

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA
Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**



**EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA
DE LOS DERECHOS HUMANOS.
BASES ONTOLÓGICAS**

TESIS DOCTORAL

MARTÍN AGUDELO RAMÍREZ

DIRECTOR. Prof. Don Mariano Álvarez Gómez

TUTOR. Prof. Doña María del Carmen Paredes

SALAMANCA, 2010

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA
DE LOS DERECHOS HUMANOS. BASES ONTOLÓGICAS**

MARTÍN AGUDELO RAMÍREZ

**Tesis para optar por el título de doctor por la
Universidad de Salamanca bajo la dirección del
profesor Don Mariano Álvarez Gómez**

Salamanca, 2010

TABLA DE CONTENIDO

1. REFLEXIÓN INTRODUCTORIA	9
2. EL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS	25
2.1 Punto histórico de partida	26
2.2 Dificultades en la aproximación conceptual	47
2.3 El concepto de derecho	56
2.4 El concepto de humano	63
2.5 Sobre la viabilidad de definir los derechos humanos	75
2.6 El concepto y contenido de los derechos humanos desde la opción iusnaturalista	78
2.7 El concepto y contenido de los derechos humanos desde alternativas distintas al iusnaturalismo	86
3. EL CAMINO DE LA FUNDAMENTACION DE LOS DERECHOS Y EL PROBLEMA DE LA FALACIA NATURALISTA	101
3.1. Sobre el fundamento	101
3.2. De las posibilidades para fundamentar los derechos humanos	112
3.3. Sobre el rechazo del fundamento metafísico en el ámbito moral desde la obra de David Hume	119
3.4. La falacia naturalista	128
3.5. Ética desprovista de metafísica	131
3.6. El no-cognoscitivism ético y su crítica frente a la formulación metafísica	134
3.7. El convencionalismo moderno frente a la fundamentación de los derechos	147
4. ALTERNATIVAS DE FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS .	153
4.1. La fundamentación iusnaturalista	153
4.2. La concepción clásica del derecho natural en Grecia y Roma	154
4.3. La comprensión teísta del derecho natural	160
4.4. La presencia del iusnaturalismo objetivista en el mundo contemporáneo. El argumento de John Finnis	184
4.5. Escuela del Derecho Natural Racional	189
4.6. John Locke	199
4.7. Inmanuel Kant	205

4.8. La fundamentación utilitarista de los derechos humanos	212
4.9. Fundamentación desde tesis procesales de la justicia y posturas intersubjetivistas	225
5. LA PERSONA: FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS	
5.1. La pregunta por el hombre y la crisis del humanismo desde la muerte del hombre y la muerte de Dios	237
5.2. El hombre como realidad única e irrepetible y su sustrato personal	255
5.3. Naturaleza humana	260
5.4. El concepto de persona a través del tiempo	277
5.5. La persona en el humanismo cristiano y sobre la relación entre todo y partes en la conformación de los derechos humanos	299
5.6. ¿Cómo en un espejo?	307
5.7. Persona y moralidad	325
5.8. La persona y las necesidades	336
6. LA DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD EN LA DIVERSIDAD	341
6.1. El problema de la libertad y la vocación universalista del discurso de los derechos humanos	341
6.2. La persona y la cultura	351
6.3. Liberalismo y comunitarismo	353
6.4. El velo musulmán y la identidad cultural europea	360
6.5. Derechos humanos y derechos de cultura	369
6.6. Identidad en la diversidad	376
7. DEL LEGADO METAFÍSICO Y SOBRE LA HUELLA DE LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA EN EL DISCURSO DE LOS DERECHOS	379
7.1. De las posibilidades ontológicas sobre la fundamentación de los derechos	379
7.2. Sobre el legado metafísico en el discurso de los derechos	384
7.3. Tensiones generadas desde la metafísica de la subjetividad	400
8. CONCLUSIONES	413
BIBLIOGRAFÍA	423

I. REFLEXIÓN INTRODUCTORIA



1.1. El discurso de los derechos humanos, contemporáneamente, se encuentra dominado en buena parte por posturas jurídicas sobre su aplicación. Éstas no tienen que situarse en un nivel de prelación frente a la conceptualización que sobre el particular puede brindarse. En el contexto de determinadas comprensiones jurídicas sobre los derechos humanos han surgido ciertas reglas de efectividad que pueden servir de garantía frente a una específica declaración en la que se individualizan ciertas exigencias que las comunidades humanas denominan como derechos. A propósito, es importante indagar sobre la posible subordinación del proceso tradicional de búsqueda de respuestas razonables frente a cuestiones básicas para entender la problemática concerniente a los derechos humanos. Preguntas como ¿qué son los derechos humanos?, ¿por qué los derechos humanos?, y ¿para qué los derechos humanos?, tienen actualidad indiscutible.

La efectividad puede ser un referente a tener en cuenta para reconocer el problema sobre el discurso de los derechos humanos, pero que no tiene por qué desplazar el esfuerzo teórico de dar buenas razones sobre el concepto, el fundamento y la finalidad. La garantía de los derechos humanos, aspecto basilar en la comprensión de la temática sobre la efectividad, puede reconocerse en un nivel distinto del correspondiente a la búsqueda conceptual de razones sobre los derechos.

Se confronta una noción significativamente relevante, un «signo de los tiempos»¹, como lo piensa Norberto Bobbio, aunque no es tarea fácil emprender un esfuerzo argumentativo por el que se ofrezcan razones sobre su sentido. Precisamente, esta situación se impone en el en el evento correspondiente a la fundamentación y con la debida

1. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi Tascabili, Torino, p. 258.

responsabilidad. Se advierte el dilema de apostar por un quehacer en el que puede estar presente el argumento metafísico, esto es, por una reflexión prioritariamente esencialista; o podría direccionarse hacia un esfuerzo teórico deconstructivo frente a un discurso que puede estar plagado de un componente ideológico, y que puede acusarse de supersticioso.

La práctica y promoción de los derechos humanos son importantes, pero vale la pena cuestionarse acerca de si optar por el menosprecio de una reflexión sobre el fundamento, y que sea anterior al discurso jurídico, se constituye en una alternativa emancipadora frente a un trabajo argumentativo que sólo ha generado para muchos numerosas sombras dada la imposibilidad de encontrar una iluminaria cercana. Asimismo, hay quienes pretenden eludir la reflexión referida, dándola por supuesta. Precisamente, Norberto Bobbio pretendió evadir la pérdida de tiempo que supone discurrir en medio de una filosofía que calificó como estéril y enferma. El jurista y filósofo italiano, a propósito, cuestionó la metafísica, estimando como superada la discusión sobre el fundamento de los referidos derechos.²

Resulta importante discernir hasta dónde la búsqueda del fundamento es una alternativa legítima frente a la otra solución que parte de considerar como resuelto el problema en cuestión. Así, podría indagarse sobre las ventajas de establecer una prioridad de argumentos como el del consenso obtenido entre la mayoría de los pueblos, y si los mismos son o no buenas opciones para superar el debate sobre la fundamentación. Bobbio ha denunciado este estado de cosas, pero ha terminado por privilegiar frente la polémica filosófica, la temática concerniente al alcance de la efectividad y términos sobre las garantías de los derechos.³ Se reitera que lo que está en discusión es si resulta razonable formular un problema como el correspondiente al fundamento de los derechos humanos, o si resulta preferible eludir el asunto optando

2. Norberto Bobbio, a propósito, destaca: «*Questa illusione oggi non è piú possibile; ogni ricerca del fondamento assoluto è, a su volta, infondata.*». Cfr. «Sul fondamento dei diritti dell'uomo», en N. Bobbio, op. cit., p. 7.

