

## DIGNIDAD, DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA

Ernesto Garzón Valdés<sup>1</sup>

## 0

Me interesa analizar la relación que plausiblemente puede sostenerse entre dignidad, derechos humanos y democracia. Para ello, propondré un presupuesto básico referido a la dignidad humana (I); formularé cinco tesis vinculadas con la justificación de la democracia (II) que me permitan concluir que sólo la incorporación constitucional de los derechos humanos y su vigencia efectiva pueden justificar teórica y prácticamente la democracia como recurso político para la salvaguardia de la dignidad humana (III).

## I

Mi presupuesto básico afirma que la dignidad es una característica definitoria atribuida a todo ser humano viviente. El concepto de dignidad no es un concepto descriptivo; decir que *todo* ser humano posee dignidad no es lo mismo que decir, por ejemplo, que *todo* ser humano viviente posee determinadas características biológicas propias del *homo sapiens sapiens*. El concepto de dignidad humana tiene un carácter *adscriptivo*. Expresa y atribuye una evaluación positiva; en este caso, moral.

La adscripción de dignidad humana a un ser X presupone la verdad del enunciado descriptivo que afirma que X es un ser viviente que pertenece a la especie humana, cualquiera que sea su edad o su estado mental o físico.<sup>2</sup> Esta presuposición arrastra consigo, por así decirlo, la adscripción de dignidad. La arrastra conceptualmente de forma tal que sería contradictorio decir que X es un ser humano viviente pero carece de dignidad. Parafraseando a Kant podría decirse que, en este sentido, predicar la dignidad de X es lo mismo que predicar su humanidad.

Adscribirle dignidad al ser humano viviente es algo así como colocarle una etiqueta de valor no negociable, irrenunciable, ineliminable e inviolable, que veda todo intento de auto o heterodeshumanización. En este sentido, impone deberes y confiere derechos fundamentales. Consideraré que tanto los unos como los otros se basan en una concepción del ser humano viviente que veda su tratamiento "solamente como un mero medio", tal como reza la segunda

---

<sup>1</sup> Académico correspondiente em Alemania.

<sup>2</sup> La adscripción de dignidad presupone la identificación de un ser viviente como perteneciente a la especie humana. A partir de qué momento ha de realizarse esta identificación es una cuestión que pienso no afecta el carácter adscriptivo del concepto de dignidad.

fórmula del imperativo categórico kantiano.<sup>3</sup> Y sostendré que la democracia sujeta a restricciones que la vuelven moralmente justificable es el único sistema político acorde con la defensa de la dignidad humana.

El enunciado que adscribe dignidad al ser humano posee alcance universal. Todo enunciado universal afirma una igualdad entre los elementos de la clase a los que se aplica. Justamente porque el enunciado adscriptivo de dignidad vale para todo ser humano, Michael J. Meyer puede decir:

"La propia dignidad humana, si es una marca de algo, es la marca de la propia igualdad en algún nivel fundamental con otros seres humanos."<sup>4</sup>

Dicho con otras palabras: cualesquiera que sean las desigualdades que una sociedad acepte y cualesquiera que sean los argumentos que pretendan justificarlas, desde el punto de vista moral, la única desigualdad que, por razones conceptuales, no es admisible es la desigualdad de dignidad ya que ella significaría también una desigualdad de humanidad. Son justamente los derechos humanos los que enuncian cuáles son las desigualdades que lesionan la dignidad y deshumanizan a la persona viviente.

Si, además, admitimos que

"la premisa más básica de la democracia occidental - que el gobierno debe ser republicano más que despótico - implica un compromiso con esa concepción de la dignidad humana"<sup>5</sup>,

importa entonces saber cuáles son los criterios justificantes que debe satisfacer un régimen democrático a fin de que sus recursos jurídico-políticos estén en condiciones de impedir la indigna desigualdad.

## II

Mis tesis son las siguientes:

1. La democracia, entendida como el gobierno de la mayoría formada sobre la base del principio 'una persona, un voto' no es autojustificable.

---

<sup>3</sup> "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio." Cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, México D.F.: Porrúa 1983, pág. 44.

<sup>4</sup> Michael J. Meyer, "Dignity, Rights, and Self-Control" en *Ethics*, Vol. 99, N° 3 (1989), págs. 320-334, pág. 524.

<sup>5</sup> Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, Nueva York: Vintage Books 1994, pág. 167.

2. La justificación de la democracia necesita recurrir a ayudas externas, a lo que podría llamarse 'muletas morales' que le permitan moverse sin sucumbir a la tentación de imponer el 'dominio de la mayoría', como diría Hans Kelsen. Estas ayudas o soportes restrictivos que hacen viable la vigencia del 'principio de la mayoría' pueden ser de dos tipos: personales o institucionales. Llamaré 'horizontalistas' a quienes recurren exclusivamente a ayudas vinculadas con características personales de los ciudadanos y 'verticalistas' a quienes recurren a ayudas de tutelaje personales o institucionales.

3. Los horizontalistas suelen postular enunciados universalizables pero utópicos, o realistas pero de alcance restringido.

4. Los verticalistas son cautelosamente pesimistas y buscan, por ello, frenos a las posibles debilidades o extravíos de la voluntad humana. Sustentan algo así como un paternalismo justificable.

