «la religión, la constitución, el sistema de justicia, la industria, el comercio, las artes y las ciencias, el mundo militar, el mundo de los valores». <sup>20</sup> En segundo lugar, *Volksggeist* connota la identidad colectiva en el sentido de la conciencia de un pueblo sobre su carácter común. En consonancia con el concepto hegeliano de *Geist* (la representación subjetiva de la sustancialidad), el espíritu de un pueblo consiste en la «autoconciencia interior». <sup>21</sup> Dicha conciencia es la que permite a los miembros de una comunidad no sólo apreciar su comunidad compartida, sino también forjar esa misma comunidad. Hegel equipara esa autoconciencia colectiva con la idea de soberanía nacional, definida como la «autoconciencia de una comunidad en relación con su propia verdad y ser». <sup>22</sup> Pero también es sinónimo de la propia libertad realizada, entendida como una realidad que no sólo es en sí misma, sino también para sí misma.

Por lo tanto, Hegel vincula el significado y la validez de un discurso sobre los derechos humanos al proceso en el que los miembros de una comunidad jurídico-política particular se apropian, interpretan y aprueban dichos derechos. Sin embargo, su punto de vista no se limita a la formulación de un relato sobre derechos localmente efectivos y significativos, pues para ello depende de su articulación en términos de las normas, costumbres y prácticas existentes en una comunidad particular. Su posición más distintiva es que el proceso por el que los derechos se interpretan y se clarifican como significativos para una comunidad concreta es también uno en el que una comunidad clarifica

17 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §209.

18 HEGEL, G. W. F., *The Letters*, op. cit., 35.

19 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 96.

20 *Ibid.*, p. 101.

21 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §552.

22 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 96.

y define, e incluso establece su identidad en tanto que comunidad. Basándose en la autocreatividad ontológica, Hegel asigna a la reflexividad interna del espíritu y, por lo tanto, a la noción de que el espíritu establece propiamente su realidad sólo en la representación subjetiva de su propia sustancialidad; desde este punto de vista, la identidad colectiva se constituye plenamente en la actividad de una comunidad que atiende a las condiciones de su propia comunalidad, sobre todo en lo relativo a sus normas de derecho, justicia y socialidad.

## **2. Autonomía, autointerpretación colectiva e interculturalidad**

Hegel se anticipó a teóricos contemporáneos como James Griffin al proponer una noción de los derechos humanos basada en el principio de autonomía individual. Conjugado con dichos teóricos, Hegel también permite que el principio de autonomía general se conciba como una característica universal de todos los seres humanos. Sin embargo, al mismo tiempo Hegel no llega a afirmar que la autonomía sea un principio abstracto esencialista contrapuesto a las circunstancias concretas de la vida social. Por el contrario, la referencia a tales circunstancias viene impuesta por el propio concepto de libertad. La afirmación del principio de libertad no sólo requiere de su articulación en las condiciones externamente determinadas de una realidad histórica dada, sino que esa articulación en sí misma sólo se logra cuando una comunidad se apropia y afirma para sí aquellos principios y normas que han sido previamente recibidos. De hecho, Hegel afirma que la identidad de la comunidad, lejos de basarse en normas presupuestas y prejuicios, se constituye en tanto que identidad sólo mediante el acto de discernimiento de aquellas normas que rigen sus condiciones de socialización.

Sin embargo, nada de esto sugiere que los derechos sean para Hegel una simple función derivada de las costumbres, prácticas y modos de autocomprensión de una comunidad particular. Hegel tampoco se contrapone a la opinión tradicional de que los derechos humanos tengan una extensión universal, o que articulen unas normas de dignidad que pertenecen a la humanidad en su conjunto. Sin embargo, su posición resulta única por el hecho de que apoya estos puntos de vista no a pesar de su universalidad, sino a causa de la atención que este manifiesta hacia las normas como encarnación del derecho y la justicia. Además, lo que se desprende de este punto de vista no es una visión abstracta y ahistórica de los derechos humanos, sino una comprensión intercultural que surge de la interacción socio-histórica de las personas y los pueblos del mundo. Este punto resulta fundamental para afirmar que la elaboración de un relato sobre los derechos se encuentra vinculada a la autocomprensión y autoformación de una comunidad jurídico-política concreta. Aunque estos procesos afirman y potencian las normas, creencias y prácticas específicas de una comunidad particular, también tienen una dimensión que trasciende el contexto y que no

sólo engendra, sino que respalda, un relato de derechos humanos universales. Este punto se desprende de la propia idea de autocomprensión comunitaria y de las condiciones para la autodeterminación local.

Es de sobra conocido que Hegel defiende una visión intersubjetiva de la autonomía individual y de la identidad propia. Los elementos de esta posición incluyen las siguientes características: 1) un individuo puede concebirse a sí mismo como un yo sólo con referencia a otro yo; 2) la propia identidad de un individuo requiere el reconocimiento de otro yo; 3) el genuino reconocimiento de otro yo requiere el reconocimiento del otro como un yo y, por lo tanto, la propia comprensión por parte de este otro individuo como un yo en sí mismo; 4) la propia autocomprensión del otro depende también del reconocimiento de su relación con otro yo; 5) la autocomprensión de un individuo, que depende de la percepción del otro, requiere integrar en su propia autocomprensión la percepción del otro, creando así la mentalidad ampliada que Hegel denomina «autoconciencia universal»,<sup>23</sup> y; 6) la autoidentidad efectiva depende de un compromiso por parte de los individuos con la autonomía del otro y las condiciones de la socialidad intersubjetiva que facilitan dicha autonomía.

Hegel argumenta de una manera análoga con respecto a las comunidades político-culturales que, –como se ha señalado– se articulan a través de un principio de identidad colectiva –o *Volksgeist*– que expresa el principio de autoconciencia. Reconocer esta característica de las comunidades políticas supone reconocer también que su identidad se encuentra entrelazada con otras comunidades. Como en el caso de la identidad individual, también aquí una comunidad se establece como tal sólo en referencia a otras comunidades. Es en «la relación de unas naciones con otras» donde un pueblo es capaz de «percibirse a sí mismo [...] y tenerse como objeto» (*sein Verhältnis zu andern Nationen [...] und sein Wesen vor sich zu haben*).<sup>24</sup> Hegel tampoco sugiere que una nación o un pueblo<sup>25</sup>

23 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §436.

24 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p 101.

25 En este artículo seguiré la tendencia general usual en Hegel de utilizar los términos «pueblo» y «nación» indistintamente, ya que ambos connotan la idea de una comunidad cultural y, como tal, se distinguen del concepto de Estado, que connota una comunidad política. Sin embargo, para Hegel la distinción no es rígida. En la medida en que un pueblo denota una comunidad caracterizada por una conciencia de sí misma en tanto que colectivo, depende de las estructuras institucionales que facilitan el afloramiento y nutrición de una noción de identidad compartida. Esto es fundamental para la concepción de un pueblo concebido como Estado por parte de Hegel («*Das Volk als Staat*»), HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §331. Y a la inversa, en la medida en que un Estado nunca es simplemente un sistema de estructuras administrativas formales, sino –y aquí Hegel sigue a Montesquieu– la articulación de las tradiciones, prácticas y valores más amplios de una comunidad particular («la actualidad de la Idea ética», *ibid.*, §257), también se interpreta como pueblo o nación. En este sentido, las nociones de pueblo o nación connotan a la vez una cultura política y una política cultivada. Véase HEGEL, G. W. F., *Natural Law*, op. cit., pp. 128-129.

realice dicha referencia externa para mejorar una identidad preexistente y ya establecida. Afirma en cambio que la propia identidad se constituye adecuadamente sólo cuando un pueblo integra la perspectiva del otro en su propia autocomprensión. En consonancia con la teoría del reconocimiento recíproco que constituye su relato de las relaciones interpersonales, afirma que una comunidad puede adquirir una perspectiva expansiva de su propia autopercepción sólo si considera el modo en que es percibida por el otro, e incorpora esa percepción a su propio sentido de la identidad. Una nación se «completa» (*vervollständig*) en su reconocimiento de y a través de la otra nación.<sup>26</sup> Al igual que las personas, los pueblos también «dependen de la percepción y la voluntad del otro».<sup>27</sup>

Estas consideraciones nos permiten aclarar el concepto de derechos en Hegel. Como se ha señalado, el significado y la validez de los derechos en la concepción hegeliana está relacionado con procesos de autointerpretación, autodefinición y autoformación por parte de comunidades jurídico-políticas concretas. Sin embargo, esto no quiere decir que los derechos sean simplemente una función de las experiencias de las comunidades particulares. Más bien, los derechos tienen también una dimensión trascendente para el contexto. En la medida en que el proceso de autointerpretación en el que se aclaran los derechos hace referencia e integra la perspectiva de otra cultura y comunidad, también lo hace la comprensión adherida a dichos derechos. El proceso por el que una cultura define adecuadamente el significado de lo jurídicamente relevante para sus propias tradiciones depende de aquello que incorpore en esa autocomprensión, también en lo referido a las perspectivas de otras tradiciones y prácticas jurídicas.<sup>28</sup>

26 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, §331 añadido, modificado.