3. El filósofo turinés afirma que debe pasarse de lo meramente discursivo a la acción, de lo teórico a la protección; por esto sostiene: «El problema de fondo relativo a los derechos del hombre es hoy no tanto el de justificarlos, como el de *protegerlos*. No es un problema filosófico sino político.» «*Il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo è oggi non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli. È un problema non filosofico ma politico.*» Cfr. *Ibid.*, p. 16.

por evaluar otros aspectos como los correspondientes a la efectividad y la garantía.⁴

1.2. El fundamento de los derechos humanos es un tema complejo, que ha sido estudiado en numerosos escritos y en distintos sentidos. Una encrucijada de comprensiones filosóficas y fuentes confluyen, en un ámbito de luces y sombras. Se advierte un extenso inventario sobre el estudio del problema; pero esta circunstancia no puede eludir la posibilidad de seguir indagando y ensayando. Sostener que todo está dicho, y que ya están definidos los argumentos de apuesta por el fundamento o por su rechazo, puede silenciar las voces dispuestas a la reflexión en espacios propicios para la interlocución. Por esto, aunque sobre la temática de la fundamentación de los derechos humanos haya demasiada tinta consignada, esta circunstancia no puede ser óbice para optar por una búsqueda propia a la hora de emprender un camino de comprensión razonable sobre el particular.

Se trata de ofrecer unos argumentos sobre un asunto de gran actualidad, sin pretender el descubrimiento de una realidad inédita, ya que de otro lado se confronta que la misma ya se ha hecho manifiesta. Así, es posible asumir una actitud distinta a la del patriarca de Macondo, quien mientras llegaba a la conclusión sobre la redondez de la tierra, a su vez desconocía que su famoso descubrimiento ya se había reconocido con anterioridad en otras latitudes⁵, aunque posteriormente admitió que no estaba solo.⁶ Por esto es posible replantear un problema ya abordado, registrando los créditos de otros, y sin renunciar a la posibilidad de evaluar una determinada realidad desde perspectivas peculiares; así podría darse cuenta de razones sobre la necesidad de fundamentar los derechos.

4. Se comparte con Gregorio Robles el cuestionamiento que ofrece frente a la afirmación bobbiana, reformulando su planteamiento en los siguientes términos: «(...) «el problema *práctico* de los derechos no es el de la fundamentación, sino el de su realización; pero el problema *teórico* de los derechos humanos no es el de su realización, sino el de su fundamentación». Porque un problema sea de difícil solución no tenemos derecho abandonarlo o a calificarlo de pseudoproblema. Un problema lo es cuando se nos plantea la interrogante respecto de algo, y carece de sentido negar el problema porque no conozcamos la respuesta, o porque creamos que desde nuestros planteamientos intelectuales no es posible hallarle cabida.» G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992, p. 11-12.

5. Cfr. G. García Márquez, *Cien años de Soledad*, Real Academia Española, 2007, p. 13.

6. En Macondo llegó el momento de concluir sobre los propios límites de quienes pretendían ser innovadores de algo que ya se reconocía en otras latitudes. «En el mundo están ocurriendo cosas increíbles», le decía José Arcadio a Úrsula. «Ahí mismo, al otro lado del río, hay toda clase de aparatos mágicos, mientras nosotros seguimos viviendo como los burros». *Ibíd.*, p. 17.

Conscientes sobre lo ya desarrollado desde diversas fuentes, es posible emprender un camino personal para la reflexión sobre el problema del fundamento de los derechos humanos. En otros términos, es viable repensar el asunto, sin sucumbir frente a un determinado argumento de autoridad.

1.3. Las normas jurídicas pueden ser evaluadas como expresión de ciertas exigencias que los seres humanos, integrados en grupos, buscan elevar a un rango de existencia más tangible, pudiendo estar dotadas de mecanismos de protección en caso de desconocimiento. En el ámbito de los estados nacionales se encuentra, a modo de ejemplo, que diversas comunidades han positivado, preferentemente en sus constituciones políticas, exigencias o determinadas necesidades que catalogan como derechos fundamentales; son dotados de protección garante cualificada. Igualmente se encuentran consensos normativos que se logran entre los diversos pueblos de la tierra para concretar declaraciones internacionales, aunque en este escenario la protección es más difícil obtenerla. En esos diversos sentidos se configura un discurso jurídico, en donde las diversas posturas del positivismo jurídico han pretendido asumir un puesto relevante.

Cabe preguntar si el concepto de derechos humanos debe comprenderse a partir de una reflexión previa a ese discurso jurídico. Y es en ese nivel precedente en el que puede indagarse si las declaraciones y pactos internacionales, además de los listados constitucionales sobre derechos fundamentales, se quedan o no cortos en la identificación de los distintos derechos. En este contexto se consideran los argumentos fundacionalistas sobre los derechos humanos, desde los que se ha estimado que las declaraciones universales y pactos que los consagran dan cuenta de una realidad previa al derecho positivo. Se destacan, por ejemplo, las aproximaciones de fundamentación de los referidos derechos en función de la ley natural, y aquellas que lo delimitan en atención a la utilidad en un espacio definido y una época concreta. En este sentido puede afirmarse que las declaraciones universales y pactos sobre los derechos humanos no crean derechos, sólo los reconocen.

El argumento fundacionalista tradicional sobre los derechos humanos ha descartado la posibilidad de circunscribir su comprensión y contenido a lo establecido en determinados documentos políticos y jurídicos. Se cuestiona hasta dónde la norma, que expresa la existencia del derecho, agotaría el reconocimiento de tal realidad, y así se incorpora la pregunta por el fundamento. Podría considerarse que esta cuestión, en la dirección

referida, parafraseando a Heidegger, se vincula con el *problema de la trascendencia*.⁷ A propósito, lo que podría estar en juego es la búsqueda del ser, siendo imprescindible revisar ese sustrato ideológico que ha estado presente al interior del discurso de los derechos humanos. Se confronta un proceso de búsqueda sobre las posibilidades de sustentar una determinada realidad en la que debe permitirse el alojamiento de una reflexión basililar por la que se dé sentido a un concepto. Así, la búsqueda de una base fundacional puede significar el rechazo hacia el vacío, esto es, una oposición radical al sinsentido. En otros términos, podría pensarse en una pretensión de exclusión de la nada, la que podría revelar el rechazo expreso de quienes sienten el horror de quedarse sin dioses. Sin embargo esta mirada, configurada a través del desarrollo de la metafísica occidental, no resulta excluyente; y máxime cuando se emprende un esfuerzo deconstructivo para abordar la problemática.

