

Derechos humanos y democracia Hacia una fundamentación radical

Human rights and democracy. Towards a radical foundation

Nicole DARAT GUERRA

Universidad de Valladolid

Recibido: 12/12/2012

Aprobado: 24/04/2013

Resumen:

En el presente texto se abordan la fundamentación liberal y la fundamentación republicano-comunitarista de los derechos humanos. Se pondrá particular énfasis en la posición de ambas teorías en torno a las barreras extrademocráticas a la voluntad popular y las consecuencias de estas para la defensa de los derechos humanos.

Palabras clave: Derechos humanos, liberalismo, republicanismo, democracia radical

Abstract:

The following text addresses both the liberal and the republican-comunitarian foundation of human rights. The position of both theories regarding extra democratic boundaries to popular will and its consequences for human rights' defense will be particularly stressed.

Keywords: Human rights, liberalism, republicanism, radical democracy

La Declaración Universal de Los Derechos Humanos de 1948 parte enunciando que la libertad, la igualdad y la paz se basan en el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los derechos iguales de toda la *familia humana*. El concepto de “dignidad intrínseca” y aquel de “familia humana” que le corresponde a esta comunidad de seres que comparten una característica distintiva, pueden despertar toda clase de suspicacias filosóficas respecto de su procedencia metafísica-cristiana y por ende occidental, poniendo en duda el universalismo que esta declaración reclama para sí. Las suspicacias filosóficas a las que me refiero son las reivindicaciones propias del llamado “relativismo moral”. Postura bastante escurridiza en filosofía, aunque común en otras humanidades y las ciencias sociales, principalmente en la antropología, los estudios de género, en los estudios culturales y en el mismo escepticismo marxista frente al lenguaje propio de los derechos humanos, en tanto que derechos del hombre burgués. Una muestra de esta incomodidad con los principios universales que fundamentan estos derechos se encuentra en la misma circunstancia de su discusión en la ONU en 1947, cuando la *American Anthropological Association* hizo pública una declaración en la que afirmaban que no había tal cosa como valores absolutos que trascendieran las culturas particulares y que no había forma de determinar la superioridad de los valores de una cultura sobre los de otra. Esta afirmación ponía claramente en duda la existencia de un fundamento para reconocer en la humanidad como tal, un sujeto de derecho.

Hacer el recorrido de este debate entre objetivismo y relativismo moral y entre los intentos de conciliación que se han ensayado, excede el alcance de este texto, baste con decir que el relativismo moral, si se toma en serio, lanza un desafío para la comprensión de los derechos humanos. No podemos asumir sin más que los valores que aquí se buscan preservar, sean los de una esencia inmutable de lo humano, lejos de ello, lo que el relativismo moral viene a ponernos de manifiesto es que esos valores defendidos en la declaración de los derechos humanos, son los valores de la moral occidental y no estamos autorizados ni autorizadas a pensar que estos sean compartidos por toda la especie.

Este debate puede ser superado no buscando una solución racional a los desacuerdos en torno a los valores, sino asumiendo que el concepto de dignidad, fundamento de los derechos humanos, no hace referencia a un valor objetivo, sino a una ficción jurídico-política, una ficción que de todos modos debemos probar como valiosa. Me explico; No se trata de que la idea de vida buena que se defiende en la Declaración Universal de Los Derechos Humanos tenga un valor moral objetivo: no son el verdadero bien para la “familia humana”. Lo universal es en cualquier caso la dignidad, pero la dignidad es una ficción que necesitamos crear para poder construir sobre ella todo lo demás, a la vez que hacerla responder por todo el edificio. Por tanto, la cuestión es: ¿Puede una ficción, ser valiosa? ¿En qué sentido?

Una ficción puede ser valiosa desde un punto de vista consecuencialista, es decir, su valor lo adquiere a partir del valor de lo que ella es capaz de producir, en este caso, los derechos humanos, además de si permite resolver conflictos entre derechos y responder apropiadamente a las objeciones al cuerpo de los derechos humanos. En este sentido afirmaremos que la ficción de la dignidad humana, es valiosa. Su invocación transversal en la tradición occidental y no-occidental nos muestra su efectividad. ¿Pero que es aquello propiamente humano de lo que se predica la dignidad? Buscaremos una respuesta a esta pregunta hacia el final del texto.