27 Ídem.

28 Los ejemplos de esta lógica de trascendencia inmanente son empíricamente evidentes hoy en día, cuando las conexiones jurídicas supranacionales y multilaterales son más pronunciadas que en la época de Hegel. Resulta digna de mención la práctica legal y la autocomprensión judicial de ciertos estados miembros de la Unión Europea, a pesar de las dificultades que esta atraviesa en la actualidad. Allí no sólo se promueven las reclamaciones de derechos de los ciudadanos de un país a través de la apelación a entidades jurídicas supranacionales, como el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas o el Tribunal Europeo de Derechos Humanos; la autocomprensión jurídica e incluso la cultura pública de los Estados individuales se reconfiguran cada vez más a través de la integración de las perspectivas resultantes del intercambio jurídico transnacional. Algunos ejemplos son el derecho a la intimidad sexual y los derechos de los presos en relación con la cadena perpetua sin libertad condicional, véase, BUCHANAN, A., «Why International Legal Human Rights?», en: CRUFT, R., LIAO S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 244-262, y LUBAN, D., Human Rights, Pragmatism and Human Dignity, en: CRUFT, R., LIAO, S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 263-278. En estos casos, los desarrollos jurídicos transnacionales revelan un proceso «dialéctico», que se caracteriza –por utilizar los términos empleados por la teórica social Saskia Sassen– por una «endogenización de lo no nacional [...] dentro de lo nacional», algo que a su vez tiene un efecto «desnacionalizador»

Sin embargo, la perspectiva de Hegel no se basa exclusivamente en la idea de que el relato intersubjetivo conduzca a una concepción más amplia que trascienda el contexto del derecho y la justicia en el seno de una comunidad concreta. Su visión también ayuda a forjar y validar un relato transnacional sobre el derecho y la justicia que, además, contiene una noción transnacional de la propia identidad colectiva. Del mismo modo que el reconocimiento recíproco contribuye a la constitución de un *Volksgeist*, también ayuda a forjar –de forma irregular y a menudo trágica– un *Weltgeist*. El proceso recíproco a través del cual las identidades de las comunidades se transforman y (re)configuran recíprocamente es también un proceso de ajuste y adaptación mutuo en el que las comunidades, al menos tendencialmente, forjan un acuerdo sobre normas y valores comunes y, con ello, incluso un sentido compartido de la identidad propia. Con las comunidades ocurre lo mismo que en las relaciones de los sujetos individuales: el «yo» se convierte en un «nosotros».<sup>29</sup> El intercambio dialéctico de las autoconciencias nacionales contribuye a una «tendencia [...] a la uniformidad»<sup>30</sup> que culmina en la «autoconciencia universal» que Hegel denomina de diversas maneras «identidad universal» o «espíritu universal».<sup>31</sup>

Estas consideraciones nos permiten apreciar la contribución distintiva de Hegel al discurso de los derechos humanos. Por un lado, Hegel da voz a un relato transnacional de los derechos humanos capaz de articular normas que trascienden el contexto de las comunidades concretas ayudando a cuestionar sus abusos. Por otro lado, Hegel rechaza el punto de vista de aquellos para quienes los derechos denotan principios abstractos ahistóricos y que por tanto expresan una visión esencialista de la naturaleza humana yuxtapuesta a la experiencia real de los individuos y las comunidades. Por el contrario, la visión de Hegel sobre los derechos humanos tiene un carácter decididamente intercultural: más que expresar algunos rasgos esenciales de los derechos humanos, Hegel presenta los derechos como generados y validados en el intercambio intersocial de los pueblos y las personas, a medida que estos definen y redefinen sus relaciones entre sí y en la historia. Es una visión de los derechos humanos ligada a un proceso de convergencia normativa, animado por la actividad de los pueblos y las personas que (re)ajustan sus concepciones jurídicas y sus autoconceptos a medida que forjan y mantienen relaciones entre sí.

---

en la autocomprensión jurídico-política de las propias comunidades nacionales; SASSEN, S., «Neither Global nor National: Novel Assemblages of Territory», *Authority, and Rights*, *Ethics & Global Politics* 1(1-2), 2008, pp. 61-79.

29 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 110.

30 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 761.

31 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §331, §339 añadido.

En su ensayo «Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights»,<sup>32</sup> Charles Taylor propone una doctrina de los derechos humanos entendida como el producto de un consenso superpuesto entre culturas. A través de su propio relato, Hegel muestra afinidades con la posición de Taylor. Sin embargo, no lo hace a través de una reflexión de tipo rawlsiano sobre los puntos comunes que podrían obtenerse frente a las diferencias significativas entre los pueblos y culturas. En su lugar, propone un consenso superpuesto, que debe entenderse como el producto histórico de la interacción real de pueblos y personas diversamente situadas que forjan acuerdos sobre normas y valores compartidos.

Sin duda, el lenguaje del «consenso» no debe inducir a error. Cualquier proceso de intercambio histórico sobre derechos será siempre una cuestión relativa tanto a la confrontación como a la cooperación, fundamentada tanto en el desacuerdo como en los acuerdos. De hecho, una característica evidente de los derechos humanos se explicita en el hecho de que estos surgen del «sufrimiento de los seres humanos reales y de las luchas políticas para defender su dignidad».<sup>33</sup> Sin embargo, el reconocimiento sobre la realidad de estos conflictos no es incompatible con una explicación de los derechos humanos centrada en los procesos de reconocimiento de acuerdos y consensos. Al contrario, el conflicto a menudo lo facilita. Podría decirse que cualquier consenso sobre los derechos humanos es en sí mismo la respuesta a las experiencias de falta de reconocimiento y otros procesos fallidos de interacción humana que pueden acompañar, e incluso impulsar, la historia de la humanidad. Habermas presenta una doctrina de los derechos humanos como un «factor emergente de las luchas violentas y a veces incluso revolucionarias por el reconocimiento».<sup>34</sup> Más adelante se hablará de estas cuestiones, pero aquí baste con señalar que la guerra, el conflicto, la lucha y otras formas de lucha, por trágicas que sean, pueden considerarse elementos de un proceso evolutivo en el que los principios de derecho se forjan en respuesta a formas históricas de injusticia y a la ausencia de reconocimiento con las que a menudo se asocia dicha injusticia. Se puede interpretar por tanto que una doctrina de los derechos humanos es el producto de un consenso superpuesto generado históricamente, pero que presupone y no excluye el disenso.

32 Véase TAYLOR, C., «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», en: SAVIĆ, O. and KRUG, B. (Eds.), *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, pp. 101-119.

33 DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press Ithaca, New York, 2003, p. 58.

34 Véase HABERMAS, J., «The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights», en: CORRADETTI, C. (Ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 63-79, p. 73.

### 3. Dignidad, humanidad y universalidad

De la relación entre los derechos humanos y la interculturalidad expuesta hasta ahora en este artículo se desprenden varias implicaciones. Una de ellas se refiere a la situación del concepto de dignidad humana. Gran parte del discurso reciente sobre los derechos humanos parte de la idea de la «dignidad inherente» de los seres humanos. Este lenguaje es fundamental en muchos de los principales documentos sobre los derechos humanos de los últimos setenta años, incluida la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Y es por consiguiente central para una explicación hegeliana de los mismos. Sin embargo, desde esta perspectiva el compromiso con el principio de dignidad humana no se deriva de una visión esencialista de las personas, sino que constituye un elemento de la teoría intercultural de los derechos humanos. En particular, la visión hegeliana se encuentra arraigada en el reconocimiento recíproco propio de una teoría intercultural. Para Hegel, el principio intrínseco e inherente de dignidad humana es en última instancia un principio de autoestima.<sup>35</sup> Aunque dicha autoestima no resulte totalmente comprensible sin las relaciones de reconocimiento recíproco que requiere una concepción genuina de la identidad propia. «La estima [...] proviene de la mediación».<sup>36</sup> De esta manera, Hegel afirma la idea de dignidad inherente al discurso convencional sobre los derechos humanos. Sin embargo, desde su punto de vista, esa idea no se deriva de una visión esencialista de la naturaleza humana, sino en, y a través de, los modos reales de reconocimiento interactivo, que son fundamentales para una visión intercultural de los derechos humanos. Una visión historizada de la dignidad humana tampoco renuncia a la normatividad asociada a la visión tradicional. Sin embargo, en esta perspectiva, la normatividad no está connotada por un principio postulado *ab ovo*, sino que está vinculada al logro de un régimen de derechos humanos realizado y comprometido con el reconocimiento mutuo de todos los interesados.