El camino elegido desde el no cognoscitismo ha sido distinto al escogido desde esa mirada esencialista que se incorporó en la comprensión del discurso sobre los derechos humanos. La trascendencia, y específicamente Dios, se conciben como un problema irrelevante. Es el caso del modelo hobbesiano, en el que el hombre es afirmado como un ser ambicioso y egoísta; sólo reconocido en un mundo en que se buscan constantemente ventajas y beneficios. Se elige un sendero prometeico, por el que el hombre persigue su independencia definitiva frente a la divinidad. La parte bestial del ser humano le lleva a conformar el estado político para asegurar su convivencia. Las normas son posteriores a la constitución del estado, y todas ellas regulan los propios límites de un poder político conformado y regulado desde la utilidad y la conveniencia.

1.4. La modernidad, al reivindicar su opción por el sujeto, proclamó su paternidad en la formulación del discurso de los derechos humanos, lo que pudo consolidarse a partir de los postulados desarrollados desde el iusnaturalismo racionalista-individualista. Se confronta una opción antropocéntrica, como bien lo confirman el *cogito ergo sum* cartesiano y el sujeto autónomo kantiano. La primacía del concepto de individuo es la consigna propia de una época en que la emancipación entre sujeto y objeto fue consolidándose en diversos niveles. En este escenario se

7. M. Heidegger, «De la esencia del fundamento», en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, tr. de X. Zubiri, Fausto, Buenos Aires, 1996, p. 70.

comprende la necesidad de sustituir el concepto de deber por el derecho, ya que es el individuo –como parte- el punto de partida básico para reconocer una sociedad en la que se buscaba concebir la política, la moral y el derecho de una manera diversa. Sin embargo, en una dirección postmoderna todo estaría orientado

Establecer como prioridad el reconocimiento del ser humano como sujeto, implicó en la modernidad una rebeldía frente al imperio del objeto que se había configurado en medio de un cosmos ordenado y conducido por Dios. Sin embargo debe precisarse que esa revolución del individuo significó la absoluta emancipación frente a los argumentos teístas que habían penetrado en la sociedad occidental; lo que se había dado más bien era un punto de quiebre frente a una visión organicista y católica sobre el hombre.

Es menester indicar que si bien el siglo de las luces buscó consolidar ese proceso de configuración del sujeto, no pudo desligarse de la reflexión iusnaturalista y prejurídica sobre el hombre. A propósito, el proyecto ilustrado de justificación de la moral, en su variante cognoscitivista, concibió la naturaleza humana desde unas creencias en cierto sentido compartidas con la comprensión clásica y teísta del hombre, pese a la apuesta por un proceso de secularización. Se advierte la convergencia del proyecto filosófico político predominante con la formulación de declaraciones y constituciones que relacionaban unos derechos identificados a partir de lo que consideraba como naturaleza humana, aunque comprendidos inicialmente en un sentido negativo y posteriormente definidos como derechos positivos.

Cabe indagar hasta dónde una metafísica de la subjetividad puede albergar con exclusividad el discurso fundacionalista de los derechos humanos. La referida metafísica permitió definir al ser humano como sujeto, posibilitando su comprensión como titular de unas libertades que no podían reducirse a una base objetiva común; asimismo aseguró el deslinde entre derecho natural y derecho positivo, posibilitando la definición de unas exigencias de moralidad que con anterioridad a la regulación normativa podían atribuirse a los individuos.

1.5. El iusnaturalismo ha estimado que los derechos naturales, ligados a la naturaleza humana, son derechos anteriores y superiores al derecho positivo. Se conciben como derechos que reflejan subjetivamente un orden objetivo y normativo natural. La modernidad continúa con la configuración de la doctrina del derecho natural, cuyas bases conceptuales

se remontan a épocas pretéritas, como lo confirma la tradición metafísica y teísta ya consolidada para entonces. Sin embargo, es el discurso sobre el individuo el que perfila la reflexión sobre derechos atribuidos a unos seres que no se comprenden en una sociedad organicista. Sin que se supere definitivamente la tradición predecesora, la tensión con la comprensión aristotélica de la sociedad es inevitable.

Es bien problemático identificar los linderos propios de un discurso que establece la prioridad de los derechos naturales, pero sin prescindir definitivamente de la metafísica teísta. Pareciera que el mundo de la subjetividad no logró su emancipación frente a un orden objetivo que se reconoce como punto de partida y del que se consideran las derivaciones subjetivas que son propiamente los derechos humanos. Es en este contexto que se confirma la presencia de la opción racionalista del iusnaturalismo. Ésta, desde el giro subjetivista dado por la modernidad, ofrece un armazón ontológico que da cabida al discurso de los derechos humanos. El hombre se considera como un sujeto autónomo y semejante a sus pares.

Las versiones estadounidense y francesa de los derechos humanos son producto de esa comprensión iusnaturalista que no dista de la formulación teísta y clásica sobre la analogía del ser humano con Dios. La idea de afirmar al hombre como *imago Dei*, es decir, como un ser creado a imagen y semejanza de Dios, pareciera ser clave en la comprensión del estado de la cuestión. Adán es imagen de Dios, criatura y Creador se identifican, aunque con el segundo Adán se confronta una absoluta correspondencia entre hombre y Dios, en cuanto es imagen definitiva del Padre.⁸

La idea de *imago Dei* se mantiene, pese a la situación de ruptura generada por la expulsión que sufrió el hombre del paraíso por una acción de desobediencia. Sin embargo, esa versión racionalista distaría del conservadurismo que igualmente se ancló al interior de la tradición cristiana, como es el caso de la crítica que se configuraría desde pensadores ingleses, en la que no importaría una reflexión metafísica, prioritariamente abstracta, y optimista sobre un estado ideal del hombre, como la ofrecida desde la Ilustración, sino más bien la constatación de unas tradiciones que infieren directamente en el actuar de los individuos.⁹

8. Cfr. 1 Cor 15 y 2 Cor 4.

9. Cfr. E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

La rebeldía del iusnaturalismo racionalista frente al quehacer filosófico medieval, en atención a su comprensión atomista de la sociedad, como se advierte en la dirección ilustrada francesa, se expresó en la secularización. Ésta se configura, a propósito, como la bandera que enarbola la proclama del individuo como centro de un espacio concerniente al César, y no propiamente a Dios, como podría justificarse desde el texto bíblico.¹⁰ En este aspecto se evidencia una distinción entre las comprensiones católica y protestante, aunque resulta discutible si esa pretensión de secularización, más próxima a la propuesta protestante de separación de esos dos ámbitos, da continuidad a una idea prioritariamente europea. Para esto, resultaba imprescindible que se edificara un estado que se proclamara como tolerante y que tuviera como pilar fundamental el respeto por la libertad religiosa, como se confronta en las propuesta lockeana sobre la tolerancia, pese a que tenga sus reservas frente a católicos, musulmanes y ateos.