5. Tanto el paternalismo personal justificable como el institucional justificable postulan la formulación y vigencia de los derechos humanos como justificación de la democracia en tanto protección efectiva de la dignidad humana. Es ello lo que los vuelve justificables. Pero, dado que el paternalismo personal tiene una vigencia temporal limitada (quien nace, perece), la única alternativa que resta es la de un verticalismo institucional justificable según los mismos criterios del paternalismo personal pero que posea la ventaja de la estabilidad temporal y no esté sujeto a debilidades de la voluntad que puedan frustrar la buena intención paternalista.

Con respecto a 1)

Suelen aducirse dos justificaciones supuestamente autosuficientes de las decisiones mayoritarias que constituirían en sí mismas el núcleo de la democracia:

a) Una razón utilitarista: la satisfacción de las preferencias de la mayoría asegura un mayor *quantum* de felicidad social. De acuerdo con esta concepción, lo relevante es la satisfacción agregada de los deseos de las personas sin que importe cuáles sean estos deseos y quiénes los sustenten. En este sentido, la versión utilitarista podría prescindir de una determinada concepción de lo bueno ya que cada cual cuenta como individuo y nada más que como tal, sin que importen sus convicciones morales. Además, como se confiere prioridad a los deseos de las personas y no a sus intereses, la regla de la mayoría democrática constituiría una buena garantía en contra de todo intento de paternalismo o, de lo que sería peor aún, de perfeccionismo. La regla de la mayoría o, si se prefiere, el consenso mayoritario sería, en este sentido, el mejor antídoto contra la dictadura.

Cuanto mayor sea la suma de los deseos satisfechos, tanto mejor. El consenso mayoritario sería garantía de la felicidad social en su conjunto.

b) Una razón epistémica: es más difícil que la mayoría se equivoque. Si se acepta la existencia de verdades políticas, se dice, habría que admitir entonces que si cada votante tiene la tendencia a adoptar la decisión correcta, es mayor la probabilidad de que la decisión colectiva sea la correcta cuando cuenta con la aceptación de un número apreciable de votantes.

Esta argumentación fue formulada en el siglo XVIII por Condorcet y recogida en nuestro tiempo expresamente por Carlos S. Nino. Veámosla más de cerca.

Según la concepción de Condorcet, la búsqueda colectiva de la verdad política, mejor dicho, de lo probablemente verdadero, es la razón para la acción del *Homo suffragans*. De lo que se trataría es de la búsqueda colectiva de la verdad, es decir, de lo probablemente verdadero. La pluralidad de personas que emiten su voto permitiría inferir que la probabilidad de error es menor que la probabilidad de verdad.<sup>6</sup> A diferencia de lo que sucede en la argumentación utilitarista, el *Homo suffragans* no expresa primordialmente un deseo sino un juicio de verdad.

Carlos S. Nino adopta como punto de partida lo que él llama "teorema de Condorcet".<sup>7</sup> La democracia sería un "sucedáneo institucionalizado" de la discusión moral:

"La democracia puede definirse como un proceso de discusión moral sujeto a un límite de tiempo."<sup>8</sup>

"[...] un proceso de discusión moral con cierto límite de tiempo dentro del cual una decisión mayoritaria debe ser tomada [...] tiene mayor poder epistémico para ganar acceso a decisiones moralmente correctas que cualquier otro procedimiento de toma de decisiones colectivas."<sup>9</sup>

Pienso que ni el argumento utilitarista ni el epistémico son sostenibles. En efecto, por lo que respecta al argumento utilitarista y su afirmación de que la votación permite conocer las preferencias de los votantes, sabemos desde la llamada "paradoja de Borda", retomada por el propio Condorcet, que ello suele no ser posible cuando se trata de elegir entre más de dos candidatos o programas de preferencias. Puede suceder entonces que obtenga la mayoría justamente la preferencia que no figura en el primer lugar de los programas de

<sup>6</sup> Cfr. G.-G. Granger, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, París: Odile Jacob 1989, pág. 97: "el acto del *Homo suffragans* tendería a hacer aparecer en cada cuestión sometida a debate la verdad más probable."

<sup>7</sup> Cfr. C. S. Nino, *La construcción de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa.1997, pág. 178.

<sup>8</sup> Ibid., p. 167.

<sup>9</sup> Ibid., p. 168.

ninguno de los candidatos. Podría, además, ponerse en duda la conveniencia de tomar incondicionadamente en cuenta los deseos de las personas: no siempre es verdad que cada cual es el mejor juez de sus intereses, como creía John Stuart Mill.

