





ANTE LA EVIDENCIA DE LAS NECESIDADES, ¿QUÉ HACER CON LOS DERECHOS?

POR: NATALIA PAREDES HERNÁNDEZ*

"La "moralita"—decía José Ortega y Gasset— es un explosivo espiritual, tan potente al menos como su pariente, la dinamita. No se fabrica con pólvora, claro está, sino con el proyecto de lo que es una persona en su pleno quicio y eficacia vital, con el bosquejo de lo que es un comportamiento verdaderamente humano.

Puesta sabiamente en los lugares estratégicos de una sociedad, podría producir una transformación hacia lo justo y lo felicitante, a la que es de estúpidos renunciar. Pero no parece que la opción por la sabiduría sea moneda corriente y por eso se acostumbra en la buena sociedad domesticar la moralita y convertirla en inofensiva moralina.

Domesticar la moralita convirtiéndola en moralina no es difícil, porque las palabras son muy sufridas y admiten en el discurso toda suerte de instrumentalizaciones. Pero dicen los economistas que actuar con inteligencia es valorar en cada acto el costo de oportunidad, valorar lo que perdemos al rechazar una opción y decidirnos por otra. Y en este caso, apostar por la moralina permite sentirse arropado en el grupo de los buenos, de los éticamente correctos, pero el costo es tan alto como dejar por el camino jirones de humanidad."

Adela Cortina

* Economista. Investigadora del Cinep

INTRODUCCIÓN



uando se pretenden aplicar o tomar decisiones sobre los derechos humanos y particularmente cuando existen contradicciones entre ellos, los criterios considerados no son tanto los derechos en sí como la justificación de los mis-

mos y allí la fundamentación es lo que cuenta. En torno a esta ha girado la preocupación de varios autores por desarrollar diferentes y cada vez más sólidas propuestas. Interesa a la reflexión que sigue recoger algunos de los planteamientos que parten de la categoría de necesidades como fundamentación de los derechos humanos.

Para ello, en el presente artículo se retoma parte de la argumentación desarrollada por María José Añón Roig en su libro *Necesidades y Derechos. Un Ensayo de Fundamentación*. Igualmente, se recogen algunos de los planteamientos desarrollados por Carlos Rojas en su ensayo "*Conflictos morales, derechos humanos y ética pública*", complementándolos con las interpretaciones que realiza Angelo Papacchini en el libro *Filosofía y Derechos Humanos*. También se acude a los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de Marx, al texto de Jurgen Habermas, *Facticidad y validez*, y a *La teoría de las necesidades en Marx*, de Agnes Heller.

Se pretende a partir de los diferentes planteamientos de éstos autores, señalar los principales aportes de Marx, Kant y Habermas a la fundamentación de los derechos humanos, lo que permitirá comprender algunos de los desarrollos posteriores que consideran las necesidades humanas como un eje central de realización del ser humano. Allí se destacan los aportes de Agnes Heller, que va a tomar ideas de cada uno de los tres autores para adelantar su estudio sobre las necesidades.

Aunque tradicionalmente se parte de Kant por sus contribuciones al concepto de dignidad humana, aquí el orden se invierte, pues el mayor interés es por las necesidades humanas y al respecto es Marx quien sienta las bases para pasar de una con-

cepción que reduce las necesidades a la simple sobrevivencia a otra que las considera como parte de la posibilidad de realización de hombres y mujeres.

A pesar del orden, Kant siempre aparece con una gran riqueza para explorar nuevas opciones y por ello Agnes Heller acude a uno de sus imperativos categóricos para definir qué es una necesidad y qué no puede ser admitido como tal. No se busca colocar en segundo lugar el concepto de dignidad, sino complementarlo al reconocer las necesidades humanas como parte de la dignidad.

Se presentan los planteamientos de Habermas sobre cómo los hombres y mujeres se conceden derechos y deberes para explicar por qué en torno a las necesidades y su satisfacción existen en las sociedades "democráticas" ciertos consensos, sean éstos superficiales o profundos, reales o irreales, tolerantes o intolerantes, pero finalmente aceptados y corroborados por la realidad. Por último, se muestra como Heller, apoyada en Habermas, propone una alternativa social ante lo difusa e ilimitable que puede resultar una priorización de las necesidades humanas.

El objetivo de esta "mixtura" es complementar la fundamentación tradicional de los derechos humanos con una argumentación que parte de la evidencia de la época actual, caracterizada por la insatisfacción de las necesidades más "básicas" hasta las más "espirituales", de una mayoría de seres humanos.

Para empezar es necesario señalar las siguientes precisiones: 1. la fundamentación de los derechos humanos a partir de las necesidades básicas no pretende ser absoluta, pues desconocería la multiplicidad de factores o realidades que pueden explicar los derechos humanos y que trascienden la categoría de las necesidades; 2. la teoría de las necesidades no es excluyente de otras que puedan contribuir a dar consistencia a la argumentación de los derechos humanos; y, 3. la fundamentación de los derechos humanos no da cuenta del concepto de los mismos, sino de la razón de ser o justificación de por qué deben ser considerados como tales.

El punto de partida para fundamentar los derechos humanos en la noción de necesidades, se jus-

tifica porque éstas son delimitables, concretas y se presentan en la realidad de manera "irrefutable". María José Añón lo describe así: "... se ha sostenido que el recurso a las necesidades implica aceptar, en primer lugar, que en ellas se encuentra el soporte antropológico de los derechos humanos, de forma que reconocer, ejercer y proteger un derecho básico significa, en última instancia, que se pretende satisfacer una serie de necesidades, entendidas como exigencias que se consideran ineludibles para el desarrollo de una "vida digna". De este modo se explicaría la objetividad y el carácter generalizable del fundamento que, por otro lado, supera también el reduccionismo propio de la apelación a los deseos o intereses de los individuos que llevaría a un subjetivismo extremo."¹

Además, las necesidades ofrecen mejores argumentos a la hora de exigir derechos para satisfacerlas, pues no es indispensable tener razones para afirmar que una necesidad existe, pues simplemente está allí presente. Una necesidad es una situación o estado evidente de una persona y tiene un carácter ineludible para ella.

Dentro de las formas tradicionales para fundamentar los derechos humanos, se encuentran las que justifican los derechos a partir de valores. Sin embargo, sus límites se presentan cuando éstos se dan como datos previos y absolutos que no encuentran su contrapartida en la realidad. Entre las teorías más destacadas se encuentran, aquellas que parten de juicios de valor derivados de una naturaleza humana "constante" y las que buscan una recuperación de la relación entre ser y valor a partir de un concepto de naturaleza humana no empírico, sino metafísico - teleológico.

Este tipo de fundamentación se basa en unos principios dados como verdaderos, propios de la naturaleza humana y de sus fines últimos, a partir de un discurso lógico racional, pero que no siempre coincide con realidades concretas. Sin desconocer su importancia, la justificación de los derechos

humanos a partir de las necesidades contribuiría a reforzar la utilización de los mismos como herramienta de transformación social.

Al hacer parte del desarrollo histórico y por lo tanto dar origen a necesidades sociales, los derechos humanos no pueden quedar inscritos en principios absolutos situados por fuera de la realidad histórico-social.

En este marco, cobra importancia la perspectiva histórica de los derechos humanos, en la cual se sitúa una "línea argumentativa que pretende encontrar un nexo de unión entre principios y valores con las condiciones materiales de existencia tanto con respecto a los sujetos titulares como a los objetos cuya protección se pretende articular. Los derechos humanos y la fundamentación de estos derechos no puede comprenderse sin contextualizar los principios y exigencias básicos. Cuando confrontamos los derechos con la realidad, (...) se ponen de relieve muchas variables que desde luego no sólo éticas, sino también económicas, políticas, culturales o sociales."²

A partir de la aplicación de unos principios y valores a las condiciones materiales de vida es posible fortalecer los fundamentos no sólo de los derechos civiles y políticos, sino en particular de los dere-



1 Añón Roig, María José. *Necesidades y Derechos. Un ensayo de fundamentación*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid, 1994. p. 266

2 *Ibid.* p.p. 270 - 271.

chos económicos, sociales y culturales. Lo que exige contextualizar históricamente el desarrollo y la razón de ser de los mismos e implica tener en cuenta la triple esfera en la que tienen lugar: la jurídica, la moral y la económica-política. Por ello, las concepciones liberales basadas en la definición de unos derechos del hombre por el mero hecho de serlo, que sustentan la autonomía y universalidad de la libertad individual resultan insuficientes, pues difícilmente pueden ofrecer las bases para justificar aquellos derechos que expresan pretensiones de los hombres desde su condición social particular e histórica.

Es decir, la autonomía de la libertad en la esfera pública se limita a la libertad negativa, a no hacer daño a los otros, pero se queda corta con relación a la libertad positiva, que exige acciones deliberadas de los hombres y de los Estados para que exista la posibilidad de garantizar ciertos derechos, como es el caso de los derechos económicos, sociales y culturales.