1.6. El discurso de los derechos humanos fue consolidándose, en la modernidad, desde un ideario que insiste en la soberanía del individuo y en la limitación del poder estatal desde la libertad. Se confronta una comprensión atomista del estado de naturaleza, en la que se considera el poder de decisión correspondiente al individuo; este aspecto entra en tensión con la concepción aristotélica del hombre.¹¹ Se potencia, así, un proceso que conduce a la proclamación de la autonomía del individuo, siendo la Ilustración, con la propuesta kantiana, una gran exponente.

La Ilustración, al insistir en la constitución del sujeto, buscó consolidar la mayoría de edad en un ser humano profundamente marcado por el racionalismo. En este contexto, resulta importante establecer si esa afirmación por la subjetividad conduce a una nueva apuesta por lo trascendente y esencial, aspecto que es bien problemático. Lo anterior,

10. Mateo, Cap. 22, «15. Entonces los fariseos se retiraron a tratar entre sí cómo podrían sorprenderle en lo que hablase. 16. Y le enviaron sus discípulos con algunos herodianos que le dijeron: Maestro, sabemos que eres veraz, y que enseñas el camino de Dios conforme a la pura verdad, sin respeto a nadie, porque no miras a la calidad de las personas. 17. Esto supuesto, dínos qué te parece: ¿Es o no es lícito pagar tributo al César? 18. A lo cual Jesús, conociendo su malicia, respondió: ¿Por qué me tentáis, hipócritas? 19. Enseñadme la moneda con que se paga el tributo. Y ellos le mostraron un denario. 20. Y Jesús les dijo: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? 21. Respóndele: Del César. Entonces les replicó: **Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.** 22. Con esta respuesta quedaron admirados, y dejándole, se fueron.» (El resalto por fuera del texto).

11. Cfr. P. Ricoeur, «Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis», en A. Diemer y otros, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, tr. de G. Baravalle, UNESCO/Serval, Barcelona, 1985, p. 12.

si se tiene en cuenta que el discurso moderno de los derechos humanos encontró en la idea de la autonomía y constitución del sujeto un punto medular de apoyo para la identificación de sus contenidos.

Resulta interesante indagar en qué sentido el discurso de los derechos humanos se integra a una lectura más de los humanismos ya configurados, en la que se prohíja la idea del hombre que como individuo reivindica unas libertades que son las que le analogan con su Creador. Y así podría preguntarse ¿hasta dónde la modernidad, en aras de comprender la idea de hombre, ha posibilitado una sustitución definitiva del trascendente cristiano? A. MacIntyre, a propósito, ha denunciado el fracaso de ese proyecto ilustrado sobre los derechos humanos, por definir verdades axiomáticas desde unas creencias que se vinculaban a un esquema sin coherencia. Lo que se advierte, mas bien, es una reflexión fantasmagórica que no conduce a ninguna parte. El autor en mención, a propósito, afirma que «(...) no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios.»¹²

1.7. Lo que ha configurado la tradición iusnaturalista es un discurso anclado a una idea religiosa, en cuanto se concibe un derecho natural ajustado a los mandatos divinos escritos en los corazones humanos. En esta dirección vale la pena considerar en qué términos podría advertirse un producto propio de la comprensión judeo-cristiana sobre el hombre y que se afianzó en Europa. A propósito, la lectura que sobre el particular pudiera realizarse desde Nietzsche es reveladora, si de lo que se trata es realizar un esfuerzo deconstructivo, sin que tenga que optarse por un nihilismo. Así, es posible pensar que el discurso de los derechos humanos no ofrece nada distinto frente a aquellas alternativas humanistas consolidadas en Occidente. Se trataría de una perspectiva muy identificada con la idea de *imago Dei*, y en la que podría igualmente constatarse el ensamblaje entre Antigüedad y Cristianismo, entre Grecia-Roma y Judea. Esta fusión de visiones, en términos nietzscheanos, no se sustrae al esquema moral de distinción entre bien y mal; aunque en ese encuentro quien termina imponiéndose es Judea, lo que implica, desde la perspectiva de Nietzsche, la victoria de una idea religiosa sobre cómo comprender la naturaleza del ser humano.

La reflexión iusnaturalista, de esta manera, sustento del discurso tradicional de los derechos humanos podría revisarse, en aras de

12. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, tr. de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001, p. 95-96.

reconocer si lo que ha forjado es la continuidad de un proyecto religioso con pretensión universalista. La interlocución frente a ese tipo de lecturas desde comprensiones críticas nihilistas provoca escozor. Podría preguntarse lo siguiente: ¿La solución por la que se busca superar la idea religiosa presente al interior del discurso de los derechos se encontraría en el nivel de una reformulación consensualista, en la que los conceptos deben presentarse en clave secular? Así, podría considerarse hasta dónde puede direccionarse hacia una reflexión realmente emancipadora. El punto en cuestión resulta ciertamente polémico, por cuanto aún en esta orientación consensualista, potenciada políticamente por el liberalismo, siguiendo el pensamiento de Nietzsche, continuaría la proyección propia de la historia de un error. Así, en clave nietzscheana podría considerarse que un discurso como el de los derechos humanos expresaría una moralidad en la que Roma termina por inclinarse ante los judíos. A propósito, el escritor alemán expresa:

«Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles, fuertes y nobles como no ha habido otros hombres sobre la tierra, como no se los ha soñado siquiera; todo vestigio suyo, toda inscripción es fascinante, suponiendo que se adivine *qué* es lo que escribe allí. Los judíos, por el contrario, eran ese pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, habitado por una genialidad sin igual para la moral popular: compárese tan sólo a los juzgados con ellos en ese talento, por ejemplo los chinos o los alemanes, para sentir quiénes son de primer rango y quiénes de quinto. Y entretanto, ¿quién ha *vencido*, Roma o Judea?»¹³

Cuando el derecho humano es vinculado con las leyes de la naturaleza, o con las leyes consignadas por Dios, y que son consideradas como universales, inmutables y eternas, se confronta la presencia de las raíces cristianas en la definición del discurso. Desde la crítica nietzscheana podría considerarse que el discurso de los derechos humanos configura una «moral del resentimiento». Así, podría afirmarse que la declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano, producto de una Revolución, no es más que la prolongación de esa moral constituida en el más decisivo triunfo sobre el ideal clásico. Nótese que siguiendo el pensamiento de Nietzsche, podría colegirse que ese discurso expresaría como «Judea logró una vez más la victoria sobre el ideal clásico» y que «se derrumbó bajo los instintos populares del resentimiento.»¹⁴

13. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, tr. de J. L. López y López, Tecnos, Madrid, 2003. p. 92.