Tampoco es verdad que siempre la satisfacción de las preferencias de la mayoría equivalga a un mayor *quantum* de felicidad social; todo depende de la intensidad de las mismas:

"[...] una preferencia débil por parte de una gran mayoría de la población en el sentido de impedir que una minoría realice ciertas acciones (por ejemplo, practicar la homosexualidad o formas protestatarias del culto religioso) puede superar, en el cálculo del agregado de satisfacción de deseos, una preferencia más intensa de realizarlos por parte de una minoría."<sup>10</sup>

Por lo que respecta al valor epistémico de la regla de la mayoría, hay que tener en cuenta que tanto en Condorcet como en Nino la obtención de este valor está supeditada a la existencia de condiciones fuertes. Según Condorcet, las decisiones de los votantes debían ser tomadas

"siempre bajo ciertas condiciones (o restricciones). El número de votantes, la mayoría exigida, la forma de la deliberación, la educación y la ilustración de los votantes, son condiciones necesarias para definir la situación de decisión. La verdad de la decisión no depende solamente de los votantes sino de las condiciones en las cuales el voto se efectúa, de la forma de la asamblea [...] como así también de su funcionamiento para llegar a una decisión."<sup>11</sup>

Y así afirmaba Condorcet:

"Supondremos, ante todo, las asambleas compuestas de votantes que tienen una igual exactitud de espíritu y luces iguales: supondremos que ninguno de los votantes tiene influencia sobre los votos de los otros y que todos opinan de buena fe."<sup>12</sup>

"[supondremos] una igual sagacidad, una igual perspicacia de espíritu de las que todos hacen igual uso, que todos están animados de un igual espíritu de justicia, en fin, que cada cual ha votado por sí

---

<sup>10</sup> Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press 1995, pág. 135.

<sup>11</sup> Cfr. Roshdi Rashed, *Condorcet. Mathématique et société*, París: Hermann 1974., pág. 70.

<sup>12</sup> Ibid., pág. 152.

mismo, como lo haría si ninguno tuviera sobre la opinión de otro una influencia mayor que la que ha recibido de sí mismo."<sup>13</sup>

Algo similar ocurre cuando se analizan más de cerca las condiciones que Nino enumera para que la discusión democrática sea realmente un sucedáneo institucionalizado de la discusión moral: uno se encuentra con requisitos que difícilmente se cumplen en la discusión parlamentaria real o en las votaciones ciudadanas. Veamos algunos:

- i. "todo participante (debe) justificar sus propuestas frente a los demás";
- ii. las posiciones que se adopten deben ser "reales y genuinas";
- iii. la discusión tiene que ser "auténtica";
- iv. las proposiciones tienen que ser aceptables "desde un punto de vista imparcial";
- v. no puede tratarse de una "mera expresión de deseos o de la descripción de intereses";
- vi. no ha de limitarse a la "mera descripción de hechos, como una tradición o una costumbre";
- vii. ha de cumplirse el requisito de universalidad;
- viii. las personas no deben limitarse a la expresión de "razones prudenciales o estéticas" sino que tienen que intentar ser morales.<sup>14</sup>

No cuesta mucho inferir que, si se aceptan las restricciones de Condorcet o de Nino, abandonamos el ámbito de la justificación de la democracia a través de la mera emisión de votos que expresarían deseos o verdades políticas y entramos en el de las restricciones a las que estaría sometido el votante. El *Homo suffragans* es ahora un *Homo suffragans restrictus*.

Con respecto a 2)

Ya en otro trabajo<sup>15</sup> me he referido al peligro del 'dominio de la mayoría' y a la tendencia suicida de una democracia en la que irrestrictamente impere la voluntad de la mayoría. El problema de la tiranía mayoritaria había sido ya visto claramente por Aristóteles:

"En las democracias de acuerdo con la ley no hay demagogos, sino que son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos. Pues el pueblo se convierte en monarca, constituyendo uno con

---

<sup>13</sup> Ibid., pág. 71.

<sup>14</sup> Cfr. C. S. Nino, op. cit., págs. 171 s.

<sup>15</sup> Cfr. Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas*. México: Paidós 2000, págs. 24 ss.

muchos, porque los muchos tienen el poder no como individuos sino en conjunto. [...] Un pueblo así, como monarca, trata de ejercer el poder monárquico no obedeciendo a la ley, y se convierte en un déspota, de modo que los aduladores son honrados, y esta clase de democracia es, respecto a las demás, lo que la tiranía entre las monarquías. Por eso, el espíritu de ambos regímenes es el mismo, y ambos ejercen un poder despótico sobre los mejores, los decretos del pueblo son como los edictos del tirano; unos y otros son los más poderosos en sus regímenes respectivos, los aduladores con los tiranos, y los demagogos con los pueblos de esa condición. Ellos son los responsables de que los decretos prevalezcan sobre las leyes, trayendo todos los asuntos al pueblo; pues deben su importancia al hecho de que *todo está al arbitrio del pueblo* y la opinión popular lo está al suyo, porque el pueblo los obedece. Además, los que tienen alguna queja contra los magistrados dicen que el pueblo debe juzgar la cuestión, y el pueblo acepta la invitación complacido, de modo que todas las magistraturas se disuelven. Podrá parecer justa la objeción del que dijera que tal régimen será una democracia, pero no una república, porque donde las leyes no tienen autoridad no hay república. *La ley debe estar por encima de todo*, y los magistrados y la república deben decidir únicamente de los casos particulares. De suerte que si la democracia es una de las formas de gobierno, una organización tal que en ella todo se hace por medio de decretos no es tampoco una verdadera democracia, pues ningún decreto puede ser universal."<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Aristóteles, *Política*, libro IV, 4, 1292 a, versión castellana de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1983, págs. 176 s. (Subrayado de EGV). Propongo entender en este texto la palabra "ley" como "constitución" y "decreto" como "ley aprobada por la simple mayoría legislativa". Esta tesis de Aristóteles fue recogida con manifiesta aprobación y entusiasmo por Edmund Burke: "Si mal no recuerdo, Aristóteles observa que una democracia tiene en muchos puntos un sorprendente parecido con una tiranía. Sea ello como fuere, esto sí puedo decirlo con seguridad: que en una democracia, la mayoría de los ciudadanos puede ejercer las opresiones más crueles sobre la minoría, siempre que en una comunidad determinada existan fuertes divisiones, como por fuerza ha de ocurrir a menudo; y que la opresión de la minoría se extenderá mucho más y será ejercida en una democracia con furia mucho mayor de la que jamás se haya oído decir que haya provenido de un monarca absoluto. Cuando la persecución es capitaneada por el pueblo, los individuos que la sufren están en la condición más deplorable que pueda imaginarse. Bajo un príncipe cruel tienen, por lo menos, la compasión de la Humanidad, y esa compasión es como un bálsamo que suaviza el escozor de sus heridas; tienen el aplauso del pueblo, que los anima a que sigan soportando desinteresadamente sus sufrimientos. Pero quienes están sujetos al abuso de las multitudes carecen de todo consuelo externo. Es como si toda la Humanidad los hubiese abandonado y fuesen víctimas de una conspiración en la que participa toda la especie." (Edmund Burke, *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza 2003, págs. 193 s.)