En síntesis, "... las necesidades básicas pueden desempeñar un papel importante en la fundamentación de los derechos humanos (...), la constatación de una necesidad básica permite argumentar, de acuerdo con las situaciones concretas y las condiciones reales, criterios de justicia y legitimidad. (...) La fuerza moral y política de una fundamentación basada en los principios de autonomía y universalización, pero abierta a las necesidades variables e históricas, constituye quizás el único camino para una concepción unitaria e integral de los fines jurídicos en el marco de un Estado social y democrático de Derecho."³

Es preciso aclarar que son muchas las concepciones teóricas existentes sobre el concepto y sentido de las necesidades humanas. Sin embargo, en ellas las necesidades nunca aparecen en forma "pura", sino que siempre se encuentran dentro de un contexto social específico, y están afectadas por valores personales y colectivos. Esta es una de las razones para afirmar que las necesidades no tienen un carácter categórico, es decir, nunca son absolutas, ni concluyentes. Por ello, la reflexión que se presenta a continuación tampoco es concluyente, sólo pretende dar algunas pistas para iniciar una

discusión sobre las necesidades sociales de nuestro tiempo y nuestros lugares.

Aun así, casi todas las concepciones sobre necesidades tienen como objetivo dar razón de por qué algo ha de ser satisfecho como condición para que el sujeto de la necesidad cumpla su función como ser humano. Los diferentes argumentos que se exponen en este trabajo tienen como finalidad enriquecer la justificación de la plena vigencia de los derechos humanos partiendo de su confrontación con la existencia de necesidades no satisfechas, que requieren ser superadas para la realización de los hombres como seres humanos.

La siguiente discusión se inicia con Marx para buscar recuperar el sentido de la vida humana que está relacionado con lo que el hombre requiere para su realización y que, como ya se dijo, trasciende la mera subsistencia y apunta a las condiciones indispensables para el ejercicio de su libertad y el desarrollo de su potencial creativo.

Adicionalmente, Marx a través de su crítica a la sociedad capitalista desnuda el proceso mediante el cual los hombres pierden su esencia para colocarse al servicio de las cosas materiales, hecho sin precedentes en la época actual, no sólo a nivel individual cuya expresión es el fenómeno del consumismo, sino a nivel social donde la prioridad es el crecimiento económico y no el desarrollo humano.



ALGUNOS APORTES DEL MARXISMO A LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Desafortunadamente el mundo se ha desarrollado en torno a las cosas materiales y no en torno al ser humano. Los valores actuales de la sociedad están definidos por lo que cada persona posee: bienes y riquezas, y no por lo que es.

Por eso, como muestra Carlos Rojas: "Para Marx las cosas son producto del trabajo humano, la obje-

tivación del trabajo. Considera que la valorización de las cosas y desvalorización de las personas sólo expresa 'que el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como *algo ajeno*, como una *potencia independiente* del productor... la objetivación se manifiesta como la *pérdida y servidumbre del objeto*, la apropiación como *enajenación*, como *alienación*.'

Agrega que los seres humanos, al mismo tiempo que producimos cosas, nos producimos a nosotros mismos, así que la alienación también significa que las personas se enajenan de sí, se empobrecen al mismo tiempo y en proporción ... a los objetos que producen."⁴

Si el hombre no está alienado, si se encuentra reflejado y reconocido en el producto de su trabajo, entre más produzca, más se enriquece y se realiza y no depende ya de los objetos, sino de sí mismo, en la medida en que éstos objetos son su propia expresión, son realmente su objetivación, son él mismo. Es decir, ahí el hombre está creando para sí mismo y para los otros. Ese es realmente el fin del trabajo del hombre, la creación.

Por el contrario, la alienación significa que, entre más objetos producen los hombres, más se empobrecen si en ellos no se reconocen, no se realizan, no se expresan, es decir, si no se producen a sí mismos.

Para Marx, "todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en

el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil."⁵

Continuando con su argumentación, Marx nos dice que las actividades enajenantes son externas al trabajador, no le pertenecen a su ser y por lo tanto en su trabajo "... el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. (...) Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. (...) De esto resulta que el hombre sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales."⁶

Hasta aquí se han retomado sólo dos de los aspectos de la enajenación de la actividad humana: 1) la separación del producto del trabajo del hom-

3 Ibid. p.p. 284 y 285

4 Rojas, Carlos. "Conflictos morales, derechos humanos y ética pública" En: *Revista Controversia* No. 173. Cinep. Bogotá, diciembre de 1998. p. 146.

5 Marx, Karl. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Alianza: Madrid, 1974. p. 106

6 Ibid. p. 109

bre, de los objetos producidos que conforman el mundo externo a él y que se le enfrentan y, 2) el acto de la producción como una actividad externa al trabajador, independiente y dirigida contra él mismo. Marx lo sintetiza así: "La *enajenación respecto de sí mismo* como, en el primer caso, la enajenación respecto de la *cosa*."⁷

Un tercer aspecto que se deriva de los dos anteriores, es que para el hombre su vida genérica se convierte en un medio de vida individual. El hombre es un ser genérico porque su vida física y espiritual está ligada con la naturaleza y por lo tanto está ligado consigo mismo al hacer parte de la naturaleza, de ahí que Marx afirme que el hombre es un ser genérico porque "se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre". El trabajo enajenado al separar al hombre de su producto lo separa de la naturaleza y por tanto lo separa de sí mismo, "de su propia función activa, de su actividad vital, ..., hace del *género* algo ajeno al hombre".

La actividad genérica del hombre -referida a *lo propio del género humano*-, es su decisión sobre la transformación del entorno a través de su actividad

humana esencial que es la de ser libre y consciente, como forma de realización del ser. Si el sistema económico capitalista le impide al hombre desarrollarse como tal, al restringirlo en su libertad y en su posibilidad de realización, entonces su actividad se limita a la sobrevivencia, la vida se reduce a ser "un medio de vida" en el sentido físico y simple del término.

Para entender la dimensión de lo que significa el desarrollo teórico marxista sobre la separación del hombre de su esencia humana, la siguiente reflexión es bastante ilustrativa: "El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. (...) La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia* (...)"

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, unas viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella."⁸



Por ello, Marx plantea otras dos consecuencias de la enajenación del trabajo del hombre: 3) el ser genérico del hombre se convierte en un ser ajeno para él, haciendo extraños al hombre su cuerpo, su esencia espiritual, su libertad, la naturaleza, en fin, su esencia humana y, 4) como consecuencia de las tres anteriores (la enajenación de su producto, de su actividad vital y de su ser genérico), se presenta la enajenación del hombre respecto al hombre. Ya que al estar enfrentado consigo mismo se enfrenta también con los otros hombres.

Si el hombre está enajenado de sí mismo, igual tratamiento da a los demás y se relaciona con los demás sin valorarlos como hombres libres, sino como hombres útiles que producen cosas y están al servicio de las mismas, y por lo tanto no hay un reconocimiento de los hombres y de su esencia humana, de su capacidad de creación y realización, sino de las cosas que producen y su utilidad para la sobrevivencia, para la subsistencia, de su valor de cambio y de uso y no de su valor humano, del trabajo y demás actividades humanas como medio y no como realización de la condición genérica del hombre.

Por eso, como lo señala Carlos Rojas, Marx indicará que "el problema no radica en tener sino en ser. Advertirá que su propuesta poco tiene que ver con la 'repartición' de bienes o que todos tengan lo mismo, sino que todas las personas podamos superar la existencia alienada, materializar una vida acorde con nuestra naturaleza humana de seres libres."⁹

Como muestra Papacchini, "Marx protesta por la reducción del ser humano a mercancía, a valor de uso o valor de cambio, por la degradación en el trabajo y en la vida cotidiana, por la instrumentalización y la reificación en el interior de una sociedad fundada en teoría sobre la libertad y el respeto de todo ser humano. (...) Marx denuncia también el carácter alienante del trabajo en el interior de la fábrica, que por

su carácter mecánico, repetitivo y deshumanizante embrutece y empobrece al ser humano, atrofia sus potencialidades y le impide desarrollar libremente sus energías físicas y espirituales. El trabajo fabril mortifica el cuerpo y arruina el espíritu; no es la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo."¹⁰

Por ello, no se trata únicamente de que todos los seres humanos tengan bienes materiales para satisfacer sus necesidades inmediatas, sino que se requiere de su realización personal en el trabajo, para que satisfagan sus necesidades espirituales, superiores, que están por encima de las cosas, y que se relacionan con la posibilidad del hombre de ejercer su libertad, expresándose en su producción, en sus aportes, en sus realizaciones.

Marx se ubica desde una perspectiva crítica y considera que cuando la libertad es concebida únicamente como la posibilidad de actuar del individuo sin detrimento para el otro, se está considerando al sujeto separado del otro, no se está buscando la unión o la comunión entre los hombres, sino su división, pues sólo se busca no perjudicar al otro, cuando el sentido de la comunión es actuar libremente *con los otros, para así beneficiar a todos*.