La dignidad es pues una ficción, en el sentido de que no se trata de ninguna propiedad objetiva de la especie humana, sino más bien un constructo humano destinado a producir ciertos resultados que se consideran valiosos, es decir, la defensa de la vida y del

florecimiento de los miembros de la especie. Son estos valores, a grandes rasgos, los que se consideran valiosos en sí mismos. Centrarnos en la dignidad nos permite comprender si los derechos consignados en la declaración responden o no a este imperativo del florecimiento de la especie, si son insuficientes o si están sobre determinados y buscan homogenizar las infinitas formas de vivir una vida buena.

La pregunta por la dignidad humana, desde una perspectiva “política, no metafísica”, parafraseando a Rawls, es una que ha ocupado extensamente a los estudiosos y estudiosas de la teoría política. Este debate, paradigmáticamente puede centrarse entre las teorías liberales y las que podríamos, por razones de exposición, denominar republicano-comunitaristas. Ambas posiciones comparten el vínculo entre cierta forma de gobierno democrático y los derechos humanos y ciudadanos. Cada una de estas teorías ha representado la ficción de la dignidad de diferente forma y lo ha hecho de un modo funcional a su comprensión de la democracia y del lugar de los ciudadanos y ciudadanas en ella.

Generalmente, en las fundamentaciones liberales de la democracia, la dignidad suele aparecer como un atributo del individuo, como el fundamento de su inviolabilidad, y por ende como un límite para toda acción política. Esta inviolabilidad del individuo le ha servido de base a la teoría liberal para oponerse a la justificación utilitarista de las decisiones políticas y jurídicas y, si nos situamos más hacia la derecha del espectro liberal, este mismo atributo ha servido incluso para rechazar medidas redistributivas de la riqueza de la sociedad. La dignidad es entonces el límite supremo de toda política y de ella se deducen los principios de libertad e igualdad que el liberalismo busca realizar a través de la política democrática. El liberalismo ha encontrado en ideas como la neutralidad axiológica y la limitación de la decisión mayoritaria, las expresiones más fieles de su defensa de la dignidad humana.

La neutralidad axiológica ha sido una de las principales banderas del liberalismo¹, bandera que ha levantado frente a la amenaza totalitaria que entrañarían tanto el comunitarismo como el republicanismo en sus versiones más clásicas. Esta idea arraiga en la dignidad de cada individuo en tanto que libre para formarse su propia concepción del bien. Dicha capacidad moral, expuesta a la vida bajo las instituciones de una democracia liberal, no podría sino traducirse en la pluralidad formas de vida buena deseables: el innegable hecho del pluralismo, signo de la salud de una democracia liberal. La idea de las dos capacidades morales de Rawls (la de ser razonable a la vez que racional), se inscribe en esta línea. El hecho de que a cada individuo se le reconozca la capacidad de formarse su propia concepción del bien y de perseguir sus propios fines, tiene como resultado la coexistencia de numerosas concepciones del bien en una sociedad. Si ha de tratarse de una sociedad pluralista, como quieren los liberales, Rawls entre ellos, la legitimidad de estos fines sólo estará limitada por la razonabilidad (es decir, por su respeto de la libertad e igualdad que ha de reconocerse a todos los miembros de la sociedad) y no por la simpatía que susciten estos entre unos funcionarios del gobierno con capacidad de censurar, prohibir o incluso de torturar y asesinar a quienes sostienen dichas concepciones, en caso contrario. La idea de justicia que deben encarnar las leyes promulgadas por un Estado, no puede arraigarse en ninguna concepción del bien particular, debe, por el contrario, derivarse de las ideas implícitas en la cultura política de una sociedad.

1 Vid. William A. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge University Press, 1991), 80 y ss.

Este es el fundamento liberal de los derechos políticos, o de primera generación, consagrados en la Declaración de 1948. Es esta dignidad en clave rawlsiana, que aunque si bien Rawls no habla directamente de dignidad, sí puede entenderse desde las capacidades morales antes mencionadas. La capacidad para perseguir nuestros propios fines nos hace titulares de esos derechos, sin los cuales la formación de la personalidad moral sería imposible. Considerándose derechos indispensables para la vida en una sociedad liberal, estos derechos deben quedar asegurados por fuera del ejercicio democrático. Un rango adecuado de libertades igualmente garantizadas para todos, constituye lo que Rawls llama las bases sociales del autorespeto. Si bien la ficción de la dignidad supone que ésta es intrínseca a la persona, es decir, que las personas poseen dignidad por el mero hecho de ser personas, la realización de ésta en la sociedad, tal como es entendida por los liberales, requiere de la garantía de ciertos bienes que hacen posible su ejercicio. Sin la libertad e igualdad, no es posible la representación de la dignidad fuera del escenario de su mera enunciación.

