

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

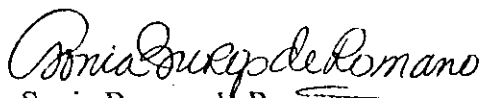
ESTUDIANTE : Eduardo López Vergara  
TÍTULO : La fundamentación de los derechos humanos en Angelo Papacchini desde los conceptos de dignidad y reconocimiento

CALIFICACIÓN

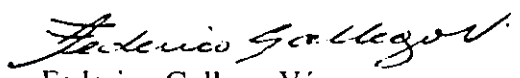
**APROBADO**



Harold Valencia López  
Asesor



Sonia Burgos de Romáño  
Jurado



Federico Gallego Vázquez  
Jurado

Fecha: Lunes 2 de agosto de 1999

LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN ANGELO  
PAPACCHINI DESDE LOS CONCEPTOS DE DIGNIDAD Y  
RECONOCIMIENTO

EDUARDO LÓPEZ VERGARA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS  
1999

T.  
323.119  
L864

41953

3

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA			
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION			
FORMA DE ADQUISICION			
Compra	Donacion	<input checked="" type="checkbox"/> Canje	U. de S.
Procto S:	Proveedo: <i>Programa de Filosofia</i>		
No. de Asesor	<i>99639</i>	No. de	
Fecha de ingreso	<i>19</i>	<i>10</i>	<i>99</i>

LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN ANGELO  
PAPACCHINI DESDE LOS CONCEPTOS DE DIGNIDAD Y  
RECONOCIMIENTO

EDUARDO LÓPEZ VERGARA

Trabajo de grado para obtener el título de Filósofo

Asesor

HAROL VALENCIA LÓPEZ

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS  
1999

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
Introducción	4
1. Modelos Políticos de la Modernidad	10
1.1. Modelo Liberal	10
1.2. Modelo Democrático	18
1.3. Modelo Socialista	27
1.3.1. Utopías del Renacimiento	27
1.3.2. Las Demandas Sociales del Renacimiento	30
1.3.3. La Crítica Socialista como Respuesta de la Dignidad Humana en Carlos Marx.	33
2. Libertad y Dignidad Humana	40
2.1. La Libertad	40
2.2. La Dignidad Humana	47
2.3. Hegel y la Dialéctica del Reconocimiento	52
3. Conclusión	59
Bibliografía	63

## INTRODUCCIÓN

"El hombre es un lobo para el hombre"<sup>1</sup>. Con esta frase lapidaria, Thomas Hobbes, parecía sellar desde mediados del XVII, el destino trágico que acompañaría a la humanidad a lo largo de toda su historia. Un destino donde la competencia entre los hombres los habría de llevar hasta el grado máximo de la animalidad y donde el más fuerte habría de imponerse sobre el más débil, en un proceso de desconocimiento y exclusión de las posibles diferencias existentes entre congéneres.

El milenio que está por concluir, es la muestra más palpable de lo anterior: los hombres no han aprendido a vivir en sociedad. La presencia de guerras atroces de todos los motivos y causas posibles, señala cuan intolerantes se tornan los hombres entre sí. Aún no se ha aprendido a entender y aceptar las diferencias de pensamiento, de raza, sexo, religión y

---

<sup>1</sup> HOBBS, Thomas. LEVIATAN. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1994.

cultura. Así la posibilidad de la diferencia queda eliminada en el momento en que se pretende la uniformidad de todos los que habitan este planeta.

En este sentido, una de las paradojas más problemáticas que se desprenden como consecuencia del proceso de construcción del mundo moderno, es la permanente violación de los derechos humanos, en aras de la consecución del desarrollo. La pretensión de los gobiernos por alcanzar la etapa de mayor afianzamiento del capitalismo y de la democracia, conocido con su política liberal de globalización, ha traído consigo -sobre todo para el caso colombiano- la sistemática exclusión y eliminación de sujetos que participan activamente en modelos alternativos de concebir el quehacer político de nuestros días. Podríamos a este respecto, mencionar cifras alarmantes de la barbarie a la que nos referimos, pero la intención del presente trabajo no pretende establecer juicios valorativos de responsabilidad sobre el asunto en cuestión. No obstante, es innegable, el papel que en nuestro tiempo constituye la idea de que todo ser humano debe ser respetado y valorado en sus diferencias.

A las puertas del siglo XXI, resulta común el reconocimiento de los derechos humanos. Estos derechos son en cada época una lucha por el reconocimiento de la dignidad. A ello se suman los tratados y pactos nacionales e internacionales, que hacen un reconocimiento de los derechos específicos del ser humano; creando una conciencia común o universal para su existencia.

La agresividad es el signo más evidente de todos los tiempos en la historia del hombre. Todorov identifica este fenómeno repetitivo, como un acto normal que ocurre cuando se produce un rechazo en la "*búsqueda del reconocimiento*". el hombre, -según lo expresa Todorov-, se comporta de manera agresiva, cuando en la búsqueda de su propia existencia, se siente ignorado:

Deseamos el éxito y, sin embargo, no lo obtenemos [...]. Entonces recurriremos a la *violencia*, a la que la sociedad estigmatiza bajo el nombre de crimen: este reconocimiento que no obtengo de buena voluntad, lo obtendré por la fuerza. Tal vez la frustración no basta para explicar toda agresión, pero sin duda es una de sus condiciones más comunes<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> TODOROV, Tzvetan. LA VIDA EN COMÚN. Taurus, Madrid, 1995. Pág. 136. Las cursivas en el original.

En lo sucesivo tematizo la libertad y la dignidad humana, como fundamento de los derechos humanos basándome en los trabajos de Angelo Papacchini y, partiendo de la reflexión que hace el autor de los tres modelos políticos de la modernidad. Se toma a Papacchini, porque a través de sus estudios, el autor intenta descifrar el fundamento de los derechos humanos partiendo del análisis histórico-filosófico de los mismos. Además, la misma historia nos ha demostrado que los intentos de fundamentación de los derechos humanos elaborados hasta el momento, han resultado insuficientes para resolver el alcance específico de los mismos, porque en últimas es la visión política la que se tiene en cuenta al asumir una posición con respecto a algunos tipos de violaciones (torturas, detenciones arbitrarias, etc.).

Hay que aclarar, que los tres modelos políticos de la modernidad no aportan una propuesta clara con respecto al tema de los derechos humanos, si tenemos en cuenta que cada uno de los modelos relega o deja en un papel secundario algunos derechos considerados por los otros como de vital importancia (como el caso del modelo liberal con los derechos sociales y económicos, considerados primordiales por los socialistas). Sin embargo cada uno aporta desde su propia perspectiva, un ideal de dignidad y libertad que



nuestro autor toma para elaborar una propuesta distinta a las ya elaboradas; lo cual viene a llenar el vacío dejado por los tres modelos políticos en cuestión.

De acuerdo a lo anterior, el primer capítulo está dedicado a la reflexión, que de los tres modelos políticos, hace Papacchini. Iniciamos con el modelo liberal, en el cual expondremos los derechos y libertades individuales, defendidos por el mencionado modelo; del modelo democrático mostramos los derechos de participación política apartir de donde se desprenden los demás derechos y libertades. Por último, veremos el modelo socialista, que defiende los derechos sociales y económicos, los cuales son garantes de la liberación del hombre del hambre y la miseria, y a su vez permite el desarrollo de una vida plena.

En el segundo capítulo, nos dedicaremos a abordar el ideal de libertad y dignidad humana elaborados por el autor, partiendo de los modelos antes mencionados. Para el caso de la libertad, tomamos como base los conceptos de libertad positiva y negativa elaborados por Isaiah Berlin en su ensayo "Dos Conceptos de Libertad", desde los cuales el autor elabora su propio



concepto a partir de la fusión de ambos. Para la dignidad humana, nos basamos en Kant especialmente en la "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres", y fundamentalmente en el texto "La Fenomenología del Espíritu" de Hegel; la presencia de Kant obedece al aporte que hace al tema el autor alemán, además por ser el primero en tratar a la humanidad como un fin en sí. Culmina este texto con la dialéctica del reconocimiento de Hegel, ya que, a partir de la dialéctica, Papacchini fundamenta una propuesta para los derechos, no definitiva, pero que parte de un enfoque diferente de reconocimiento, fundamento último de la lucha por la dignidad.

## I

## MODELOS POLÍTICOS DE LA MODERNIDAD

"Ningún ser humano es capaz de ver en el otro en qué situación se halla dentro de su camino".  
HERMANN HESSE. "Siddharta".

## 1.1. MODELO LIBERAL

El modelo liberal se caracteriza por una marcada defensa en favor de la libertad negativa: lo cual implica una resistencia a la ampliación de los derechos políticos, sociales y económicos, relegados a un papel marginal. De acuerdo a lo anterior, el presente apartado pretende mostrar los derechos y libertades que son defendidos por este modelo, en especial la libertad negativa como eje principal de los derechos humanos.