Para Marx, cuando los derechos humanos se limitan únicamente a esta concepción de la libertad, es decir, cuando considero que yo tengo derecho a ser libre, a actuar siempre y cuando no perjudique al otro, sin buscar beneficiar al otro, se está perdiendo el verdadero sentido de los derechos humanos, como derechos políticos que son posibles únicamente en un espacio compartido, en una relación activa entre los sujetos. Cuando prima la "libertad negativa", se pierde la comunidad y se proclama el derecho del individuo a ser egoísta a perseguir únicamente sus propios fines, no se le exige actuar en comunión con los otros, solidariamente.

7 Ibid. P. 109 - 110

8 Ibid. p. 111 - 112

9 Rojas, Carlos. Op.Cit. p.147 y 148

10 Papacchini, Angelo. *Filosofía y derechos humanos*. Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle: Cali, 1995. p.p. 113 - 114

Los derechos vistos como "libertad negativa" *no son los auténticos derechos cívicos o ciudadanos*, que como "derechos políticos, sólo pueden ejercerse viviendo en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación* en la *comunidad* y, concretamente, en la comunidad *política*, en el Estado. Estos derechos humanos entran en la categoría de los *derechos cívicos*."¹¹

Los derechos cívicos comprenden una concepción de la libertad entendida como la posibilidad de toda persona de participar en su destino común, donde el individuo se concibe como ser colectivo, interesado en los asuntos de su comunidad y por lo tanto en sus propios asuntos. Su condición de ciudadano está dada por su derecho a participar en la política, que es la que define los asuntos de todos, los asuntos colectivos.

Como lo analiza Papacchini, para Marx las declaraciones de derechos de las revoluciones burguesas subordinan los derechos políticos a los derechos del hombre burgués, colocando a los primeros como simples medios para la conservación de los segundos: "Marx concibe los derechos humanos como la expresión de la emancipación política, es decir, con la separación entre sociedad civil y sociedad política. El error o la ilusión estaría en tomar la parte como el todo, olvidando los límites intrínsecos y estructurales de esta forma de liberación, que no asegura de ninguna manera una auténtica emancipación humana."¹²

La libertad se convierte en un medio para garantizar la libertad de mercado, de ahí la importancia asignada al derecho de propiedad, que se transforma en el más importante, alrededor del cual se articulan los demás. La igualdad formal en lo político no tiene en cuenta la desigualdad real en lo económico y social, que determina diferencias en el ejercicio efectivo de la ciudadanía.

Citando a Marx, Papacchini desarrolla la siguiente argumentación:

"La calidad de ciudadano –prosigue Marx- la participación en la comunidad política, es reducida por los emancipadores políticos a mero medio para la conservación de aquellos pretendidos derechos del hombre; el *citoyen* está subordinado al servicio del *homme* egoísta. La esfera en que el hombre se comporta como miembro de la comunidad es rebajada por debajo de la esfera en que se comporta como individuo singular; en fin, se toma como hombre verdadero y propio no al *citoyen*, sino al *bourgeois*."¹³

Para Marx los derechos declarados en las revoluciones burguesas son insuficientes para una verdadera emancipación humana, la cual no supone la separación del hombre en ser privado y ciudadano, sino la reconstitución de su unidad en una "forma más rica de humanidad", que permita la "consolidación de una libertad solidaria": "sólo cuando el hombre individual real incorpore a sí al ciudadano abstracto y se convierta como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales en *ser social*; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus '*forces propres*' como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, ya no se-

pare de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces –concluye Marx- se habrá llevado a cabo la emancipación humana. Para lograr la emancipación verdadera, (...) es necesario por lo tanto superar el desdoblamiento del hombre, superar la separación (...) y el extrañamiento (...) del hombre frente al hombre, y por consiguiente la reducción de la libertad a la libertad de competir en esa guerra de todos contra todos que es la moderna sociedad civil o burguesa."¹⁴

Las tesis de Marx se encuentran confirmadas por la miseria y alienación presente en la naciente

*La demanda de
hombres regula
necesariamente
la producción
de hombres,
como la de toda
otra mercancía.*



sociedad industrial, que, aunque anunciada por los teóricos liberales como el paraíso de los derechos del hombre y la libertad, mostraba sus límites en la calidad de vida de los obreros que no satisfacían ni siquiera sus necesidades vitales básicas y además se embrutecían en el trabajo. Por lo tanto, los derechos proclamados en las declaraciones resultaban insuficientes para la auténtica liberación.

Aunque Marx no hace referencia explícita a lo que hoy entendemos por derechos económicos y sociales, realiza, como lo señala Papacchini, una serie de aportes al respecto. "En los *Manuscritos* se encuentran, para empezar, sugerencias preciosas acerca del alcance del primero de los derechos humanos —el derecho a la vida—; derecho básico que a juicio de Marx no se agota en la defensa de la incolumidad física frente a las agresiones externas. En la sociedad de mercado, en la que en teoría el Estado se encarga de la protección de la vida en este sentido negativo, la vida humana reviste en realidad un valor muy limitado, puesto que no existen para el individuo garantías serias frente al hambre y a la muerte por inanición. Puesto que *la demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como la de toda otra mercancía*, si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los trabajadores cae en la mendicidad, o se muere de hambre."¹⁵

Este planteamiento no debería extrañarnos, pues la realidad nos muestra como la tecnología conduce al desplazamiento del trabajo del hombre y cada vez los trabajadores menos calificados resultan "innecesarios" para el crecimiento económico, los cuales en las modernas teorías del desarrollo deberían recibir subsidios para su sobrevivencia, pero no merecerían ser reconocidos

como capaces y creativos, sin antes ser "reeducados". A lo que obviamente no acceden todas y todos, pues la desigualdad real hace que sólo unos pocos accedan a la calificación que requiere el mercado laboral.

La concepción de necesidades en Marx

Aunque Marx no adoptó la categoría de las necesidades como central en sus análisis, en su teoría sobre éstas se encuentra una de las raíces de la noción de necesidades. Se considera que el aporte más valioso de Marx a este respecto se encuentra en su visión ontológica e histórica, y en la función que asigna a las necesidades en el proceso de socialidad, considerándolas como la forma en que se realizan las relaciones del hombre con el mundo que lo rodea.

Además, la importancia de retomar la concepción marxista de necesidad está en su carácter dialéctico, en su condición de no ser algo acabado sino algo que se transforma permanentemente como producto de la actividad humana y por lo tanto se expresa en los cambios de las sociedades.

En primer lugar, es necesario señalar que Hegel sienta las bases para que Marx se acerque a una concepción de las necesidades entendidas ya no como manifestaciones individuales, sino considerando su manifestación en el orden social y como elemento central para explicar la socialidad humana.

En este sentido, muestra María José Añón que: "A partir del análisis de Hegel resulta posible entender la necesidad como una categoría en la que se produce el paso de lo subjetivo a lo objetivo, de lo particular a lo general, proceso dialéctico que se realiza a través de una "interiorización-exteriorización-reinteriorización". Esto es, la necesidad es, en primer lugar, singular, subjetiva, interior y, en este sen-

11 Citado en Rojas Carlos. Op.Cit. p. 154

12 Papacchini, Angelo. Op. Cit. p. 346

13 Ibid. p. 111

14 Ibid. p.p. 111 - 112.

15 Ibid. p.p. 115 - 116.



tido, insaciable tanto por la razón como por el entendimiento. Para que se vea satisfecha debe exteriorizarse, imprimirse en el mundo exterior, hacerse objeto. El tercer momento se constituye, cuando la necesidad es consciente de sí misma y se reinterioriza en una nueva cualidad: de objeto, vuelve a ser sujeto, sin dejar de ser objeto a su vez. Como sujeto-objeto y como objeto-sujeto constituye una dimensión fundamental del ser humano como ser social. En este sentido la necesidad como concepto sirve como principio explicativo de la socialidad.¹⁶

Para Hegel, la sociedad es un conjunto de individuos que persiguen sus propios intereses, expresados en necesidades particulares. El modo de ser propio del hombre, es ser un ser de necesidades. "En el derecho, el objeto es la *persona*; desde el punto de vista moral es el *sujeto*; en la familia, el *miembro de la familia*; en la sociedad civil, en general, es el *ciudadano* (como bourgeois); aquí, desde el punto de vista de las *necesidades*, es la concreción de la *representación*, que se llama *hombre*; en consecuencia, en este sentido, se habla por primera vez aquí, y también exactamente sólo aquí, de *hombres*."¹⁷

Sin embargo, Hegel se ubica en los planteamientos básicos del liberalismo y considera que la búsqueda de la satisfacción de las necesidades se debe dar en el marco de dos instituciones básicas: la propiedad y la división del trabajo. Esta estructura social se caracteriza por la desigualdad, pero allí el egoísmo de los individuos se convierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de los demás.

