

IDEOLOGÍA Y DERECHOS HUMANOS: LO COMÚN

IDEOLOGY AND HUMAN RIGHTS: THE COMMON

EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen: *En nuestra época asistimos a una auténtica proliferación de derechos. No hay conflicto ni problema humano que no desemboque en un debate acerca de los derechos que tenemos y cuya protección exigimos. Un panorama así estructurado da lugar a la irrupción de múltiples desafíos para una teoría de los derechos humanos. Estos pueden ser tanto teóricos como prácticos. En este trabajo se señala un reto teórico peculiar: el de la necesidad de clarificar y determinar muy bien el alcance de cualquier ideología política que contenga una teoría de los derechos humanos. Se ha elegido, en la actualidad, la teoría de lo Común con el fin de compararla con las consecuencias políticas de dos teorías que, de alguna manera, la han precedido históricamente: la voluntad general de J. J. Rousseau y la propuesta de un ser genérico elaborada por C. Marx.*

Abstract: *In our time, we witness a true proliferation of rights. There is no conflict or human problem that doesn't lead to a debate about the rights we have and whose protection we demand. Such a scenario gives rise to the emergence of multiple challenges for a theory of human rights. These challenges can be both theoretical and practical. This paper points out a peculiar theoretical challenge: the need to clarify and determine very well the scope of any political ideology that contains a theory of human rights. Currently, the theory of the Common has been chosen in order to compare it with the political consequences of two theories that, in some way, have historically preceded it: J.J. Rousseau's General Will and C. Marx's proposal of a generic being.*

Palabras clave: lo Común, individualismo posesivo, individualismo moral, voluntad general, ser genérico y social
Keywords: the Common, possessive individualism, moral individualism, the general will, generic and social being

Los desafíos que se plantean hoy (y miran al futuro) a los derechos humanos pueden clasificarse en dos categorías bastante bien definidas. Desafíos teóricos que tienen que ver, por ejemplo, con el concepto de derechos humanos, con su fundamento o con su positivización jurídica; y desafíos prácticos que giran en torno –valgan como ejemplo– con el establecimiento de garantías jurídicas y políticas para su ejercicio y con un marco social, económico o laboral favorable a ellos, es decir, con su auténtico ejercicio, que precisa tanto de condiciones de la sociedad y su economía como de la voluntad del poder político.

En el concepto de derechos humanos que he defendido en mis trabajos¹, desde hace tiempo, y que están en deuda, tanto en sus orígenes como a lo largo de un debate de décadas, con las enseñanzas del prof. Gregorio Peces-Barba, se prioriza su fundamento ético, situado en la idea de dignidad humana (dependiente de la aportación de I. Kant) y en los valores que despliega, como la seguridad, la autonomía, la libertad o la igualdad, y que están llamados a convertirse en derechos, reconocerse en ellos y contar con la garantía que otorgan las leyes en un sistema de tradición liberal-democrática y en un Estado social y democrático de Derecho.

Desde este planteamiento o toma de posición acerca de los derechos humanos, estos se encuentran abiertos a las nuevas necesidades históricas y al nacimiento de nuevos valores éticos, lo mismo que a historificar su importancia y jerarquía. Es decir, los derechos humanos no deben temer a los desafíos que aparezcan en la sociedad, a partir de una idea fija de lo que es imprescindible para salvaguardar la dignidad o el valor de cada persona individual.

Los desafíos pueden responder a matizaciones o cambios en los derechos personales, cívicos, políticos y económico-sociales ya constitucionalizados, y que forman parte del sentimiento jurídico y político de nuestras sociedades abiertas o pueden incluir nuevos derechos en relación con la persecución de la igualdad total entre hombres y mujeres, con la necesidad de preservar bienes comunes como el aire, el agua o los bosques o con el trato humano que se debe dispensar a migrantes y refugiados. Y fenómenos como el desarrollo de la inteligencia artificial pueden lastimar a derechos individuales clásicos como la intimidad o la privacidad o la degradación y quiebras de la demo-

¹ Puede consultarse E. FERNÁNDEZ, “Reflexiones filosóficas sobre la historia de los derechos humanos”, en *Compendio de derechos fundamentales. La libertad en español*, coord. Javier Sánchez, Tirant lo Blanch, Valencia, 2021.

cracia pueden afectar a los derechos cívicos y políticos que se consideraban consolidados y con un ejercicio satisfactorio. Y la globalización económica desmedida también hiere a los derechos económicos y laborales.