14. Cfr. *Ibíd.*, 93.

1.8. Comprensiones no cognoscitivistas han pretendido superar la visión tradicional de ensamblar moral y derecho. Argumentos como los desarrollados en el modelo hobbesiano se constituyen en punto de referencia para entender el alcance de un proyecto en el que importa definir lo que es útil o conveniente. Así, continuando con lo expuesto en líneas anteriores, podría evaluarse con detenimiento si en este escenario cabe o no esa supuesta «moral del resentimiento» que se ahincara en virtud del esquema religioso imperante. Contemporáneamente, buena parte de los defensores del discurso de los derechos humanos pretenden dar una solución apelando simplemente a la historia, expoliada de componentes supuestamente supersticiosos. ¿Será ésta una alternativa razonable para evitar finalmente el fin de los derechos humanos? No es fácil responder a esta cuestión.

La filosofía, a propósito, ofrece herramientas que concretan un trabajo argumentativo responsable sobre el particular. Puede confrontarse, a través del ejercicio del pensar, en qué consisten las luces y las sombras que se forjan al interior del discurso de los derechos humanos. Como lo precisa Patzig: «La filosofía es para cualquiera que posea lo que suele llamarse buen sentido común; naturalmente con la limitación de que la filosofía no se adquiere sin esfuerzo.»¹⁵ Así, por medio de un esfuerzo deconstructivo, brindado por la filosofía, podría abordarse con mayor seriedad el problema sobre la fundamentación de los referidos derechos.

La tarea del filósofo puede consistir en auscultar el posible origen religioso y mítico del discurso de los derechos humanos. Esta actividad puede llevar al filósofo, gracias a la capacidad de asombro y a ese ejercicio dialéctico de confrontación constante de diversos argumentos, a unas conclusiones de denuncia y deslegitimación del discurso, o también a una reafirmación de planteamientos fundacionalistas. Si es lo primero, tendría que rechazarse cualquier realojo de lo trascendente o de lo metafísico, insistiendo en un argumento «desmitificador» del discurso sacralizador que ha estado presente. Si es lo segundo, tendría que evaluarse en qué términos vale la pena considerar una comprensión fundacionalista, reconociendo distintas lecturas existentes. Precisamente, en la modernidad se confronta una tensión de perspectivas derivadas de la manera peculiar de concebir la moral, la política y el derecho.

15. G. Patzig, *Ética sin metafísica*, tr. de E. Garzón Valdés, Coyoacán, México, 2000, p. 123-124.

1.9. El discurso de los derechos humanos no es ajeno a la pretensión tradicional que ha acompañado a los humanismos de apostar por las posibilidades que se tienen para alcanzar la nobleza individual y social del ser humano. Hay un proceso de búsqueda de un ser que pretende comprenderse mejor a sí mismo, y que permite concretar una reflexión densa, formulada a través de un lenguaje universalista. De esta forma, se llega a consolidar un discurso denominado desde una expresión, que como lo afirma MacIntyre, «es ahora más corriente que cualquier otra expresión dieciochesca»¹⁶. Este es, a propósito, el escenario propio del discurso universalista de los derechos humanos, y que MacIntyre relaciona como exigencias que «(...) atañen por igual a cualquier individuo, cualquiera que sea su sexo, raza, religión y poco o mucho talento, y que proveen de fundamento a multitud de opciones morales concretas»¹⁷

La consolidación de un discurso universalista, a su vez, es una tarea compleja, si se tiene en cuenta la existencia de las formas históricas contemporáneas en las que puede concretarse. Éstas, al ser vinculadas al discurso referido, pueden conducir a un proceso devaluativo. A propósito, puede destacarse el problema sobre cómo encontrar sentido y razón de ser en un espacio en donde la inflación de los catálogos de derechos es manifiesta. Debe tenerse presente que la adopción de listados inflacionarios es un efecto recurrente de las tesis utilitaristas y convencionalistas que se han ofrecido sobre el discurso de los derechos humanos. A lo anterior se suma la apuesta apologética realizada para la defensa de los derechos humanos, desconociendo la riqueza de la dialéctica propia de la particularidad y la diferencia.

Resulta importante que no se obnuble la pretensión de elucubrar filosóficamente sobre un tópico que, en sus formas históricas actuales, se ha manifestado por medio de la elaboración de documentos que listan diversos derechos. Es en este nivel que puede confrontarse la limitante de identificar unos contenidos mínimos que sean puntos de partida en la elaboración de los catálogos de derechos.

Una comprensión global del hombre es la que ha forjado Occidente. Lo anterior, en medio de una pretensión universalista que puede vincularse a un lenguaje que puede resultar dogmático. Por esto, es inevitable que se asuma con suma cautela la tarea de reconocimiento de un discurso que muchas veces, paradójicamente, en defensa del hombre ha propagado la muerte de seres concretos, so pretexto proteger la dignidad de un ser personal sin fronteras.

16. A. MacIntyre, op. cit., p. 95

17. *Ibíd.*, p. 95.

Los derechos humanos podrían considerarse como una apuesta más de los humanismos, en medio de la crisis de los mismos, tras haberse proclamado la muerte de Dios y la muerte del hombre. Surge, así, una nueva cuestión: ¿cómo evitar que un discurso como el de los derechos humanos no conduzca a la desolación y al sacrificio de las contingencias históricas? Precisamente, en este campo, frente a una comprensión esencialista e ideológica sobre el hombre, se reactualiza el debate nominalista que sobre los universales, desde el siglo XIV, formulara Guillermo de Occam.

El debate sobre los universales, que tan bien fuese planteado en esa época de trance hacia la modernidad, pareciera tener gran actualidad para realizar una aproximación responsable sobre la problemática. Se confronta una tensión permanente generada desde las comprensiones prioritariamente nominalistas. Éstas permiten considerar la importancia de insistir más en los hombres, es decir, en los individuos que expresan realidades concretas, y no en los universales. Así, es rechazada cualquier posibilidad de dar paso a una ontología aristotélica en la que el conjunto prevalece sobre la parte.

1.10. Se destaca la posibilidad de considerar la razón de ser de los derechos en atención a una idea. La fundamentación, en este contexto, podría vincularse con «la *idea* abstracta de los derechos humanos», como lo afirma Joaquín Rodríguez-Toubes Muñiz.¹⁸ Lo anterior, para el profesor español, implica asociar los derechos humanos, «no tanto al catálogo de los derechos positivados en los textos internacionales», sino, mas bien, con la idea sobre «un núcleo de derechos a un trato respetuoso del ser humano en tanto libre e igual a otros».¹⁹

El camino de búsqueda del fundamento no puede ser un tema de segundo nivel, aunque no sea tarea fácil transitarlo. Lo que no puede aceptarse es la trivialización del pensamiento filosófico. Podría adoptarse un argumento de reivindicación de un lenguaje jurídico, confrontando los diversos catálogos referidos en documentos internacionales y al interior de los estados; pero esta elección no puede ser excluyente del aporte que puede ofrecerse desde la filosofía, así sea para que desde un nivel previo se realice un trabajo deconstructivo. Tampoco puede sacrificarse la reflexión filosófica privilegiando exclusivamente el estudio que se haga

18. J. Rodríguez-Toubes Muñiz, *La razón de los derechos, perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 34.

19. *Ibíd.*, p. 34.

sobre las garantías y mecanismos de protección requeridos para hacer efectivos los derechos humanos. Sin embargo, como se ha venido considerando, ese trasegar filosófico es complejo, generándose una intensa resistencia en escenarios como los correspondientes al fundamento, y máxime cuando se le vincula a la idea de los orígenes abriendo el espacio a la propia metafísica.

