

Realidad social y Derechos Humanos

Una crítica sustantiva a John Searle

Ariel O. Dottori¹

Recibido: 19-08-2016

Aceptado: 22-09-2016

Resumen:

La teoría de la sociedad –o como Searle la llama, la filosofía de la sociedad- tiene la capacidad de analizar la totalidad de hechos institucionales. Debe poder analizar todos los problemas en todas las épocas históricas. En el presente trabajo afirmaremos que la ontología social de John Searle, con su formalización, “*X cuenta como Y en el contexto C*” (1995; 2004; 2010), logra cumplir ese objetivo. Si bien estamos de acuerdo, en términos generales, en sus elaboraciones teóricas, nos distanciamos del modo en que analiza un caso particular: los Derechos Humanos. En la primera parte de nuestro trabajo expondremos brevemente los elementos que componen su teoría de la realidad social; posteriormente, y reconstruyendo las críticas que Ernst Tugendhat elabora en lo referido a la no ampliación de los Derechos Humanos, nos dedicaremos a analizar el contexto en el que han surgido esos Derechos y las tradiciones teóricas que han reflexionado al respecto. Finalmente llevaremos a cabo una crítica sustantiva a la posición libertaria de John Searle, sosteniendo que los Derechos Humanos socio-económicos no sólo poseen una existencia real sino que también deben tener jerarquía constitucional en cada gobierno en particular porque aquello que está en juego es la dignidad humana.

¹ Lic. en Sociología. Doctor en Filosofía (UNLP). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Investigador en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (Universidad de Buenos Aires) y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (Sociedad Argentina de Análisis Filosófico). Argentina. E-mail: arieldottori@hotmail.com

Nos encontramos frente una problemática que representa uno de los grandes desafíos para el Siglo XXI.

Palabras clave: realidad social; Derechos Humanos; dignidad humana.

Abstract:

The theory of society, or as Searle calls, philosophy of society has the ability to analyze all institutional facts. It must be able to analyze all problems in all historical periods. In this paper we affirm that social ontology of John Searle, with its formalization, "*X counts as Y in context C*" (1995; 2004; 2010), achieves that goal. While we agree, in general terms, in their theoretical elaborations, we distance ourselves from analyzing how a particular case: Human Rights. In the first part of our work briefly we discuss the elements of his theory of social reality; subsequently rebuilt and Ernst Tugendhat criticisms made with regard to the non-extension of Human Rights, we will work to analyze the context in which those rights have emerged and the theoretical traditions that have thought about it. Finally we take out a critical substantive critique to the libertarian position of John Searle, holding that Human socio-economic Rights not only have a real existence but must also have constitutional status in each particular government because what is at stake is the human dignity. We are facing a problem that represents one of the major challenges for the XXI century.

Keywords: social reality; Human Rights; human dignity.

La ontología de lo social en Searle, una introducción

A modo de introducción, repasaremos ciertos aspectos de la teoría de la realidad social de John Searle, que hemos trabajado con mayor detalle en otro lugar (Dottori, 2015) y que consideramos necesarios para dar cuenta de las problemáticas que aquí pretendemos tematizar. Searle comienza distinguiendo entre una serie de rasgos del mundo que dependen del observador, de aquellos que no necesitan de nosotros para existir. Las moléculas, las montañas y los mares existen independientemente de nuestra intencionalidad de la mente o de nuestro lenguaje proposicional; el dinero, las Universidades y la ropa deportiva sí depende de nosotros. Searle (1995) da un paso más allá de esa trivialidad y entiende el problema del siguiente modo. Es por ejemplo, un rasgo epistémicamente objetivo de esta cosa que tengo frente a mí, que sea un serrucho, pero ese rasgo sólo existe en relación a los observadores o usuarios; por ello, el rasgo es ontológicamente subjetivo. Un mismo objeto, sin embargo, puede ser analizado desde ambas perspectivas. Así, por ejemplo, una mesa es un conjunto de partículas, moléculas y átomos que en absoluto dependen de la intencionalidad o de la capacidad predicativa del observador; pero se trata, a la vez, de un objeto creado por el hombre, un objeto cultural que no ha comenzado a existir a la par de los ríos, las montañas y los mares. Lo interesante es observar que ciertas características relativas al observador (aquello que Searle denomina, la realidad social e institucional) tienen una existencia epistémicamente objetiva aunque dependan ontológicamente del observador, es decir, aunque sean ontológicamente subjetivas.