En un ámbito tan amplio, cotidiano, sensible y heterogéneo como es el de los derechos humanos no tenemos la seguridad de que el populismo, la retórica y la confusión teórica no les afecte negativamente. Por eso más que de desafíos planteados por nuevas reivindicaciones o por la necesidad de mantener lo ya conseguido, he elegido aquí un desafío teórico peculiar: el de la exigencia de claridad y de clarificación cuando hablemos de derechos humanos. Para ese cometido he optado por recordar dos ejemplos históricos: la voluntad general de J.J. Rousseau y la defensa del individuo genérico, resultado de superar la distinción entre sociedad civil y sociedad política, llevada a cabo por C. Marx. Creo que la indeterminación de ambos conceptos y el desafío frustrado de su clarificación jugaron un papel negativo para la historia de los derechos humanos, además de tener que ver con decisiones y sistemas políticos que los negaron y persiguieron.

Para un ejemplo actual he escogido el de la teoría de lo Común. Mi opinión sobre este importante movimiento es que sus aportaciones e interés político, y para los derechos humanos, es superior a sus, por ahora, indeterminaciones y falta de claridad. El desafío aquí se encuentra en lograr una teoría más sólida y clara, al alcance de sus buenos propósitos, de su crítica al sistema económico y político existente y a sus propuestas políticas. Creo que la tarea merece la pena y que la democracia y los derechos humanos saldrán ganando.

Reconozco los riesgos de hacer algo como lo que me he propuesto, pero el estudio y la discusión teórica deben asumirlos.

De manera incorrecta, tanto en el plano teórico como en el moral, hay quien ha convertido el individualismo posesivo, en el sentido del título y contenido del conocido libro de C.B. Macpherson, en un ideal moral. No se puede negar que el conocimiento histórico, desde los comienzos de la modernidad occidental, no nos permite desgajar o separar los distintos tipos de individualismo –religioso, político, económico, moral, social, jurídico–, pero también se hace necesario no reducir el individualismo moral o supremacía moral de la persona individual –a su vez, base de su dignidad, autonomía e igualdad– a individualismo posesivo. Incluso se puede defender y reivindicar el individualismo moral sin tener que apoyarse en un individualismo posesivo en el plano social y económico si no, más bien, como planteamientos

que se excluyen. Aquí el liberalismo en su vertiente moral², la teoría kantiana y los socialistas neokantianos de finales del XIX y principios del XX tienen mucho que enseñarnos.

El individualismo moral incluye tomar en consideración las necesidades y bienes sociales. Y tiene un fuerte componente social a través del reconocimiento de derechos sociales y sus deberes correspondientes en el plano jurídico, y de deberes morales exigidos por valores cívicos como la solidaridad o la fraternidad. La unidad total y perfecta de la vida personal y privada con la social o comunal es algo inalcanzable, además de indeseable. Inalcanzable porque únicamente se podría llevar a cabo por un poder social y político que se impusiera en todos los ámbitos, incluida la conciencia, y determinara totalmente, y sin resquicios, la conducta personal e individual de los seres humanos. Indeseable porque el triunfo de esta unidad implicaría la aniquilación de la diversidad, las libertades individuales y políticas y el pluralismo. La sociedad se convertiría en un campo de concentración y ya sabemos, por desgraciadas experiencias ya acaecidas, lo que eso significa.

Me gustaría recordar ahora dos teorías, importantes, conocidas e influyentes, cuyos ejemplos pueden ayudarnos a estar vigilantes ante la posibilidad de situar lo común en el centro de nuestras ideas y acciones y apostar en exceso por él. Creo que comparar la idea actual de lo Común con las de voluntad general de J. J. Rousseau y la de unidad de vida personal y comunal y de la sociedad civil y política en Carlos Marx, como medio de lograr la emancipación humana, tiene sentido y justificación.

La idea de voluntad general es un elemento esencial de la teoría de la democracia en J. J. Rousseau, pero que no está a salvo de indeterminaciones e incongruencias. La ingente bibliografía existente y las múltiples y enfrentadas entre sí interpretaciones son una buena prueba de ello. Sin embargo, a pesar de sus contradicciones y limitaciones, sus escritos están llenos de ideas críticas sobre la civilización moderna, las desigualdades sociales y económicas, la ley, la legitimidad y la tiranía del poder político o la educación que ni a sus contemporáneos ni a los nuestros nos pueden dejar indiferentes.