Papacchini se basa en autores como: John Locke, Benjamín Constant, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill; principales exponentes del liberalismo clásico y en Nozick, Hayek y Friedman como exponentes del neoliberalismo.

Los exponentes del liberalismo clásico, defienden una autonomía o esfera privada en la cual el individuo pueda realizarse plenamente, seguir sus gustos e inclinaciones acorde con sus principios sin ser coartado por un agente externo<sup>3</sup>, como el derecho primordial. Según lo anterior, el Estado es necesario sólo como medio para asegurar el respeto de la libertad del individuo; defendiéndola de toda violación por parte de la sociedad o cualquier otro agente. Para los liberales es tan importante este derecho que alienarlo significaría perder la condición de hombre. Al respecto, Mill afirma: "*Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual: encontrarle y defenderle contra toda invasión es tan indispensable a una buena condición a los asuntos humanos, como la protección contra el despotismo político*"<sup>4</sup>. Así mismo, la libertad individual y los derechos que esta impone son a su vez el límite al poder del Estado. Cumpliéndose este ideal, la vida social sería ordenada y habría una mayor posibilidad para el desarrollo de las aptitudes individuales, que en la medida que el poder del Estado no tuviera límites, éste se pervertiría<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> J.S. Mill, *Sobre la Libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, Pág. 68.

<sup>4</sup> *Ibid.* Pág. 60.

<sup>5</sup> *Ibid.* Pág. 198.

En la defensa de la esfera individual, en la concepción de la libertad como no-interferencia, se encuentra la base moral de los derechos y libertades; intervenir arbitrariamente desde fuera en esta esfera sería llegar al despotismo y al totalitarismo propio del Estado absoluto, el cual es: un "mal radical", por ello al Estado hay que "*limitarlo y transformarlo en un poder condicionado, limitado y legítimo*"<sup>6</sup>. Éstos límites están marcados claramente por los derechos individuales, en otras palabras, estos derechos convierten al individuo en: un "*individuo soberano*"<sup>7</sup>. Los ciudadanos tienen derechos individuales e independientes de toda autoridad social o política, y autoridad que los viole no puede ser considerada legítima. Bobbio advierte: "...Todos los hombres indistintamente, tienen por naturaleza, y por tanto sin importar su voluntad, mucho menos la voluntad de unos cuantos o de uno solo, algunos derechos fundamentales"<sup>8</sup>. Estos derechos son: *la libertad individual, libertad religiosa, libertad de opinión, el disfrute de la propiedad y la garantía contra todo acto arbitrario.*

<sup>6</sup> Papacchini, *Filosofía y Derechos Humanos*, Univalle, Cali, 1994. Pág. 72.

<sup>7</sup> J. S. MILL, *Op. Cit.* Pág. 66.

<sup>8</sup> Norberto Bobbio, *Liberalismo y Democracia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997, Pág. 11.

Otro aspecto del liberalismo clásico, son los derechos de participación en la "cosa pública" para la cual, la ley brinda las posibilidades de libertad; de esta forma se supera la libertad de los antiguos, que estaba vinculada a la participación en los asuntos del poder político. Se puede entonces deducir el cambio de la democracia directa de los griegos, (en la cual el individuo legislaba con el conjunto de la sociedad en la plaza pública), a la democracia representativa de los modernos que garantiza al individuo el tiempo para atender sus propios asuntos y confiar, a otro individuo lo que él no quiere o puede hacer por sí mismo, "*puesto que [...] los ciudadanos carecen de interés y tiempo para estar completamente reunidos en la plaza pública para legislar y deliberar*"<sup>9</sup>.

De la misma forma Kant limita el ejercicio de la autonomía política; para ejercerla, se debe tener una autosuficiencia económica. Al ciudadano que quiera acceder al derecho político se le exigen dos elementos: el natural, que tiene un carácter intelectual (la mujer y los niños están por fuera de esta esfera) y ser propietario de algo que le asegure los medios para vivir. Constant comparte el mismo planteamiento, porque el individuo dependiente,

---

<sup>9</sup> J. S. MILL, *Op. Cit.* . Pág. 78.

es decir, quien no cumple el requisito, no tiene ilustración en asuntos públicos, no tiene interés en la propiedad nacional, y sólo participa de los beneficios del Estado de manera indirecta, "sólo la propiedad asegura el ocio necesario, sólo ella capacita al hombre para el ejercicio de los derechos político"<sup>10</sup>.

Ha de destacarse que la teoría liberal clásica deja en segundo plano los derechos civiles, los cuales están en función de los derechos individuales, en especial, la propiedad privada. Locke dice: "el fin, pues, mayor y principal de los hombres que se unen en comunidades políticas y se ponen bajo el gobierno de ellas, es la preservación de la propiedad"<sup>11</sup>.

La actitud de resistencia hacia la ampliación de los derechos civiles, se debe al temor hacia la masa, que con su incultura, ignorancia y falta de interés o idoneidad para decidir, compromete el orden social establecido (el burgués). Para limitar la ampliación del poder político se toma como patrón la propiedad; sin ella, sería absurda la libertad individual, e imposible tener

---

<sup>10</sup> B. Constant. Citado por PAPANICHINI, *Op. Cit.* Pág 77.

<sup>11</sup> John Locke, *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, Porrúa, México, 1997, Pág. 73.

auténtica independencia, por esta razón, se protegen "los derechos sagrados y fundamentales de naturaleza individual y en especial, el derecho de propiedad privada"<sup>12</sup>.

### 1.1.1. Resistencia a los Derechos Sociales y Económicos

Hacer respetar las reglas de igualdad ante la ley para todos, debe ser el interés esencial del Estado, por esta razón, los liberales ortodoxos se oponen a los derechos sociales como función primordial del Estado, ya que, la solidaridad social no es un deber en sentido estricto, es más un asunto de caridad pública. Para ellos, el Estado debe asegurar la libertad para que cada cual se desarrolle según su individualidad, y además, eliminar cualquier impedimento al desarrollo de la "*capacidad milagrosa del mercado*". Así se provee el bienestar para todos, dejando que el mercado se autoregule.

Para los exponentes del neoliberalismo, los derechos sociales son producidos por el hombre y no se puede apropiarse de ellos, por pretendidos defensores a favor de la indigencia, lo que sería una violación de la justicia.

---

<sup>12</sup> *Ibid.* Pág.77.



Además, la intervención del Estado debe ser reducida al mínimo<sup>13</sup>, porque es el aparato más peligroso, sobre esto Friedman dice: "Un problema importante para establecer y conservar una sociedad libre consiste precisamente en cómo asegurar que los poderes coactivos otorgados al Estado con el fin de preservar la libertad se limiten a esa función y no se conviertan en una amenaza a la misma"<sup>14</sup>. Pero se debe afirmar su función garantizadora de los derechos básicos de libertad y propiedad, y de neutralizador de agresiones y violencia. En consecuencia el Estado no debe encargarse de políticas de bienestar y de justicia social.

El liberalismo es criticado por la poca solidaridad y atención a los necesitados, y por su marcado interés en velar que se cumplan las reglas, sin importar quien esta en condiciones de participar en la política y en el juego del mercado<sup>15</sup>. El desarrollo del liberalismo esta atado a la propiedad, sus fines se cumplen en los propietarios, para quienes es un riesgo que el Estado tenga como prioridad los derechos sociales y económicos ya que esto trae

---

<sup>13</sup> Para una mejor comprensión del Estado mínimo, remitirse a: Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

<sup>14</sup> Milton FRIEDMAN y Rose FRIEDMAN, *Libertad de Elegir*, Grijalbo, Barcelona, 1981, Pág. 50.

<sup>15</sup> Cfr. Friedman, *Ibid.* Capítulo 1: El Poder del Mercado.

confusión, obstáculos al espíritu de iniciativa y libertad, y además es una carga de justicia social que el Estado no debe asumir.

Por lo tanto, la solidaridad es propia de la mano "*divina*", porque el Estado es limitado tanto en sus funciones como en sus poderes, y es ahí donde se comienza a diferenciar el liberalismo ortodoxo del neoliberalismo. La diferencia —según Papacchini— se encuentra en que este último se opone totalmente a todo lo relacionado con la seguridad social, justicia distributiva y políticas sociales en beneficio de los menos favorecidos; el liberalismo clásico no se opone tan directamente a estas políticas sociales, sólo las descuida o nunca las pone en práctica. De cualquier manera, ambas concepciones dejan por fuera las políticas sociales.

En resumen, la tradición liberal se fundamenta en la libertad como no-interferencia, es decir, en la libertad negativa; donde se defiende la esfera individual contra cualquier acto arbitrario por parte de agentes externos o por parte del Estado. Esta es la base de todos los derechos y libertades que enmarcan este modelo, sin pasar por alto los derechos naturales. Esta



libertad individual, es la que brinda las posibilidades de desarrollo y la búsqueda de la felicidad del individuo a su manera.