Desde el punto de vista de Searle, que es el de la ontología científica global (1995), una teoría de la sociedad requiere tres elementos, a saber, la asignación de función, la intencionalidad colectiva y las normas constitutivas. Los seres humanos tienen una notable (y única) capacidad para imponer funciones a otros objetos, tanto a los naturales como a los creados para ejecutar las funciones asignadas. Estas funciones

nunca son intrínsecas sino que siempre son relativas al observador. De este modo, sólo en ciertas ocasiones, en ciertos contextos C, un objeto X se toma como un objeto Y. Para utilizar algunos ejemplos de Marx (1998), un hombre es un hombre, pero sólo en ciertas circunstancias históricas ese mismo hombre se convierte en proletario; del mismo modo, una máquina no es más que un conjunto de hierro, pero en un contexto determinado se constituye en capital; también, ciertos enunciados escritos en un contexto preciso, actúan como leyes. El pasaje de ser humano a proletario, y de hierro a capital, y de enunciados a leyes, no es obra de un conjuro mágico sino de la capacidad estrictamente humana de imponer funciones a los distintos objetos del mundo. Como vemos, lo que dice Searle no es novedoso; lo que sí lo es, es el modo en que lo expresa; nos referimos a la formalización, “*X cuenta como Y en C*”, la cual tiene la capacidad de describir todas las instituciones humanas (1969; 1995). La intencionalidad colectiva opera cuando yo hago algo en tanto que parte de nuestro hacer algo. Más allá del hecho de que Searle supone que este elemento no es exclusivo de los seres humanos sino que el resto de los animales de nivel superior también hacen cosas juntos –nosotros junto a Tomasello (1999; 2009; 2010) sostenemos que esa capacidad es privativa de los animales humanos²-, en el presente trabajo queremos rescatar lo siguiente. La intencionalidad colectiva no es una sumatoria de intencionalidades individuales más la creencia mutua de que yo creo que tú crees que yo creo; por el contrario, hay una prioridad lógica de la intencionalidad colectiva por sobre la individual. El ser humano tiene un fuerte sentido de lo colectivo; ello le permite desarrollar su existencia biológica y su cultura a niveles extraordinarios. Finalmente, Searle distingue dos tipos de reglas, las reglas regulativas y las reglas constitutivas. Las primeras tienen la capacidad de regular actividades que existen con anterioridad a la norma –por ejemplo, las reglas que regulan el modo de conducir automóviles o las reglas de etiqueta-. Este tipo de reglas tienen la forma “*Haz X*” o “*Si*

² No problematizaremos aquí este punto.

X entonces Y". Si conduces dentro del casco urbano, no superes los 60 km/h en avenidas. La actividad de conducir, en este ejemplo, es previa a la limitación de la velocidad. El otro tipo de reglas, las constitutivas, son aquellas que hacen posible la existencia misma de la actividad; son ellas las que constituyen la actividad. Un ejemplo típico son los juegos; las reglas que regulan los juegos son las que los hacen posible. Sin reglas no hay juego. La forma lógica de las reglas constitutivas es, "*X cuenta como Y en el contexto C*"; de este modo, introducir el balón dentro del arco cuenta como anotar un gol en el contexto de un partido de fútbol. Las leyes son, generalmente, reglas regulativas. Si decidimos no matar a otro no es porque existe una norma que lo prohíba; las leyes regulan actividades que existen con anterioridad. Pero no siempre es así. Una de las tesis fuertes del presente trabajo es que los Derechos Humanos (DDHH) deberían actuar como normas regulativas en una comunidad ideal de hablantes; esa comunidad no es solamente la europea sino que se trata de la comunidad humana. Las reglas constitutivas transforman la realidad porque la crean; entender a los DDHH como reglas constitutivas significa que tienen la capacidad de modificar el mundo (o al menos una porción de él). Pero, ¿de qué modo podría ello ocurrir? Si se le otorgara jerarquía constitucional a los DDHH socio-económicos y se instara a los gobiernos a incluirlos en su agenda, podría modificarse la situación de una porción nada desdeñable de la población mundial, otorgándoles dignidad humana a todos los ciudadanos. Más adelante volveremos sobre este punto con algún detalle.