La voluntad general es el contenido del contrato social y se convierte de inmediato en voluntad soberana. Es soberanía popular. La voluntad general encarna la moralidad social correcta. Ni es voluntad particular ni suma de voluntades particulares. Las dos figuras que Rousseau introduce

² Sobre todo esto ver el libro de J.I. DELGADO ROJAS, *Ciudadanía liberal y moralismo legal*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2021.

en el *Contrato social*, la del censor y la del legislador, sirven para evitar que el ciudadano se desvíe de los mandatos de la voluntad general, de lo bueno. También la religión civil, un nuevo concepto que nuestro autor introduce al final del *Contrato*, sirve para un objetivo semejante. Las leyes tienen que ser la expresión de la voluntad general de toda la comunidad. Su cumplimiento es un mandato moral que nos hace verdaderamente libres. De ahí deriva también la importancia de que el Estado asuma como tarea la educación de sus futuros ciudadanos.

La voluntad general es siempre voluntad justa porque es la voluntad común, siempre orientada al bien común. Rousseau señala en el libro 2, cap. 4, del *Contrato* que “la voluntad general, para ser verdaderamente lo que es, debe ser general en su finalidad como en su naturaleza, es decir, debe proceder de todos y aplicarse a todos”. La voluntad general no es lo mismo que la voluntad de todos que “desde luego anhela el interés particular y que no es más que la suma de los deseos individuales”. Tampoco es la voluntad mayoritaria, salvo en el caso de que la mayoría expresara la voluntad general.

J. J. Rousseau no escatima elogios para la voluntad general, que “es siempre recta y tiende a la utilidad pública”. Además, “quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre...”. (*Contrato social*, Libro I). Resulta cuanto menos sorprendente lo de obligar a ser libre, cuya justificación se encuentra en textos como el siguiente:

“El pueblo, de por sí, quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta; mas el juicio que la guía no siempre es claro. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son, y algunas veces tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de las seducciones de las voluntades particulares (...). Todos necesitan igualmente guías”.

Textos como el anterior, al que podemos añadir los referentes a la religión civil, oscurecen los aspectos liberales (de reivindicación y lucha por las libertades civiles y políticas individuales) al fin y al cabo, de la teoría rousseauniana. No es extraño que en un libro conocido de J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, se incluyan dentro de este encabezamiento la teoría de nuestro autor. Los demócratas iliberales y populistas actuales pueden sentirse gratificados con la lectura de este Rousseau. Quizás los defensores de lo Común encuentren una sensación parecida. Aunque siempre

encontraremos textos en el *Contrato social* del tipo de “la fuerza no hace el derecho y el deber de obediencia solo es debido a los poderes legítimos” o “toda ley no ratificada en persona por el pueblo, es nula; no es una ley” (Libro 1 y 3)³.

El ejemplo seleccionado de Carlos Marx corresponde a su temprana obra *La cuestión judía* (1843). Me interesa el hecho de que, junto a la importante crítica, que Marx desarrolla, de los derechos del hombre y las Declaraciones durante la Revolución francesa, nos informa de una propuesta que se convierte en la única vía adecuada para lograr la emancipación humana. Esta pasa por superar la escisión entre la sociedad civil y la sociedad política, lo que conlleva que el individuo real se convierta en un ser genérico y social. Ese ser genérico y social es lo que podría considerarse una versión, adelantada en el tiempo, de lo Común en sus planteamientos contemporáneos.

Marx nos invita, en este texto, a constatar que los llamados derechos del hombre, *les droits de l'homme*, diferenciados de *les droits du citoyen*, no son sino los derechos del miembro de la sociedad civil, vale decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (Marx está pensando en la Constitución francesa de 1793)⁴:

“Así pues, ni uno solo de los llamados derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre que es miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado sobre sí mismo, sobre su interés privado y su arbitrio privado, y separado de la comunidad. Muy lejos de concebirse en ellos al hombre como ser genérico, la propia vida genérica, la sociedad, aparece más bien como un marco exterior a los individuos, como restitución de su independencia originaria”.

La solución se encuentra en la transformación del individuo egoísta en un ser común. Así se construye la verdadera emancipación. La vía señalada por Marx en las líneas finales se expresa así:

“Sólo cuando el real hombre individual reabsorba en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se haya convertido en ‘ser genérico’; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus ‘fuerzas propias’ como fuerzas

³ Las citas del *Contrato Social* están tomadas de J. J. ROUSSEAU, *Contrato Social*, trad. de Fernando de los Ríos, pról. de Manuel Tuñón de Lara, Espasa Calpe, Madrid, 1975.