Aristóteles propicia aquí un doble recurso de control de la voluntad mayoritaria: el gobierno de los mejores y el predominio de las leyes sobre los decretos. Lo que le importa no es desacreditar la democracia sino, por el contrario, proponer recursos que la hagan moralmente justificable. La idea del gobierno de los mejores hace referencia a características personales de los ciudadanos en una democracia justificable; la preeminencia de las leyes sobre los decretos podría ser considerada como un recurso de restricción impuesta institucionalmente a los ciudadanos. O sea que estas restricciones, por lo que respecta a su génesis, pueden ser de dos tipos: o bien son individualmente autoimpuestas o bien tienen un origen externo.

La idea de las restricciones subjetivas autoimpuestas (a las que llamaré "restricciones horizontales", por estar todas ellas a un mismo nivel intersubjetivo) tiene en la historia del pensamiento político diversas variantes de las que sólo mencionare brevemente dos.

a) La principal preocupación de Jean-Jacques Rousseau por lo que respecta al diseño de un sistema político moralmente aceptable era cómo conservar la autonomía personal que parecía estar dada en el estado de naturaleza. El problema consistía en

"[e]ncontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes."<sup>17</sup>

Para lograr este objetivo era necesario

"la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque [...] dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás."<sup>18</sup>

La "enajenación total" significaba la renuncia al amor propio (conservando, desde luego, el amor de sí mismo) y la vigencia plena de la "voluntad general" como criterio de corrección moral de la "voluntad particular". Dicho con otras palabras: el ciudadano que forma parte de la república rousseauiana es un

---

<sup>17</sup> Jean-Jacques. Rousseau, "Du Contrat Social; ou, Principes du Droit Politique" en *Oeuvres complètes*, París: Gallimard, 1969, tomo III, págs. 347-470, pág. 360 (42). Utilizo para las citas la versión castellana de Fernando de los Ríos Urruti: *Contrato social*, Madrid: Espasa-Calpe 1987; las referencias a la edición castellana se indican entre paréntesis.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 361 (42).



sujeto que renuncia a sus preferencias individuales cuando ellas no coinciden con la persecución del bien común. A diferencia de la propuesta utilitarista, el votante rousseaniano no expresa sus preferencias personales sino su deseo de promover el bien común, tarea nada fácil ya que

"la voluntad particular tiende por su naturaleza al privilegio y la voluntad general a la igualdad."<sup>19</sup>

Pero dificultad no significa imposibilidad. Hay no pocos casos en los que el ciudadano está dispuesto a renunciar voluntariamente a la persecución de sus intereses egoístas y a seguir en su comportamiento político normas morales. Basta pensar en los costes de las votaciones que el ciudadano democrático asume, a pesar de que ello pueda no redituárle ganancias inmediatas o mediatas, en la disposición a ayudar al prójimo o en la aceptación voluntaria del Estado social de derecho con los sacrificios fiscales que ello implica. En estos casos, el ciudadano contiene su tendencia natural y autónomamente acepta la norma político-jurídica en un sentido fuerte, es decir, la hace suya, la acepta como propia, adhiere a ella por razones morales. Es obvio entonces que, como ha señalado Robert Paul Wolff,

"[e]n la medida en que cada cual pone lo mejor de su empeño en realizar el bien común, la colectividad es una genuina comunidad moral y política."<sup>20</sup>

En esta comunidad se supone que *todos* sus miembros en *todo* momento son auténticos ciudadanos democráticos. El único y no pequeño problema es que, desde el punto de vista empírico, la exigencia rousseauniana de la renuncia voluntaria de todos al egoísmo como punto de partida para el surgimiento de una comunidad democrática es impracticable. El propio Rousseau lo sabía:

"Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio de los hombres."<sup>21</sup>

Las restricciones horizontales de Rousseau tienen pretensión de universalidad pero resultan ser viables sólo en el reino de la utopía. No es sensato confiar en ellas.