Este proceso es descrito por Hegel así: "En esa dependencia y reciprocidad del *trabajo* y de la *satisfacción* de las *necesidades*, el *egoísmo subjetivo* se convierte en *cooperación* para la satisfacción de las *necesidades* de *todos los demás*, en la intervención del individuo mediante lo *universal* como movimiento dialéctico; de modo que, puesto que cada uno adquiere, produce y goza para sí, justamente por eso produce y adquiere para el goce de los demás".¹⁸

Marx, por el contrario, considera que la oposición entre interés general e intereses particulares,

que se expresa en la desigualdad, no puede resolverse con planteamientos teóricos ideales sobre el "deber ser" del comportamiento humano y que por lo tanto, debe ser resuelta en las contradicciones reales de la sociedad.

Ya analizamos la concepción marxista del ser humano, y de la libertad y el trabajo como la posibilidad de su realización. También, a manera de introducción, nos referimos a la consideración de las necesidades como forma de relacionamiento entre los hombres, que para Marx no se presenta de manera armónica en el sistema capitalista, sino que se expresa en las contradicciones sociales propias de la desigualdad. Estas dos ideas son el antecedente necesario para la teoría de necesidades en Marx.

La objetivación y objetualización, conceptos centrales en la definición de la teoría de necesidades en Marx.

En esta parte, se retoma la interpretación que realiza Agnes Heller del concepto de necesidad en Marx. La necesidad y el objeto de satisfacción de la misma están en correlación, ya que siempre la necesidad se refiere a un objeto material o a una actividad concreta. Los objetos hacen existir las necesidades y a la inversa las necesidades a los objetos (si nos ubicamos en la dinámica social, la producción es la que ocupa un lugar central), es la producción la que crea nuevas necesidades. En efecto, también la producción que crea nuevas necesidades se encuentra en correlación con las ya presentes: "La diversa conformación de la vida material depende en cada caso, naturalmente, de las necesidades ya desarrolladas, y tanto la creación como la satisfacción de estas necesidades es de suyo un proceso histórico."¹⁹

Por objeto no se deben entender solamente las cosas, sino la totalidad del mundo, "*toda relación social, todo producto social es objetivación del hombre*". Marx diferencia los conceptos de objetivación y objetualización. "En el proceso de objetualización del hombre se expresan los sentidos humanos, y la relación humana objetualizada ya presente es la que



desarrolla en cada hombre, *en la medida de lo posible*, sentidos y necesidades humanas: "... la objetualización de la esencia humana, *tanto en sentido teórico como en sentido práctico*, es, pues, necesaria tanto para hacer 'humano' el 'sentido' del hombre como para crear el 'sentido humano' correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural". El *objeto más elevado* de la necesidad humana es el *otro hombre*. En otras palabras: la medida en que el hombre como fin se *ha convertido* en el más elevado objeto de necesidad para el otro hombre determina el grado de humanización de las necesidades humanas.¹⁶

Para Marx, el hombre es el objeto más importante de las necesidades humanas de los hombres, es decir, está por encima de todos los otros objetos, porque en sí mismo es la expresión de la riqueza del mundo como totalidad, lo que permite que en cada hombre se expresen sus sentidos y necesidades, pero ello en la realidad se expresa solamente cuando el hombre es la necesidad más elevada, lo que da una medida del grado de humanización de las necesidades humanas.

Anteriormente definimos el concepto de objetivación, que es el que permite al hombre realizarse a través de su trabajo en la producción de los objetos, ya que en ese proceso se transforma a sí mismo. Como vemos los objetos se encuentran correlacionados con las necesidades, es decir, que el hombre en la objetivación produce tanto objetos, como necesidades.

Entonces, la necesidad se realiza en el proceso de objetualización, pues el hombre crea sus necesidades y los objetos de su satisfacción, las necesidades son expresadas en las objetivaciones y en el mundo objetualizado. Las necesidades implican pasiones y capacidad para apoderarse del objeto (ap-

titudes), que a su vez implica necesidades, por ello, *la capacidad para la actividad concreta es por consiguiente una de las mayores necesidades del hombre*. Este es el fundamento filosófico de Marx para elevar el trabajo como necesidad vital, que se correspondería en este caso tanto con las aptitudes como con las pasiones.

La importancia y el significado del trabajo en el análisis marxista atraviesa todo su desarrollo sobre la noción de necesidades pues, para el autor, el proceso de objetivación da lugar a su vez a la apropiación del objeto como medio de consumo o de producción, es decir, que el sujeto en este proceso se apropia de nuevas capacidades. En la objetivación (producción) se originan necesidades, elaboradas por la propia producción, entonces, *lo característico del planteamiento marxista es la producción de necesidades por la actividad del trabajo*. La actividad humana del trabajo se materializa en la creación de nuevas necesidades histórico-sociales, que no son las simples necesidades biológicas, sino que son necesidades cualitativamente nuevas que impulsan diferentes formas de apropiación de la naturaleza y que conducen a nuevas objetivaciones sociales.

Según Heller, Marx señala dos aspectos centrales en la teoría de las necesidades: "De un lado, que las necesidades son producto de la acción humana. De otro lado, que la evolución de las necesidades, su historia constituye una parte esencial de la acción humana (...) El proceso de objetivación constituye la relación básica entre el sujeto y el mundo que lo rodea. Es un proceso bilateral en el que el sujeto por medio de su actividad forma objetos en función de sus necesidades y al hacerlo se transforma a sí mismo, (éste proceso permite entender, ...) la evolución y el incremento de las necesidades, puesto que en la

16 Añón Roig, María José. Op. Cit. p. 43

17 Hegel, Guillermo Federico. *Filosofía del Derecho*. Claridad: Buenos Aires, 1937. p. 174

18 Ibid. p. 177

19 Heller, Agnes. *Teoría de las Necesidades en Marx*. Península: Barcelona, 1978. p. 43

20 Ibid. p. 44



transformación y apropiación del mundo que rodea al hombre se produce una modificación y un crecimiento de las disposiciones creativas de los sujetos, de los medios y una modificación cualitativa de los objetos que sirven a la satisfacción de las necesidades, pero también se producen cambios en las capacidades receptoras o internas de los seres humanos",²¹ todo ello como parte de la evolución histórica de la acción humana.

La categoría de riqueza humana

Para Heller, la categoría que permite conectar necesidades y valores es la de "riqueza humana", que expresa el despliegue de las capacidades humanas como su realización y no como consecuencia del sistema económico. Para Marx, la riqueza humana no es la riqueza material, sino que es la base para "la libre efusión de todas las capacidades y sentimientos humanos, es decir, para la manifestación de la libre y múltiple actividad *de todo individuo*. La necesidad como categoría de valor no es otra cosa que *la necesidad de esa riqueza*. (...) «... El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre 'necesitado' de una totalidad de exteriorización vital humana.»²²

Esta última afirmación expresa con claridad el significado teórico y práctico que la noción de riqueza humana tiene para Marx, pues significa la expresión de los sentimientos y las capacidades creativas de la persona. Se podría afirmar que en la riqueza humana se sintetiza la capacidad del hombre para proyectarse en una interrelación con el mundo que lo rodea.

La categoría de valor "riqueza humana" recoge el acumulado diverso de creaciones que los seres humanos han desarrollado históricamente y que comprende desde las objetivaciones materiales hasta las relativas a la sensibilidad y la inteligencia. Este proceso resulta en la transformación del hombre tanto en sus capacidades creativas como receptoras y lo convierte en un ser *rico en necesidades*.

Sin embargo, como se verá, no todas las necesidades enriquecen, pues en el proceso de enajenación del trabajo, las necesidades como resultado del

mismo, adquieren un carácter alienado que impide la realización de la naturaleza humana del hombre.

Necesidades alienadas y no alienadas

Existen unas necesidades "genuinas" o "auténticas" que son aquellas constitutivas de la naturaleza humana como tal y son además, las necesidades no *alienadas*. Marx considera que el progreso es la existencia y satisfacción de abundantes necesidades y medios, y en este sentido las necesidades no subordinan al hombre, sino que ellas mismas son una múltiple manifestación del ser humano.

La realización de las necesidades forma parte de las posibilidades de la humanidad, pero, sin embargo, este desarrollo se produce de forma antagónica en las sociedades de clase, pues el capitalismo lleva implícita una doble dinámica: por un lado, produce cada vez mayor número de necesidades, pero paralelamente produce un empobrecimiento de los hombres que va haciendo del trabajador un ser sin necesidades. En este contexto se produce la alienación, donde el aumento en la cantidad de necesidades no significa creación de verdadera riqueza, sino que el incremento de la producción allí da lugar a necesidades manipuladas y condicionadas, que se caracterizan por el hecho de que el hombre, aunque las elige y encuentra mayor número de objetos para satisfacerlas, hace de ellas una mercancía más y produce un enriquecimiento unilateral. Además, en este proceso el objeto se encuentra separado del hombre, enajenado, y no permite que el hombre se exprese en él, cayendo en una dominación del hombre por parte de los objetos materiales y por tanto de las necesidades manipuladas.