⁴ Sobre Marx, el marxismo y los derechos humanos puede verse E. FERNÁNDEZ, *Marxismo, democracia y derechos humanos*, Fontamara, México, 2012.

*'sociales' y, por tanto, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se habrá completado la emancipación humana"*⁵.

Los partidarios actuales de lo Común podrían decir que el ser genérico, reivindicado por C. Marx, les presupone y anuncia. Pero, en lo que respecta al marxismo y a la aplicación práctica durante un largo tiempo de sus propuestas políticas y a la conversión en auténticos sistemas políticos que han guiado la política de muchos países y la vida de millones de personas, podemos permitirnos hoy un análisis crítico además de una valoración ética y política. Por ejemplo, Leszek Kołakowski en un interesante ensayo publicado en un volumen colectivo de 1974, *The socialist idea: A reappraisal*⁶, que compiló con Stuart Hampshire, plantea la sugerente, y necesariamente debatible, cuestión del aspecto práctico, real no posible, de la defensa marxista de la identidad de la sociedad civil y la sociedad política: "Trataré -nos indica- de revelar la existencia de una continuidad (aunque no de una identidad) entre esta soteriología y las variantes totalitarias contemporáneas del socialismo y decir por qué el ideal marxiano de unidad es en mi opinión impracticable".

Que la gran esperanza de Marx de restituir a la sociedad civil el carácter colectivo se haya convertido en el modelo de terror de los sistemas comunistas no es algo que pueda pasarse por alto en una discusión sobre los derechos humanos. Que tenga sentido preguntarse si las propuestas de conversión de la vida social y política en lo común como principio normativo inspirador pueden y deben evitar su degradación y falseamiento, tampoco está fuera de lugar, sino que es una prevención imprescindible. Deseo añadir que no creo que exista ninguna continuidad necesaria entre la defensa de lo Común y el totalitarismo político, sino dudas más, prevenciones e invitación al debate.

El concepto elegido ahora como ejemplo para solicitar su desarrollo y aclaración es el de lo Común. No es un concepto de significación limitada, pues se está expandiendo rápidamente su utilización; se presenta como una nueva y auténtica filosofía social y política e incide directamente en el ámbito de los derechos humanos, fundamentalmente en los de contenido social y económico y en los que tienen que ver con la ecología. Su huella se ha deja-

⁵ Las citas son de K. MARX, *La cuestión judía*, trad. de Antonio Hermosa, Santillana, Madrid, 1997.

⁶ Ver L. KOŁAKOWSKI y S. HAMPSHIRE, *El mito de la autoidentidad humana. La unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1976.

do ver en algunos autores de nuestro país⁷ y, sin duda, su vocación es la de servir de alternativa a la teoría de los derechos humanos elaborada hasta el momento.

Para una idea del concepto de lo Común se puede elegir algún texto del libro *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XX*, escrito por dos divulgadores bien conocidos: Christian Laval y Pierre Dardot. Que lo común sea una teoría política nueva y una reivindicación del uso democrático de los bienes comunes se constata en su escepticismo ante el papel del Estado:

“Seguir esperando del Estado nacional que proteja eficazmente a la población de los mercados financieros, de las deslocalizaciones, de la degradación climática, es ilusorio (...). En realidad, si lo común se ha vuelto a día de hoy algo tan importante es porque revoca brutalmente las creencias y las esperanzas progresistas en el Estado”⁸.

Esto proyecta todo un conjunto de políticas muy distintas a la socialdemocracia de los países democráticos actuales y al Estado de Bienestar o Estado social de Derecho que es incapaz de responder a los retos y agresiones a los derechos de la humanidad ya reconocidos. Lo mismo que a las degradaciones y quiebras de las democracias liberales ante ataques como el populismo y la nueva derecha.

Los autores son claros al respecto:

“La reivindicación de lo común ha nacido, en primer lugar, en las luchas sociales y culturales contra el orden capitalista y el Estado empresarial. Término central de la alternativa al neoliberalismo, lo ‘común’ se ha convertido en el principio efectivo de los combates y los movimientos que, desde hace dos decenios, han resistido a la dinámica del capital y han dado lugar a formas de acción y a discursos originales. Lejos de ser una pura invención conceptual, es la fórmula de los movimientos y las corrientes de pensamiento que quieren oponerse a la tendencia principal de nuestra época: la extensión de la apropiación privada a todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida”.