Cuando se busca fundamentar los derechos humanos, es posible una reflexión continua, que responda al deseo constante de hallar unos orígenes perdidos o unas razones sobre nuestra pertenencia a una especie única e irreducible. La búsqueda del principio es el sendero propio de la metafísica occidental, posibilitando la comprensión de la especificidad propia de unos seres vivientes que son identificados como humanos. Este camino es el emprendido por Occidente, desde los griegos; basta evocar el «conócete a ti mismo» socrático, que a su vez se identifica con la inscripción gnosti *te autvn* (*nosce te ipsum*) puesta en el templo de Delfos. Según Mounier, ese conócete a ti mismo se configura en «la primera gran revolución personalista conocida».²⁰ Aunque el mundo del sujeto ha reivindicado el discurso de las libertades para sí, la reflexión propiciada sobre el hombre, desde la metafísica, es precedente. Cabe preguntar, a propósito, si la persona es el concepto decisivo para comprender en qué consiste la especificidad de los distintos seres con aptitud de autoconocimiento.

De esta manera, se hace necesaria una reflexión en la que el sujeto pensante haga un esfuerzo consciente por comprenderse mejor a sí mismo y su entorno. Pero, ¿no será inútil este esfuerzo, por los peligros que encierra emprender un camino en el que la falacia naturalista (*naturalistic fallacy*) aparece como compañera inseparable? El dilema es inevitable. Lo anterior, máxime cuando se pretende fundamentar unas exigencias de moralidad, consideradas como anteriores al derecho positivo, a partir de identificaciones entre lo natural y lo bueno. Este asunto ha sido muy bien expuesto por George H. Moore. En esta dirección podría considerarse en qué sentido las cosas se conciben como buenas, sin que ninguna de ellas pueda reclamar para sí el predicado de bueno.²¹

1.11. Debe confrontarse hasta dónde el discurso fundacionalista se constituye en una especie de mitología política, por la que se reivindica el

20. E. Mounier, *El personalismo*, tr. de A. Aisenson, Eudeba, Buenos Aires, 1962, p. 8.

21. Cfr. G. E. Moore, *Principia Ethica*, tr. de A. García Díaz, México, UNAM, 1959.

mito sobre el *logos*. A propósito, quienes optan por un argumento no cognoscitivista han denunciado con ahínco ese discurso cuando se formula a partir de la propuesta iusnaturalista. Ésta, como lo señala Gómez Alonso, puede acusarse de haberse «especializado en maquillar una justificación religiosa con términos racionales» y de «una hipertrofia de la moral con un vocabulario pseudonaturalista o con la adhesión ferviente a la distinción moderna entre ética y política, bondad y corrección, virtud privada y ciudadanía pública».²²

La crítica consistente en considerar que el discurso de los derechos humanos es prioritariamente supersticioso tiene gran actualidad. Desde este argumento podría confrontarse hasta dónde es posible dar continuidad a un humanismo que pone en riesgo las propias contingencias; lo anterior si se tiene en cuenta la tensión que se genera a partir de la formulación de un argumento religioso, aunque se presente en un lenguaje secular. La dirección no cognoscitivista ha optado por la necesidad de deconstruir lo que se denuncia como un error, ya que se rechaza cualquier tipo de esencialismo que sacrifique lo contingente.

El argumento humanista que hunde sus raíces en la comprensión cristiana sobre persona puede cuestionarse a partir del esfuerzo deconstructivo realizado desde el quehacer filosófico. Pero lo que no puede garantizarse es si a partir del proceso que se realice podría darse un golpe definitivo al discurso de los derechos humanos. Se confronta, en estas condiciones, un tema novedoso, a pesar de la cantidad de información disponible. Por esto, debe reconocerse la prioridad de acudir a razones filosóficas.

Conforme con lo que se viene exponiendo, entonces, cuando se cuestiona por la justificación propia de un referente fundacional que sirva de base a los derechos humanos, no se trata de descubrir algo nuevo. Pero lo que sí se destaca es la posibilidad de repensar el estado de la cuestión. El estudio es sumamente interesante, con un impacto importante. Lo anterior por cuanto lo que está en juego es la permanencia de un discurso que lamentablemente en sus formas históricas ha generado violencia, como cuando se trata de hacer apología sobre su defensa. De ahí que resulta aconsejable escuchar las críticas provenientes de los detractores de los derechos humanos, al señalar que el altruismo que promueve este discurso lo que ha generado es desolación, y que en

22. M. M. Gómez Alonso, *Los derechos humanos: justificación filosófica y política*, en *Ratio Iuris*, Medellín Universidad Autónoma Latinoamericana, 3, 2005-2006, p. 96.

palabras de Gómez Alonso: «No parece aventurado afirmar que parece menos nocivo un egoísta que, por conveniencia, realiza buenas acciones que un altruista que, por extender el bien, transforma la historia en un matadero.»²³

1.12. Para concluir con la reflexión introductoria, se reitera que el referente fundacional de los derechos humanos es un problema de gran actualidad, sin que se tenga que dar por resuelto a partir de un consenso dado por los pueblos de la tierra. Se ofrece en este contexto una reflexión de diagnóstico. Y sin presentarse una propuesta hermenéutica original, resulta posible que el proceso investigativo se concentre en confrontar diversas fuentes. Éstas, constatando luces y sombras, puede considerarse la viabilidad del reconocimiento de unas exigencias mínimas de moralidad que protegen a un hombre como individuo y que pacta en una sociedad para poder sobrevivir; aunque igualmente podría pensarse en qué términos se considera un argumento sobre un ser proyectado en una comunidad, y desde allí poder hablar de derechos.

El discurso de derechos humanos pasa por una devaluación considerable, debido a la manipulación ideológica, y por la ausencia de argumentos precisos en el diálogo sobre el ser humano. Así, se generan numerosas confusiones, como cuando se presenta la hibridación al interior del discurso a partir del ensamblaje caótico de diversas tradiciones. De ahí que resulta importante dilucidar si ese discurso debe ser sustituido por otro, como es el correspondiente a los derechos fundamentales; más contextualizado, y vinculado con las necesidades humanas y con la identificación de los intereses más valiosos en una determinada comunidad. A propósito, quienes eligen esta alternativa, estiman que en este escenario, más preciso, es posible delimitar adecuadamente ciertas exigencias protegidas por garantías jurídicas. Pero se pregunta: ¿Será este discurso sustitutivo más modesto y claro que el tradicional de derechos humanos? Se trata de discernir si la apuesta por esa idea introduce al filósofo en irresolubles e inútiles cuestiones metafísicas.