Dworkin será mucho más explícito al afirmar que la democracia liberal es la única capaz de tratar a los individuos de acuerdo a su igual dignidad y libertad, precisamente en la medida en que se mantiene neutral respecto a las ideas del bien que puedan concebir y perseguir los ciudadanos:

“¿Qué significa para el gobierno tratar a sus ciudadanos como iguales? Esta pregunta, me parece, equivale a la siguiente: ¿qué significa para el gobierno tratar a todos los ciudadanos como libres, o como independientes, o con igual dignidad? En cualquier caso, se trata de una pregunta que ha sido central para la teoría política al menos desde Kant.

Esta pregunta debe ser contestada de dos maneras esencialmente diferentes. La primera supone que el gobierno debe ser neutral en relación con lo que podemos denominar la cuestión de la buena vida. La segunda supone que el gobierno no puede ser neutral en relación con esa cuestión, porque no puede tratar a sus ciudadanos como seres humanos iguales sin una teoría sobre qué deben ser los seres humanos. (...)”²

Es esta primera teoría de la igualdad la que es propia del liberalismo. La neutralidad del Estado frente a qué ha de ser la vida buena es la única posibilidad de garantizar la igual dignidad para todos y todas. La igual consideración de los individuos en cuanto personas libres, implica que el Estado debe abstenerse de defender con el uso del poder que le es propio, léase la coacción en cualquiera de sus formas, una concepción particular del bien en detrimento de otras a través de sus decisiones y diseños institucionales, y aún más, de dispensar el buen trato a sus ciudadanos de acuerdo con ellas. Cuestiones que Dworkin le atribuye al republicanismo cívico y al comunitarismo.

Sin embargo la caracterización de Dworkin no puede sino parecer falaz a la luz de los hechos, brevemente, ni un Estado, pongamos por caso, republicano, que promueve públicamente una idea de virtud cívica, es un Estado totalitario que viola la igualdad, ni un Estado liberal que defiende el pluralismo puede, sin más, *dejar hacer* a sus ciudadanos en la persecución de su concepción particular del bien. Y nada de ello puede decirse llanamente, que viole su dignidad.

² Dworkin, Ronald. 2003. *Liberalism* en Klosko, George, y Steven Wall (eds). *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Rowman & Littlefield. Pág. 23

Las decisiones políticas democráticas no solo deben ser axiológicamente neutras, sino además deben ser limitadas en su alcance. Una democracia aparece como la mejor forma de gobierno, si y sólo si, es capaz de poner restricciones a lo que la voluntad popular puede decidir. Sólo así queda el individuo realmente protegido del daño que sus conciudadanos podrían hacerle aún a través de las instituciones, una vez se han constituido en una mayoría a la que aquél no pertenece. Esta cuestión ha sido ampliamente tematizada por Ernesto Garzón Valdés a través de lo que él llama “el coto vedado” o las “muletas morales” de la democracia.

El argumento de Garzón Valdés a favor de la limitación de la democracia, podría resumirse en los siguientes puntos:

-Primero, que la democracia entendida como el gobierno de la mayoría formada sobre la base del principio ‘una persona, un voto’ no es autojustificable;

-Segundo, que para estar justificada debe recurrir a ayudas externas que mantengan a raya la tentación de imponer el dominio de la mayoría, sólo con estas restricciones el principio de la mayoría es viable. Podemos distinguir dos tipos de restricciones, las horizontales, vinculadas a las características personales de los ciudadanos, y las verticales, que pueden ser tanto personales como institucionales, pero que no provienen directamente de los ciudadanos cuya dignidad se buscaría proteger.