Algo parecido puede decirse del concepto de humanidad. De acuerdo con las concepciones comunes, puede decirse que Hegel propone un concepto de derechos humanos universales que se refiera a los seres humanos en general. Sin embargo, no se trata de una noción esencialista de humanidad, yuxtapuesta abstractamente a la experiencia concreta de los pueblos y personas existentes. Por el contrario, para Hegel la humanidad es una noción ligada a los procesos de interacción social. No sólo está en la «naturaleza» de los seres humanos forjar relaciones recíprocas, sino que la propia humanidad puede

35 Véase WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 93.

36 HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, p. 204.

ser interpretada como una comunidad forjada a través de tales interacciones entre todas las personas y pueblos. «La naturaleza de la humanidad [*Humanität*] se logra al presionar para llegar a un acuerdo con los demás; dicha naturaleza sólo puede existir alcanzando una comunidad de pensamiento [*zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine*]».<sup>37</sup> Siguiendo a Alexandre Kojève,<sup>38</sup> podríamos interpretar este relato de la humanidad en términos de aquellos requisitos necesarios para lograr una teoría del reconocimiento mutuo. Desde el punto de vista que se está presentando aquí, la idea de humanidad fluye también a través de la interacción social de las personas y los pueblos, cuyos procesos de ajuste y adaptación mutuos dan lugar, aunque sea de forma irregular, a un sentido de humanidad compartida basado en normas y valores comunes y comprometido con ellos. Hegel caracteriza este proceso como una «dialéctica» en la que la interacción de *Völkgeistern* restringidos (*beschränkten*) da lugar a un *Weltgeist* no restringido (*unbeschränkte*), y esta apelación al *Weltgeist* es especialmente reveladora. Sin embargo, lo que aquí denota *Weltgeist* no es sólo un conjunto de valores y normas compartidos por los miembros de la comunidad mundial. En consonancia con la comprensión específica de Hegel sobre el *Geist*, este denota también la autoconciencia de la comunidad misma, que además subsiste precisamente en la propia conciencia comunal del colectivo. Desde este punto de vista, la humanidad se realiza plenamente por el hecho de tomar conciencia sobre el carácter comunal y compartido de todos los miembros de la comunidad mundial, lo que por otra parte se expresaría en su humanidad compartida. Asimismo, en la medida en que esa comunidad consiste en la conciencia de todo aquello que comparten en común, la autoconciencia sobre su humanidad compartida resulta igualmente una «conciencia» realizada de los derechos humanos, animada por la visión de que «[un] ser humano importa en sí mismo por el hecho de ser humano, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.».<sup>39</sup> A medida que los seres humanos llegan a «considerarse a sí mismos en términos elevados y universales... la humanidad llega a apreciar que los seres humanos como tales merecen reconocimiento».<sup>40</sup>

Hegel estaría por lo tanto de acuerdo con aquellos para los que los derechos humanos se encontrarían vinculados a un relato que toma a la humanidad como un todo general, y en una visión de lo que resulta «inherente» al ser humano. Al mismo tiempo, sin embargo, rechaza el esencialismo ahistórico

37 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 43.

38 KOJÈVE, A., *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Basic Books, New York, 1969, p. 237; BURNS, T., «Hegel and Global Politics: Communitarianism or Cosmopolitanism?», *Journal of International Political Theory* 10(3), 2014, pp. 325-344, p. 332 y ss.

39 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §209.

40 HEGEL, G. W. F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, op. cit., p. 169.



de tales enfoques de los derechos humanos. En su opinión, tanto la idea de humanidad como el concepto de derechos humanos que conlleva se generan en los procesos interculturales en los que las personas y los pueblos del mundo no solamente forjan una humanidad compartida, sino que lo hacen en la conciencia de esa humanidad. En efecto, «la naturaleza humana sólo existe realmente alcanzando una comunidad de pensamiento».<sup>41</sup>

Otra forma en la que Hegel ayuda a reformular la noción tradicional de derechos humanos universales es mediante su idea de universalidad. Dicha universalidad se articula, *inter alia*, mediante el principio del derecho universal, principio que también subyace al concepto de derecho de gentes (*Völkerrecht*) en Hegel.<sup>42</sup> Al afirmar este principio, Hegel muestra afinidades con Kant y su visión del derecho internacional esbozado en *La paz perpetua*.<sup>43</sup> Sin embargo, a diferencia de Kant, Hegel no interpreta el derecho como un postulado moral o un principio a priori, contrapuesto a las formas de vida y a las autopercepciones de las culturas tomadas individualmente. En el acto de reconocimiento, el derecho universal resulta un principio generado, aclarado y validado en las interacciones de los propios pueblos. No se trata de un universal abstracto, derivado, por ejemplo, de una característica esencial de los seres humanos. En su lugar, Hegel atiende al universal concreto —una universalidad interna—<sup>44</sup> que se encuentra arraigada y surge del proceso real de interacción de las personas y los pueblos del mundo que de manera efectiva forjan acuerdos sobre las normas que rigen su asociación.

La universalidad de un relato hegeliano de los derechos humanos se ejemplifica en su noción de validez. Para Hegel, la validación de las normas sociales no supone simplemente una cuestión de perspicacia teórica o de análisis. Por el contrario, dichas normas sólo tienen validez efectiva cuando son reconocidas y aprobadas por aquellos a quienes se aplican. Como se ha señalado anteriormente, para Hegel algo se considera válido cuando se establece no sólo en sí, sino también para sí. Desde este punto de vista, los derechos humanos adquieren validez universal en la medida en que son reconocidos por los miembros de la comunidad mundial. También aquí la universalidad de los derechos humanos está vinculada a la consecución de una comunidad de personas y pueblos del mundo que apoye regirse por la idea de los derechos humanos. También en este sentido, la universalidad de los derechos está vinculada a un proceso real de la historia del mundo, entendido como «el tribunal del mundo».<sup>45</sup>

41 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 43.

42 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §333.

43 KANT, I., *Perpetual Peace and Other Essays*, Hackett, Indianapolis, 1983, p. 118 y ss.

44 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §339.

45 *Ibid.*, §340.

No se trata de sugerir que un relato universal de los derechos humanos evite la atención a las diferencias locales y regionales. Hacerlo sería también ignorar la naturaleza «concreta» del relato de Hegel sobre lo universal y cómo podría pertenecer a la idea de la conciencia global del derecho. Al igual que con el concepto de *Geist* en general, la noción de autoconciencia colectiva que conlleva un concepto de *Weltgeist* se encuentra más bien arraigada en la «autoconciencia» (*Selbstgefühl*) de sus miembros y,<sup>46</sup> en particular, en la «autoconciencia universal»<sup>47</sup> expresada en el reconocimiento por parte de los individuos de que su bienestar personal se encuentra necesariamente entrelazado con el del conjunto. De hecho, el todo, el espíritu del mundo, se encuentra en sí mismo internamente diferenciado, arraigado y sostenido en la conciencia que sus miembros tiene acerca de la identidad entre identidad y diferencia, cuestión central a la idea del espíritu mismo. Tal diferenciación interna es consistente con un concepto del espíritu universal del mundo entendido como una «totalidad autocomprensiva».<sup>48</sup>

La posición de Hegel, sin embargo, no se basa en una mera noción de universalidad comprometida con la diferencia, sino que se genera a través de esta última. Ya se ha señalado cómo la dialéctica de la finitud de los *Volkgeistern* individuales da lugar a la realidad irrestricta de un *Weltgeist*. Sin embargo, para Hegel la realidad del *Weltgeist* se afirma como «irrestricta» sólo en la medida en que es percibida y conocida «como irrestricta» (*als unbeschränkte*),<sup>49</sup> y esto, a su vez, sólo es posible desde la perspectiva de los *Volkgeistern* individuales y, en particular, su percepción de sí mismos como restringidos. Este punto vuelve a poner de manifiesto la dependencia del *Weltgeist* de la experiencia de los *Volkgeistern* individuales. En la medida en que los miembros de los *Volkgeistern* individuales perciben su cultura como restringida o limitada, también manifiestan una sensibilidad sobre la historicidad o «contingencia» (*Zufälligkeit*) de lo que, por lo demás, es su presunta «independencia» (*Selbständigkeit*). De este modo, los *Volkgeistern* particulares también adquieren una conciencia sobre sus «relaciones mutuas» (*Verhältnisse zueinander*), un estado de cosas que a su vez da lugar a la conciencia de universalidad o al «espíritu universal» que es el propio espíritu del mundo.

En resumen, Hegel rechaza el discurso esencialista sobre los derechos humanos aunque conserve elementos centrales de ese proyecto. Su tratamiento de los conceptos de dignidad, humanidad y universalidad refleja una apropiación y reformulación exclusivamente intercultural del discurso tradicional. Resulta especialmente instructiva su explicación de la universalidad, cuya

46 Ibid., §265 añadido, §263.

47 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, op. cit., §436.

48 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 65, énfasis propio.

49 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §340, énfasis propio.

formulación «concreta», más que «abstracta», facilita la apreciación de las múltiples formas en que la doctrina de los derechos humanos universales puede interpretarse como una función y un producto de las interacciones sociales de las personas y los pueblos en el espacio y el tiempo. La siguiente sección de este capítulo detalla aún más el carácter distintivo del enfoque de Hegel al considerar el papel que desempeña una esfera pública transnacional en un relato intercultural de los derechos humanos.