## 1.2. MODELO DEMOCRÁTICO

A continuación observaremos otra forma de concebir y practicar los derechos, aunque a veces, se entrecruza y casi se confunde con los modelos liberal o socialista. Además, cómo este modelo fundamenta los derechos humanos en la participación política, de donde se desprenden los demás derechos y libertades. Para tal efecto, se ha trabajado especialmente el enfoque clásico de la democracia, en el "Contrato Social" de Juan Jacobo Rousseau. Y el enfoque que elabora Schumpeter "Democracia Competitiva" en su texto "Liberalismo Socialismo y Democracia".

Los derechos básicos del individuo en la tradición democrática son los derechos políticos, que se ejercen como garantes para los otros derechos es decir, los sociales, los económicos y los derechos de la tradición liberal. Esta práctica asume la libertad tal como fue concebida por los antiguos: la participación activa en las decisiones comunes y en la voluntad general, es

decir, intervenir activamente en el poder y el orden político. Este modelo permite a la sociedad una distribución más equitativa de los recursos, y por consiguiente brinda la posibilidad de acceder a un trabajo digno.

La participación en las cuestiones públicas y políticas permite que el cumplimiento o sometimiento a las leyes no se tome como una limitación, sino, como la única forma de ser libres en la sociedad y que dicha libertad está ligada con una ética concentrada en los valores políticos es decir en una "ética civil, pensada desde el horizonte de la ciudad y del bien común"<sup>16</sup>. Esta libertad esta relacionada con la participación del ciudadano en la voluntad soberana, ya que al participar de la voluntad general, de donde emanan las leyes, al someterse a ellas, se sometería a su propia razón.

---

<sup>16</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.* Pág. 138.

El principal exponente de la tradición republicana o democrática, es Juan Jacobo Rousseau, con su teoría del "Contrato Social", que exalta la libertad del ciudadano por encima de la del hombre. La libertad la define como autonomía política y participación en decisiones públicas, porque el hombre "será auténticamente libre cuando actúe [...] como ciudadano, legislador y participe de la soberanía"<sup>17</sup>. Sin embargo el "Contrato Social" es una "alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad"<sup>18</sup>. El Estado no tiene poder por encima de la soberanía, ya que éste reside en el pueblo y en su voluntad. "Sólo existe una forma legítima de Estado, basada en el principio de la soberanía popular: la república"<sup>19</sup>. El soberano depende del gobernante que ejerce el poder ejecutivo, por que no es sano que el mismo que dicte las leyes, las ejecute; por esta razón, el soberano entrega al cuerpo político el ejercicio del poder.

La teoría de Rousseau influenció los revolucionarios franceses en tres puntos importantes; primero en la consagración de derechos políticos, como expresión de la voluntad general y la libertad del ciudadano como base de la

---

<sup>17</sup> *Ibid.* Pág. 139.

<sup>18</sup> ROUSSEAU, J.J. *El Contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, Pág. 15.

<sup>19</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.* Pág. 140.

democracia; segundo en delimitar el poder del Estado y los abusos de la ley que se hacen con la participación ciudadana; y por último, una democracia más amplia y directa y que no se agotara sólo en el sufragio.

Su importancia era tal que exponentes demócratas como Robespierre acudían a la autoridad de Rousseau para reivindicar la democracia participativa, debido a la restricción a la que fueron sometidos los pobres en la declaración de derechos de 1789. Ya que, la ciudadanía se había discriminado en ciudadanos activos y pasivos, los primeros quedaban excluidos del derecho de voto y sus derechos se reducían a la protección de su persona y sus bienes; en cambio los ciudadanos activos gozaban del derecho al sufragio. Para poder ser ciudadano activo, se debía contar con una propiedad, ser su "propio amo" y contribuir con el pago de impuestos.

El valor de la democracia se ha expandido desde la Segunda Guerra Mundial, demostrado por el número de estados demócratas<sup>20</sup> y las cifras de los ciudadanos habilitados para votar; "después de las graves violaciones a la

---

<sup>20</sup> A la fecha 118 de los 193 países del mundo son "democráticos", equivalentes al 54.8% de la población mundial. Fareed Zacaria, "El Surgimiento de la Democracia Iliberal", en: Ciencia Política No. 49, Tierra Firme Editores, Bogotá, 1998, Pág. 89.

democracia y de las regresiones totalitarias que han marcado la historia de este siglo"<sup>21</sup>.

El aumento del sufragio es sólo una de las formas de manifestar el interés de la comunidad por la participación política. Papacchini afirma que la inserción de derechos sociales al área de la ciudadanía conllevan a distinguir tres aspectos de la ciudadanía: la dimensión civil, la dimensión política y la dimensión social. La primera está ligada con la libertad de expresión, pensamiento, propiedad, etc.; la segunda con el voto y la "posibilidad real" de participación en el poder; y la tercera incluye derechos sociales y de "bienestar común".

A pesar de todas las perspectivas que presenta la democracia, en los últimos tiempos la "democracia real"<sup>22</sup>, ha suscitado cierto malestar y en consecuencia, encontrado muchos enemigos; debido a la creciente

---

<sup>21</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.* Pág. 150.

<sup>22</sup> Zakaria plantea que la "democracia real" corresponde a lo que él llama "democracia iliberal". Dice que "La democracia iliberal es una industria en crecimiento [...]. Hasta la fecha, pocas democracias han madurado hasta convertirse en democracias liberales; mas bien, lo que ocurre es que están avanzando hacia un mayor iliberalismo. Lejos de ser esta una etapa temporal o transitoria, todo parece indicar que muchos países se están consolidando en una forma de gobierno que combina un grado sustancial de democracia con un grado sustancial de iliberalismo". Ver, Fareed Zakaria, *Op. Cit.* Págs. 89-109.

corrupción, que ha generado la concentración de poder, por parte de los partidos políticos, como resultado del *"uso demagógico de las reglas de la democracia"*.

Ante la realidad social, algunos críticos consideran la democracia como una ilusión, por culpa de la concentración de poder en manos de unos pocos; gracias a la apatía de la mayoría, una pequeña elite logra imponer sus intereses y su voluntad como "voluntad general". Schumpeter en su libro "Liberalismo, Socialismo y Democracia", cuestiona el ideal clásico de la democracia (el bien común, voluntad general, libertad y autonomía del ciudadano) y propone una forma más realista de concebirla y ejercerla. Cree que no existe un bien común determinado en forma única acerca del cual todos los individuos estén de acuerdo, sin embargo, considera que el termino es ambiguo ya que en sujetos diferentes el significado es diferente, y los otros términos básicos de la democracia (voluntad general, libertad y autonomía del ciudadano) son utilizados para legitimar intereses específicos de grupos o clases sociales.



La democracia es un método político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para llegar a las decisiones políticas — legislativas y administrativas—, y por ello no puede constituir un fin en sí misma, independientemente de las decisiones a que dé lugar en condiciones históricas dadas. Y éste debe ser el punto de partida para definirla<sup>23</sup>.

Schumpeter cree que es necesario describir al sujeto tal como es, y no como nos gustaría que fuese. El ciudadano, en la actualidad no es considerado como un sujeto racional, sino como un ignorante en la política, lo laboral, científico, económico, etc.; es un individuo sometido a los prejuicios e impulsos irracionales.

El autor, considera la política como una lucha competitiva de las élites a través de la propaganda con esquemas comerciales<sup>24</sup>. Partiendo de esta afirmación y del egoísmo de los actores políticos, reduce la democracia al reflejo de la práctica política, donde el ciudadano se deja manipular con las mentiras del "bien común". Además, muestra que la democracia "competitiva", es más fiel a la realidad política que la mostrada por la tradición clásica de la misma (bien común, soberanía popular, etc.).

---

<sup>23</sup> J. A. SHUMPETER. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Folio, Barcelona, 1996. Pág. 311.

<sup>24</sup> Se recomienda la lectura, *Ibid.* Capítulo 21.

Papacchini critica la posición asumida por autores como Popper, Hayer y Bobbio, quienes consideran la democracia como un medio para alcanzar ciertos fines, dándole un carácter instrumental. Le brinda especial atención a la concepción de democracia expuesta por Bobbio: un papel de medio para la solución de conflictos. Esta postura brinda a la democracia un valor instrumental, y la afirmación de Bobbio pasa por alto el valor en sí que representa la participación política, "al reducir la democracia a mero instrumento se olvida que el ejercicio de la democracia posee un valor intrínseco, independientemente de los efectos benéficos que pueda [...] significar para las demás clases de derechos y libertades"<sup>25</sup>. La democracia se justifica y legitima en cuanto expresión de libertad de la autonomía política, que viene a ser garante en la toma de decisiones "acerca de la política social, la delimitación y defensa de las libertades básicas"<sup>26</sup>. La libertad se justifica en una base moral que se encuentra ligada a la dignidad humana, lo cual defiende un principio de la modernidad: el reconocimiento del "otro" como actor político. "Más que un simple medio, el ejercicio de la

<sup>25</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.* Pág. 160.