⁷ Pueden consultarse trabajos de M.E Rodríguez Palop, Asier Martínez de Bringas, David Sánchez Rubio o Luis Lloredo. Para un punto de vista crítico hacia las políticas de lo Común y los bienes comunes, consultar el reciente libro del profesor italiano E. VITALE, *El espejismo de los bienes comunes. En busca de otra alternativa al capitalismo salvaje*, ed., trad. y estud. preliminar de Jesús Ignacio Delgado Rojas, Dykinson, Madrid, 2023.

⁸ Todos los textos citados pertenecen al libro de Ch. LAVAL y P. DARDOT, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, trad. de Alfonso Díez y corrección de María Beltrán, Gedisa, Barcelona, 2015.

Al mismo tiempo, los autores expresan su rechazo de toda forma de comunismo

“En este sentido, el término ‘común’ designa, no el resurgimiento de una idea comunista eterna, sino la emergencia de una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación. Se trata igualmente de un modo de volver la espalda definitivamente al comunismo estatal”.

También añaden una idea de interés para la comprensión de este movimiento: “Las reivindicaciones en torno a lo común surgieron en los movimientos altermundialistas y ecologistas”.

Al final del libro se enuncian una serie de propuestas políticas que servirían para dar contenido a las actuaciones prácticas, inspiradas en la filosofía de lo Común, es decir: “instaurar el principio de lo común en el plano del derecho, del poder, de la economía, de la cultura, de la educación o de la protección social”.

Hay que hacer constar que tanto la crítica al estado de cosas existente como las propuestas políticas para su sustitución cuentan con justificaciones sólidas, aunque pueden pecar de excesivamente voluntaristas. Surge aquí la pregunta del grado de dependencia de esas propuestas políticas con la realidad de las democracias políticas existentes que, a pesar de sus defectos e incumplimientos, no ha llegado a anular la voluntad política de sus ciudadanos. Un cambio total sería caótico y hasta suicida. Mejorar lo más salvable del presente con esas propuestas parece lo más lógico. Pero esas mismas propuestas algunas veces no pasan de las buenas intenciones. Un programa de gobierno, incluyendo el ámbito internacional, no puede dejarse únicamente al ejercicio colectivo de lo Común. Creo que no existen razones profundas para no llegar a acuerdos a partir de la idea de que la política de lo Común combate tanto el capitalismo como el comunismo de Estado. Tampoco es difícil admitir que “lo común tal como aquí lo entendemos significa ante todo el autogobierno de los seres humanos, de las instituciones y de las reglas que se dan para ordenar sus relaciones mutuas”, pero me surge un razonable escepticismo cuando a renglón seguido leo: “Está pues enraizado en la tradición política de la democracia, en especial en la experiencia griega”. Sí deseo recalcar que la indeterminación en que se mueven las propuestas políticas y la necesidad de aclarar las medidas para llevarlas a cabo es tanto por exigencias de rigor teórico como para prevenir consecuencias políticas perjudiciales. Es comprensible que un movimiento político que se autoproclama como

la revolución del siglo XXI se nutra de esperanzas e ilusiones exageradas que queden desarmadas ante la complejidad de los hechos y los conflictos entre necesidades, intereses y derechos humanos (por ejemplo, entre derechos individuales y derechos comunales, salvo que se niegue la existencia de los primeros). La situación se complica aún más si llevamos el principio de soberanía popular al ámbito transnacional. Nos volvemos a encontrar la misma confianza y la misma indeterminación en un tema aún más resbaladizo. Recordemos este texto del posterior libro de ambos autores, *Dominio. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente*:

“La obligación de lo común es también una obligación política, pero en un nuevo sentido: surge de una responsabilidad por las condiciones de habitabilidad de la Tierra para todos los seres vivos. No disocia la obligación de las personas entre sí de la obligación de las personas con respecto a dichas condiciones”⁹.

EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA
Área de Filosofía del Derecho
Universidad Carlos III de Madrid
c/Madrid, 126
Getafe 28903 Madrid
e-mail: efgarcia@der-pu.uc3m.es

⁹ Ch. LAVAL y P. DARDOT, *Dominio. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente*, trad. de Alfonso Díez y corrección de María Beltrán, Gedisa, Barcelona, 2021.