Siguiendo la argumentación utilizada por Heller: "Una forma de alienación típica de las sociedades clasistas es, según Marx, la religión. En ella y en su máximo objeto, «Dios», las fuerzas esenciales del hombre se manifiestan como fuerzas extrañas que lo dominan. En la *necesidad religiosa* se expresa, por consiguiente, la alienación (enajenación del objeto y de la necesidad *humana*)."²³



Para Marx las necesidades no alienadas son "... aquellas que concentran la aportación de la historia para producir un ser rico en sensibilidad, inteligencia, socialidad, etc. El sentido de esta noción es precisamente, (...), el que encarna la armonía entre individuo y comunidad y el equilibrio de todas las capacidades desarrolladas por las generaciones anteriores."²⁴

Cuando se trabaja y no se satisfacen las necesidades estas son alienadas. Además, cuando se produce y la riqueza está concentrada ocurre lo mismo, el hombre no se reconoce y se encuentra alienado, pues su trabajo es para el usufructo de otros hombres. La idea de alienación también subyace al hecho de que el trabajo y la producción no responden a los objetivos humanos, ni de la naturaleza, sino a los fines de acumulación del capital. En este caso, es más importante la acumulación de capital para que el sistema se sostenga, son más importantes las cosas, que los hombres y la naturaleza. Entonces, la riqueza social se acumula sin cesar, se concentra en las manos de unos pocos, se coloca al servicio del capital y no de los fines de realización de los hombres.

Así, sostiene Heller: "Existen necesidades manipuladas cuando se crean objetos aptos para su satisfacción en virtud de la rentabilidad propia del sistema capitalista, por tanto, cuando el sujeto elige sus necesidades a partir del lugar que ocupa en la división del trabajo, situación que, reproduce la propia contradicción interna del sistema: por un lado se tienen más necesidades y mayor número de objetos para satisfacerlas, pero ese "enriquecimiento" es unilateral. Esta dinámica se caracteriza porque los valores de uso que no representan un valor de cambio dejan de ser objeto de producción, donde las necesidades humanas adquieren un pseudo valor de cambio y, por tanto se hace de ellas una mercancía "ad-

quirible". Frente a ello las necesidades no alienadas tienen un carácter cualitativo, su desarrollo no depende de la acumulación de objetos, sino de su pluralidad de dimensiones. Por el contrario, las necesidades alienadas son cuantitativas, de modo que sólo encuentran límites a su desarrollo en las necesidades de tipo cualitativo y ahí radica la diferencia entre el *hombre rico en necesidades* y el *homo oeconomicus*. Como parte de este movimiento antinómico, la propia sociedad capitalista genera "necesidades radicales", que se contraponen al sistema de necesidades existente y lo supera."²⁵

Para entender la noción de necesidades radicales se puede hacer un símil con las características y el significado que Marx le otorga a las contradicciones de clase dentro del sistema capitalista, las cuales son producto del mismo pero a la vez semilla de su propia destrucción. Como veremos, algo parecido ocurre con la creación de necesidades radicales.

Necesidades necesarias y radicales

Pero, antes de pasar a desarrollar el concepto de necesidades radicales, es importante entender el de necesidades "necesarias", que son aquellas que sirven como medio indispensable para la supervivencia, tanto en sentido biológico como social en un tiempo y unas condiciones históricas determinadas, y que permiten situar a las personas en un standard social que define la "normalidad" de los miembros de una sociedad, a partir de aquellas necesidades que deben ser satisfechas para que los miembros de ese grupo tengan la convicción de que su vida es "normal".

Heller las describe así: "Las necesidades «necesarias» son aquellas necesidades *surgidas* históricamente y *no* dirigidas a la mera supervivencia, en las cuales el elemento cultural, el *moral* y la costumbre

21. Añón Roig, María José. Op. Cit. p.p. 38 y 39.

22. Heller, Agnes. Op. Cit. p. 40.

23. Ibid. p. 51.

24. Añón Roig, María José. Op. Cit. p. 47.

25. Ibid. p. 62.



son decisivos y cuya satisfacción es parte constitutiva de la vida «normal» de los hombres pertenecientes a una determinada clase de una determinada sociedad. (...) Si indagamos empíricamente qué necesidades deben ser satisfechas para que los miembros de una determinada sociedad o clase tengan la sensación o la convicción de que su vida es «normal» -respecto a un determinado nivel de la división del trabajo- llegamos al concepto de «necesidades radicales».²⁶

Las necesidades radicales son aquellas que nacen en la sociedad capitalista, pero que al no poder ser satisfechas en ella se convierten en factores de superación de esa realidad social. Las necesidades radicales están estrechamente relacionadas con el problema de la alienación, de forma que la sociedad capitalista no produce sólo la alienación, sino la conciencia de la alienación, que son las necesidades radicales (estas son indispensables para la acumulación de capital, pero siempre estarán insatisfechas).

Heller afirma que según Marx «ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre es el hombre mismo», de ahí que «Marx mide el radicalismo de la teoría en base a la atribución de valor (premisa de valor): es radical la teoría para la cual el hombre (la riqueza humana) representa el máximo valor. Pero el problema es el siguiente: ¿cómo puede la teoría radical convertirse en praxis?»

(...) La respuesta es: «En cualquier pueblo, la teoría se realiza sólo en la medida en que supone la realización de sus necesidades (...) Una revolución radical, sólo puede ser una revolución de necesidades radicales...» (...)

Es la sociedad capitalista la que provoca la manifestación de las necesidades radicales produciendo de este modo sus propios sepultureros; necesidades que son parte constitutiva orgánica del «cuerpo social» del capitalismo, pero de satisfacción imposible dentro de esta sociedad y que precisamente por ello motivan la praxis que trasciende la sociedad determinada. (...) La convicción de que las necesidades radicales nacen de algún modo del trabajo constituye un hilo conductor de la obra de Marx. Tal motivo se expresa en forma de plustrabajo (...) convertido en necesidad o en forma de tiempo libre, que aumentando hace emerger las necesidades radicales (y con ellas la necesidad de mayor tiempo libre), (que...) no es susceptible de satisfacción en el seno del capitalismo (Marx, ...) está convencido de que el capitalismo, a partir de un cierto momento, ya no es capaz de acortar el tiempo de trabajo: la necesidad de tiempo libre se convierte entonces por principio en una necesidad radical, cuya satisfacción sólo es posible trascendiendo el capitalismo.²⁷

Esta última explicación de Heller es bastante ilustrativa del concepto de necesidades radicales en Marx, que son aquellas propias del sistema, que nacen de sus propias contradicciones y que como tales no pueden ser satisfechas en él mismo. Al buscar su satisfacción es necesario que se produzca una radical transformación, que conlleva la destrucción del sistema y que logra la satisfacción de éstas necesidades, pero en un sentido diferente, que es el que desarrollamos al inicio, es decir, en un sentido de realización del hombre en los objetos y las necesidades que produce.

Para Heller los límites explicativos de la teoría marxista de las necesidades se encuentran en las necesidades radicales tal como las definía Marx y es allí donde lo abandona, aunque como veremos después va a volver a este concepto en un sentido «más moderno». Este abandono se debe a que el concep-

to de Marx de necesidades radicales, no resiste "el conjunto de problemas a los que tiene que hacer frente –un tipo de sociedad sobre el que Marx no ha reflexionado, como lo muestra, entre otros aspectos, la crisis del modelo de progreso económico que hacía posible el paradigma de la sociedad de la abundancia- (...) Sin embargo, una de las cuestiones permanentemente abiertas es la posibilidad de que siga teniendo un sentido la categoría de riqueza humana en los sistemas de necesidades de los sujetos en sociedades industriales modernas, individualistas y tecnocientíficas."²⁶

Heller reconoce que en el sistema capitalista hay unas clases sociales que satisfacen casi ilimitadamente sus necesidades a costa del trabajo de otras clases, que además, por ser las necesidades un producto social como tal su creación no tiene punto final, por lo que éstas crecen incesantemente. Pero, al admitir estas dos premisas es consciente de la necesidad de ponerle un límite a esta situación, en primer lugar, por injusta y en segundo lugar, por su alto grado de indeterminación. Para entender este desarrollo de Heller, hay que retomar el concepto de dignidad humana de Kant como fundamento de los derechos humanos.



EL CONCEPTO DE DIGNIDAD HUMANA, UNA CONTRIBUCION CENTRAL DE KANT A LA FUNDAMENTACION DE LOS DERECHOS HUMANOS

El principio formulado por Kant como parte de la fundamentación ética de los derechos humanos: "no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*".

26 Heller, Agnes. Op. Cit. p. 34

27 Ibid. p.p. 105 - 109.

28 Añón Roig, María José. Op. Cit. p.p. 68 y 65- 66.

29 Rojas, Carlos. Op. Cit. p.p. 142 - 143

Se puede leer, no debo obrar nunca más que de modo que mi máxima (guía de comportamiento) deba convertirse en ley universal, es decir, sea una guía de comportamiento igualmente aplicable a todos los seres humanos. Por ello, el ser humano se vería impulsado a no actuar nunca en contravía de los principios que considera aplicables para todos por igual, incluido él mismo.