Por otro lado, y en paralelo con las tres nociones que conforman la realidad institucional, tenemos al lenguaje, que actúa –como le gusta decir a Searle-, *as the glue of the social reality* (1995; 1998; 2010). Un tipo particular de actos de habla, las expresiones performativas (Austin, 1962) –que Searle las denomina declarativas (1969; 1979)- posibilitan que, "*el estado de cosas representado por el contenido proposicional del acto de habla es llevado a existencia por la ejecución exitosa de ese mismo acto de habla*" (Searle, 1997, p. 51, 52). Expresiones tales como, "Se declara la guerra al país

X”, “Los declaro marido y mujer”, o “Los infantes poseen X derechos”, no sólo tienen carácter descriptivo y valor veritativo sino que, además, tienen la capacidad de crear hechos institucionales tales como la guerra, el matrimonio y la dignidad y correcto desarrollo físico y mental. La forma lógica de este tipo de expresiones es la misma que la de las funciones de estatus y las reglas constitutivas: “X cuenta como Y en C”. Así, proferir una serie de ruidos (lo cual es un *hecho en bruto*) en el contexto de una ceremonia, cuenta como contraer matrimonio; la enunciación de otra serie de ruidos en otro contexto, equivale a declarar la guerra al país X; un enunciado específico en un contexto determinado equivale a que un sector de la población posea, formalmente, una serie de derechos. Este escueto repaso por la obra de Searle nos permite llegar al punto que nos interesa. Su filosofía de la sociedad se construye a partir de la formalización, “X cuenta como Y en el contexto C”, y esa forma lógica es capaz de explicar todos los hechos institucionales. Para poner a prueba la ontología social de Searle, analizaremos un tema concreto: los Derechos Humanos. Pero, ¿de qué habla Searle cuando se refiere a los Derechos Humanos?

Los Derechos Humanos en Searle

En su anteúltima obra, *Making the Social World* (2010), John Searle le dedica el último capítulo al problema de los *Derechos Universales del Hombre*; sostiene que éstos se poseen no en virtud de una pertenencia institucional, tal como ocurre con los derechos de los esposos, de los ciudadanos o de los profesores sino que se tratan de derechos que se poseen en virtud de ser un ser humano. Hasta este punto, *so far so good*, pero luego introduce una cuestión que es central a la hora de abordar el problema de los DDHH. Si es cierto que existen ciertos *derechos* que son de carácter universal, es una necesidad lógica que existan a la vez, obligaciones universales. Los seres humanos no actuamos de un modo u otro porque el Derecho positivo lo dice. No salimos de nuestras casas para asaltar a las viejecitas que salen del Banco porque el

derecho lo prohíbe; nuestra conducta se rige de otra manera.³ Queremos señalar que, en términos generales, el derecho no crea conducta social –ni la modifica-.⁴ El caso específico de los DDHH es distinto debido a que pretenden armonizar las relaciones sociales de toda la humanidad. Debe ser tarea del Derecho Internacional y de los Estados particulares generar las condiciones para que la humanidad tenga cubiertas las necesidades básicas debido a que impera un modo económico que genera desigualdades y se desentiende del aspecto social de la vida humana. Los DDHH desde esta perspectiva se comprenden como una tarea a cumplir permanentemente por sus dos estructuras: el Derecho Internacional, por un lado; y los Estados particulares, por el otro.

Será necesario dar un paso más allá del aspecto formal para adentrarnos con algún detalle en el aspecto sustancial del problema. Ello implica, como bien lo observa Ángel Manuel Faerna (2011), adentrarnos en la filosofía social y política. Para abordar una crítica sustantiva a la concepción de Searle sobre los DDHH –una crítica que no altera su formalización ontológica-, nos basaremos en lo que sigue en el referido artículo de Ángel Faerna y también en ciertas contribuciones de Ernst Tugendhat.

Este es el momento de retomar una pregunta que hemos planteado más arriba; ahora analizaremos qué son los derechos humanos. De la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su Resolución 217 A (III), del 10 de Diciembre de 1948, se desprenden dos grupos de derechos; los derechos civiles tradicionales, por un lado; y los derechos socio-económicos, por otro. La tradición suele llamar al primer grupo, derechos negativos porque prohíben la interferencia del gobierno; la mayoría de los derechos tradicionales son derechos a libertades en el sentido estrecho del término. A los derechos humanos socio-económicos, por su parte, se los suele denominar derechos

³ Un análisis detallado de este punto excede los propósitos del presente trabajo.

⁴ Para utilizar otra terminología, *las proposiciones normativas no poseen valor veritativo*. Ver al respecto, von Wright (1968); Alchourrón (1969); Hilpinen (2006), por citar algunos trabajos.

positivos porque obligan a los gobiernos a proveer determinados bienes y servicios. Si bien la distinción entre un grupo de derechos y otro no es completamente tajante, la mantendremos porque resulta útil a nuestros fines analíticos. La fundamentación última de los DDHH siempre es moral (Tugendhat, 1998), y es ahí donde la ontología social no basta y debe darle paso a las discusiones sobre ética, filosofía social y política. Para ubicarnos en contexto debemos dar cuenta de ciertos aspectos históricos y teóricos que nos permitirán elaborar un mejor tratamiento de nuestro problema.