En las próximas líneas se abordarán estos tópicos, siendo indispensable que se indague sobre los posibles límites de un discurso individualista de los derechos que se desvincule de lo colectivo. Se evaluará el alcance de la idea de los derechos humanos, vinculada con el concepto de persona. Para esto se confrontará en qué términos se comprende un ser digno, que debe ser respetado al igual que los otros seres de su misma especie.

23. *Ibíd.*, p. 96.

2. EL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS



Razonar sobre el por qué de los derechos humanos es una tarea vecina a la de su reconocimiento conceptual esta realidad, incluyendo la identificación de los límites correspondientes a su contenido. La búsqueda de fundamento es tarea de la filosofía, pero resulta imprescindible indagar previamente por el concepto.

Cuando se considera el concepto, en este trabajo, se comprende una noción por la que se designa una realidad. Se trata de una construcción mental que se genera desde el conocimiento, en atención a la comprensión que se logra sobre un objeto que es explorado desde la propia experiencia humana. Posibilita, en últimas, que sea delimitado el contorno de una realidad, reconociendo su especificidad, deslindándola de otros aspectos, para lo que debe servirse del lenguaje. A propósito, la relación entre fundamento y concepto podría desdibujarse cuando se adopta una postura dualista por la que se repliegue aquél a lo metafísico y el concepto al ámbito de lo analítico.²⁴

La filosofía puede generar razones sobre el sentido y alcance de una determinada realidad, confluyendo los ámbitos del por qué y del qué es. Tratándose de los derechos humanos, preguntar por el fundamento implica indagar por el concepto. Ambos ámbitos, como bien lo explica Joaquín Rodríguez-Toubes M., «son dos materias íntimamente vinculadas (...), y no es posible abordar ninguno de ellos sin incidir de alguna forma en otro».²⁵

24. Cfr. J. de Lucas, «Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos», en J. Ballesteros (ed.), *Derechos humanos; Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 14-16.

25. J. Rodríguez-Toubes Muñiz, *La razón de los derechos, perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 20.

Dar razones sobre los derechos humanos requiere que se aborde la cuestión sobre su concepto. No puede discurrirse sobre algo que no se reconoce conceptualmente, y que en consecuencia, no se está en capacidad de fundamentar. Para esto es necesario estudiar el alcance de una idea.

«(...) es inútil tratar de buscar una definición exacta de *derechos humanos* que pueda servir para un estudio sobre su fundamentación. En realidad puede afirmarse que hasta que no sepamos en qué se basa últimamente la idea de derechos humanos no podremos conocer su naturaleza ni estaremos en condiciones de elaborar su definición. Por ello, en el debate sobre el fundamento sigue abierto, cualquier definición será inevitablemente frágil. No sabremos exactamente qué son los derechos humanos sin tener una idea sobre cómo se explican: lo que son depende de su razón de ser.»²⁶

2.1. Punto histórico de partida

El concepto expresaría una idea; de ahí que resulte importante constatar en qué términos se ha desarrollado históricamente esa construcción mental. El camino no es fácil recorrerlo, si se tiene en cuenta la ambigüedad y la equivocidad que han estado presentes en un discurso integrado en el imaginario del hombre. Para esto, tendrá que darse cuenta sobre el «qué es», aspecto que se considera seguidamente.

2.1.1. Cuando se busca una aproximación conceptual resulta importante relacionar los antecedentes históricos. El discurso de los derechos humanos se forja a partir de una idea sobre el hombre. Occidente ha sido el espacio en donde se ha originado y desarrollado ese discurso; pero debe precisarse que aunque el colapso de estructuras medievales fue necesario para abrir espacio al mundo de la subjetividad, y así afianzar la era de los derechos, no obstante el basamento metafísico configurado desde los griegos y con el ascenso del cristianismo no pudo superarse.

Debe destacarse la comprensión que se ofreció sobre el hombre desde el derecho natural clásico y el cristianismo, y, de otro lado, el florecimiento de una doctrina, desarrollada en los siglos XVI y XVII, que insistía: a) en la importancia de la tolerancia, teniendo en cuenta el caos

26. *Ibíd.*, p. 20.

presentado con las guerras de religión presentes en Europa entre católicos y protestantes, como respuesta a la Contrarreforma; y, b) en la soberanía del individuo, lo que en el campo de la filosofía política concretó unos catálogos de derechos en los siglos XVII y XVIII.

El conjunto, es decir, la doctrina del derecho natural, el cristianismo y el desarrollo de los conceptos de tolerancia y de soberanía del individuo desde los círculos burgueses europeos configuró un discurso especial, el de los derechos humanos, así como en el campo de la ciencia se apreciaba un cambio de paradigma a partir del nuevo modelo del universo; un paradigma que aún en los tiempos presentes sigue generando polémicas, como las correspondientes al posible determinismo científico.²⁷

El derecho natural clásico y el cristianismo son un primer punto de referencia cuando se buscan esos antecedentes del discurso de los derechos humanos, aunque esas tradiciones no hayan insistido en el concepto de individuo, básico en la configuración de las libertades. Las referidas comprensiones posibilitaron una reflexión sobre la dignidad del ser personal y las diversas situaciones que la comprometen, como es el caso de las violaciones provocadas desde las propias autoridades políticas. Se confronta una conciliación entre la reflexión aportada desde tradición greco-romana (no sólo en su apuesta de emancipar el logos frente al mito, sino también en sus propias teogonías) con la fuente teológica sobre *imago Dei* y configurada a partir del relato del texto bíblico (véase Génesis 1, 26).

El hombre es entendido como un ser hecho *ad imaginem et similitudinem Dei*, ser creado del polvo y del aliento divino; aunque es arrojado a un espacio distinto al habitado por su Creador, una vez la armonía se ve interferida por el pecado. El destierro del paraíso se configura en castigo frente a la pretensión del ser humano por querer igualar a Dios, dada su aproximación al árbol del conocimiento; sin embargo, la caída no evita que el hombre pueda reconocerse en su creador.

El protestantismo, posteriormente, buscó situar esta idea de *imago Dei* en una perspectiva en la que se tuviera en cuenta la independencia

27. Llama la atención como en los últimos años la ciencia ha dado un nuevo paso, como es el de incursionar en espacio en los que sólo podía legitimarse la filosofía, como lo explica el profesor Mariano Álvarez Gómez, al referirse de manera específica al determinismo que se viene postulando desde la neurociencia. Cfr. M. Álvarez Gómez, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007.

del individuo en el ámbito de la acción. Comienza a ofrecerse una comprensión alternativa frente al modelo escolástico y que ya había sido cuestionado desde comprensiones nominalistas como la occamiana, antecedente importante para comprender la Reforma, en la que el individuo va a cobrar un protagonismo frente a la comunidad. Como lo señala MacIntyre: «Los hombres comienzan a buscar la finalidad de su vida no dentro de las formas de la comunidad humana, sino en algún modo de salvación individual exterior a ellas.»²⁸ Se advierte un desplazamiento en la reflexión desde los países latinos hacia el centro y norte de Europa. En juego estaba la idea acerca de hasta dónde lo sobrenatural continuaría determinando lo natural, lo que igualmente repercute en las relaciones a considerar entre Dios y el hombre.