-Tercero, por restricciones horizontales entendemos las apelaciones a la virtud cívica, como en Rousseau o a la simpatía, como Hume. Para Garzón Valdés, la virtud cívica se basa en suposiciones utópicas sobre la naturaleza humana, como la renuncia al amor propio y a la tendencia egoísta de la voluntad particular, en aras del bien común expresado en la voluntad general. Siendo esta cuestión considerada difícil, incluso por Rousseau, acaba siendo una barrera de contención muy frágil para los impulsos tiránicos de las mayorías democráticas y sería, por tanto, insensato hacer recaer toda la legitimidad de la democracia en ella. La simpatía parece ser un sentimiento mucho más fácil de encontrar en las personas, no obstante su alcance es siempre limitado, el mismo Hume reconocía que la simpatía sólo podía rendir tales frutos en una comunidad pequeña y homogénea, nada más lejano a nuestras sociedades amplias y plurales. La tarea se vuelve imposible cuando queremos ampliar esta simpatía a todo el globo, a toda la “familia humana”;

-Cuarto, los verticalistas son cautelosamente pesimistas y postulan por ello, frenos a los posibles extravíos de la voluntad humana. Se trataría de un paternalismo justificable. Existe pues, un verticalismo personal, que se trataría de algo así como de unas élites ilustradas, amantes de la humanidad, que no están dispuestas a sacrificar la democracia dejándola en manos de los ignorantes y sugestionables ciudadanos. Esta postura caracterizó la posición de los intelectuales en los primeros años de las repúblicas latinoamericanas. Garzón Valdés reconoce que esta solución, además de estar limitada en el tiempo a la duración de la vida de esta elite de la virtud cívica, puede conducir a la manipulación de los ciudadanos para el beneficio de las propias elites que de forma benevolente toman la palabra por ellos y ellas.

-Quinto, la única restricción restante es la vertical institucional, y es ésta la apuesta más conocida del autor para limitar la democracia ante su propio vicio mayoritario: El coto vedado. Éste sería una suerte de estrategia autoobligante que mantendría a los ciudadanos alejados de la tentación autoritaria, por la vía de restringir el derecho a ello.

Para Garzón Valdés se trata de una idea de larga data en el pensamiento filosófico-político:

“Desde Platón y Aristóteles hasta Kant, pasando por Hobbes y Locke, la desconfianza en la naturaleza humana ha sido la razón principal para justificar moralmente la existencia del Estado como artificio normativo destinado a asegurar la supervivencia pacífica. Kant es el pensador que con mayor claridad vio la necesidad de prescindir de las peculiaridades empíricas personales en la

fundamentación de las normas morales. Porque sabía que el ciudadano es un ser de carne y hueso propenso a dejarse guiar por sus tendencias autocentradas, heterónomas, propiciaba un sistema político que pudiera regir en una sociedad de egoístas que desean también vivir en sociedad. Su idea de la "sociabilidad asocial" condensa esta idea."³

Pese las primeras impresiones, las restricciones verticales institucionales no relevan al ciudadano de la necesidad de comportarse moralmente, pues una cosa es la legitimidad de la democracia y otra bien distinta es su estabilidad, y si bien la legitimidad sólo puede garantizarse en una esfera que está fuera del alcance de la ciudadanía, la estabilidad democrática depende finalmente de ellos. Esto no debería sorprender a nadie, pues incluso los arreglos normativos que parten de las suposiciones más pesimistas respecto de la conducta humana, necesitan un mínimo de compromiso de los ciudadanos con su conservación. El mismo Hobbes no escatimaba en dramatismo al describir el estado de naturaleza como un penoso estado de desnudez y vulnerabilidad extrema, precisamente para convencer a sus conciudadanos de la necesidad de un Estado capaz de someterlos a todos. Si el Leviatán no requiriera del acto de voluntad que acompaña al de la sumisión, no serían necesarios dichos esfuerzos.

Pero, podemos no obstante preguntarnos cómo es posible comprometer en la conservación de la democracia y del respeto a los derechos fundamentales que ésta garantiza, a ciudadanos a los que en primera instancia les hemos retirado toda confianza para garantizarse mutuamente la protección de estos derechos. Si no creemos que los ciudadanos tengan las cualidades de la mente y el carácter que les permitirían contener su, al parecer innegable, deseo de tiranizar a los demás, qué nos faculta a creer que tendrán algún interés en conservar la democracia. Parece que aquí hay una trampa conceptual de la que es difícil salir. Un defensor/a de las restricciones externas podría argumentar que la necesidad de estas no se basa en una desconfianza absoluta en la conducta humana, sino más bien en la conciencia de su debilidad. Se trataría pues de que los ciudadanos son conscientes de que, de tener la oportunidad, oprimirían a sus pares, y por eso prefieren no tenerla. Las muletas morales surgen de esta decisión de los ciudadanos de eliminar las opciones que pueden tener resultados más desastrosos para el respeto de la dignidad de sus pares.