#### 4. Derechos humanos, interculturalidad y la idea de una esfera pública transnacional

Plantear una noción intercultural de los derechos humanos supone también reconocer la importancia de los mecanismos que facilitan las formas de sociabilidad necesarias para dicho intercambio intercultural. Entre estos mecanismos centrales se encuentra la necesidad de una esfera pública global o transnacional, que permita a personas y pueblos aclarar las condiciones de su asociación.<sup>50</sup> Hegel tiene poco que decir explícitamente sobre una esfera pública a este nivel. Sin embargo, sí que describe las características que debe tener una esfera pública a nivel doméstico. Al considerar algunas de las afirmaciones que hace sobre la esfera pública doméstica, se pueden discernir elementos de un relato hegeliano sobre una posible esfera pública a nivel transnacional, así como sobre el papel que podría desempeñar esta para dar cabida a un relato intercultural de los derechos humanos.

Comencemos por señalar varias características del concepto de esfera pública tal como lo formula Hegel a nivel de política nacional.

1. La esfera pública es el ámbito en el que los miembros de una comunidad tratan sobre los fines de la vida pública más allá de sus propios intereses privados. En consonancia con la reflexividad básica del relato de Hegel sobre el *Geist*, es el ámbito en el que una comunidad trata las condiciones de su carácter colectivo, la «autoconciencia de su libertad y su derecho».<sup>51</sup>

2. Esos fines compartidos se persiguen en procesos de intercambio deliberativo «en los que los participantes se instruyen y convencen mutuamente».<sup>52</sup>

3. Esta deliberación se produce principalmente a través de modos de razonamiento público —«a través de razonamientos perspicaces y argumentados».<sup>53</sup>

50 Véase, FLYNN, J., *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, Routledge, New York, 2014, pp. 185-193.

51 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, Oxford University Press, Oxford, 2012, §154.

52 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §309.

53 Ibid., §316.

4. Los principales partícipes en los procesos de deliberación pública son los miembros elegidos de la asamblea legislativa. Desde este punto de vista, los miembros de la asamblea no representan a los electores mediante un mandato vinculante, sino que se espera que interactúen con sus colegas representantes para forjar fines beneficiosos para la sociedad en su conjunto.

5. Los procesos de razonamiento público que tienen lugar formalmente en la asamblea legislativa deben involucrar y dar cabida a las aportaciones del público en general, cuyos miembros poseen un derecho de libertad subjetiva, «el derecho a no reconocer nada que no pueda percibir como racional». <sup>54</sup>

6. Aunque la esfera pública se nutre de aportaciones procedentes de procesos externos de deliberación formal, el aspecto «informal» de la esfera pública no se encuentra desestructurado. En pos de focalizar el sentimiento público, así como para evitar la tiranía de la mayoría, el ámbito público en sentido amplio se organiza para garantizar la aportación de las distintas instancias subpolíticas, así como de las distintas «ramas de la sociedad» del ámbito comercial. <sup>55</sup>

7. El sentido de esta distinción resulta coherente con la visión general de Hegel sobre la comunidad política («un todo articulado cuyas partes forman por sí mismas esferas particulares subordinadas»). <sup>56</sup> Esto no sólo asegura la representación de los diversos grupos, sino que además permite que los intereses forjados en los procesos de intercambio deliberativo expresen la voluntad de la sociedad en su conjunto.

8. Tales distinciones también garantizan, especialmente frente a circunstancias sociales e históricas cambiantes, que cualquier acuerdo logrado sobre las leyes sea siempre provisional, sujeto a la renovación o a su «rejuvenecimiento», <sup>57</sup> con leyes promulgadas siempre sujetas a «nueva y ulterior determinación». <sup>58</sup>

9. Sin embargo, lo que cambia en este proceso no son simplemente los juicios públicos sobre los fines y las reglas de la vida pública, sino la propia identidad del público, que se forma y reconfigura a través de las cambiantes leyes, prácticas e instituciones sociales. No es casual que, en su teoría constitucional, Hegel interprete el poder legislativo junto con la esfera pública que lo acompaña no como un simple poder sujeto a las disposiciones de la constitución (como ocurre con la monarquía y el poder ejecutivo), sino como «una parte misma de la constitución». <sup>59</sup> El constitucionalismo para Hegel se refiere, pues,

54 Ibid., §32 nota.

55 Ibid., §311.

56 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Political Writings*, ed. Z.A. Pelczynski. Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 263.

57 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science*, op. cit., §134.

58 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §298.

59 Ibid., §298.

y de manera central, a la actividad de un pueblo que «se hace a sí mismo»,<sup>60</sup> una actividad facilitada sobre todo por la deliberación pública que él asocia ampliamente con el poder legislativo. Con ello reafirma la posición de su sistema primitivo, según el cual la «divinidad» de un pueblo —es decir, su capacidad de autocausación— se encuentra entrelazada con su condición de «pueblo deliberante y reflexivo».<sup>61</sup>

10. La forma en que se lleve a término la deliberación de una comunidad sobre las condiciones de su asociación resulta fundamental para entender su capacidad de autocausación, pues dicha deliberación basada en el respeto y reconocimiento recíproco sirve para forjar esas mismas condiciones. Aquí la deliberación pública muestra una performatividad que ilustra el relato de Hegel sobre la actividad (*Tätigkeit*) del espíritu, en la que «el producto es el mismo que se produce a sí mismo».<sup>62</sup>

11. La agencia auto-causativa de un pueblo deliberante nunca es autárquica, sino que siempre se produce como resultado de un esfuerzo para llegar a un acuerdo con la «alteridad» de las circunstancias históricas dadas, las que confrontan su auto-conciencia (*Selbstgefühl*) y su sentido de autonomía, en sí misma entendida como auto-pertenencia en la alteridad.

12. En consonancia con la concepción de Hegel sobre la vida ética, la deliberación pública se produce como telón de fondo de las normas y prácticas habilitantes, incluso cuando esas normas y prácticas se configuran a través de la propia deliberación pública.

En lo que sigue no relacionaré todas estas dimensiones con la idea de una esfera pública a nivel transnacional, sino que me centraré en las que tienen que ver con la idea de los derechos humanos. Para empezar, una esfera pública transnacional puede servir claramente como un ámbito en el que los miembros de la comunidad global aclaren cualquier número de cuestiones asociadas al discurso sobre los derechos humanos: su naturaleza, validez, alcance, aplicación, cumplimiento, etc. Además, una esfera pública transnacional de procedencia hegeliana puede servir como lugar de autorreflexión por parte de la comunidad humana respecto a las condiciones de asociación de sus miembros — el lugar en el que una comunidad global, al igual que la comunidad doméstica, forja una «autoconciencia de sus libertades y derechos». Sin embargo, lo que posiblemente sea el rasgo más distintivamente «hegeliano» de una esfera pública transnacional es su reflexividad performativa, por la cual la deliberación sobre la naturaleza y la aplicación de los derechos humanos es simultáneamente la constitución de esos mismos derechos. Este

60 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science*, op. cit., §134.

61 HEGEL, G. W. F., *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 1979, pp. 144, 176.

62 HEGEL, G. W. F., *Hegel's Philosophy of Mind*, op. cit., §382 añadido.

tipo de reflexividad performativa es, como se ha señalado, también una característica de la esfera pública nacional. Sin embargo, adquiere una dimensión especial a nivel global, ya que los participantes de dicha esfera son ahora miembros de la comunidad humana en general. En la medida en que una esfera pública transnacional establece también relaciones de derechos y deberes, al afirmar relaciones de respeto mutuo y reconocimiento recíproco lo hace ahora con respecto a una doctrina de derechos humanos universales. Sea como fuere, una esfera pública global que funcione correctamente se trata de un ámbito en el que los miembros de una comunidad global aclaran recíprocamente las expectativas relativas a los derechos y obligaciones mutuos. De este modo, esa esfera contribuye operativamente a la actualización de una doctrina sobre los derechos humanos validada globalmente. En lo que respecta a esta doctrina, una esfera pública transnacional es aquella en la que confluyen medios y fines. Es una esfera que proporciona un marco para que los miembros de la comunidad mundial lleguen a un acuerdo sobre el contenido de una doctrina de derechos humanos universales. Dada su capacidad performativa única, también sirve para hacer realidad elementos de esa doctrina en el propio proceso de deliberación.