Esta forma de ver la dignidad se considera como un principio que guía las acciones de los hombres ya que éstos, antes de actuar, deben pensar si sus acciones están o no motivadas moralmente y para ello pueden hacerse la siguiente pregunta: ¿la máxima que guía mis acciones debe valer como ley universal tanto para mí como para los demás?

Cuando usamos a los otros para satisfacer nuestros deseos estamos atentando contra el ser humano. Para satisfacer nuestras necesidades usamos diferentes medios, existen miles y diversos, pero nunca los otros seres humanos pueden ser medios para satisfacer nuestros propios deseos, pues no nos gustaría ser a nosotros mismos medios de otros seres humanos para satisfacer sus deseos. Esta es otra de las máximas de Kant: pensar siempre en el ser humano como el principal objetivo y nunca solamente como un medio para satisfacer otros objetivos. Como muestra Carlos Rojas:

"Por ello se les llama *personas*, porque en cuanto fines en sí mismos en su lugar no es posible colocar otro fin para el cual ellas debieran servir de medios. Los objetos y los seres no racionales en cambio pueden usarse como medios para conseguir otros fines, por eso se les llama *cosas*. Las cosas pueden ser sustituidas por un equivalente, tienen precio; las personas, en tanto que son fines en sí mismos, dignidad",²⁹ o sea, que no pueden ser sustituidas por nada, no tienen precio, su valor es interno y les es propio, único, no puede ser reemplazado por nada, ni nadie, no hay otro valor igual que

se pueda dar a cambio del valor que cada una de las personas tiene.

Esta reflexión que tiene validez para los individuos debe ser expresada y confirmada en el nivel de la sociedad. Por ello, para que las acciones tengan un carácter moral, estas deben ser el resultado del consenso de todos, es decir, deben ser acordadas por todos y válidas para todos. Si yo quiero que se me respete mi dignidad, para que esta guía de acción sea moralmente válida, debo querer que se aplique a todos los seres humanos, es decir, que a todos se les respete su dignidad y que exista un consenso social frente a éstos principios que se consideran de aplicación universal. En otros términos, la moral no es lo bueno o lo malo, sino es simplemente un consenso en torno a valores que la sociedad considera verdaderos, en los que cree.

Para Kant, aunque las pasiones y los impulsos pueden generar grandes males, por encima de éstos, el hombre tiene el privilegio de asumir libremente por su propia razón la ley bajo la cual regirse, lo que lo diferencia de los demás seres vivos que obedecen de forma pasiva a las leyes del instinto.

Y es a partir de esa libertad propia de los seres humanos que se eligen los principios, o la máxima universal a que hacíamos referencia. Según Papacchini, el siguiente texto resume la lógica gradual de la reflexión kantiana:

"El respeto que yo tengo por otro, o que otro puede exigir de mí —sostiene el autor en la *Metafísica de las costumbres*— es el reconocimiento de una dignidad (*dignitas*) en los demás hombres, es decir de un valor que no tiene ningún precio, ningún equivalente con el que se pueda intercambiar el objeto de estimación. Cada hombre tiene el derecho de exigir el respeto de sus similares, recíprocamente, está obligado él mismo al respeto de los

demás. La humanidad en sí misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por nadie (es decir, ni por otro ni por él mismo) como un mero medio, sino que debe ser tratado siempre al mismo tiempo como un fin; precisamente en esto consiste su dignidad (su personalidad), gracias a la cual no sólo se eleva por encima de todos los demás seres de la naturaleza que no son hombres, destinados por esto a servirle de instrumentos, sino que se eleva también por encima de todas las cosas. Puesto que el hombre no se puede vender por ningún precio (...) está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en cada uno de los demás seres humanos..."³⁰



No tratar a la humanidad de nadie como un medio, implica negar cualquier forma de esclavitud abierta o encubierta, rechazar toda instrumentalización de los seres humanos. Kant se adelanta a Marx al insistir que el hombre no tiene valor de cambio, ni de uso, posee un valor interno y único, que es su dignidad.

Sin embargo, cabe aclarar que lo que no admite Kant es la instrumentalización total, pues acepta tratar a los seres humanos como medio, si al mismo tiempo son tratados como fin. Papacchini ejemplifica esta idea con los ejemplos de la esclavitud y las relaciones laborales obrero – patrón, en la primera se violaría este principio, mientras que en las segundas, basadas en un contrato libre, habría una manipulación legítima que no viola la dignidad.

Es necesario aclarar que cuando Kant se refiere a la humanidad, no lo hace con relación al sim-

ple conjunto de seres humanos, sino que la humanidad sería definida por los rasgos característicos de la especie humana que la diferencian de las otras especies. Por ello, cuando un ser humano es despojado de todo valor se deshonra a la humanidad, pues todos los hombres y mujeres por el hecho de pertenecer a la especie humana, independientemente de su comportamiento merecen ser tratados como tales, así sea cuando son castigados, subyace el principio de asegurar a todos un mínimo respeto.

Pero, además, "... por encima de la obligación negativa de evitar la instrumentalización (...) de las personas (...) el respeto por nuestra humanidad y por la humanidad de los demás (...) se complementa así con la obligación positiva de esforzarnos por desarrollar las potencialidades inscritas en nuestra naturaleza, y de asumir la solidaridad con los demás. Afirmar que el otro es un fin en sí significa también que estamos moralmente obligados a compartir sus fines: la dignidad del otro nos impone, además de la prohibición de ejercer violencia sobre su persona o de instrumentalizarlo, la obligación de colaborar con el logro de los fines que él comparte con nosotros como ser humano, racional y moral. Compartir los fines del otro no significa, sin embargo, imponerle nuestra manera peculiar de concebirllos y realizarlos, lo que representaría un grave atentado contra su dignidad y autonomía, contra su derecho de buscar la felicidad y de llevar a cabo sus planes de vida a su manera, como individuo racional y autónomo."³¹

Kant se ubica al lado de otros clásicos de la tradición liberal, sosteniendo que nadie puede in-

miscuirse en la esfera privada del individuo e interferir con sus acciones, excepto cuando éstas resulten perjudiciales para la libertad e intereses de los demás.

Kant, al igual que Rosseau, confiere especial importancia a la noción de autonomía política, que consiste en la formación de una voluntad general, a partir de la participación de los ciudadanos en su construcción y por tanto la posibilidad de que ellos obedezcan sus propias leyes asumidas voluntariamente en cuanto producto de su verdadera naturaleza. Los dos autores comparten la idea de que la única fuente de legitimidad del poder es la voluntad del pueblo. Para el Estado Republicano de su época, ello significa que la dignidad política del ciudadano se desprende de su derecho de obedecer aquellas leyes a las que dio su consentimiento. Posteriormente, Habermas desarrollaría estos fundamentos filosóficos en el marco de la democracia.

Pero conviene aclarar que su concepción democrática era restringida, pues Kant vivía en una sociedad estamental y compartía la idea de que sólo los hombres con independencia económica eran ciudadanos con derechos políticos, y los otros habitantes de la ciudad, mujeres, niños y hombres que dependieran de otros para su subsistencia -así trabajarán para ellos-, tenían que conformarse con la protección de la ley y con el goce de algunos derechos civiles.³²

Además, esta dignidad tiene condicionamientos económicos, pues, como muestra Papacchini para Kant, "... la dignidad resulta claramente incompatible con un grado extremo de miseria, en el que cual-

30 Citado en Papacchini, Angelo. Op. Cit. p. 240. Aunque en la explicación de Kant sobre el concepto de dignidad se admite tratar a los demás seres de la naturaleza como instrumentos al servicio del hombre, la destrucción de la tierra y sus efectos nocivos sobre el equilibrio del sistema natural del cual hacemos parte, nos ha mostrado que dicha instrumentalización es una grave equivocación.

31 Ibid. p.p. 244 - 245.

32 Kant lo describe así: "Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo y pasivo*, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general. - Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad; todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil". Kant, Immanuel. La Metafísica de las Costumbres. Tecnos: Madrid, 1989. p. 144

quier posibilidad de realización propiamente humana resulta seriamente comprometida, puesto que todas las energías de la persona se agotan en la lucha diaria por la supervivencia. Una libertad frente al acoso de necesidades insatisfechas constituye una condición esencial para una vida humana con sentido, para una vida digna. En Kant se percibe ya cierta sensibilidad por los problemas sociales, y a pesar de la tendencia claramente liberal a limitar la solidaridad al ámbito ético-individual —la solidaridad es pensada todavía en términos de caridad y de beneficencia—, podemos encontrar en sus obras textos que desbordan el estrecho marco de un Estado de derecho.³³

Sin embargo, es necesario precisar que la concepción kantiana es básicamente liberal, pues en ella prima la libertad sobre la igualdad, por lo que esa concepción encuentra sus límites en la realidad orientada por principios egoístas e individualistas, que básicamente instrumentalizan las relaciones sociales y económicas para lograr el "progreso", entendido como el crecimiento económico.