---

<sup>19</sup> Ibid., pág. 368 (51).

<sup>20</sup> R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Nueva York: Harper & Row, 1970, pág 56.

<sup>21</sup> J.-J. Rousseau, op.cit., pág. 406 (95).

b) David Hume propuso concebir al ciudadano como un sujeto simpático, interesado en el bien común.

A través de la simpatía, nos dice Hume, "las mentes de las personas son espejos recíprocos".<sup>22</sup> Esta metáfora ilustra lo que ha solido llamarse "la socialización del egoísmo".<sup>23</sup>

El artificio de la simpatía permitiría que las personas, sin renunciar a sus inclinaciones egoístas, puedan ir socializando sus preferencias autocentradas en aras de una mayor tolerancia y benevolencia. La simpatía nos vuelve más morales, mejor dicho, sin ella sería imposible entender la moralidad pública. Y, en la medida en que mantengamos una identificación simpática con el interés público, menor será el conflicto entre nuestra autonomía y la imposición de las reglas heterónomas de la justicia. Por ello es que estamos dispuestos a aceptar la virtud artificial de la justicia aun cuando en algún caso particular su aplicación pueda significar un sacrificio de nuestros intereses inmediatos.

En una comunidad democrática de ciudadanos humeanamente "simpáticos" los resultados de las votaciones serán, por definición, la expresión de un egoísmo socializado y significarán también un avance hacia el descubrimiento de la "verdad política". No habría, en este sentido, mayor inconveniente en conferir calidad moral a esta comunidad que restringe sus impulsos egoístas en aras del bien común. No cabría hablar aquí de 'dominio de la mayoría'.

Hume estaba convencido de que su propuesta era más realista que la de su contemporáneo francés, el *little nice man* ("ese hombrecillo") como llamaba a Rousseau<sup>24</sup>, ya que la tendencia a la adopción de actitudes simpáticas estaría enraizada en la propia naturaleza humana y, por ello, para la superación del egoísmo no sería necesario recurrir a suposiciones supraempíricas tales como la existencia de una "voluntad general". Sin embargo, aun admitiendo la posibilidad de una comunidad de ciudadanos simpáticos dispuestos a aceptar los principios de la democracia, dado el alcance limitado de la simpatía, que el propio Hume reconocía, estas comunidades tenían que ser relativamente pequeñas y culturalmente homogéneas. En este sentido, en el caso de democracias populosas y heterogéneas, como las actuales, la horizontalidad humeana, si bien es cierto que no es utópica, resulta precariamente limitada en sus efectos. Conviene, pues, abandonar esta posibilidad y explorar las sugerencias de los 'verticalistas'

---

<sup>22</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Barcelona: Editora Nacional 1981 tomo II, p. 555.

<sup>23</sup> Cfr. J. Rohbeck, *Egoismus und Sympathie. David Humes Gesellschafts- und Erkenntnistheorie*, Francfort/Nueva York: Campus 1978, pág. 126.

<sup>24</sup> Cfr. la nota N° 38 del editor de la versión castellana de David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Barcelona: Editora Nacional, 1981, tomo I, pág. 66.

Con respecto a 4).

El argumento que quiero aquí esbozar es el siguiente: si no podemos confiar en el carácter angélico o simpático de los miembros de una sociedad ya que habrá que contar siempre con los diabólicos y los antipáticos, ¿no será mejor recurrir al artificio de restricciones, "verticales" (es decir, impuestas desde arriba hacia abajo), que rijan para todos y nos libere de la inseguridad que trae consigo la naturaleza poco confiable del ser humano?

Al igual que las 'restricciones horizontales', las 'verticales' tienen por objeto impedir los extravíos de la voluntad ciudadana que pueden conducir a lo que he llamado "suicidio" de la democracia a través de la imposición del 'dominio de la mayoría' que temieron Aristóteles y Kelsen.

De lo que se trataría es, dicho con otras palabras, de encauzar la voluntad ciudadana para su propio bien: habría que poner un límite a lo que James Buchanan llama "el apetito de las coaliciones mayoritarias"<sup>25</sup> que, al igual que en el caso de las personas, suele conducir a la obesidad, a la "obesidad mayoritaria", al "despotismo elegido":

"La democracia representativa tiende a convertirse en el 'despotismo elegido' del partido gubernamental; los políticos, lejos de ser una defensa primaria en contra de la maquinaria gubernamental, explotan al máximo sus potencialidades de la administración centralizada y jerarquizada a fin de realizar un número limitado de sus propios objetivos."<sup>26</sup>

En principio, podría pensarse en dos tipos básicos de restricciones verticales: personales e institucionales. En ambos casos, habría que controlar el ejercicio de la voluntad popular en aras de su propio bien. Se trata, pues, de un tutelaje que podría ser interpretado como una especie de paternalismo justificable que, lejos de conducir a la dictadura (como temía el utilitarismo), permite asegurar la igualdad social al eliminar las desigualdades que resultan de las que suelo llamar "incompetencias básicas" para el ejercicio de los derechos ciudadanos. Como ejemplos de restricción vertical personal podría pensarse en la actitud de pensadores democráticos que en el siglo XIX proponían en países latinoamericanos como Argentina y Chile lo que solían llamar el 'tutelaje del ignorante' o del 'roto chileno'.