Por supuesto, se pueden plantear dudas acerca de una explicación de los derechos humanos vinculada a los *acuerdos* efectuados en las disquisiciones de una esfera pública. Está claro que puede haber formas de consenso que no fundamenten las intuiciones básicas sobre leyes basadas en los derechos humanos. Obviamente, puede haber también acuerdos basados precisamente en la negación de los derechos humanos. Esto tampoco lo negaría Hegel, consciente de la fuerza y las relaciones de poder en los asuntos humanos. Sin embargo, estas preocupaciones no son directamente aplicables a una esfera pública transnacional de procedencia hegeliana. Lo que este postuló sobre la esfera pública en general también se aplica a una esfera pública transnacional: ambas se conforman a través de leyes emanadas de la razón pública. No sólo dependen de los procesos por los cuales los participantes presentan al resto razones justificables para sus reclamaciones y afirmaciones; ese proceso en sí mismo afirma un compromiso con las normas centrales de una doctrina de los derechos humanos, incluyendo el respeto, la tolerancia mutua y el reconocimiento recíproco. En su «Minimalismo sobre los derechos humanos», Joshua Cohen ha vinculado una explicación de los derechos humanos universales a una idea de razón pública global entendida como un «terreno de deliberación y argumentación transnacional sobre las normas apropiadas». <sup>63</sup> En este sentido, articula elementos de una posición identificable con Hegel. Sin embargo, en un relato hegeliano, un concepto de razón pública global no

63 COHEN, J., «Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?», *Journal of Political Philosophy* 12(2), 2004, pp. 190-213, pp. 195-197.

es simplemente un terreno para deliberar sobre las normas; también denota un proceso en el que las normas de derechos humanos son validadas normativamente y de una manera por la cual estas también se constituyen performativamente. Por tanto, para Hegel una doctrina de los derechos humanos universales es una doctrina vinculada a una esfera pública dirigida a facilitar el acuerdo entre las personas y los pueblos del mundo respecto a las condiciones de su puesta en común. Sin embargo, esos acuerdos responden a consideraciones normativas que pueden poner en duda cualquier acuerdo real, incluidos los que contravienen las propias normas de los derechos humanos.

En este punto puede parecer que la posición aquí esbozada plantea ciertas dudas. Decir que la deliberación pública global debe adherirse, aunque sea de forma contrafáctica, a las normas del razonamiento público parecería decir que ella misma depende de la preexistencia de ciertas normas sobre los derechos humanos, como la libertad de expresión y de participación. Sin embargo, lo que se propone aquí es que los derechos se aclaran, se validan e incluso se generan en el propio proceso de deliberación. Por lo tanto, parece que la posición de Hegel se ve afectada por una circularidad en la que una explicación intercultural de los derechos humanos presupone los mismos derechos que se pretende establecer. De hecho, hay una circularidad en la posición de Hegel, pero no una que se encuentre viciada. Por el contrario, la circularidad es una característica constitutiva de la propia posición hegeliana. En consonancia con la visión de Hegel sobre la razón encarnada, un relato intercultural es un enfoque históricamente situado de los derechos humanos y, por tanto, opera en un mundo en el que los derechos y las reivindicaciones de derechos ya existen y se reconocen. En este sentido, el proceso de deliberación pública que se conforma a través de un relato intercultural presupone inevitablemente ciertas reivindicaciones de derechos. Al mismo tiempo, la naturaleza de un relato inspirado en Hegel es aquella en la que el significado, la validez y la realidad concreta de esos derechos se establece y restablece adecuadamente sólo cuando los participantes del proceso de deliberación los aprueban y los vuelven a aprobar, en la que estos se los apropian y los reapropian. En términos de Hegel, lo que se puede obtener «en sí» adquiere la legitimidad adecuada sólo cuando se convierte en «para sí». Este es el caso también de los derechos de libre expresión y participación. Como atestigua la historia política, la deliberación pública sobre el significado y el alcance de estos derechos presupone esos mismos derechos, incluso cuando esa deliberación sirve para aclarar, ampliar y actualizar aún más los mismos. Por tanto, no es que el relato intercultural presuponga ilícitamente lo que pretende demostrar. Podría hacerlo si nos adherimos al punto de vista esencialista según el cual los derechos humanos son derechos innatos y prepolíticos que son necesariamente anteriores a las formas de interacción social. Sin embargo, es precisamente este punto de vista el que cuestiona Hegel. En un relato intercultural, los derechos humanos son tanto la condición como

la consecuencia de los modos de razonamiento público que infunden ese relato. Aquí, también, «el producto es lo mismo que lo que se produce a sí mismo».<sup>64</sup>

Se puede hacer una observación similar sobre lo que, siguiendo a Richard Rorty,<sup>65</sup> puede llamarse una cultura de los derechos humanos. Dicha cultura es un componente crucial del discurso sobre los derechos humanos que se basa en ideas hegelianas. Aunque un relato intercultural se fundamente en los mecanismos y procedimientos que alimentan y facilitan una esfera pública global, esos mecanismos y procedimientos no son autoejecutables. Por el contrario, su viabilidad depende de una cultura o *ethos* que apoye un discurso sobre los derechos humanos. Como deja claro Hegel, los conceptos de derecho y justicia deben situarse en un relato más amplio de *Sittlichkeit* o vida ética. De hecho, al ser concebida explícitamente como una condición para la realización del derecho, la noción de vida ética de Hegel puede interpretarse explícitamente como la articulación de una cultura de los derechos humanos.

Al mismo tiempo, sin embargo, tal cultura o *ethos* no puede ser sencillamente presupuesta. Al igual que los derechos, esta se sustenta, se aclara y fortalece a través de los mecanismos de la deliberación pública. La opinión de Hegel es que los valores y las prácticas fundamentales de una cultura, especialmente en la modernidad, se encuentran configurados por las normas institucionales del derecho y la justicia. Además, la interdependencia de las normas jurídicas y los valores culturales es también una característica de lo que se considera una noción específicamente hegeliana de una cultura de los derechos humanos. Tal cultura se encuentra connotada por la noción de una vida ética reflexiva –la «vida ética que conoce y piensa» detallada en la *Filosofía del derecho*.<sup>66</sup> La vida ética reflexiva denota una comunidad de normas y valores compartidos que comprende la atención de los miembros de la comunidad a las condiciones de su vida en común. Esta atención depende de normas y procedimientos que permiten la autorreflexión colectiva. De este modo, para Hegel la cultura de los derechos humanos depende de una esfera pública deliberativa, aunque también subraya esa esfera. Podríamos decir que la cultura de los derechos humanos es aquí también una condición y una consecuencia de una esfera pública global. Además, esta relación de condición y consecuencia es dinámica y continua. En consonancia con la concepción de Hegel de la dialéctica como un «círculo de círculos»,<sup>67</sup> una esfera pública global depende de una cultura de derechos humanos que la habilite, cultura que a su

64 HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, op. cit., §382 añadido.

65 Véase RORTY, R., «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en: SHUTE, S. and HURLEY, S. (Eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, New York, 1993, pp. 111-134.

66 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §255 añadido.

67 HEGEL, G. W. F., *The Encyclopedia Logic. Part 1 of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, Hackett, Indianapolis, 1991, §15.



vez depende de los mecanismos de la esfera pública en tanto que en ella se lleva a cabo una revisión de los valores culturales subyacentes y, así, *ad infinitum*.

## 5. Conflicto, dinamismo y la lógica normativa del reconocimiento

El reconocimiento del dinamismo ligado a esta idea de una esfera pública global muestra el dinamismo característico de una teoría intercultural de los derechos humanos. Una teoría intercultural está formada por la interacción de personas y pueblos que representan diversas culturas y tradiciones y que adoptan diversos valores y actitudes. En consecuencia, el discurso intercultural suele caracterizarse por la impugnación de las normas que rigen las condiciones de su asociación, incluidas las normas y los procedimientos de ese mismo discurso. En este sentido, podríamos seguir a Thomas McCarthy, que vincula la universalidad de los derechos humanos a la «interminable lucha por lo universal». <sup>68</sup> Lo que el propio Hegel dijo sobre el *Weltgeist* en general podría decirse también de un relato de los derechos humanos universales concebido interculturalmente: se trata de la «lucha interminable consigo mismo». <sup>69</sup>

Sin embargo, afirmar que el discurso intercultural sobre los derechos humanos se basa en una oposición continua no significa que sea un elemento estrictamente fundamentado en el conflicto y la lucha, o que proceda de forma meramente episódica y sin dirección. Por el contrario, el punto de vista intercultural, de acuerdo a como se presenta aquí, interpreta el proceso en ambos aspectos, en términos de la idea y el posible logro de las relaciones de reconocimiento recíproco implícitas en dicho punto de vista. Consideremos primero la cuestión del conflicto. Hegel es bien conocido por su visión del papel que desempeñan el conflicto y la lucha en los asuntos humanos. No hay una afirmación más pronunciada de esta posición que su discurso sobre el papel de la guerra en las relaciones entre los pueblos. Sin embargo, la guerra y la belicosidad en general no son para Hegel simples testimonios de discordia y antagonismo. Por el contrario, también dan cabida al reconocimiento de normas de concordia y cortesía. Aquí dejamos de lado la afirmación de Hegel de que la guerra puede contribuir a la salud ética de las naciones. Para los fines actuales, baste con señalar que la guerra misma afirma principios de reconocimiento recíproco. Esto es evidente por el papel que ocupa el derecho en el discurso de Hegel sobre la guerra. Hegel caracteriza la guerra como un fenómeno de «ausencia de derecho» (*Rechtslosigkeit*). <sup>70</sup>

68 MCCARTHY, T., *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 186; FLYNN, J., *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, op. cit., p. 32.

69 HEGEL, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of World History*, op. cit., p. 127, corregido.

70 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, op. cit., §163, modificado.