<sup>26</sup> *Ibid.* Pág. 161.



democracia pertenece al orden de los fines y resulta moralmente valioso en la medida en que integra valores como la igualdad sustancial, la solidaridad cívica y el primado de la ética civil<sup>27</sup>, que viene a permitir el reconocimiento de todos los individuos en la construcción del "*interés general y de la voluntad política común*".

Podemos decir -partiendo de la idea de Schumpeter- que el "bien común", concepto fundamental de la democracia, no es mas que un concepto rezagado de los partidos políticos. La democracia, ya no es concebida como el sistema donde la sociedad contribuye al desarrollo de las capacidades del individuo, con garantías de todos sus derechos. De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar a partir del caso colombiano, que la democracia es *el gobierno del político*. Es decir, la "voluntad general", ya no se tiene en cuenta para la toma de decisiones, sino las elites de los partidos que compiten por el poder; pero esto no quiere decir que el hecho de que se haya pervertido no significa que no tenga sentido pensar en un modelo como este.

---

<sup>27</sup> *Ibid.* Pág. 161.

### 1.3. MODELO SOCIALISTA

#### 1.3.1. Utopías del Renacimiento

Papacchini hace un breve repaso histórico de esta tradición, donde muestra los autores que trataron de reivindicar los derechos sociales,<sup>o</sup> exponiendo primero los intentos utópicos del Renacimiento y los derechos surgidos con la revolución francesa; para luego tratar al máximo exponente del socialismo: Carlos Marx. Esto con el propósito de mostrar las críticas, que a los derechos defendidos por la tradición liberal, hacen los exponentes del modelo socialista, especialmente Marx.

Los teóricos socialistas tienden a dar mayor importancia a los derechos sociales, mostrando aversión a los derechos del hombre, los cuales son considerados como derechos del burgués. Al respecto Papacchini afirma que esta forma política social puede también encontrarse en las grandes utopías del Renacimiento aunque no hubieran hablado de derechos, en las cuales, el Estado provee los elementos para satisfacer las necesidades primarias (alimentación, vivienda y educación) de los individuos y estos a su vez, tienen la obligación de contribuir a la prosperidad de todos los medios

de trabajo y la obediencia sin objeciones; pero para el logro de este cometido es necesario la eliminación de la propiedad privada, con el fin de que exista una distribución equitativa de todos los bienes básicos.

Estas utopías tienen la tendencia a homogeneizar al individuo, a considerar la libertad como estorbo para el desarrollo de los derechos de la comunidad, por consiguiente, el individuo goza de seguridad en la satisfacción de sus necesidades básicas, ya que la ciudad se encarga de proveer y garantizar que nadie sufra carencias, basándose en el esfuerzo, actividad y racionalidad humana, como sucedería en la sociedad utópica de "La Ciudad del Sol" de Tomasso Campanella o en "Utopía" de Thomas Moro<sup>28</sup>; Campanella nos dice: "ninguno puede recibir regalos de los demás, pues la comunidad les concede cuanto necesitan. Y los Magistrados cuidan mucho de

---

<sup>28</sup> La estructura social de las utopías se basa en la comunidad, dejando por fuera a la sociedad. Esta estructura, permite un acceso equitativo a los medios de producción, evitando los vicios producidos por el feudalismo. (A. Papacchini, *Los Derechos Humanos en la Ciudad del Sol*, en: Los Derechos Humanos, un Desafío a la Violencia, (ensayo), Altamir ediciones, Bogotá, 1997, Pág. 428.). Papacchini no está de acuerdo con las formas de vida utópicas, pero cree que debe existir un "derecho a la utopía", siempre que no se le quiera imponer a nadie los proyectos utópicos.

que nadie reciba más de lo que merece pero tampoco le falte nada de lo necesario"<sup>29</sup>.

Se vislumbra que estas utopías plantean factores para la igualdad al acceso de bienes y la eliminación de la propiedad privada, sinónimo de miseria y egoísmo. La propiedad debe ser eliminada para poder trabajar con entusiasmo, bienestar y riqueza de la ciudad, ya que el individuo se siente satisfecho al cambiar el uso privado por el uso público de los bienes. Sin la eliminación de la propiedad no se podrá distribuir justicia, ni administrar los bienes comunes y subsistirá entonces en la mayor parte de la humanidad, la pobreza y la miseria. "La comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos"<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Tomasso Campanella, La Ciudad del Sol, en: MORO, CAMPANELLA, BACON, Utopías del Renacimiento, Fondo de Cultura Económico, Bogotá, 1994, Pág. 152.

<sup>30</sup> *Ibid.* Pág. 167.

### 1.3.2. Las Demandas Sociales de la Revolución francesa

A las Revoluciones de la modernidad (francesa y norteamericana), se les debe el aporte de los llamados *derechos de primera generación*, que son los pertenecientes a la tradición liberal (libertad de conciencia, pensamiento, expresión, propiedad y participación política). Pero la Revolución francesa luchó además, por la igual libertad para todos y la reivindicación de posibilidades para gozar de esa libertad.

Con la declaración de derechos de 1789 se alcanzó una igualdad parcial frente a la ley, pero no fue suficiente. En la declaración jacobina de 1793 se logró una igualdad jurídica, como lo consagra el artículo 3<sup>o</sup><sup>31</sup>, pero sobre todo, se logra garantizar una igualdad de medios para el disfrute de la libertad y el acceso a los medios de producción. Los jacobinos, inconformes con la igualdad y emancipación política alcanzada, pidieron igualdad en el goce de las propiedades, que acabara con el despilfarro de unos pocos y la indigencia de la mayoría. Para ellos el Estado debía velar para que a nadie le faltara lo necesario para vivir, es decir, que existiera un compromiso directo

---

<sup>31</sup> "todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley". Constitución jacobina 1793, en: Argumentos 28/29, fundación Editorial Argumentos, Bogotá, 1992. Pág. 134.

con los más débiles y desprotegidos. "La aspiración a la «igualdad real» trae consigo una nueva visión de la función del poder estatal y la ampliación de la lista de derechos, que ahora incluye el derecho a la vida en sentido positivo, es decir el derecho a los medios reales para poder satisfacer las necesidades vitales mínimas"<sup>32</sup>. Por consiguiente, la vida llega a ser consagrada un derecho fundamental, y cualquiera puede acudir al cuerpo social cuando el individuo mismo no puede asegurarse los bienes elementales para preservarla.

Otro derecho fundamental propuesto por los jacobinos es: el derecho a la educación, como una forma de cambiar la relación del individuo con el Estado. Porque la instrucción, garantiza la participación política de todos los miembros en el cuerpo social. El individuo entonces puede exigir no sólo la protección a la vida y bienes, sino condiciones para "la cultura de la vida espiritual, condición indispensable para el goce pleno de la libertad y de los derechos"<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Filosofía y Derechos Humanos. *Op. Cit.* Pág. 100.

<sup>33</sup> *Ibid.* Pág. 101.



Observamos también, el derecho al trabajo, consagrado en el artículo 5º de la nueva constitución <sup>34</sup>, que garantiza al hombre su autosuficiencia y a su vez contribuye al crecimiento de la riqueza y bienes comunes. Este derecho consagrado por la revolución francesa tiene la idea de liberar al hombre de las formas feudales de producción y garantizar a las personas la posibilidad de un trabajo útil a la sociedad. Pero además el trabajo es un deber que posibilita "el incremento global de la riqueza y de la comunidad".

El derecho a la propiedad privada fue duramente criticado por los jacobinos, ya que se había convertido en requisito indispensable para el ejercicio de los derechos políticos. A pesar de las críticas la propiedad conservó su status de derecho inviolable e inalienable. Robespierre quien había censurado la transformación de la propiedad privada en derecho natural, no consideró necesario abolirla, "sin embargo, estima que es necesario reducir la importancia asignada a este derecho, que a la larga obstaculiza el compromiso prioritario con el bien general y con los intereses de la ciudad"<sup>35</sup>. Pero todos estos esfuerzos se vieron oscurecidos por el

---

<sup>34</sup> Constitución Jacobina, en: *Op. Cit.* Pág. 134.

<sup>35</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.* Pág. 103.

terror impuesto por los jacobinos, en su afán por imponer sus políticas sociales. Papacchini considera que la Revolución francesa aportó en germen "los ideales de los movimientos políticos más avanzados del siglo XIX y una anticipación clara de los derechos de segunda generación"<sup>36</sup> o derechos sociales.