---

<sup>25</sup> Cfr. James M. Buchanan, *The Limits of Liberty – Between Anarchy and Leviathan*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1975, pág. 151.

<sup>26</sup> Paul Hirst, *Representative Democracy and Its Limits*, Cambridge, Political Press, 1990, pág. 31.

Me limitaré aquí al caso argentino y a recordar una tesis central de Esteban Echeverría, pensador socialista-democrático argentino de mediados del siglo XIX quien sabía que el orden institucional democrático al que se aspiraba estaba destinado a tener vigencia efectiva en una reducida parte de la sociedad:

"La soberanía es el acto más grande y solemne de la razón de un pueblo libre. ¿Cómo podrán concurrir a este acto los que no conocen su importancia? ¿Los que por su falta de luces son incapaces de discernir el bien del mal en materia de negocios públicos? ¿Los que como ignorantes que son de lo que podría convenir no tienen opinión propia y están por consiguiente expuestos a ceder a las sugerencias de los mal intencionados? [...] El tutelaje del ignorante, del vagabundo, del que no goza de independencia personal, es por consiguiente necesario."<sup>27</sup>

Las restricciones verticales personales encierran el peligro de convertirse en instrumentos de manipulación elitista que, lejos de asegurar el buen funcionamiento de una democracia representativa, suelen conducir al populismo y a la consagración de líderes interesados en mantener la inmadurez política del pueblo e imponer un dominio mayoritario conducido por ellos mismos, por los 'demagogos' que despreciaba Aristóteles.

Desde el punto de vista moral, la manipulación política convierte a los ciudadanos en meros instrumentos o medios para la obtención de los fines del gobernante, es decir, lesiona básicamente su dignidad. Pero, aún en el caso de que existiera una élite realmente interesada en asegurar la protección de los derechos de la minoría y en promover la educación ciudadana de la mayoría, la limitación temporal de la vida y la aparición de nuevas élites no permiten alentar ninguna confianza firme en la eficacia de las restricciones verticales personales.

---

<sup>27</sup> Cfr. Esteban Echeverría, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*, Vaduz: System-Verlag 1978, págs. 60-61 y 62. También el más conocido novelista liberal del siglo XIX, José Mármol, formulaba apreciaciones similares: "[E]se potro salvaje de América, a quien llaman pueblo libre, porque había roto a patadas, no el cetro sino la cadena del rey de España, no la tradición de la metrópoli, sino las imposiciones inmediatas de sus opresores; no por respirar el aire de libertad que dan la civilización y la justicia, sino por respirar el viento libre de la naturaleza salvaje [...] Y así ese mismo potro que se revuelca desde la Patagonia hasta Bolivia, dió de patadas a la civilización y a la justicia." (*Amalia*, Madrid: Editora Nacional, 1984, pág. 127. Esta valoración del pueblo argentino "ignorante por educación, vengativo por raza y entusiasta por clima" (ibídem, loc. cit), explica el rechazo de Mármol a toda posible participación popular en las tareas de gobierno: "¡Como si el pueblo, atrasado para comprender la ilustración ajena, pudiera a la vez ser bastante civilizado para darse lo más difícil de la existencia pública: la legislación y sus principios de gobierno!" (op. cit., pág. 536).

Sobre las restricciones verticales personales pesa la misma sospecha de utópico optimismo o de reducida eficacia de las restricciones horizontales personales que las volvían poco aconsejable. Ello nos sugiere avanzar por la vía de restricciones verticales institucionales. Para decirlo con palabras de William Nelson:

"En términos más generales: si sospechamos que nos será difícil resistir a las tentaciones, ello puede ser una razón para adoptar estrategias autoobligantes; y una forma de autoobligación consiste simplemente en evitar tener el derecho a sucumbir a la tentación. Los límites constitucionales a la autoridad legislativa pueden ser considerados como una estrategia de autoobligación de este tipo."<sup>28</sup>

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.

Para decirlo con palabras de Kant:

"El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios [...] y el problema se formula así: 'ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones'."<sup>29</sup>

Estos criterios no podían ser obtenidos de un juego democrático basado meramente en el consenso mayoritario y de un ordenamiento jurídico cuya función se agotara en la superación de un supuesto belicoso estado de natu-

---

<sup>28</sup> W. Nelson, "The Institutions of Deliberative Democracy" en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 17, Nº 1 (2000), págs. 181-202, págs. 196.

<sup>29</sup> I. Kant, "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf" en *Werke*, Francfort del Meno: Insel, 1964, tomo VI, pág. 224 (citado según la versión castellana de Joaquín Abellán: *La paz perpetua*, Madrid: Tecnos 1985, págs. 38 s.).

raleza. Había que buscar criterios externos, restricciones verticales institucionales, una especie de "muletas morales", ya mencionadas al comienzo de este trabajo.