Esto significa que, incluso en un estado de injusticia general, las normas del derecho y la justicia siguen estando implícitamente presentes, que el principio del derecho sigue conservando su validez.<sup>71</sup> La guerra es, como afirma Hegel, una «determinación» del *Völkerrecht*.<sup>72</sup> Sin embargo, también sostiene que el derecho es en sí mismo una «forma de reconocimiento», que refleja «la relación de las personas en su comportamiento mutuo». <sup>73</sup> Así, decir que la guerra es un fenómeno de ausencia de derecho es también decir que es un fenómeno de reconocimiento fallido. Esto, a su vez, supone indicar, como hace Hegel, que la guerra también debe ser interpretada en términos de relaciones de reconocimiento recíproco.<sup>74</sup> Esto, sin duda, no supone defender que la guerra conduzca a la concordia o al derecho realizado, aunque Hegel pueda sugerirlo, si bien históricamente las normas de derechos humanos han sido adoptadas en respuesta a tragedias humanitarias. Lo que sí queda patente es que, aunque un relato intercultural de los derechos humanos no sólo reconoce el hecho de un antagonismo continuado, no resulta por ello un mero asunto de conflictos y luchas interminables. Más bien, al igual que la guerra y la belicosidad comprometen las normas de reconocimiento mutuo, lo mismo puede decirse de la lucha y el conflicto en general.

Algo similar puede argumentarse respecto a la idea de que el intercambio intercultural de los derechos humanos se trata de un fenómeno actual. El hecho de que sea un fenómeno contemporáneo puede atribuirse a varios factores. Entre ellos se encuentran los cambios en las circunstancias sociales e históricas, las distintas situaciones de disputas entre pueblos y personas, los esfuerzos constantes para mediar entre las normas universales, las prácticas y autoidentificaciones, tanto locales como regionales, así como la participación –conforme a la visión de Hegel de una política internamente diferenciada– de los actores partícipes de los derechos humanos, tanto gubernamentales como no gubernamentales, en un orden político global. Debido a estas consideraciones, cualquier consenso intercultural sobre los derechos humanos tendrá un carácter dinámico, sujeto a una revisión continua. Es en este sentido que James Tully caracteriza las normas sobre derechos humanos como simples «propuestas».<sup>75</sup>

71 Ibid., §163.

72 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §338 y ss.; véase también BUCHWALTER, A., «Hegel, Global Justice, and Mutual Recognition», en BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 211-32.

73 HEGEL, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, ed. R.-P. Horstmann. Meiner Verlag, Hamburg, 1987, p. 197.

74 HEGEL, G. W. F., *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, op. cit., §163.

75 TULLY, J., «Two Traditions of Human Rights», en: LUTZ-BACHMANN, M. and NASCIMENTO, A. (Eds.), *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical Theory and Human Rights*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2014, pp. 139-158, p. 149.

Sin embargo, reconocer la naturaleza dinámica y abierta de un discurso intercultural sobre los derechos humanos no significa que este sea una mera concatenación de acontecimientos sin una dirección más amplia. Hegel es sensible al modo en que la historia puede ser irracional, trágica e incluso inútil. Sin embargo, es tal el dinamismo de una teoría intercultural que también puede interpretarse como un proceso de desarrollo normativo. Este punto se desprende de la conciencia sobre el papel de los mecanismos de reconocimiento propios de un relato intercultural sobre los derechos humanos. Cabe hacer dos observaciones a este respecto. En primer lugar, los procesos de reconocimiento recíproco son para Hegel formas de una visión general sobre la libertad entendida como mismidad en la alteridad. A nivel de la sociedad en su conjunto, una comunidad establece su libertad e identidad autónoma al reconocerse en las condiciones de su existencia. Sin embargo, debido a una serie de circunstancias sociales e históricas, una comunidad puede verse cada vez más incapaz de establecer dicha forma de autorreconocimiento. Esto puede desencadenar una insatisfacción y un descontento que conduzcan a un deseo de forjar relaciones sociales que puedan fomentar más adecuadamente las condiciones para el autorreconocimiento y la identidad propia. Los esfuerzos continuos de una comunidad para establecer y restablecer las relaciones de reconocimiento ilustran cómo las circunstancias cambiantes también pueden representar «un tiempo de nacimiento y un período de transición a una nueva era».<sup>76</sup>

También se puede afirmar este punto señalando la reflexividad inherente a los procesos de reconocimiento, asociados a la idea de que los individuos «se reconocen a sí mismos al reconocerse mutuamente».<sup>77</sup> Las relaciones intersubjetivas de reconocimiento se alimentan no sólo de la atención al otro, sino también de una atención a las condiciones sociales que facilitan y fomentan dicha atención. Sin embargo, los individuos sociales no pueden prestar atención a las condiciones de su asociación sin presuponerla en algún nivel. Por lo tanto, hay un carácter incompleto en estas actividades reflexivas, que garantiza, so pena de una regresión infinita, que la actividad de autorreflexión social será un fenómeno continuo e incluso incesante. Como afirma Hegel con respecto a los esfuerzos de autocomprensión del espíritu del mundo: «la culminación de un acto de comprensión es al mismo tiempo su alienación (*Entäußerung*) y su transición». Y en la medida en que esta transición se efectúa a través de la comprensión más adecuada por parte de una forma de vida posterior de la autocomprensión de

76 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., p. 6; véase NUZZO, A., «Speculative Logic as Practical Philosophy: Political Life in Times of Crisis», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 56-76.

77 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., 12.

un predecesor, puede representar efectivamente una transición a «un estadio superior».<sup>78</sup>

En ninguno de estos dos casos Hegel sugiere que se puedan predecir los resultados futuros en base de estos supuestos de desarrollo. La filosofía para Hegel se limita a una reconstrucción retrospectiva de los estados de cosas existentes y ya alcanzados. Además, su visión tanto de la libertad realizada como de la normatividad situada se fundamenta en que cualquier avance futuro debe ser iniciado y promulgado primero por los miembros de una comunidad. No obstante, los elementos de la teoría del reconocimiento demuestran que los conflictos perceptibles en una sociedad existente pueden considerarse no sólo como expresiones de crisis recurrentes, sino también como formas deficientes de reconocimiento que ocasionan soluciones futuras más adecuadas. De este modo, la teoría intercultural de los derechos humanos puede interpretarse como un proceso de aprendizaje dirigido, aunque sea de forma poco fiable, a modos de relaciones sociales caracterizados por formas de reconocimiento mutuo más adecuadas.<sup>79</sup>

La posición aquí esbozada tiene afinidades con la de Beitz, que también hace referencia al carácter abierto y controvertido del discurso sobre los derechos humanos. Para Hegel, sin embargo, el dinamismo específico de ese discurso se encuentra animado por un compromiso con consideraciones normativas más amplias y sólidas que las «modestamente» admitidas por Beitz. De hecho, podríamos decir que Hegel conforma un relato comprometido con lo que Beitz desestima como una «concepción más amplia de la justicia global».<sup>80</sup> Si bien Hegel reconoce que la doctrina de los derechos humanos depende de las prácticas en virtud de las cuales las personas y los pueblos tratan de llegar a un acuerdo sobre las condiciones de su asociación, esas prácticas responden a los principios de reconocimiento mutuo que alimentan el discurso intercultural. Lo que está en juego no son sólo las normas internas del funcionamiento de la política internacional, sino las mismas prácticas que pueden ayudar a cuestionarlas. Ciertamente, Hegel rechaza cualquier relato abstracto de la normatividad, afirmando que la validación de una forma de vida es, en última instancia, tarea de los miembros que la llevan a término. Sin embargo, desde su punto de vista, la atención a las condiciones concretas es en sí misma una característica de un discurso general de la normatividad, que puede considerarse teóricamente válido y que debe ser así considerado

78 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §343; véase BUCHWALTER, A., «The Metaphysic of Spirit and Hegel's Philosophy of Politics», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 33-55, pp. 49-52.

79 Véase BIELEFELDT, H., «Menschenrechte als interkulturelle Lerngeschichte», en: SANDKÜHLER, H., *Philosophie wozu?*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008, pp. 289-301.