Consideraciones históricas y teóricas sobre los DDHH

En el presente apartado reconstruiremos ciertos argumentos desplegados por Tugendhat (2001). En primer lugar debemos aclarar que los DDHH nos son naturales; toda persona posee una serie de derechos porque son otorgados. De este modo, la expresión “natural” en este contexto sólo puede ser comprendida como una metáfora; lo que se quiere decir es que se trata de un tipo de derechos que existen con anterioridad a la ley, pero también en este caso son otorgados por la legitimidad y la moral de una época. En ese sentido (específico) se dice que existen universalmente. Lo que se pretende es desvincular a los DDHH del relativismo que conllevaría a suponer que sólo podrían tener cabida en un tipo particular de sociedad, la europea. Pero lo que se busca, por el contrario, es sugerir la noción de universalismo. Podríamos preguntarnos, entonces si los DDHH son una fuente de legitimidad para los gobiernos. Para detenernos en esta consideración, será preciso preguntarnos, en primer lugar, ¿qué significa legitimidad? Cuando un grupo (generalmente minoritario, aunque no siempre) ejerce el poder sobre otro, surge una cuestión fundamental para los súbditos que se divide en dos alternativas, o bien obedecen por la fuerza, o bien por convicción. En el último caso, aceptan el poder de un modo legítimo y eso significa, justificado. Esta justificación siempre procede de una fuente moral. En el caso de la moral

tradicional, las fuentes de la dominación eran trascendentales. Se creía que el poder de los reyes era otorgado por Dios y se transmitía por herencia a sus herederos.

Cuando se rechaza la moral tradicional, la única fuente moral que queda son los intereses de los individuos, y como no se puede demostrar que unos son más valiosos que otros, son los iguales intereses de todos. El poder del Estado es legítimo si se basa en cierta manera en los intereses de todos, y esa “cierta manera” debe remitir a los derechos humanos si se mantiene que estos son legítimos (Tugendhat, 2001, p. 33).

Ahora bien, la tesis que queremos defender aquí –que le pertenece a Tugendhat- es que los DDHH no corresponden a la idiosincrasia de los pueblos europeos, sino que esos Derechos actúan como la base de la autoridad legítima cuando la moral tradicional desaparece. El cumplimiento de esos Derechos otorga la autoridad legítima a toda la humanidad.

Es posible distinguir dos fases dentro de la historia de los DDHH. La primera corresponde con la fase temprana en la historia inglesa cuando el concepto de legitimidad era aún tradicional. En este momento de la historia de los DDHH se los considera como meros espacios de libertades dentro de un orden que podía ser autoritario y no democrático. Pero la segunda fase se origina a partir de la salida de la autoridad tradicional y la instauración de la democracia. El salto hacia la democracia debe considerarse decisivo porque la legitimidad de la autoridad deja de tener un componente tradicional y pasa a fundarse en la voluntad del pueblo. A partir de este momento el poder político deja de interpretarse como algo que se opone al pueblo. El representante clásico de la democracia sin liberalismo ha sido Rousseau (1782), para quien el individuo transfiere toda su libertad a la voluntad general. Podríamos considerar que para que el orden político sea legítimo (y ello es deseable), debe ser democrático; pero se trata sin embargo, de una condición necesaria pero no suficiente. El sistema democrático debe contar con procedimientos que impidan sus propios

excesos –la tiranía de la mayoría, por ejemplo-. A su vez, los espacios democráticos deben contemplar espacios que les permitan a los individuos desarrollarse. Estos espacios deben estar preservados de las decisiones políticamente mayoritarias.

Por otro lado, tenemos a la figura que puede ser considerada como la contracara de Rousseau; nos referimos a la posición liberal clásica de John Locke (1952). Mientras Rousseau propone un Estado mayoritario y tendiente a no contemplar las voluntades individuales, Locke propone un Estado mínimo. La legitimidad de ese Estado mínimo consistía en resguardar los derechos a la *“vida, libertad y propiedad”*. Tugendhat (2001) entiende que la posición de Locke no puede considerarse legítima porque no contempla a los derechos de aquella franja poblacional que no tiene acceso a la propiedad privada, es decir, a los pobres; además, sostiene que es posible desplegar dos tipos de críticas al liberalismo que serán analizadas a continuación porque allí anidan las críticas a los DDHH positivos encaradas, por ejemplo, por John Searle.