### 1.3.3. La crítica socialista como propuesta de la dignidad humana en Carlos Marx

El principal exponente de la tradición socialista es Carlos Marx, cuya actitud oscila entre la crítica radical a los derechos humanos como reafirmación de los derechos de la burguesía, y el reconocimiento de éstos como un progreso importante en la emancipación humana.

Marx es estimulado por la concepción liberal de la sociedad y el Estado, la cual resulta ideológica; ya que la emancipación política que tal concepción profesa, no garantiza la realización de los derechos. En consecuencia hace la crítica a la petición de los judíos por sus derechos

---

<sup>36</sup> A. Papacchini, *Los Derechos del Hombre y Revolución Francesa*, en: Los Derechos Humanos, un Desafío a la Violencia. (ensayo), Altamir ediciones, Bogotá, 1997, Pág. 500.

políticos y civiles al Estado prusiano. Partimos de la respuesta que brinda Marx a Bruno Bauer, en su escrito "Sobre la Cuestión Judía"<sup>37</sup>. Bauer plantea esencialmente, que la emancipación política presupone la emancipación religiosa, en la cual debe haber una emancipación del Estado con respecto a la religión. Marx piensa que Bauer se queda sólo en el plano teológico "el judío -dice Marx- se encuentra en contraposición religiosa con el Estado que reconoce como su fundamento el cristianismo [...] la crítica es aquí crítica de la teología, una crítica de doble filo, crítica de la teología cristiana y de la teología judía"<sup>38</sup>. "Para el autor de «la Cuestión Judía» el núcleo de la emancipación política se encontraría precisamente en la separación entre lo público y lo privado, gracias a la cual las diferencias de religión, de poder y propiedad, son consideradas como asuntos que no deberían tener implicaciones directas en la esfera pública y en la arena política"<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Carlos Marx. *Sobre la Cuestión Judía*, en: Argumentos 28/29, fundación Editorial Argumentos, Bogotá, 1992.

<sup>38</sup> *Ibid.* Pág. 39.

<sup>39</sup> Filosofía y Derechos Humanos. *Op. Cit.* Pág. 107.

Para Marx, el hombre emancipado políticamente se ha emancipado solo como ciudadano, porque sigue bajo la sombra del Estado. Marx critica a Bauer, porque este último presupone como condición necesaria para la emancipación política, la emancipación religiosa. Esto no es exactamente necesario, ya que los Estados constitucionales (Estados Unidos e Inglaterra) han demostrado que el reconocimiento de los derechos civiles no implica la eliminación del prejuicio religioso.

No es que Marx no comparta el proyecto de Bauer de emancipar la política de la religión, sino que va mucho más allá. «El Estado puede liberarse de un límite (la religión) sin que el hombre sea realmente libre; el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre». Después de la *emancipación religiosa* (liberación de la religión) debe venir la *emancipación política* (liberación del Estado) [...]. Estado y religión son, pues, para Marx dos formas análogas de alienación. El hombre está alienado cuando no se posee a sí mismo, cuando, para realizar su existencia, necesita pasar por el rodeo de una instancia extraña, de un mediador. Esto es lo que sucede efectivamente tanto en el plano de la religión como en el plano de la política<sup>40</sup>.

Marx cree que el problema no es teológico sino secular, ya que el prejuicio religioso no se supera por un acto de conciencia, sino

---

<sup>40</sup> Eusebi Colomer, *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990, Pág. 150. Tomo III. Cursivas en el original.

transformando las condiciones reales de la vida de los hombres, en las cuales éstos están reducidos a valor de cambio.

Así mismo, los derechos del hombre tienen para Marx un carácter formal y abstracto; por ser la igualdad abstracta frente a la ley y el Estado, ya que en lo político, no tiene en cuenta la desigualdad real que determina los niveles de ejercicio auténtico de los derechos del ciudadano. Por otro lado, los derechos del hombre son tildados por Marx como los derechos del protagonista de la sociedad civil: el hombre burgués, el hombre distinto del ciudadano. Los derechos del hombre son intereses disfrazados, que sancionan y legitiman libertades burguesas. Los derechos —de acuerdo con lo expresado por Marx— son basados en la división del ciudadano en sujeto público y sujeto privado, por lo cual, se desconoce el carácter social del ser humano, el carácter solidario, su naturaleza y su destino. Lejos de concebir al hombre como ser genérico, los derechos hacen parecer la vida genérica como un marco ajeno de los individuos, como una limitación a su dependencia originaria; *"El único vínculo que los cohesiona es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y su persona*

*egoísta*<sup>41</sup>. Para Marx, esto explica la subordinación de los derechos políticos a los medios para garantizar los derechos del hombre, es decir, el ciudadano esta subordinado al servicio del hombre egoísta. En consecuencia, el verdadero hombre no es el ciudadano, sino el burgués.

Por lo tanto, los derechos burgueses son insuficientes para que se produzca la verdadera emancipación humana, se necesita además superar el desdoblamiento del hombre (hombre público y hombre privado) y su extrañeza con respecto a otros hombres. La emancipación política "*significa igualdad frente a la ley y una igualdad ciudadana para todos, el sufragio universal y la consolidación de un Estado moderno desligado de cualquier atadura y una forma específica de religión*"<sup>42</sup>, sin embargo la igualdad frente a la ley desconoce el papel que juegan las diferencias materiales, las diferencias de poder y el status social que no son esenciales para el reconocimiento de la ciudadanía, pero sí importantes para fijar el alcance de los derechos políticos, "*la igualdad formal en el nivel político no tiene en cuenta la desigualdad real, que determina de hecho grados y niveles en el*

---

<sup>41</sup> C. Marx, *Op. Cit.* Pág. 60.

<sup>42</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.* Pág. 107.

*ejercicio real de los derechos de ciudadanía*<sup>43</sup>. En consecuencia, sólo existirá una verdadera emancipación humana cuando se supere la división de hombre privado y público, cuando no aparezca la fuerza social bajo la fuerza política, cuando se cambie la noción de libertad, y la noción de hombre por la de ser social y genérico.

Marx anhela la justicia y la dignidad sin pretender convertir al socialismo en un asunto moralista. Tiene un ideal de vida digna donde las relaciones están basadas en la eliminación de la explotación del hombre por el hombre, donde existe una libertad solidaria, respeto recíproco y la no instrumentalización; así mismo, no agota el derecho a la vida en la defensa de agresiones exteriores, sino asegurando los medios para poder vivir: la asistencia contra el hambre, la miseria y la desnutrición, así como un habitat decoroso y no contaminado. Marx denuncia el trabajo alienado, ya que en él "el trabajador no se afirma, sino que se niega"<sup>44</sup>, y sus resultados perjudiciales en la salud física y mental, por lo que apoya una concepción más amplia del derecho al trabajo que garantice una seguridad en cuanto a

---

<sup>43</sup> *Ibid.* Pág. 109.

<sup>44</sup> Carlos Marx, Manuscritos, Altaya, Barcelona, 1993, Pág. 113.

posibilidades de empleo y protección frente a la explotación. La realización de un trabajo en condiciones salubres y no agotadoras; "por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida"<sup>45</sup>. Por lo anterior, Para Marx sólo queda confiar en los ideales del socialismo, el cual elimina la propiedad privada para que el individuo pueda gozar de la libertad solidaria.

En conclusión, la tradición socialista defiende los derechos sociales y económicos, partiendo de la crítica realizada por Marx a la tradición liberal. Para Papacchini el punto esencial de este modelo político se encuentra en la eliminación del hambre y la miseria, y de las necesidades insatisfechas de todos los miembros de la sociedad, en especial de los menos favorecidos.

---

<sup>45</sup> *Ibid.* Pág. 116.



II

LIBERTAD Y DIGNIDAD HUMANA

"Después de haber soportado toda una guerra infernal, ¿por qué he de estar asustado ahora? Siempre pensé que la paz sería pacífica".  
SLOAN WILSON. "El Hombre del Traje Gris".

2.1. LA LIBERTAD

En su ensayo titulado: "*La Libertad un Valor Básico y Controvertido*",<sup>46</sup> Papacchini expone su ideal de libertad, tomando como base los conceptos sobre la *libertad positiva y negativa*, trabajados por Isaiah Berlin.

La libertad para Papacchini, es el valor fundamental, que reviste de mayor importancia para los derechos humanos. Lo cual es visto a través de la historia de los derechos que se ha caracterizado por la consolidación o aspiración a una libertad más amplia, producto de las luchas sociales, que querían reivindicar ciertas aspiraciones o derechos. La filosofía política se ha caracterizado por la importancia que brinda a la libertad individual o personal, como un valor o derecho fundamental. Desde el siglo XVII, el

<sup>46</sup> Angelo PAPANICHINI, "La Libertad un Valor Básico y Controvertido", en, Los Derechos

pueblo ha batallado entre repúblicas, ha padecido guerras civiles, un sin número de revoluciones únicamente con el fin de conseguir la libertad. Esto ha llevado a una consolidación de la libertad en las conciencias de los pueblos, que se ha hecho más fuerte, en la medida que los pueblos se apropian de ella.