La idea básica que subyace al recurso de las "muletas" es que no hay que confundir la legitimidad moral de un sistema jurídico-político con su estabilidad. La legitimidad depende de la concordancia de los principios y reglas del sistema con los principios y reglas de una moral crítica; la estabilidad, de la calidad moral de los ciudadanos. Para asegurar la legitimidad es necesario, por lo pronto, restringir la pretensión de dominio de la mayoría. Como he intentado demostrarlo, la vía más adecuada para lograrlo es el establecimiento de restricciones verticales institucionales. La promoción de comportamientos morales de los ciudadanos, de aquellas restricciones horizontales que intentan asegurar la vigencia de una cultura cívica interesada en el bien común (como quería Rousseau) o en la socialización del egoísmo (como le gustaba decir a Hume) es un problema de pedagogía político-moral referido predominantemente a la estabilidad del sistema democrático. Voy a referirme sólo a la primera de estas cuestiones y concentrarme en la restricción del poder de la mayoría parlamentaria.

Estas restricciones fueron impuestas por las constituciones liberales con sentido social. En ellas, el *rule of law* de origen anglosajón dio origen, primero, al "Estado de derecho", al sumar al principio de seguridad el respeto a los derechos individuales<sup>30</sup>, y después al "Estado social del derecho", al incorporar los deberes estatales de protección de los sectores sociales económicamente débiles.

Son estos principios y reglas los que confieren carácter moral al orden republicano o, si se quiere, democrático liberal, y le garantizan su función moralizante. Son ellos los que constituyen el contenido de lo que suelo llamar "coto vedado" a la deliberación democrática. El "coto vedado" no surge porque los ciudadanos sean agentes morales o sujetos que simpatizan con el bien común sino que es él el que fija las condiciones para ser un ciudadano moral. La génesis de la moralidad ciudadana proviene de este "coto vedado" y no al revés. Si ello es así, ejercicio de la libertad moralmente aceptable no es el que resulta de la eliminación del poder de las instituciones del Estado, como pretende el anarquista o reduciéndolo, como quiere el neoliberal, sino justamente al revés: asegurando la vigencia plena del "coto vedado" institucional de los derechos fundamentales de la persona. Este es el sentido que tiene una frase algo paradójica y frecuentemente citada de Emile Durkheim: "Cuanto más fuerte es el Estado, tanto más libre es el ciudadano".

Los derechos humanos o fundamentales (civiles, políticos, sociales) - que incluyo en lo que he llamado "coto vedado" a las decisiones mayoritarias - forman parte esencial de un diseño constitucional adecuado para lograr la concreción de las exigencias del respeto a la dignidad humana. Cuando estos

---

<sup>30</sup> Cfr. J. Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge: University Press, 1999, pág. 7.

derechos tienen vigencia queda bloqueada la posibilidad de tratar a una persona como medio. Su otorgamiento y respeto no es un acto de benevolencia por parte de quien o quienes detentan el poder, sino una exigencia básica en toda sociedad que pretenda ser decente. Por ello, la concesión de estos derechos no se suplica sino que se exige. No cabe tampoco agradecerla sino más bien indignarse cuando tal no es el caso. La conciencia de la propia dignidad es la base del autorespeto y de la conservación de la condición de agente moral. Cuando se lesiona la dignidad de las personas al negárseles los derechos que todo ser humano puede y debe moralmente reclamar para evitar ser convertido en objeto o quedar animalizado, la caridad o la solidaridad no son recursos adecuados. Si se apela a ellas es porque algo no funciona en el ámbito de la vigencia de los derechos humanos. Andar por el mundo agradeciendo actos de caridad o de benevolencia es andar encorvado dependiendo del talante del ocasional generoso. No deja de ser significativo el hecho de que quien mendiga suele hacerlo con la cabeza gacha, como si quisiera disculpar su existencia, y que su vocabulario básico se reduzca a los verbos pedir y agradecer. Por el contrario, el reconocimiento de la dignidad personal es lo que permite andar erguido. Las garantías jurídicas del respeto a la dignidad humana pueden, por ello, ser consideradas como "categorías del orgullo de ser persona", como podría decirse parafraseando a Ernst Bloch.<sup>31</sup>

Por el contrario, cuando los derechos humanos no se respetan, se inicia un proceso de deshumanización del que existen no pocos ejemplos en la historia. Hannah Arendt lo expresó bien claramente:

"El primer paso esencial rumbo a la dominación total es matar la persona jurídica que hay en el hombre.

[...]

El propósito de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que al cao es fugitiva en su propio país, como los sin casa y sin Estado. La destrucción de los derechos humanos, la matanza de la persona jurídica en el hombre, es un requisito para dominarlo enteramente."<sup>32</sup>

### III

Si todo lo dicho anteriormente resulta plausible, puedo ahora retomar el punto de partida e inferir algunas conclusiones acerca de la relación entre dignidad, derechos humanos y democracia.

Para ello, recurriré también aquí a la propuesta de cinco tesis:

---

<sup>31</sup> Cfr. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort del Meno: Suhrkamp 1961, especialmente págs. 234 s.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich 1968, págs. 447 y 451.