Críticas al liberalismo

La primera de las críticas al liberalismo es aquella que se niega a sostener que los intereses de los individuos deban ser la fuente última de legitimidad y la protección de los mismos, su único fin. Esta crítica la encontramos en Hegel (2012) y en Marx y se dirige contra la idea misma de legitimidad moderna. Se suele suponer que el liberalismo no concibe al ser humano como un ser social sino como un ser individual, lo cual sabemos que es falso. Sin embargo, es una errónea interpretación suponer que los teóricos del liberalismo desconocían (o incluso negaban) el carácter siempre ya social de los seres humanos; el recurso a los individuos, más bien, pone de manifiesto que el individuo autónomo es capaz de establecer en qué grado se identifica con su condición de ser social. Si nos rehusamos a sostener que los individuos deben ser la única fuente de legitimidad, la alternativa es –con Hegel- referirnos a un Estado supra-

individual y a las costumbres (*Sitten*) que él evoca. Así las cosas, “*Lo único que el liberalismo bien entendido excluye es que se le impongan al individuo ciertas estructuras sociales como –tradicionalmente o divinamente- dadas*” (2001, p. 35); pero si bien el liberalismo no excluye al egoísmo, tampoco lo propone.

También existe como decíamos, otra crítica al liberalismo que en el contexto del presente trabajo cobra mayor relevancia que la anterior. Esta segunda crítica no se dirige contra el individualismo sino contra el hecho de que no toma en consideración a los intereses de todos. Se estima que el modo en que el liberalismo resguarda los espacios individuales y considera los intereses particulares de un grupo social particular, permite que se pase por alto (e incluso perjudicando) los derechos de los otros grupos. A la luz de esta crítica desplegaremos una revisión de los DDHH. El punto central de las críticas es el que se refiere al derecho irrestricto a la propiedad desigual y a la simultánea protección estatal de esa propiedad contra los desposeídos. Pero lo que aquí debe discutirse de base es el propio concepto de libertad; el liberal podría alegar que el pobre tiene la misma libertad de adquirir una propiedad. Este punto de vista incluye el concepto de libertad negativa, entendido como la ausencia de coacción. A la concepción negativa de la libertad se le contraponen una concepción positiva; ella sostiene que uno no sólo es libre de hacer algo cuando no se lo impiden, sino que además debe tener, en primer lugar, la capacidad, y en segundo lugar, las condiciones materiales para obrar. Este tipo de críticas, constatan que el liberalismo no contempla la libertad positiva y ello es materia conocida; pero Tugendhat da un paso más y sostiene que aún contemplando ese tipo de libertad, la inclusión de los intereses de todos no es posible.

El sistema liberal de DDHH es ilegítimo porque además de no contar a gran parte de la población, produce nuevas relaciones de poder a favor de la clase privilegiada. El problema que se encuentra en la base de los argumentos es que no es posible discutir el sistema político sin rever, a la vez, el sistema social. Por principio,

una parte de la población tal como los niños, los ancianos y los desvalidos necesitan algún tipo de ayuda; el problema de la legitimidad entonces no debe ser planteado a partir de un supuesto estado de naturaleza sino a partir del hecho concreto de que los seres humanos necesitamos ayudarnos mutuamente. En lugar del concepto de libertad defendido por la tradición liberal, Tugendhat propone un concepto diferente: *“Los espacios de derecho que un sistema político legítimo le tendría que otorgar a todo individuo, no son sólo espacios de libertad, sino espacios propios para construir su vida, a fin de poder prosperar y desarrollarse”* (2001, p. 39). De estas consideraciones no se sigue que deban desdeñarse la libertad entendida en su forma positiva y negativa, pero si se pretende legitimar los DDHH eso no basta; será necesario crear condiciones de igual oportunidad, como la abolición de colegios privados para la *élite* y la abolición de la herencia. Si se busca reducir la pobreza se debe restringir la riqueza porque ésta es la causa de aquella.

En su artículo, *Liberalismo, libertad y el asunto de los derechos humanos económicos* (1998), Tugendhat propone un concepto de autonomía que nos permite aceptar la noción de DDHH económicos y restringir el derecho de propiedad. A continuación profundizaremos al respecto.