80 BEITZ, C. R., *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 133 y p. 212.

por aquellos a los que este relato pertenece. Incluso cuando un enfoque intercultural apela a las normas inherentes a las prácticas globales existentes, no las considera totalmente *sui generis*.<sup>81</sup>

## 6. Derechos humanos, afiliación política y sociedad civil global

Muchos de los puntos abordados en este artículo pueden resumirse considerando la visión de Hegel sobre la relación de los derechos humanos y la pertenencia de afiliación política. En términos generales, Hegel propone una descripción exhaustiva de los derechos humanos que incluye los derechos de libertad negativos, los derechos de bienestar positivos y –con reservas– los derechos de participación política.<sup>82</sup> Sin embargo, es revelador que ninguno de ellos sea un derecho prepolítico o preinstitucional, que es presupuesto a los individuos en virtud de su humanidad. Por el contrario, todos son derechos que los individuos poseen por su pertenencia a una comunidad concreta. En particular, para Hegel la posesión de tales derechos se encuentra vinculada a la pertenencia a sociedades comerciales modernas, que representan un componente central de lo que él denomina sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*). Esto es así por al menos cuatro razones: 1) en la medida en que los individuos se ven obligados a participar en la sociedad moderna no sólo para su sustento sino para la vida misma adquieren derechos frente a esa sociedad;<sup>83</sup> 2) la sociedad civil, facultada por una amplia división del trabajo, implica «un sistema de interdependencia integral»<sup>84</sup> que se apoya en la amplia interconexión del individuo y la comunidad, haciendo para ello posibles las relaciones de derechos y deberes fundamentales para un sistema general de derechos; 3) esta forma de sociedad se basa en la evaluación meritocrática del rendimiento y los logros individuales, pues la sociedad civil suscribe el principio de la igualdad formal que es fundamental para la doctrina de los derechos humanos universales. La sociedad civil se encuentra comprometida con el principio de que un «ser humano cuenta como tal por ser un ser humano, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.»;<sup>85</sup> 4) la sociedad civil, en consonancia con su condición de espacio para la «reflexión» y,<sup>86</sup> por lo tanto, como lugar conformado por polaridades como el yo y el otro, denota como tal una comunidad realizada de derechos humanos, en la que los miembros

81 BEITZ, C. R., «From Theory to Practice», op. cit., p. 2.

82 Véase BUCHWALTER, A., «Hegel, Human Rights, and Political Membership», *Hegel Bulletin* 34(1), 2013, pp. 98-119.

83 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §238 añadido.

84 *Ibid.*, §183.

85 *Ibid.*, §209 nota.

86 *Ibid.*, §181, §263.

conocen y aprecian la condición de sí mismos y de los demás en tanto que individuos titulares de derechos. La sociedad civil «da al derecho una existencia en la que es universalmente reconocido, conocido y querido, y que, a través de la mediación de esta cualidad de ser conocido y querido, tiene validez y actualidad objetiva».<sup>87</sup>

Sin embargo, si Hegel plantea una conjunción especial entre los derechos humanos y la pertenencia política, esta última no debe simplemente concebirse en términos de las exigencias de una comunidad particular. No se trata, por ejemplo, de la «idea del bien común de la justicia» que fundamenta la perspectiva de Rawls sobre los derechos humanos y la pertenencia política.<sup>88</sup> Para Hegel esto queda excluido porque los valores y las prácticas de cualquier comunidad particular podrían contravenir principios de justicia más amplios. Esto es así, sostiene Hegel, para la propia sociedad civil. La sociedad civil configura un sistema de derechos concretando el principio moderno de la libertad subjetiva. En las sociedades comerciales modernas, sin embargo, la libertad subjetiva se expresa a través del principio de un individualismo egoísta, cuya articulación real en la sociedad contemporánea da lugar a una serie de patologías sociales que socavan los derechos afirmados por la sociedad civil. Una de las principales patologías es la pobreza sistémica provocada por los ciclos de auge y caída de los sistemas de mercado modernos. Este tipo de pobreza se traduce en una «ausencia de derecho»<sup>89</sup> experimentada por un número cada vez mayor de individuos, y se manifiesta en una experiencia cada vez más empobrecida de la propia pertenencia social.

En consecuencia, los miembros de la sociedad civil no pueden concebirse a sí mismos mediante un discurso sobre derechos en donde aparezcan como sujetos totalmente autónomos con respecto a los recursos *sui generis* de la propia sociedad civil. Estos deben apelar también a aquellas normas que trasciendan el contexto y que sean capaces de identificar y cuestionar las expresiones deficientes tanto de los derechos como de las formas de pertenencia de la comunidad. Sin embargo, hacerlo no supone recurrir a un conjunto de normas abstractas y preinstitucionales. En su lugar, Hegel apela a la idea de pertenencia en sí misma. Concebida correctamente, la pertenencia se constituye en procesos de reconocimiento recíproco. Como se ha señalado anteriormente, dicho reconocimiento está arraigado en un compromiso con el principio de respeto mutuo y tolerancia central en todo sistema de derechos.<sup>90</sup> Además, una característica de esa relación es el carácter reflexivo señalado con anterioridad:

87 Ibid., §209.

88 RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 71.

89 HEGEL, G. W. F. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*, ed. H. Hoppe. Suhrkamp, Frankfurt, 2005, §244.

90 HEGEL, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III*, op. cit., p. 197.

que los individuos se comprendan como miembros de una comunidad comprometida con su reconocimiento mutuo.<sup>91</sup>

Así, incluso cuando Hegel rechaza una concepción preinstitucional de los derechos humanos en favor de otra que acentúe las condiciones de la pertenencia política, esto no supone una explicación de los derechos basada simplemente en las exigencias de un orden institucional existente. Por el contrario, Hegel entiende la pertenencia en términos de reconocimiento mutuo guiado a través de normas generales, las que sustentan tanto la idea de los derechos individuales como la pertenencia política misma. Al tiempo que afirma que los derechos deben entenderse en términos de su encarnación institucional, sostiene también que dicha encarnación responde a principios de derecho capaces de evaluar su legitimidad.

Una vez más, al apelar a los principios generales del reconocimiento mutuo, Hegel no invoca una categoría normativa contrapuesta abstractamente a los fenómenos sociales existentes. Esa apelación atiende en cambio a las condiciones presentes en la propia realidad social. En este sentido, es fundamental el complejo sistema de interdependencia que constituye la realidad de las sociedades comerciales modernas, un sistema que para Hegel contiene los elementos centrales de una formulación más adecuada de la pertenencia social. Sin embargo, al mismo tiempo ese sistema se encuentra fundamentado en supuestos normativos que son anatema para esta explicación. Como se refleja en las teorías de los economistas políticos contemporáneos a Hegel, un sistema de interdependencia social fundamentada en las relaciones de mercado se realiza presumiblemente a través de las operaciones de una «mano invisible»: cuando los individuos buscan su propio beneficio privado, también contribuyen involuntariamente al bienestar público y al bienestar de la sociedad en su conjunto. Hegel es famoso por rechazar este análisis afirmando que un sistema de egoísmo sin trabas lejos de fomentar la cohesión social conduce por el contrario hacia las patologías señaladas anteriormente, aquellas que encapsulan el ideal de «la pérdida de la vida ética».<sup>92</sup> Desde su punto de vista, la idea de un sistema de interdependencia social sólo puede ser útil si se renuncia a un marco competitivo por uno basado en la idea de reconocimiento recíproco, uno en donde resulta central un concepto de libertad entendido como mismidad en la alteridad. Aquí el individuo no percibe al otro como una restricción a su bienestar, sino como una condición para el mismo.<sup>93</sup> En consecuencia, un sistema adecuado de interdependencia social no se logra «sobre las espaldas» de individuos centrados en sí mismos, sino por medio de individuos que promueven tanto su bienestar propio como el de los demás,

91 HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, op. cit., 12.

92 HEGEL, G. W. F., *Elements of the Philosophy of Right*, op. cit., §181.

93 *Ibid.*, §7 añadido.

y el de la sociedad en su conjunto. Este enfoque es valioso, entre otras cosas, porque promueve una concepción más adecuada a la experiencia de pertenencia social, que no se basa en el cálculo instrumental sino en el respeto y el reconocimiento mutuos. También resulta valioso porque demuestra cómo un concepto de pertenencia social puede contribuir a una mejor explicación de los derechos humanos, que para Hegel se realiza precisamente en un sistema comprometido con las relaciones de respeto mutuo y tolerancia recíproca.

Hegel avanza de esta manera hacia una concepción de los derechos caracterizados por la pertenencia a las comunidades *domésticas* de la sociedad civil moderna y como resultado de un análisis. Sin embargo, de cara a los actuales procesos de globalización, su posición puede ampliarse en la actualidad para tematizar lo que podría denominarse como una sociedad civil global, siendo orientada hacia una comunidad de derechos humanos concebida transnacionalmente.<sup>94</sup> De hecho, una sociedad civil global reproduciría los elementos centrales detallados por Hegel en su discurso sobre la sociedad civil. En primer lugar, una sociedad civil global está conformada por los mismos elementos invocados por Hegel para dar cuenta de una comunidad de derechos humanos de las sociedades a nivel nacional: 1) obligatoriedad de pertenencia, 2) necesidad de una independencia amplia como prerrequisito para una concepción sistemática de la relación entre derechos y deberes, 3) establecimiento de nociones uniformes de igualdad formal asociadas a una evaluación meritocrática del rendimiento y los logros, y 4) la creciente conciencia por parte de los miembros de la comunidad global de que su asociación debe regularse en términos de normas garantes de derechos. En segundo lugar, una sociedad civil global también se ve afectada por muchas de las mismas patologías que, según Hegel, son resultado de la ausencia de derechos de las personas que conforman las sociedades a nivel nacional. Esta ausencia de derechos socava claramente el estatus de cualquier sociedad comprendida como comunidad legítima fundada en un sistema de derechos humanos. En tercer lugar, el fenómeno de una ausencia sistemática de derechos provoca que se aprecien las normas trascendentes del contexto —aquellas vinculadas al principio de reconocimiento recíproco— que ayudan a identificar las patologías existentes sugiriendo elementos para una articulación más adecuada de una comunidad transnacional basada en los derechos humanos.