Cabe preguntarse en este punto, qué ciudadanos son los que toman esta "decisión original" respecto de sus opciones y de sobre qué han de dejar inexorablemente fuera del proceso democrático. ¿Se trata realmente de una autorestricción, o es más bien una heterorestricción, que se hallaría, por ende, expuesta al mismo peligro de manipulación elitista que las restricciones verticales personales? Esto último es particularmente importante dadas las dificultades de acceso de amplios sectores de la sociedad a los puestos decisorios de las democracias representativas. Respecto de la "decisión original" podemos afirmar lo mismo que Habermas afirmara sobre la "posición original" rawlsiana en la constitución de un Estado democrático de Derecho

"Los ciudadanos no pueden experimentar este proceso, tal como exigirían sin embargo las cambiantes condiciones históricas, como un proceso abierto e inconcluso. No pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición original en la vida real de su sociedad, pues desde su perspectiva todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en el seno de la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya

3 Garzón Valdés, Ernesto "Dignidad, derechos humanos y democracia". Disponible en: <http://www.acaderc.org.ar/doctrina/articulos/dignidad-derechos-humanos-y-democracia?searchterm=ernesto+garz%C3%B3n> Consultado 12-12-2012.

sedimentados en la constitución. Puesto que los ciudadanos no pueden comprender la constitución en tanto que *proyecto*, el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico *mantenimiento de la estabilidad política*.⁴

Me parece que Habermas logra capturar el problema de la legitimación extrademocrática de la democracia: la autonomía política y el uso público de la razón solo sirven al pacífico mantenimiento de la estabilidad política. Pero tal vez podría decirse que la dignidad humana es un objeto demasiado valioso como para correr riesgos y en este caso es mejor ser prudentes.

Pero de ser ciertas las suposiciones de los cautelosos defensores del “coto vedado”, no sólo el ejercicio de la autonomía política se ve amenazado por estas restricciones impersonales, sino la misma dignidad individual, cuyo cuidado nos puso en esta vía en primer lugar, pues de unos ciudadanos que nada tienen que decir sobre los derechos fundamentales de sus conciudadanos, no puede esperarse que se involucren finalmente en su protección:

“Cualquiera sea la forma que tome, la democracia liberal se muestra consistente con el pesimismo antropológico y con la prioridad de la libertad negativa. Si se asume que los procesos de decisión se rigen por intereses, para evitar que las mayorías exploten a las minorías resulta obligada una protección mediante derechos e instituciones contramayoritarias. Si no podemos esperar un compromiso del ciudadano con el bienestar de los otros y la neutralidad liberal veta alentar valores cívicos, sólo cabe pensar en una protección prepolítica de los derechos y de la “privacidad” y, finalmente, de la justicia.”⁵

La neutralidad axiológica acaba traducéndose en la desafección de la ciudadanía respecto de aquellos derechos sobre los que se asienta la dignidad humana, y, ni siquiera el Leviatán puede prescindir del convencimiento de los ciudadanos de que aquellas normas son las mejores para guiar su conducta. La ficción de la dignidad aparece en el modelo liberal como lo intocable, aquello cuya actualización pasa por su exclusión de la circulación en los asuntos humanos. El modelo republicano-comunitarista permitiría en cambio, comprender cómo la defensa de un ideal normativo de ciudadanía hace posible la protección política de la dignidad, no ya del individuo aislado que debe protegerse de los demás, sino de la persona individual que sin, embargo, tiene múltiples pertenencias que constituyen su vulnerabilidad. Vulnerabilidad que no se contrarresta meramente asegurándole la libertad en el sentido de impedir que los demás interfieran, sino que garantizándole que será libre de la dominación arbitraria de los otros.