De acuerdo con lo anterior, la libertad es el resultado de un proceso de interacción social, en el cual existe un reconocimiento mutuo, y donde los ciudadanos poseen o tienen acceso a los medios que garanticen unas condiciones mínimas para: "*poder vivir*", "*poder hacer*" y "*poder ser feliz*". El autor reconoce que este ideal de libertad no es único ni definitivo, porque:

"No es posible pretender una clasificación exhaustiva, puesto que es pretencioso vaticinar lo que entenderán por libertad las generaciones futuras. Es probable que se conserven muchos de los aspectos que hoy asociamos con la noción de libertad [...]; pero es también probable que aspectos hasta el momento descuidados o subvalorados logren adquirir una importancia o un peso mucho mayores"<sup>47</sup>.

---

Humanos un Desafío a la Violencia (ensayo), Altamir Ediciones, Bogotá, 1997.

<sup>47</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.*, Pág. 40.

Papacchini apela a la historia de los últimos dos siglos, que ha mostrado una persistencia a la noción de libertad en todas sus variaciones (libertad política, liberación del hambre, etc.). Persistencia que ha servido como hilo conductor para la consolidación de los derechos. La historia nos muestra tres ideales principales sobre la libertad: *libertad como no-interferencia*, *libertad como participación política* y *libertad como liberación del hambre y la miseria*. Y que se constituyen en última instancia: en los ideales defendidos por cada uno de los modelos políticos de la modernidad.

— El primer caso alude al tipo de libertad en el cual no existe interferencia de obstáculos externos en las actuaciones o en la esfera privada del individuo. Este tipo de libertad, llamada también *libertad negativa* por parte de Berlin, "delimita un espacio en el interior del cual el sujeto —individual o colectivo— debe o debería poder hacer o ser, sin la injerencia externa. Constituye una dimensión mínima de acción a la acción, a la que el individuo no puede renunciar sin violar la esencia misma de la

*naturaleza humana*<sup>48</sup>. En esta libertad, propia de la tradición liberal, el individuo será más libre, en la medida que se encuentre más seguro de intervenciones externas. "La defensa de la libertad consiste en el fin «negativo» de prevenir la interferencia de los demás"<sup>49</sup>.

— El segundo caso se caracteriza, por la lucha en la participación del poder, en la cual el individuo tiene la posibilidad de participar de la *voluntad general*. "El individuo quiere ser autónomo en sus opciones privadas, pero al mismo tiempo no permanece insensible frente al destino de la ciudad y el Estado, por lo que reclama una participación como ciudadano en el espacio público y en la arena política"<sup>50</sup>.

En esta noción de libertad, llamada por Berlin: *libertad positiva*, parte "del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño"<sup>51</sup>. En este tipo de libertad, el individuo no ve al Estado como una amenaza para la libertad individual o como un instrumento de regulación —como sucede en la libertad

<sup>48</sup> La Libertad un Valor Básico y Controvertido, en, *Op. Cit.* Pág. 57.

<sup>49</sup> Isaiah Berlin, Dos Conceptos de Libertad, Revista de Occidente, Madrid, Pág. 142.

<sup>50</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.*, Pág. 42

<sup>51</sup> Berlin, *Op. Cit.* Pág. 145.

*negativa. El Estado viene a representar el querer colectivo "adquiere un valor positivo en cuanto expresión de la sociabilidad"*<sup>52</sup>.

— En tercer lugar, se encuentra la noción en la cual se toma al hombre como sujeto de necesidades y deseos que tiene que satisfacer. Los defensores de esta noción de libertad, critican la disposición del Estado a la defensa de la libertad negativa. Para ellos, el Estado debe tener un carácter social que se oriente *"hacia una redistribución equitativa de bienes y propiedades, con el fin de asegurar el derecho a una vida digna, es decir provista de los medios para la subsistencia, de la posibilidad de educación, de un trabajo no-alienante y bien remunerado, y una vejez no indigente"*<sup>53</sup>.

Papacchini sigue la libertad positiva y negativa de Berlin, buscando un punto medio entre ambas concepciones. La propuesta de Papacchini, toma como base al sujeto de necesidades, que se desenvuelve en la sociedad. Para él la libertad de los modernos (*libertad negativa*) es indispensable, pero no suficiente, porque puede ser un obstáculo para los derechos, *"el énfasis*

<sup>52</sup> Filosofía y Derechos Humanos, *Op. Cit.* Pág. 42.

<sup>53</sup> *Ibid.* Pág. 43.

*unilateral de la libertad negativa acaba por desconocer de manera arbitraria ideales de libertad que han inspirado reivindicaciones y luchas en los dos últimos siglos, como la libertad como participación política, o la libertad frente al hambre*<sup>54</sup>. Por su parte, la libertad positiva aunque permite el autocontrol, posibilita o abre el camino para la implementación de gobiernos totalitarios, en los cuales el individuo pierde su *libertad individual* por una colectiva, donde se le obliga a buscar fines *racionales* en nombre de la verdadera libertad y metas sociales superiores (justicia, salud, educación, etc.). La libertad positiva —implementada en este siglo, en los países pertenecientes al llamado "socialismo real"<sup>55</sup> y por los gobiernos fascistas— ha impedido que los liberales ortodoxos permitan una ampliación del concepto. Papacchini considera: aunque las expectativas de los países de carácter socialista no tuvieron el éxito esperado, no quiere decir que la *libertad positiva* no pueda ser aplicada, o que la *libertad negativa* sea la única posible<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> La Libertad un Valor Básico y Controvertido, *Op. Cit.*, Pág. 66.

<sup>55</sup> Sidney Hook considera que los Estados del llamado "*socialismo real*", obedecen más al fascismo que al mismo socialismo, debido a la forma como han implementado sus políticas a través del terror estatal. Para mayor información, cfr. Sidney Hook, Poder Político y Libertad Personal, Edit., Hispanoamericana, México, 1968.

<sup>56</sup> La Libertad un Valor Básico y Controvertido, *Op. Cit.*, Pág. 50.

*"La libertad -considera Papacchini- debe incluir, por cierto, la libertad de los modernos, indispensable para garantizar un espacio de no-interferencia y una protección adecuada frente a las amenazas de un poder tendencialmente totalitario [...], es igualmente indispensable reivindicar la libertad como participación en el poder, y la liberación de condiciones inhumanas de pobreza y degradación"<sup>57</sup>.*

Este ideal de libertad reconoce al ciudadano como sujeto activo con "necesidades espirituales y materiales" que tiene que satisfacer. La libertad que defiende el autor incluye: las ideas de libertad defendidas por los tres modelos políticos de la modernidad, estar libres de obstáculos externos e internos, con igualdad de oportunidades sociales y económicas reales, y debe estar mediada en un contexto social de mutuo reconocimiento. La libertad así, permite la realización o se convierte en el hilo conductor de los demás derechos.

---

<sup>57</sup> *Ibid*, Pág. 94.

## 2.2. LA DIGNIDAD HUMANA

Para algunos, la libertad es considerada como el *derecho fundamental* del cual surgen los demás derechos. Sin embargo, para que la libertad sea real se hace necesario el reconocimiento de la "dignidad humana". Esta dignidad, entendida como *derecho a la vida* (para muchos, el *derecho absoluto* del cual emanan todos los demás derechos). Pero el derecho a la vida debe ser exactamente: *el derecho a una vida digna*.<sup>58</sup>

*La dignidad* vista desde esta perspectiva, es el punto de partida de cualquier fundamentación para los derechos<sup>59</sup>, su búsqueda, no es otra cosa que: el *reconocimiento* individual o colectivo de los miembros de una comunidad. Para Papacchini, la dignidad humana es el hilo conductor para una fundamentación de los derechos humanos. Para llegar a un concepto nuevo o diferente de la dignidad humana, parte del imperativo de la dignidad kantiana, así como de la dialéctica del reconocimiento de Hegel.

---

<sup>58</sup> Carlos E. Maldonado dice: "la vida misma, que porque no se reconoce como digna, [...] ella, decide afrontar la muerte, pero como una forma de acceder a su propia dignidad". Hacia una Fundamentación Filosófica de los Derechos Humanos, Esap, Bogotá, 1994, Pág. 37.

<sup>59</sup> *Ibid.* Pág. 38.