1. El concepto de dignidad humana cumple con respecto a los derechos humanos una especie de función "trascendental" en el sentido kantiano de la palabra: recurrimos a él para precisar el contenido y alcance de los derechos humanos. Por ello tiene razón Joel Feinberg cuando afirma:

"Lo que se llama 'dignidad humana' puede ser simplemente la capacidad reconocible de alegar (exigir) derechos (*claims*). Respetar a una persona o pensar que posee dignidad humana significa simplemente concebirla como un ser potencialmente capaz de alegar derechos (*a potential maker of claims*).<sup>33</sup>

No es casual, por ello, que en el preámbulo del Convenio Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966 se diga: "Estos derechos [humanos, EGV] derivan de la inherente dignidad de la persona humana."

Vistas así las cosas, la función principal de los derechos humanos es formular e imponer las condiciones necesarias para que la dignidad humana quede amurallada y se vuelva deonticamente imposible su lesión, sea por la no satisfacción de los derechos humanos negativos o por el no cumplimiento de los derechos humanos positivos.

Esta vinculación funcional de los derechos humanos con la dignidad los vuelve no negociables. Si así no fuera, la dignidad humana dejaría de ser el equivalente moral a la condición biológica del ser humano viviente. Por ello, conviene no confundir existencia de un derecho fundamental con su formulación en un código moral o jurídico. Hacerlo equivaldría a sostener la curiosa tesis según la cual hasta que no se expresara verbalmente un derecho moral su violación no habría tenido lugar. Un ejemplo ilustrativo de cuán implausible es esta tesis es el del crimen de genocidio. Como es sabido, el concepto de genocidio fue propuesto en 1933 por el intelectual polaco Rafael Lemkin y explicitado en 1944 en su libro *Axis Rule in Occupied Europe*. Pero sería sorprendente sostener que hasta 1933 o 1944 el asesinato sistemático de un pueblo no constituía un crimen de lesa humanidad porque no existía el concepto de genocidio. En este sentido, lo que hoy celebramos no es la creación de los derechos humanos sino su incorporación en un texto con pretensión de vigencia universal.

2. Lo dicho en la tesis anterior vale con respecto a la relación entre derechos humanos y dignidad. Conviene ahora ver el costado que vincula a los derechos humanos con la democracia. Pienso que los derechos humanos incorporados en las constituciones democráticas (en lo que llamo "coto vedado") cumplen una doble función; por una parte, exigen el respeto de los bienes primarios de

---

<sup>33</sup> Joel Feinberg, "Nature and value of rights" en del mismo autor, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press 1980, págs. 143-155, pág. 155.



las personas, es decir, de aquéllos que son necesarios para la realización de una vida humanamente digna y, por otra, impiden vertical e institucionalmente el dominio de la mayoría:

"Ninguna mayoría está moralmente autorizada para infringir derechos, libertades y oportunidades que son esenciales para la existencia y operación de la democracia misma [...] es una contradicción lógica justificar una acción por una mayoría que violaría esos mismos principios y procesos. Decir que una mayoría puede destruir la democracia no significa que la mayoría esté autorizada a hacerlo."<sup>34</sup>

3. Dado que tratar a una persona como un fin en si mismo implica respetar los fines que se autoimpone, sus objetivos, fines, proyectos, el principio de dignidad humana exige el respeto de las elecciones humanas. No es moralmente posible prescindir de la libertad personal de los gobernados. Cuando tal no es el caso, cuando las leyes son impuestas sin el consentimiento de los gobernados, los ciudadanos son tratados simplemente como medios para los fines que los gobernantes persiguen.<sup>35</sup> Pero la práctica de este derecho está sujeta a un principio de exclusión que fija restricciones al ejercicio de la voluntad ciudadana a fin de que no termine eliminado los presupuestos de su práctica.

4. El poder ser "a potential maker of claims" es presupuesto necesario de toda concepción de derechos humanos. La negación de esta posibilidad constituye, por ello, el grado máximo de exclusión de la sociedad humana, del ámbito de la humanidad.

5. La democracia es una práctica y si ésta exige el respeto de la dignidad humana a través de la vigencia de los derechos humanos, es obvio que cuando éstos son un mero enunciado retórico, aquélla es sólo una perversa caricatura del mejor de los sistemas políticos que el hombre ha inventado.

Los derechos humanos - podría decirse finalmente - constituyen el puente conceptual que vincula dignidad con democracia: la dignidad humana en sociedad sólo puede estar asegurada en una democracia sujeta a restricciones verticales impuestas por el reconocimiento de los derechos humanos. La violación o la falta de vigencia de los derechos humanos afecta los dos pilares del puente: la dignidad se convierte en palabra hueca y la democracia degenera en la tiranía de los demagogos. En el primer caso se animaliza a la persona y en el segundo sucumbimos bajo la avalancha de la voluntad

---

<sup>34</sup> Robert A. Dahl, *How Democratic is the American Constitution?*, New Haven/Londres: Yale University Press 2002, págs. 166 s.

<sup>35</sup> Allen D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Ithaca/Londres: Cornell University Press 1993, pág. 63.

descontrolada de los más o del más fuerte. En ambos casos, la vida individual queda humillada y la vida social se vuelve indecente.

Si todo esto es así, conviene estar siempre alerta por lo que respecta a la fortaleza y estabilidad del puente de los derechos humanos. Ellos no son un lujo retórico sino el freno a la insolencia de la arbitrariedad y al intento de imponer la discriminante desigualdad en el nivel más básico de la condición humana: el de su dignidad.