Sin embargo, si una sociedad civil global reprodujera en su seno los elementos del discurso sobre la pertenencia a una sociedad en base a ser sujetos portadores de derechos, discurso que Hegel concibe como propio de una

94 Véase MOLAND, L., «A Hegelian Approach to Global Poverty», in A. BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 131-154; y, STILLMAN, P. G., «Hegel, Civil Society, and Globalization», en: A. BUCHWALTER, A. (Ed.) *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 111-130.



esfera de sociedad civil doméstica, en ese caso dicha sociedad civil global también se distinguiría por la manera en que se aplicaría y haría efectiva la idea de un discurso intercultural sobre los derechos humanos. En este punto se deben señalar cinco de estas formas, todas ellas inspiradas por la teoría del reconocimiento basado en una perspectiva intercultural. En primer lugar, una sociedad civil global denota una concepción nuclear en la que una teoría intercultural da cabida a la idea de una humanidad común, así como a la idea de unos derechos humanos universales. Partiendo de la noción de que la identidad se construye intersubjetivamente, la teoría del reconocimiento implica una visión de la humanidad entendida no como un principio abstracto, sino como un orden sociopolítico realizado que se extiende y compromete a todos los miembros de la comunidad humana, incluidos los miembros pasados y futuros.<sup>95</sup> En segundo lugar y mediante los recursos de la teoría del reconocimiento, la idea de una sociedad civil global ayuda a establecer el contenido de un relato sobre los derechos humanos fundamentado en la interculturalidad. Este contenido no sólo es producto de la deliberación de los miembros de humanidad sobre los derechos que rigen su asociación; el propio proceso de deliberación, en la medida en que presupone y fomenta las relaciones de reciprocidad entre los miembros, engendra performativamente esas mismas normas. En tercer lugar, una sociedad civil global proporciona el marco para las nociones de universalidad y validez universal que son fundamentales para un relato intercultural de los derechos humanos a nivel global. Dicha universalidad no sólo se establece y restablece a medida que los miembros de una comunidad global buscan un acuerdo sobre las condiciones generales de su sociedad; su validez no se deriva de una teorización convincente sobre la naturaleza de los derechos, sino de procesos concurrentes en los que las normas forjadas y compartidas por los miembros de una comunidad global son también adoptadas y aprobadas por esos individuos. En cuarto lugar, al englobar la gran diversidad de grupos e individuos que componen la comunidad mundial, la sociedad civil global está formada por un amplio debate e incluso impugnación sobre las normas de derechos humanos que rigen la sociedad de sus miembros. Además, dicha impugnación debe interpretarse no sólo como una prueba de discordia o disenso, sino también como resultado de una ocasional falta de reconocimiento, un tipo de situaciones en las que no sólo se ve comprometido el ideal de relaciones sociales regidas por formas de reconocimiento mutuo, sino en las que también emergen formas y recursos con los que identificar las deficiencias en las formas de reconocimiento mutuo. En quinto lugar, aunque un discurso global sobre los derechos humanos representa un estado de cosas dinámico y abierto, no se trata de una situación episódica y

95 Véase FERRARA, A., «Exemplarity and Human Rights», en: *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 121-146.

sin dirección. Dado que un relato basado en el reconocimiento implica un compromiso no sólo con las relaciones de reciprocidad, sino con la reflexión sobre esas relaciones, las luchas continuas que presume son normativamente interpretables como componentes de procesos de aprendizaje que fomentan un desarrollo dirigido a formas más adecuadas de relaciones sociales y políticas entre los miembros de la comunidad humana.

Todos estos rasgos característicos de una sociedad civil global –en un sentido amplio– representan formas en las que una teoría intercultural de los derechos humanos puede contribuir a afirmar, tanto desde un punto de vista sustantivo como normativo, los elementos centrales de los enfoques más esencialistas de la doctrina de los derechos humanos universales, al tiempo que vincula la naturaleza y la validez de esa doctrina a las prácticas sociales y políticas que suelen considerarse anatema para estos enfoques. Como ocurre con todos los esfuerzos de mediación «dialéctica», se puede cuestionar la viabilidad e incluso el mérito de esta empresa. Sin embargo, a la luz de las dicotomías que todavía parecen acosar al discurso actual sobre los derechos humanos, un enfoque de raigambre hegeliana merece la pena ser considerado.

## Bibliografía

- BEITZ, C. R., *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- , «From Theory to Practice», *Constellations* 20(1), 2013, pp. 27-37.
- BIELEFELDT, H., «Menschenrechte als interkulturelle Lerngeschichte», en: SANDKÜHLER, H., *Philosophie wozu?*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008, pp. 289-301.
- BUCHANAN, A., «Why International Legal Human Rights?», en: CRUFT, R., LIAO S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 244-262.
- BUCHWALTER, A., Hegel's Conception of an «International We», en: *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, Routledge, London, 2011, 201-213.
- , «Hegel, Global Justice, and Mutual Recognition», en BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 211-232.
- , «Hegel, Human Rights, and Political Membership», *Hegel Bulletin* 34(1), 2013, pp. 98-119.
- , «The Metaphysic of Spirit and Hegel's Philosophy of Politics», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysics and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 33-55.
- BURNS, T., «Hegel and Global Politics: Communitarianism or Cosmopolitanism?», *Journal of International Political Theory* 10(3), 2014, pp. 325-344.
- COHEN, J., «Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?», *Journal of Political Philosophy* 12(2), 2004, pp. 190-213.
- DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press Ithaca, New York, 2003.
- FERRARA, A., «Exemplarity and Human Rights», en: *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 121-146.
- FLYNN, J., *Reframing the Intercultural Dialogue on Human Rights: A Philosophical Approach*, Routledge, New York, 2014.
- GRIFFIN, J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- HABERMAS, J., «The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights», en: CORRADETTI, C. (Ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights*, Springer Dordrecht, 2012, pp. 63-79.
- HEGEL, G. W. F., *Hegel's Political Writings*, ed. Z. A. Pelczynski, trans. T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- , *Hegel's Philosophy of Mind. Part 3, Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, trans. W. Wallace and A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- , *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- , *Natural Law*, trans. T. M. Knox, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1975.
- , *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.
- , *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. H. S. Harris and T. M. Knox, State University of New York Press, Albany, 1979.
- , *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

- , *The Letters*, trans. C. Butler and C. Seiler, Indiana University Press, Bloomington, 1985.
- , *Jenaer Systementwürfe III*, ed. R.-P. Horstmann, Meiner Verlag, Hamburg, 1987.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- , *Elements of the Philosophy of Right*, ed. A. W. Wood, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- , *The Encyclopedia Logic. Part 1 of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, trans. T. F. Garaets, W. A. Suchting and H. S. Harris, Hackett, Indianapolis, 1991.
- , *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/22*, ed. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.
- , *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, trans. J. M. Stewart and P. C. Hodgson, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- HONNETH, A., *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, trans. J. Ganahl, Columbia University Press, New York, 2014.
- KANT, I., *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. T. Humphrey, Hackett, Indianapolis, 1983.
- KOJÈVE, A., *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. A. Bloom, trans. J. Nichols, Jr. Basic Books, New York, 1969.
- LUBAN, D., «Human Rights, Pragmatism and Human Dignity», en: CRUFT, R., LIAO, S. and RENZO, M. (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 263-278.
- MCCARTHY, T., *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- MOLAND, L., «A Hegelian Approach to Global Poverty», en A. BUCHWALTER, A. (Ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 131-154.
- NUZZO, A., «Speculative Logic as Practical Philosophy: Political Life in Times of Crisis», en: THOMPSON, M. J. (Ed.), *Hegel's Metaphysic and the Philosophy of Politics*, Routledge, New York, 2018, pp. 56-76.
- RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- RORTY, R., «Human Rights, Rationality, and Sentimentality», en: SHUTE, S. and HURLEY, S. (Eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, New York, 1993, pp. 111-134.
- SASSEN, S., «Neither Global nor National: Novel Assemblages of Territory, Authority, and Rights», *Ethics & Global Politics* 1(1-2), 2008, pp. 61-79.
- SCHMIDT, T. M., «Grundrechte einer Weltverfassung? Die Verwirklichung der Menschenrechte in der Perspektive der Hegelschen Rechtsphilosophie», en: BRUNKHORST, H. et al. (Eds.), *Rechte auf Menschenrechte: Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 293-313.
- STILLMAN, P. G., «Hegel, Civil Society, and Globalization», en: A. BUCHWALTER, A. (Ed.) *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2012, pp. 111-130.
- TAYLOR, C., «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights», en: SAVIĆ, O. and KRUG, B. (Eds.), *The Politics of Human Rights*, Verso, London, 1999, pp. 101-119.
- TULLY, J., «Two Traditions of Human Rights», en: LUTZ-BACHMANN, M. and NASCIMENTO, A. (Eds.), *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical Theory and Human Rights*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2014, pp. 139-158.
- WOOD, A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.