La historia de la humanidad, ha mostrado una lucha constante por la dignidad humana, en todas las culturas en todos los tiempos. Pero esa lucha, sólo beneficiaba una parte de la sociedad: los amos, nobles burgueses, etc. En la modernidad, Kant es el primer filósofo que planteo la *dignitas hominis* como: *valor no instrumental del ser humano*. Planteamiento que aparece, en su tercera formula del imperativo categórico que dice: "*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio*"<sup>60</sup>. En esta formula se encuentran "*diferentes nociones de respeto*" que nos obliga a valorar "*la persona del otro*", por encima de las cosas materiales, y ser solidarios con sus "*finés de felicidad*".

Con base en el anterior imperativo, Papacchini propone intentar "*una derivación de los derechos concretos*"<sup>61</sup>: el derecho a la vida; libertad de conciencia, pensamiento y expresión; derechos políticos y sociales.

---

<sup>60</sup> I. Kant, La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbre, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, Pág. 84.

<sup>61</sup> A. Papacchini, "Dignidad y Solidaridad en Kant", en: Memorias Seminario Filosofía y Derechos Humanos, UIS; Bucaramanga, 1995, Pág. 43.

Para Kant, la humanidad es un fin en sí y por lo tanto no puede ser reducida bajo ninguna circunstancia a mero instrumento, o a medio para fines ajenos. Pero en una sociedad capitalista o de mercado, el imperativo de la dignidad, resulta utópico; debido a que se ven obligados a la relación instrumental del mercado<sup>62</sup>. En consecuencia, debido a ciertas inconsistencias (que explicaremos más adelante), Papacchini se aparta un poco de Kant, y busca en la dialéctica hegeliana una justificación capaz de ampliar desde otra perspectiva: la dignidad humana.

Kant, considera al hombre como fin en sí, es un deber tanto desde el punto de vista del derecho como desde la ética. Dando por sentado que ética y derecho tienen como origen común la libertad, que se entiende en el sentido positivo de autonomía y autolegislación, que determina la dignidad del hombre frente a las demás cosas. Por eso afirma que:

Persona es el sujeto, cuyas acciones son imputables. La persona moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da así mismo (bien sola o, al menos, junto con otras).

<sup>62</sup> Filosofía y Derechos Humanos. *Op. Cit.* Pág. 242.



Una cosa es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (*res corporalis*)<sup>63</sup>.

En consecuencia, todos estamos sometidos a una ley universal, a un trato digno, "*que nos prohíbe tajantemente tratar a los humanos como meros medios*"<sup>64</sup>. La dignidad de la persona se concreta en el reconocimiento correlativo y recíproco del valor absoluto como fin en sí, que nos asiste a todos por ser personas.

Partiendo de lo anterior, es innegable el aporte del imperativo de la dignidad formulado por Kant. Brinda ciertos derechos y deberes, puntualizando que todos los seres humanos poseen igual dignidad sin importar creencias religiosas, sociales y políticas; erigiendo a la humanidad como un fin en sí misma. Sin embargo, el imperativo de la dignidad muestra algunas inconsistencias, que motivan a Papacchini a apartarse de él y seguir la dialéctica del reconocimiento de Hegel. Algunas de estas inconsistencias

---

<sup>63</sup> I. Kant, *Metafísica de las Costumbres*, Rei Andes, Bogotá, 1995, Pág. 30.

<sup>64</sup> A. Papacchini, Kant o el ideal Moderno de la Dignidad, en: Los Derechos Humanos un Desafío a la Violencia, *Op. Cit.* Pág. 155.

son: la distinción que hace Kant de ciudadanos activos y pasivos<sup>65</sup>, al discriminar a sujetos concretos (mujer, niño, sirviente, campesino, etc.); ya que al no poseer "independencia civil", es decir, "*tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos*"<sup>66</sup>. Kant aclara que esta dependencia no interfiere con la libertad e igualdad como hombres, pero el solo hecho de la discriminación en la participación ciudadana provoca inconsistencia en el imperativo.

Kant considera la autonomía moral como el fundamento de la dignidad humana. Un hombre es digno porque tiene autonomía moral, por ello afirma que las mujeres no son autónomas moralmente. El hecho de estar condenadas a la subordinación de los padres o al esposo le permite considerar tal realidad. Para Kant la inteligencia de las mujeres no es profunda al no estar basada en la razón, sino en los sentimientos: "inteligencia bella", que no le permite tal autonomía en relación con lo que le atribuye al hombre.

---

<sup>65</sup> Metafísica de las Costumbres, *Op. Cit.* Pág. 144.

<sup>66</sup> *Ibid.* 144.



Por ultimo, cabe mencionar la "dignidad del criminal", el cual posee un "valor intrínseco y no puede ser objeto de cálculos o canjes"<sup>67</sup>. Pero en ocasiones la pena de muerte para el criminal, es la forma más viable de respetar su dignidad y su reconocimiento como un fin en sí.

### 2.3. Hegel y la Dialéctica del Reconocimiento

Hasta el momento hemos afirmado que la *dignidad Humana* es el valor fundamental, del cual emanan todos los derechos del hombre. De acuerdo a lo anteriormente expuesto, Papacchini opina que la "dialéctica del reconocimiento" nos da una nueva justificación de la dignidad humana; para ello se basa en la obra de Hegel especialmente en la "Fenomenología del Espíritu"<sup>68</sup>

Frente a la idea de Hegel de concebir al hombre como una autoconciencia, con impulsos y deseos. Papacchini opina que la autoconciencia "al reencontrarse consigo misma desde el mirar hacia fuera, la conciencia ha

---

<sup>67</sup> A. Papacchini, Kant o el Ideal Moderno de la Dignidad Humana, en: Los Derechos Humanos un Desafío a la Violencia, *Op. Cit.* Pág. 162.

<sup>68</sup> G. W. F. Hegel, La Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997.

*logrado superar en parte la extrañeza del objeto, en el que descubre su propio yo*<sup>69</sup>.

En el texto la "Fenomenología del Espíritu", Hegel dedica un capítulo a la autoconciencia donde trabaja la dialéctica del reconocimiento, la cual se hace posible solo cuando dos autoconciencias se reconocen mutuamente, gracias al desdoblamiento de la autoconciencia. Para tal efecto se hace necesario que la conciencia contemple y conozca al mundo como algo distinto de sí misma, de este modo llega a comprender que el objeto depende de algo distinto de sí (el intelecto), y de alguna forma de sí misma.

La autoconciencia se manifiesta, en primer lugar, considerando al "otro" como no esencial y negativo, postura que debe abandonar al encontrarse con otras autoconciencias, ya que al contraponerse se produce una lucha, cuando el termino medio: "el ser en sí", es radicalizado en uno de sus extremos o por una de las autoconciencias; de esta forma una reconoce y otra es reconocida. Esta lucha Hegel la denomina: *lucha entre el señor y el*

---

<sup>69</sup> A. Papacchini, Dignidad Humana y Dialéctica del Reconocimiento, en: Los Derechos Humanos un Desafío a la Violencia, *Op. Cit.* Pág.,185.

*siervo*, que no es más que la lucha entre la vida y la muerte. Hegel reconoce que cada autoconciencia siente la necesidad de otra, y el resultado de esa necesidad no debe ser la muerte de una de ellas, sino el reconocimiento entre ambas. De acuerdo a lo anterior, se necesita una autoconciencia que se reconozca a sí misma, y para ello es necesario que reconozca a otras autoconciencias. Hegel nos dice:

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce [...]. Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro<sup>70</sup>.

Lo que constituye la autoconciencia es su deseo, es decir, el deseo de lo otro que lleva a la conciencia a reconocerse a sí misma, "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"<sup>71</sup>. Lo cual significa que, cada conciencia reclama de la otra el reconocimiento de sí misma. Se puede

---

<sup>70</sup> *Ibid.* Pág. 113.

<sup>71</sup> *Ibid.* Pág. 112.

observar que, para que una conciencia llegue a sí misma (autoconciencia), debe ser reconocida por otra, esto nos quiere decir que todas las conciencias hacen de medio (no en sentido utilitarista) para llegar a la autoconciencia.

El termino medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto. Pero, como conciencia, aunque cada extremo pase *fuera de sí*, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es *para sí* y fuera de sí es *para él* [...]. Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. *Se reconocen como reconociendoce mutuamente*<sup>72</sup>.

Frente a lo anterior podemos decir: para que una conciencia reconozca a otra, es preciso que el reconocimiento de ambas conciencias se entre cruce; así, una conciencia se ve en la otra y viceversa.

<sup>72</sup> *Ibid.* Pág. 114-115. Entiendace que en el texto cuando el autor habla de "extremo" se esta refiriendo a la conciencia.



Papacchini afirma: "*Hegel comparte con Hobbes la idea del estado de naturaleza [...]. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, quien reduce el deseo de gloria a una idea insensata e irracional, Hegel reinterpreta la passion of glory como deseo de reconocimiento y percibe en él la génesis de lo humano y de la libertad*"<sup>73</sup>. Es decir, el hombre "desea no solo que lo reconozcan otros hombres, sino que se lo reconozca como *hombre*"<sup>74</sup>. Esto es: que el deseo hace parte de la personalidad política humana, que lo "empuja a afirmarse así mismo sobre los demás"<sup>75</sup>; este tipo de deseo lo llama Fukuyama: *megalothymia*, que se contrapone a la *isothymia*<sup>76</sup> (deseo de ser reconocido como igual a los demás).