Disfrutar de la no-dominación es tener una garantía no sólo de que otros no me dominan efectivamente, sino que no pueden hacerlo aún si así quisieran. Disfrutar de la no dominación es ser una persona relativamente poderosa, es tener el poder de pararse frente a los otros como un igual, un poder que la mera declaración constitucional de la igual libertad no da por sí misma, es preciso que se garantice la no dominación para que la libertad y la igualdad constituyan efectivamente un estatus social, el estatus que le corresponde a una persona de acuerdo a su dignidad.

4 Jürgen Habermas “Reconciliación y uso público de la razón” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, 1998, 67.

5 Félix Ovejero, *Incluso Un Pueblo De Demonios: Democracia, Liberalismo, Republicanismo* Madrid, Katz, 2008, 58.

La libertad es, de acuerdo al modelo republicano, un bien comunitario y es esto lo que nos permite hablar de un tal modelo republicano-comunitarista. Un bien será comunitario, de acuerdo con Pettit si es un bien social, a la vez que un bien común. Un bien social requiere para su existencia que un número de personas desarrollen actitudes y actividades intencionales en orden a producirlo. El bien social aparece y desaparece con las disposiciones interactivas que lo producen, como la solidaridad y el estatus. Un bien común requiere para ser tal, no poder ser incrementado o decrementado para ningún miembro del grupo relevante, sin ser aumentado o decrementado para todos sus miembros, será un bien parcialmente común si esta dependencia en lugar de afectar a todos los miembros, afecta a algunos. Ciertamente, cuando nos encontramos a un bien parcialmente común y por ende parcialmente comunitario. Aquella parte del grupo relevante que se ve afectada por el incremento o decremento comparte alguna característica relevante entre sí y con el individuo en cuestión.

Podemos decir entonces que la defensa de la libertad y la igualdad y del goce de los derechos que se derivan de nuestra igual dignidad, es la defensa de un bien al menos parcialmente comunitario. De acuerdo con Pettit:

“Disfrutar de no dominación es estar en una posición en la que los demás son incapaces de interferir arbitrariamente en nuestros asuntos, precisamente en la medida en que nadie lo sea para interferir en los asuntos de nuestros allegados, en particular en los de nuestros pares en punto a resistencia y exposición a interferencias: en punto a vulnerabilidad. En la medida en que esos pares estén expuestos a interferencias arbitrarias, también nosotros lo estaremos. En consecuencia disfrutaremos de no-dominación, en tanto la no-dominación esté garantizada para quienes estén la misma clase de vulnerabilidad que nosotros. Quienes compartan ese barco con nosotros, flotan o se hunden con nosotros; nuestras fortunas respectivas en lo atinente a la no-dominación, están íntimamente vinculadas.”⁶

Es por ello que para el autor, la promoción de la libertad, y de los derechos humanos habría que agregar, tendrá siempre la dimensión de una causa común para quienes están comprometidos y comprometidas en ella.

⁶ Philip Pettit, *Republicanism: Una Teoría Sobre La Libertad Y El Gobierno*, Barcelona , Paidós, 1999, 164.

Conclusión

Hemos procurado proponer en este breve texto una perspectiva mucho más auspiciosa para la defensa de los derechos humanos, para abordar esa tensión entre la realidad de su inscripción y su existencia ficcional en la representación jurídica de los derechos humanos, no sólo dentro de un sistema formalmente democrático interesado en garantizar mediante un “paternalismo legítimo” la protección de la dignidad de las minorías frente a las invasiones de la mayoría, sino que nos permite entender cómo estos pueden actuar como motor para que una ciudadanía oprimida ocupe el espacio público y exija su actuación efectiva en él. Las suposiciones antropológicas más optimistas del modelo republicano-comunitarista dejan espacio para una defensa radical de los derechos humanos cuyo sujeto no es el individuo aislado de la teoría liberal, sino una colectividad que se constituye en un sujeto político en tanto desafía esa tensión entre la ficción y su traducción en el espacio público de las instituciones y actuaciones de la sociedad organizada o simplemente reunida. La ficción de la dignidad es el foco de articulación de las pasiones políticas como la piedad y la indignación.⁷