Sobre la dignidad humana

Ciertos defensores de la posición libertaria han centrado sus esfuerzos analíticos en el concepto, “libertad”. Milton Friedman es un claro ejemplo. En su obra, *Capitalism and Freedom* (1962), identifica al capitalismo con un sistema basado exclusivamente en relaciones libres. Pero no sólo eso, sino que da un paso más y afirma que esas relaciones son además, voluntarias. Literalmente Friedman sostiene que la transacción entre partes es siempre bilateralmente voluntaria. Friedman prosigue con el siguiente razonamiento, *“Puesto que el grupo familiar tiene siempre la alternativa de producir por sí mismo directamente, no tiene necesidad de un*

intercambio a menos que se beneficie de él" (p. 13). Este razonamiento está cargado de ideología y es altamente controvertido; las familias proletarias, sabemos, no cuentan con esa alternativa porque precisamente, la producción de un producto requiere capital y por "proletario" entendemos a la franja poblacional (clase) que no es propietaria de capital. El proletario no tiene alternativas encontrándose forzado (no por una persona sino por su condición) a vender su fuerza de trabajo. La posibilidad de elegir, sostiene Tugendhat, *"parece ser fundamental para cualquier concepto de libertad"* (1998, p. 242). Mientras que la tradición libertaria parece decir que el proletario es libre de vender su fuerza de trabajo porque nadie lo obliga a hacerlo, la tradición socialista sostiene que el proletario está forzado a vender su fuerza de trabajo porque no tiene otra alternativa. Así las cosas y a pesar de la opinión de Friedman, el trabajador no ingresa voluntariamente al intercambio económico, viéndose de esta manera, coaccionado.

Asumimos que hoy en día, hablar de capitalistas y proletarios implica cierta simplificación, las relaciones sociales se han complejizado sobremanera luego de los estudios de Marx. Sin embargo, aún continúa siendo cierto que algunos son propietarios de los medios de producción y otros no lo son. También es cierto que los medios de producción son los recursos para ganarse la vida. No puede asimilarse la relación entre capitalistas y proletarios a la relación entre dos productores que pueden decidir si cooperan en el intercambio de sus productos o producen independientemente; allí radica el "error" (cargado de ideología) de los teóricos libertarios. El sistema capitalista se monta sobre bases esencialmente (en el sentido de constitutivamente) asimétricas. Tugendhat da cuenta de un elemento esclarecedor; afirma que, *"Aunque la manera en que el trabajador depende del capitalista –en un capitalismo no moderado- es esencialmente diferente de la manera en que el esclavo depende de su señor, tenemos aquí, no obstante, un poder unilateral y la correspondiente dependencia unilateral"* (1998, p. 244). Así, es posible distinguir entre

un concepto más amplio de falta de libertad social (donde hay dependencia unilateral), y un concepto más estrecho de libertad social, vinculado estrictamente al terreno legal. Una persona no quiere estar coaccionada, no quiere ingresar en una dependencia unilateral porque no puede elegir como quiere (concepto ampliado de libertad) porque otras personas (propietarios) le obstaculizan el acceso al resto de las alternativas.

Si los teóricos afines a las posiciones libertarias sostienen que el gobierno debe velar para que las condiciones de libertad sean garantizadas, también sería deseable que el gobierno establezca condiciones para reducir el poder unilateral en las relaciones formalmente libres de los contratos asimétricos (Tugendhat, 1998). Una medida que tiende a ello es la redistribución de la riqueza por medio de una tributación progresiva. Una serie de medidas que se orienten en esa dirección colaborarían a formar aquello que Tugendhat denomina “concepción igualitaria del estado liberal”, precisamente porque no hemos nacido en el mundo descrito por Locke o Friedman sino en un mundo donde los recursos ya están distribuidos. Lo que hacen los libertarios, sin más, es pedirle al gobierno que mantenga en vigencia el “contrato” (ese concepto sólo puede ser entendido en términos metafóricos) desigual entre propietarios y no propietarios.

Aquello que debe plantearse de modo fundamental es una concepción de la vida humana. En el presente trabajo, y a partir de las consideraciones de Tugendhat, abogamos por una concepción del Estado (y también de los DDHH) que contemple a la dignidad de la persona humana, donde los ciudadanos tengan respeto mutuo por la autonomía de cada uno de los demás. De lo que se trata no es de desarrollar una concepción del gobierno o del Estado; el problema de base es el respeto por la integridad y la autonomía humana, que va más allá de las decisiones de concesiones de los gobiernos. Visualizar la inclusión e implementación de los DDHH socio-económicos se orienta en ese camino; de lo que se trata, para decirlo de otro modo, es de

humanizar las relaciones sociales. En palabras de Tugendhat, *“Lo que queremos es una sociedad donde la posibilidad de vivir una vida respetándose a sí mismo no sea un privilegio de unos sino el derecho de todos”* (1998, p. 254). Este es (y debe ser) el punto de partida para una concepción ampliada de los DDHH.