Como se ha venido afirmando, y teniendo en cuenta que todo reconocimiento, implica reconocer la dignidad humana y, partiendo del hecho que la dignidad humana fundamenta los derechos y libertades del hombre; la dialéctica del reconocimiento juega el papel más importante en la fundamentación de los derechos, al ser el eje principal del reconocimiento

---

<sup>73</sup> A. Papacchini Dignidad Humana y Dialéctica del Reconocimiento *Op. Cit.* Pág. 197. Las cursivas en el original.

<sup>74</sup> F. Fukuyama, El Fin de la Historia y el Ultimo Hombre, Planeta, Bogotá, 1994, Pág. 212.

Cursivas en el original.

<sup>75</sup> *Ibid.* Pág. 232.

<sup>76</sup> *Ibid.* Pág. 254.

de la dignidad humana en Papacchini. El autor afirma que "la dialéctica del reconocimiento ofrece un camino más claro y expedito para sustentar el respeto por el otro en condiciones de igualdad"<sup>77</sup>.

La dialéctica del reconocimiento se materializa en las luchas burguesas, donde se van construyendo las autoconciencia, resultado de la identidad del yo. A lo cual, Papacchini afirma:

El reconocimiento no es una fulguración inmediata, sino el logro de un proceso, que empieza con la experiencia de la alteridad radical entre seres que deberían encontrar cada uno en la figura del otro la clave para poder descifrar el sentido de su existencia. Pero la existencia del extrañamiento es el primer paso hacia la autoconciencia en sentido pleno, impensable por fuera de la interacción social y del deseo de reconocimiento<sup>78</sup>.

Podemos comprender, que el "deseo de reconocimiento" puede verse como la búsqueda del deseo de reconocimiento de la dignidad humana, desde la cual la presencia del "otro" es indispensable para "alcanzar el *status* de

<sup>77</sup> A. Papacchini Dignidad Humana y Dialéctica del Reconocimiento *Op. Cit.* Pág. 183.

<sup>78</sup> *Ibid.* Pág. 188.

persona consciente y libre"<sup>79</sup>. Con base en lo anterior estamos obligados al respeto recíproco para salir del aislamiento, la lucha a muerte y el sometimiento. En consecuencia, la "dialéctica del reconocimiento" debería servir para no repetir permanentemente la lección violenta de la historia.

---

<sup>79</sup> *Ibid.* Pág. 199. Las cursivas en el original

### III

## CONCLUSIÓN

A partir del estudio de la propuesta de Papacchini y su fundamentación, podemos decir que los derechos humanos son reivindicaciones consideradas de vital importancia para las personas, los cuales se van afirmando dependiendo de las condiciones históricas, demandando libertad y dignidad, y son asumidas o reconocidas por la comunidad y el Estado, quien las legitima en un sistema normativo.

Esto nos lleva a afirmar: que los seres humanos, a diferencia de los demás seres vivos, son seres racionales con conciencia de sus necesidades y por ello exigen a los demás miembros del cuerpo social, así como al Estado mismo, las condiciones mínimas requeridas para su satisfacción de las

mismas. Satisfacción que implica un reconocimiento, que es el objetivo o fin último de los derechos.

La dignidad y la libertad, son los atributos desde los cuales se exigen los demás derechos. Con la dignidad humana se expresa la fundamentación de los derechos, ubicándola como la fuente de ellos. De esta forma, siempre que se reclame el reconocimiento de algún derecho, se está reclamando el reconocimiento de la dignidad de la persona.

Sin embargo, la realidad política económica y social, va en contravía de los códigos éticos y jurídicos que preservan la vida humana digna, pues son muchos los Estados acusados de violaciones a los derechos. La normativización de los derechos humanos no garantiza su aplicación y respeto: se requiere la construcción de sociedades que salten el vacío existente entre la normatividad y la realidad; una sociedad donde los seres humanos logren sensibilizarse y apropiarse de los derechos humanos como parte de su vida.

Observando el caso colombiano, nos damos cuenta que desde todos los frentes se registran flagrantes violaciones a los derechos humanos: la violencia política, caracterizada por acciones arbitrarias del aparato militar estatal, grupos paramilitares y guerrilla; la violencia que genera la delincuencia común, los desplazamientos que aumenta los cordones de miseria en las grandes capitales; etc. Hacen que la situación de derechos humanos en Colombia sea un caso grave.

En nuestro país se ha venido desarrollando, como forma de arreglar las diferencias entre congéneres, la negación del "otro" a través de la violencia. Lo que a su vez nos ha llevado a una falta de sensibilidad por las personas que sufren en carne propia todas estas manifestaciones violentas; que vemos a diario en las noticias. "Los seres humanos -dice Humberto Maturana- no comprendemos los fundamentos de la convivencia y por ello queremos poseer la verdad [...]; y queremos poseer la verdad porque

creemos que sin ese argumento existiríamos en el caos: el otro podría hacer cualquier cosa"<sup>80</sup>.

En consecuencia, la propuesta hecha por Papacchini, en la cual se parte del reconocimiento del "otro" como autoconciencia que reafirma mi conciencia, tomando como base la dialéctica del reconocimiento de Hegel; muestra la posibilidad de realizar en Colombia una reflexión profunda en torno al fundamento de los derechos humanos; ya que tenemos que encontrar razones para exigirlos y hacerlos respetar. Y salir definitivamente del proceso de exclusión o no-reconocimiento del "otro" como diferente; El "otro" así, emerge como autoconciencia que afirma las demás autoconciencias, llegando a la "*alteridad real*". Desarrollando una cultura del disenso donde se reconozca al "otro" como distinto.

---

<sup>80</sup> Humberto Maturana, *El Sentido de lo Humano*, Dolmen, Santiago de Chile, 1993, Pág. 296.

## BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, Isaiah, *Dos Conceptos de Libertad*, Revista de Occidente, Madrid,
- COLOMER, Eusebi, *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990. Tomo III.
- FRIEDMAN, Milton y Rose Friedman, *Libertad de Elegir*, Grijalbo, Barcelona, 1981.
- FUKUYAMA, F. *El Fin de la Historia y el Ultimo Hombre*, Planeta, Bogotá, 1994
- GRAY, John, *Isaiah Berlin*, Editions Alfons el Magnánim-IVEI, Vaencia, 1996.
- HEGEL, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1997.
- KANT, Immanuel. *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbre*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.





- \_\_\_\_\_ . *Metafísica de las Costumbres*, Rei Andes, Bogotá, 1995.
- LABARRIÈRE, J.J. *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- LOCKE, John, *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, Porrúa, México, 1997.
- MALDONADO, Carlos E. *Hacia una Fundamentación Filosófica de los Derechos Humanos*, Esap, Bogotá, 1994.
- MARX, Carlos, "Sobre la Cuestión Comida", en: *Argumentos* 28/29, Fundación Editorial Argumentos, Bogotá, 1992.
- \_\_\_\_\_ . *Manuscritos*, Altaya, Barcelona, 1993.
- MATURANA, Humberto, *El Sentido de lo Humano*, Dolmen, Santiago de Chile, 1993.
- MILL, J.S. *Sobre la Libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- PAPACCHINI, Angelo. *Los Derechos Humanos en Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Cali, 1993.
- \_\_\_\_\_ . *Filosofía y Derechos Humanos*, Universidad del Valle, Cali, 1994.
- \_\_\_\_\_ . *Los Derechos Humanos un Desafío a la Violencia*, Altamir ediciones, Bogotá, 1997.

- \_\_\_\_\_ . *Dignidad y Solidaridad en Kant*, en: *Memorias Seminario Filosofía y Derechos Humanos*, UIS; Bucaramanga, 1995.
- ROUSSEAU, J.J. *El Contrato Social*, Altaya, Barcelona, 1993.
- SANTIAGO Carlos, *Ética y Derechos Humanos*, en: Cristina Motta, (Comp), *Ética y Conflicto*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1995.
- SCHUMPETER, J. A., *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Folio, Barcelona, 1996.
- THEODOSÍADIS, Francisco (comp), *Alteridad: ¿La (Des) Construcción del Otro? Yo Como Objeto del Sujeto que Veo Como Objeto*, Magisterio, Bogotá, 1996.
- TODOROV, Tzvetan. *La Vida en Común*, Taurus, Madrid, 1995.
- ZACARIA, Fareed, *El Surgimiento de la Democracia Iliberal*, en: Ciencia Política No 49, Tierra Firme Editores, Bogotá, 1998.