Así lo expresa Papacchini: "Así como en la visión dualista cristiana la absoluta igualdad frente a Dios convive pacíficamente con las más crudas e injustas desigualdades en la ciudad terrenal, en el sistema kantiano el reconocimiento de nuestra dignidad como ciudadanos del reino de los fines puede convivir con la reificación, la explotación de la dimensión fenoménica, es decir del mundo real de las relaciones económicas, jurídicas y políticas."³⁴

Ello no nos puede impedir reconocer los aportes de Kant a la idea de dignidad, que actualmente es aceptada universalmente como la base ética de los derechos humanos.

Como Heller apoya sus planteamientos en la idea de Marx según la cual los hombres producen sus necesidades y en esa medida su delimitación resulta imposible, concluye que se deben reconocer todas las necesidades humanas, pero advierte simultáneamente, que algunas necesidades son contrarias a la necesidad principal que es el hombre y a su realización. Por eso, la autora va a adecuar uno de los principios básicos de dignidad de Kant a la categoría de las necesidades humanas.

El reconocimiento de las necesidades a partir de uno de los imperativos categóricos de Kant

El argumento de Heller es que "hemos de considerar como reales todas las necesidades que son sentidas como tales por los hombres, aquellas necesidades de las que son conscientes que formulan y que desearían ver satisfechas. Como no cabe establecer la diferencia entre las necesidades sobre la base de su realidad, *todas las necesidades deben ser reconocidas.*"³⁵

Sin embargo, la autora plantea la necesidad de la existencia de juicios morales sobre las necesidades, ya que no todas las necesidades por ser reales, son "buenas" en sentido ético, pues ello daría lugar a aceptar como necesidad la de explotación de los otros, en tanto es real.

Para no caer en la distinción entre necesidades buenas y malas, acude al imperativo categórico de Kant, según el cual, *el hombre no debe ser utilizado como medio para otro hombre*, y a partir de allí sostiene que las necesidades puramente cuantitativas son aquellas en cuya satisfacción el hombre se convierte en instrumento de otro. Dentro de éstas estarían las necesidades de ambición, poder y posesión que no tienen límites y que si fueran posibles de satisfacer, implicarían que la mayoría de seres humanos dejaran de satisfacer sus necesidades.

El planteamiento de Heller quedaría reformulado así: "Todas las necesidades deben ser reconocidas y satisfechas con la excepción de aquellas cuya satisfacción haría del hombre un medio para otro hombre."³⁶

El principio de Kant en Heller sería que el hombre no puede ser nunca usado como medio para el cumplimiento de los objetivos de otros hombres y por tanto, tampoco para la satisfacción de sus necesidades, pues en ese caso éstas no pueden ser reconocidas como tales, pues están negando el valor fundamental de la humanidad.

Heller admite la dificultad de definir y delimitar en la práctica social cuáles serían las necesidades más importantes a satisfacer y cuáles podrían irse reali-

zando progresivamente. Para superar este inconveniente recurre a los planteamientos de Habermas; por ello, empezamos esta parte retomando brevemente los desarrollos del autor en torno al principio democrático, la concesión de derechos, la legitimidad de los acuerdos, la aceptación del derecho como mecanismo de regulación, entre otros aspectos, con el fin de lograr una mejor comprensión de cómo priorizar las necesidades según Heller.



LA LEGITIMIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DEL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO FORMULADO POR HABERMAS

Para Habermas, el sujeto de derechos aparece con anterioridad al Estado y a las leyes, es decir, no es solamente el resultado de normas escritas o establecidas jurídicamente, sino que se constituye a partir de la necesidad de la convivencia que tienen todos los seres humanos. Para ello, el sujeto no puede eliminar a los otros, por ello la violencia no puede ser el camino para que cada uno ejerza su libertad, entonces la alternativa que queda es el diálogo, a través de la palabra, los sujetos entran a regular su forma de convivencia, en la que procuran ponerse de acuerdo en cómo vivir juntos. Para ponerse de acuerdo, a través del diálogo, los sujetos buscan establecer hasta dónde llega su libertad y la de los demás, a esos acuerdos fundamentales se les denomina deberes y derechos, y después aparece el Estado, las leyes y las instituciones, a las que cada grupo humano, dependiendo del lugar y del momento histórico le dan una forma y unos contenidos.

33 Papacchini, Angelo. Op. Cit. p. 260

34 Ibid. p. 272

35 Añón Roig, María José. Op. Cit. p. 73

36 Citado en Ibid. p. 76

37 Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998. p. 185

Las normas pueden ser legales, es decir, estar consignadas en constituciones y leyes, pero solamente son *legítimas* cuando son aceptadas libremente y cuando los ciudadanos están dispuestos a practicarlas sin que estén obligados, sino porque están convencidos de que son necesarias.

Mencionamos el diálogo como un medio usado por los sujetos para lograr acuerdos de convivencia, pero para que éste se de se requiere de lo que Habermas denomina *libertad comunicativa*, que sólo se da entre sujetos que tienen una actitud para entenderse entre sí sobre algo y esperan unos de otros una opinión, una posición frente a lo que unos y otros consideran como cierto o válido (que se puede y debe aplicar a todos). Para que la acción comunicativa, o acto de transmitir al otro ideas sea viable, se requiere de una relación entre sujetos, es decir, que unos y otros que hablan se respeten mutuamente y se consideren sujetos pensantes y por lo tanto capaces de plantear ideas.

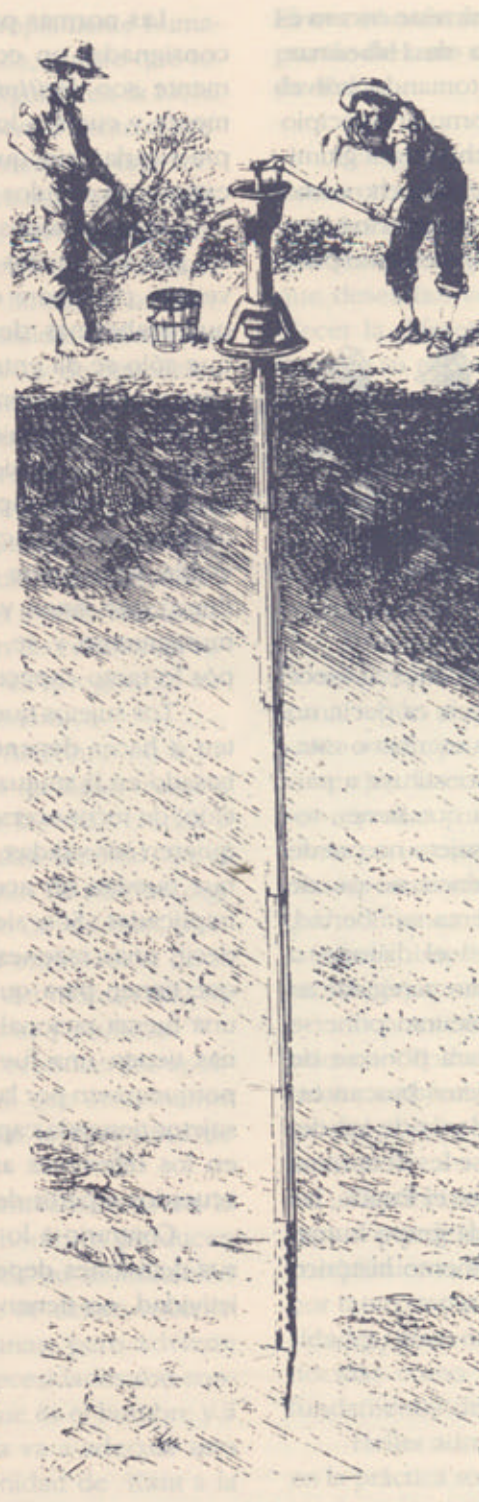
Los sujetos que entran a dialogar se comprometen a hacer depender sus acciones de un acuerdo basado en la mutua toma de posición y argumentación, de reconocerse como sujetos con posturas, que quieren ser válidas: "sólo pueden contar las razones que puedan ser aceptadas *en común* por las partes implicadas. Son siempre unas mismas razones, es decir, unas razones compartidas como razones, las que tienen para quienes actúan comunicativamente una fuerza racionalmente motivadora."³⁷ Estas razones tienen una fuerza "racionalmente motivadora", porque pasan por la discusión de ideas, en la cual los sujetos tienen la capacidad y la posibilidad de pensar en los diferentes argumentos o razones y llegar a acuerdos a partir de un proceso racional.

Contrario a lo anterior, cuando un sujeto toma sus decisiones dependiendo únicamente de su subjetividad, no tienen importancia para él las razones

de los otros sujetos y si sus razones son aceptadas o no por los otros, a esta forma de actuar se le denomina autonomía privada, hace referencia a la privacidad. Sin embargo, la autonomía privada del sujeto tiene un límite en las razones de los otros, cuando se ponen en juego todas las razones de los diferentes sujetos se habla de "lo público" y de la "autonomía pública", que se refiere a la libertad de acción que resulta de decisiones tomadas por el conjunto de los sujetos a partir de un acuerdo o de razones comunes.