Otro de los elementos centrales es el “derecho a la propiedad”, el cual debe cederse al menos parcialmente si los derechos socio-económicos son aceptados, ¿por qué? Básicamente, el derecho de acumulación ilimitada de propiedad siempre se realiza a expensas de otros.

A modo de conclusión

Tras haber puesto en contexto la problemática de los DDHH y haber expuesto ciertos puntos que consideramos claves para plantear el problema de la ampliación de ese tipo particular de Derechos, a modo de conclusión retomaremos la posición que John Searle desarrolla en *Making the Social World* (2010). Desde una posición típicamente libertaria, Searle elabora el siguiente razonamiento, *“...tú y yo y todo el resto de las personas estamos bajo la obligación de proveer todas estas cosas [los derechos económico-sociales] para el resto de la gente”* (p. 185); y la pregunta de Searle es, para decirlo sin ambages, ¿por qué yo, que tengo una posición económica holgada, debo mantener a través de mis impuestos, a los pobres? Los libertarios parten de dos tipos de supuestos, el primero es que los derechos socioeconómicos no deben universalizarse porque, si así sucediera, toda la gente tendería a obtener beneficencias y no producirían; si ello ocurriese, no habría nada que distribuir y tales derechos se convertirían en autodestructivos (Levin, 1999). Como hemos visto, en este punto nos hemos separado de la perspectiva adoptada por Searle; junto con Tugendhat (1998; 2001), no nos parece adecuado analizar los DDHH socio-económicos a la luz de su posible abuso. Lo que parecen sostener, tanto Searle como Levin, es que hacer efectivos tales derechos para algunos, va a expensas de otros. Pero es una

trivialidad suponer que si el desequilibrio entre los privilegiados y los desvalidos es en parte compensado, ello “perjudicaría” a los privilegiados. Lo que ocurre más bien es que, *“Una compensación es algo asimétrico pero se efectúa sólo para aliviar, en parte, una situación fundamentalmente asimétrica”* (Tugendhat, 1998, p. 254).

Si ciertos autores y corrientes teóricas aún hoy se empeñan en establecer una tajante distinción entre los derechos negativos y los positivos es debido a que estos últimos dan lugar a ciertas dificultades que los primeros no ofrecen; cada país que acepte los derechos socio-económicos debe realizar reformas (en ciertos casos importantes) a sus Constituciones particulares; pero estas dificultades no parecen *prima facie* insuperables (Tugendhat, 1998). La mayor resistencia respecto a la implementación de los DDHH socio-económicos se basa en dos argumentos (Tugendhat, 2001). Primero, que son vagos; segundo, que cuestan dinero. Pero lo mismo puede decirse de los DDHH clásicos puesto que todo proceso judicial cuesta dinero. Para finalizar con el problema puntual de los DDHH, basta recalcar que se trata de Derechos que se insertan en un tipo de sociedad que dista de ser igualitaria; nuestras sociedades modernas –o posmodernas-, son profundamente desiguales. Partiendo de esta situación, el derecho tiene la capacidad de amortiguar las diferencias socio-económicas; por ello, y al contrario de lo que afirma Searle, la inclusión de la segunda camada de DDHH es completamente pertinente, y su implementación concreta, deseable.

Pero si bien nos hemos distanciado de la posición de Searle respecto a la ampliación de los DDHH, queremos reivindicar el potencial que posee su teoría de la realidad social. La incorporación de los Derechos Humanos socio-económicos en las Constituciones particulares de cada Estado, demuestra la increíble capacidad que tenemos los seres humanos de hacer cosas juntos, de generar acuerdos para modificar (y mejorar) las instituciones que construimos. Y ello ocurre porque la intencionalidad colectiva es uno de los elementos que permiten la existencia misma de nuestro mundo