De acuerdo con Rancière el sujeto de los derechos humanos no es el mismo sujeto que el de los derechos ciudadanos, aquél es más bien un proceso de subjetivación que tiende un puente entre la existencia de esos derechos como inscripción y la existencia que se les da no mediante su mero uso, sino mediante la creación del caso en que estos verifican en cada sociedad particular el poder de dicha inscripción. Hombre y ciudadano son nombres que plantean la pregunta por quién está incluido en dicha cuenta. La libertad y la igualdad son predicados abiertos, ellos mismos son una disputa sobre a quién corresponden dichos derechos.⁸

Aún cuando la dignidad parezca un objeto demasiado delicado para dejarlo en manos de ciudadanos que reconocen su debilidad ante la tentación de oprimir a sus pares, las restricciones contramayoritarias que la ponen fuera de su alcance, no resuelven el problema, sólo la exponen a la tentación de quienes son los encargados finalmente de interpretar la constitución, de quienes no tenemos razón para pensar que están libres de dicha tentación tan humana. Y no sólo no resuelve la cuestión que se propone sino que oscurece aquella otra de cómo podrían defenderse dichos derechos en sociedades que no cuentan con tales estructuras institucionales. Si en cambio, entendemos los derechos humanos como un bien comunitario o parcialmente comunitario, podemos ver un futuro mucho más auspicioso para la expansión de su actuación en el mundo, para toda la “familia humana”.

Podemos decir que occidente tiene una obsesión con la democracia y que nuestras teorías políticas ven un vínculo indisoluble entre ésta y el respeto por la dignidad humana (y por los derechos humanos). Muchos derechos humanos se han violado en nombre de la democracia, siendo el derecho a la vida el más básico de ellos. ¿Tienen valor en sí mismas

7 Vid. Aurelio Arteta, *La Compasión: Apología De Una Virtud Bajo Sospecha*, 1ª ed, Paidós Biblioteca Del Presente 6 (Barcelona [etc.]: Paidós, 1996).

8 “El punto es qué significa confirmación o negación. Hombre y ciudadano no designan colecciones de individuos. Hombre y ciudadano son sujetos políticos. Los sujetos políticos no son colectividades definidas. Son nombres suplementarios, nombres que plantean una pregunta o una disputa sobre quién está incluido en la cuenta de estos derechos. Correspondientemente, la libertad y la igualdad no son predicados que pertenecen a sujetos definidos. Los predicados políticos son predicados abiertos: ellos abren una disputa sobre qué exactamente suponen estos derechos y a quién conciernen en cuáles casos.” Jacques Rancière, “Who Is the Subject of the Rights of Man?,” *South Atlantic Quarterly* 103, no. 2–3 (March 20, 2004): 303

las instituciones democráticas y los valores sobre los que estas se asientan? Sin ánimo de cerrar la cuestión podemos añadir aquí que asociar la dignidad a la autonomía y a una democracia liberal, es sobredeterminar el concepto de los derechos humanos. Lo realmente valioso allende toda metafísica es la posibilidad de florecer plenamente, tanto de individuos como de comunidades, de desarrollarse en todas sus capacidades. Este concepto naturalista resulta prometedor para un pensamiento no imperialista, tanto de los derechos humanos, como de nuestras relaciones con otras especies.

Bibliografía

Arteta, Aurelio. *La Compasión: Apología De Una Virtud Bajo Sospecha*. 1ª ed. Paidós Biblioteca Del Presente 6. Barcelona Paidós, 1996.

Dworkin, Ronald. 2003. *Liberalism* en Klosko, George, y Steven Wall (eds). *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Rowman & Littlefield.

Galston, William A. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press, 1991.

Garzón Valdés, Ernesto “Dignidad, derechos humanos y democracia”. Disponible en <http://www.acaderc.org.ar/doctrina/articulos/dignidad-derechos-humanos-y-democracia?searchterm=ernesto+garz%C3%B3n> Consultado 12-12-2012

Habermas, Jürgen, and John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona Paidós, 1998.

Ovejero, Félix. *Incluso Un Pueblo De Demonios: Democracia, Liberalismo, Republicanismo*. Madrid [etc.]: katz, 2008.

Pettit, Philip. *Republicanism: Una Teoría Sobre La Libertad Y El Gobierno*. Paidós Estado y Sociedad 68. Barcelona Paidós, 1999.

Rancière, Jacques. “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *South Atlantic Quarterly* 103, no. 2–3 (March 20, 2004): 297–310.