De ahí que Habermas afirme que: "La autonomía privada llega hasta allí donde el sujeto jurídico tiene que empezar a dar cuenta y razón, hasta allí donde tiene que dar razones públicamente aceptables de sus planes de acción."³⁸

"La libertad de cada uno ha de poder ser compatible con la igual libertad de todos", es decir, sí yo quiero ejercer mi libertad, todos van a querer igualmente ejercer su libertad, para ello se requieren unos principios generales o ley general, pero para que ésta realmente sea respetada por todos es necesario que todos participan en su creación y estén de acuerdo con ella. De ahí surge la idea de la autolegislación del ciudadano, que *"exige que aquellos que están sometidos al derecho como destinatarios suyos, puedan entenderse a la vez como autores del derecho"*.



La idea de autolegislación significa que los sujetos participan en la producción de sus propias leyes, es decir, que la forma jurídica que toman sus acuerdos o consensos de los que ya se hablo, es el resultado de la participación o lo que es lo mismo, de la aplicación de "un principio democrático," este a su vez por el hecho de basarse en la participación de los sujetos le da a la producción del derecho una fuerza de legitimidad o una fuerza de aceptación por convicción y no por imposición. *Mediante este proceso se entrelazan el diálogo y la producción jurídica.*

Según Habermas, la definición de la forma jurídica y las instituciones que aplicarán la norma parte de unos principios generales y universales para todas las comunidades, y que se refieren a que:

1. Todo ciudadano que participa del acuerdo lo hace porque pertenece a una determinada asociación de sujetos jurídicos, a la que se le denomina nacionalidad.
2. Para que las personas puedan exigir que se cumplan sus derechos, deben tener acceso en igualdad de condiciones a los procedimientos jurídicos, es decir, las personas deben tener libre acceso a tribunales independientes, que actúen efectivamente e imparcialmente.

Es así como el derecho sirve de *medio* para hacer valer los acuerdos entre los hombres; para ello, se requiere pertenecer a una asociación que se rige por el derecho y tener libre e igual acceso ante la ley.

"... el derecho no puede establecerse en abstracto, sino sólo por vía de que los ciudadanos, al querer regular legítimamente su convivencia con ayuda del derecho positivo, no tienen más remedio que atribuirse mutuamente *determinados* derechos", estos últimos son los ya anotados de pertenencia a una comunidad que se rige por derecho y de acceso igualitario al mismo y todavía no hacen referencia directa a los derechos establecidos en las declaraciones internacionales de derechos humanos o en las constituciones, como el derecho a la libre expresión o a la educación, estos últimos derechos son "*interpretaciones y desarrollos del derecho general a la libertad en el sentido de un derecho a iguales libertades subjetivas*", es decir, a la libertad que el hombre puede ejercer por el hecho de ser sujeto que piensa y siente algo que le es propio.

Con relación al hecho de que una ley puede ser legal pero no legítima, Habermas señala: "A esto se opone ya la evidencia de que las instituciones jurídicas de la libertad decaen y se arruinan sin las iniciativas de una población *habituada* a la libertad. La espontaneidad de esta población no es algo que precisamente el derecho pueda forzar; se regenera a partir de tradiciones que mantengan vivo el sentido de la libertad y que promuevan el ejercicio de la libertad, y se mantiene viva en el tejido asociativo de una cultura política..."³⁹ de la libertad.

El principio democrático como mecanismo para priorizar la satisfacción de necesidades

Pero volviendo al argumento de Heller de reconocer todas las necesidades sobre la base de su realidad, es un hecho que las sociedades actuales muestran que no es posible satisfacer todas las necesidades, pues en las condiciones presentes siempre hay más necesidades que recursos disponibles para su satisfacción.

38 Ibid. p. 186

39 Ibid. p. 197

40 Añón Roig, María José. Op. Cit. p. 76

41 Citado en Ibid. p. 80

Para resolver este dilema, Heller propone el principio democrático desarrollado por Habermas como criterio para priorizar las necesidades por satisfacer en determinado momento, lo que permite institucionalizar la decisión bajo la forma de un debate público y democrático, en el que todas las fuerzas sociales representan necesidades igualmente reales y en el que, a través del consenso, resultan finalmente las preferencias por satisfacer, de modo que el establecimiento de prioridades no entra en contradicción con el principio democrático del consenso.

En todo caso, Heller reconoce que estas preferencias responden a diferentes formas de vida y por lo tanto a diferentes valores. De ahí, que se pueden presentar valores en conflicto y opciones contradictorias sobre las necesidades contradictorias. Por ello plantea un principio complementario, según el cual: "El sistema de necesidades *humanas* debería corresponder al sistema de necesidades elegido por los hombres"⁴⁰, en un contexto de reconocimiento de la diversidad cultural inherente al desarrollo histórico de la sociedad.

Sin embargo, reconoce que en la práctica este principio no se ha podido realizar y ha originado diferentes formas de imputación de necesidades que cumplen dicha función, las cuales han conducido a pesar de su variedad, a fenómenos de manipulación de las necesidades en las diferentes sociedades.

De ahí que Heller vuelva a las necesidades radicales, aunque en un sentido diferente (no estrictamente), al planteado por Marx. Para la autora, existen movimientos sociales organizados que representan las necesidades radicales, y cuyos objetivos buscan superar las relaciones sociales de subordinación y jerarquía. Estas aspiraciones representarían los valores y necesidades de la humanidad. Todos estos movimientos se caracterizan entonces, por que "excluyen del sistema de necesidades elegido aquellas que oprimen o postulan el uso de un individuo como un mero medio para otros."⁴¹

Estas necesidades radicales buscan transformar las relaciones sociales en un mundo plural, que al superar las diferentes formas de dominación podría desarrollar la "riqueza humana" que en un nivel genérico correspondería a la humanidad y en un nivel personal sería el desarrollo de la personalidad. Además, estas necesidades radicales constituyen una categoría de valor y tienen raíces históricas, pues surgen en las contradicciones propias de un modelo social determinado, que hace imposible su satisfacción sin un cambio radical del mismo, por ello son un principio orientador de la praxis.

Se insiste en la idea de que las necesidades radicales no son la mera carencia, sino una idea regulativa, éstas se convierten en necesidades-proyecto, "en las que se da una relación entre una falta o una carencia con un proyecto, una forma de vida, y esto es lo que ofrece un sentido a la pluralidad de opciones de vida no meramente negativo."⁴²

Estas necesidades para Heller están informadas por valores, que a su juicio se deben fundamentar en tres ideales: una racionalidad crítica, el reconocimiento y satisfacción de las necesidades de los otros, siempre que no impliquen la instrumentalización del hombre por otro hombre y la riqueza humana, que significa "una pluralidad de necesidades, capacidades y formas de vida en un nivel social y un desarrollo de las capacidades y necesidades también plurales de cada hombre."⁴³

Heller se apoya en los planteamientos de Habermas para la búsqueda de su utopía de democra-

cia radical e introduce el concepto de necesidades allí donde Habermas utiliza el de intereses.

Como vemos, la propuesta de Heller implica no solamente la búsqueda de un desarrollo social que reconozca la realización de las necesidades humanas de todas y todos a nivel de la sociedad en general, sino también el respeto por la diferencia de cada ser humano, como individuo único, con características culturales particulares y opciones de vida diversas.

Todas estas transformaciones, a juicio de Heller, conllevan a la profundización de la democracia, pero no de la democracia formal actualmente existente, sino a la "radicalización de la democracia", que significaría "la profundización de la libertad y los derechos fundamentales, mediante la democratización, la igualdad y la descentralización del poder (ello llevaría a reconocer como positivo...), como factor de emancipación, un sistema de derechos, el propio Estado de Derecho, que aquella, la lógica de la democracia, supone."⁴⁴

Hasta aquí se sugieren algunas pistas para iniciar una discusión sobre la fundamentación de los derechos humanos a partir de la categoría de necesidades humanas que puede contribuir a enriquecer los argumentos para la defensa y exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales en el marco de un Estado social de derecho fundado en el respeto de la dignidad humana como se definió al Estado colombiano en la Constitución de 1991.

42 Citado en nota al pie Ibid. p. 83.

43 Ibid. p. 90.

44 Ibid. p.p. 85 y 86.

BIBLIOGRAFÍA

- AÑÓN ROIG, María José. *Necesidades y Derechos*. Un ensayo de fundamentación. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid, 1994
- HABERMAS, Jurgen. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998
- HEGEL, Guillermo Federico. *Filosofía del Derecho*. Claridad: Buenos Aires, 1937
- HELLER, Agnes. *Teoría de las Necesidades en Marx*. Península: Barcelona, 1978
- KANT, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos: Madrid, 1989
- MARX, Karl. *Manuscritos Economía y Filosofía*. Alianza: Madrid, 1974
- PAPACCHINI, Angelo. *Filosofía y derechos humanos*. Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle: Cali, 1995
- ROJAS, Carlos. "Conflictos morales, derechos humanos y ética pública". En *Revista Controversia* No. 173. Cinep. Bogotá, diciembre de 1998