social. Otro elemento son las funciones de estatus; este concepto nos muestra la complejidad de las relaciones humanas y el modo en que los elementos se van encadenando y transformando. Es altamente deseable que una serie de Derechos no por completo universales, logren penetrar en la sociedad humana en su conjunto para brindarle a todos los seres humanos la posibilidad de vivir una vida digna. Si se produce en la sociedad X la elevación de los Derechos Y en la jerarquía formal y se los cuenta como Derechos Constitucionales es porque allí ha operado la función de estatus. En el caso de los DDHH, el hecho de pertenecer a nuestra especie animal (la humana), (término X, que cumple el requisito de ser un hecho en bruto), cuenta como tener una serie de derechos inalienables (término Y) en el contexto C de las relaciones internacionales que se forjaron a partir de la Ilustración europea (Searle, 2010). Los DDHH tienen la particularidad de no emanar de ninguna institución en particular sino del hecho de ser un humano nacido vivo. Por eso mismo pueden (y deben) ser extendidos a la totalidad de la humanidad. Queremos dejar en claro que a la mera existencia biológica le corresponde la regla constitutiva "X cuenta como Y en C". La emisión, "X es un ser humano" opera como un declarativo que posee la misma forma lógica que las funciones de estatus y las reglas constitutivas. Sostenemos que este tipo particular de Derechos (no así el resto) tiene un carácter performativo; es decir, su enunciación modifica la realidad social.

En la primera parte de nuestro trabajo llamábamos la atención del aspecto normativo del mundo social; de lo que se trata es de tomar ciertas normas (como el caso de los DDHH) en términos de normas constitutivas, es decir, como normas que modifican las relaciones sociales y no sólo regulan actividades anteriormente existentes. La ampliación de los DDHH permitirá crear nuevas y mejores relaciones sociales. En este punto, un lector escéptico podría preguntar si es ello es realmente posible. Basta recordar que el elemento de base (como lo llama Searle, *the glue*), aquello que mantiene unidas (o en su defecto, fractura) las relaciones sociales es el

lenguaje. Y los portadores de lenguaje somos nosotros, los seres humanos que nos comunicamos, nos expresamos y hacemos el mundo mediante su uso. Evidentemente existen intereses contrapuestos y siempre es difícil (como en todos los aspectos de la vida) generar ciertos cambios y acuerdos, pero producir sociedades más justas y ciudadanos autónomos sigue y seguirá siendo nuestro gran anhelo y desafío para los años venideros.

Bibliografía consultada

ALCHOURRÓN, C. (1969). Logic of Norms and Logic of Normative Propositions. *Logique et Analyse* 12.

AUSTIN, J. (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press. Traducido al castellano por Genaro Carrió y Eduardo Rabossi (2008), *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS (1948) (ONU). En M. A. Gelli (2013), Constitución de la Nación Argentina, tomo II. Buenos Aires: La Ley.

DOTTORI, A. O. (2015). *La ontología de lo social. Una aproximación a partir de John Searle*. Tesis de doctorado (inérita). Universidad Nacional de La Plata.

FRIEDMAN, M. (1962). *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

HEGEL, G. W. F. (2012). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

HILPINEN, R. (2006). Norms, Normative Utterances and Normative Propositions. *Análisis Filosófico*, XXVI (2). Buenos Aires.

LEVIN, M., LAURENCE, T. (1999). *Sexual Orientation and Human Rights*. USA: Rowman and Littlefield.

LOCKE, J. (1952). *Second Treatise of Government*. Pearson.

MARX, K. (1998). *El Capital*, tomo I, vol. I. Buenos Aires: Siglo XXI.

ROUSSEAU, J. J. (1782). *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*. Amsterdam.

SEARLE, J. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press. Traducido al castellano por Luis M. Valdés Villanueva (1994), *Actos de habla*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.

----- (1979). *Expression and Meaning: Study in the Theory of the Speech Acts*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

----- (1995). *The construction of social reality*. New York: The Free Press. Traducido al castellano por Antoni Domenech (1997), *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

----- (1998). *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. California: The MIT Press. Traducido por Jesús Alborés Rey (2004), *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. Madrid: Alianza.

----- (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

TOMASELLO, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Cambridge: Harvard University Press. Traducido por Alfredo Negrotto (2007), *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (2009). *Why we cooperate*. Cambridge: The MIT Press. Traducido por Elena Marengo (2010), *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires: Katz.

----- (2010). *Origins of Human Communication*. Cambridge: The MIT Press.

TUGENDHAT, E. (1998). *Ser, Verdad, Acción*. Barcelona: Gedisa.

----- (2001). *Problemas*. Barcelona: Gedisa.

VON WRIGHT, G. H. (1968). *An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action*. Amsterdam: Societas Philosophica. Traducido al castellano por Ernesto Garzón

Socio Debate

Revista de Ciencias Sociales

ISSN 2451-7763

Año 2-Nº 4

Diciembre de 2016

Url: <http://www.feej.org/index.php/revista-sociodebate>

Valdés (1976), *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*. México: UNAM.