Con los reformadores, es el caso de Lutero y Calvino, se considera una naturaleza perversa en el ser humano, por la presencia del pecado original; sin embargo, no se descarta que el estado anterior a éste, esto es, previamente a la caída, sea el de bondad natural. No se comparte la posibilidad de derivar principios de un orden objetivo, en el que se impone el bien común. Se propone, a su vez, es que se comprenda cada ser humano de cara a su Creador. Se explica que los hombres han de salvarse por su fe y han de ser juzgados en su momento, teniendo en cuenta la Palabra y el encuentro con Cristo.

«No podríamos estar más lejos de Aristóteles, «aquel bufón que ha descarriado a la Iglesia», según las palabras de Lutero. La verdadera transformación del individuo es íntegramente interior; lo que importa es estar delante de Dios en temor y temblor como un pecador absuelto.»²⁹

La Reforma potencia una comprensión fideísta, lo que implica una apuesta por un individuo que no puede sacrificarse en el grupo y que tiene todas las posibilidades para vivir su propia experiencia mística. En este contexto, los reformadores insisten en respeto de la esfera interna de un ser que no puede ser sacrificado desde un poder externo. «Tres conceptos fundamentales de alcance moral emergen (...): reglas morales a la vez incondicionales en sus exigencias y desprovistas de toda justificación racional; la soberanía del agente moral en sus elecciones, y

28. A. MacIntyre, *Historia de la ética*, tr. de R. J. Walton, Paidós, Barcelona, 2006, p. 132.

29. *Ibíd.*, p. 136.

la existencia de un reino de poder secular con normas y justificaciones propias.»³⁰

2.1.2. El concepto de tolerancia se consolida como eje fundamental en la comprensión de las libertades negativas, y máxime en atención a la necesidad sentida que se tuvo, especialmente en los países del norte y centro de Europa. La intolerancia, que entre los mismos cristianos se extendió tras la penetración de las ideas de los reformadores, y que se expresó en persecución, propiciada desde la política oficial de los estados, debió ser enfrentada en el viejo mundo.

El cambio de reglas, como consecuencia de las guerras de religión y la necesidad sentida de contrarrestar los efectos de la Contrarreforma, imponía el aseguramiento de unas libertades mínimas. A propósito, el Edicto de Nantes, del 13 de abril de 1598, promulgado por el rey francés Enrique IV, se constituye en punto de referencia para la definición de esas libertades. Se trata de un decreto por el que se buscó consagrar jurídicamente la tolerancia como regla de oro de convivencia, en medio de un pueblo en el que había predominado una visión organicista y católica. La matanza de San Bartolomé de 1572 muestra la gravedad del conflicto existente entre católicos y protestantes calvinistas. Las libertades de conciencia y de culto se erigieron en referentes para asegurar la referida concordia.

El estado absoluto debía limitarse por cuanto los poderes que desplegaba conducían a una intromisión constante que resultaba incompatible con la visión defendida por el reformador. Ese estado, con el pretexto de garantizar la unidad religiosa, socavaba las libertades de conciencia y de culto. El cuestionamiento que se generaba desde la comprensión protestante frente a la católica, entonces, consistía en señalar que desde ésta no resultaba posible separar iglesia de estado. Para los reformadores resultaba imprescindible que se diera cumplimiento del mandato contenido en el texto bíblico de Mateo 22, 21. Al César debía dársele exclusivamente lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Los ámbitos del estado y de la fe no tenían porque cruzarse, generando aún incompatibilidades entre los mismos, a costa de sacrificar al individuo. Por esto, se reclamaba de la distinción entre política y la religión.

En la modernidad, a su vez, se va confirmando la idea de soberanía del individuo, definida desde una cosmovisión que encontraba en razón una base para hallar certeza, y que igualmente busca considerar al ser humano como sujeto en libertad. Se identifica un mundo de subjetividad,

30. *Ibíd.*, p. 140.

desde el que se proclama la autonomía definitiva del hombre, en oposición a un orden objetivo de reglas o de normas comunes.

Con la afirmación de la soberanía del individuo se confronta una búsqueda permanente por escindir la naturaleza en el sentido objetivo y el derecho. Sin embargo, se advierte cierta continuidad con la comprensión tradicional que sobre el hombre se había forjado en la propia tradición cristiana, en lo que a *imago Dei* se refiere. Ésta, a su vez, pudo establecer puentes con la tradición clásica del derecho natural; en últimas, hay encuentro de tradiciones que repercute en la configuración del ulterior discurso de los derechos humanos; y como lo expresa Michel Villey. «Los derechos humanos tienen por primera fuente una teología cristiana.»³¹

2.1.3. La doctrina del derecho natural racional, teniendo en cuenta la tolerancia y la soberanía del individuo, propicia una transformación en el ámbito político: la producción de catálogos de derechos en los siglos XVII y XVIII. Se destacan documentos que respondieron a la necesidad sentida de un ser que clamaba por el respeto de unos derechos propios del hombre, como los siguientes: *Petition of Rights* de 7 de junio de 1628, *Bill of Rights* de 1689 (*An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown*), la Declaración de derechos de Virginia de 12 de junio de 1776 (*Bill of Rights of the Good People of Virginia*), la Declaración de independencia de Estados Unidos de 4 de julio de 1776, y, finalmente, la Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 26 de agosto de 1789. De esta forma, tolerancia y soberanía del individuo son antecedentes, y los documentos referidos sus consecuencias.

Los documentos de derechos de los siglos XVII y XVIII son forjados dentro de las reglas propias de la subjetividad moderna, que buscaba rebelarse frente a los cánones impuestos en la sociedad por el derecho natural en un sentido clásico. Sobre el particular, como se abordará en otros apartados de este trabajo, resulta importante considerar hasta dónde el iusnaturalismo racionalista se constituye en quiebre definitivo frente a la comprensión cristiana sobre el hombre, o si se trata más bien de continuar con una idea básicamente religiosa en la que el protestantismo cobra un papel protagónico. El conservadurismo político buscaría otra dirección. Lo anterior, dada la insuficiencia de la razón para configurar una lista de derechos, a partir de una comprensión metafísica sobre un

31. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

estado de bondad natural del ser humano. Se trata más bien de valorar el resultado de la sabiduría acumulada en las diversas tradiciones, y en mayor consonancia con los principios cristianos.

Las declaraciones dieciochescas son fruto de una pretensión universalista por la que se busca promover una idea concreta del ser humano, expresando una fusión entre cristianismo y el legado metafísico. Esa hibridación es puesta en tela de juicio desde el conservadurismo inglés. Sin embargo, hay un giro hacia un argumento en el que se realza el derecho individual, configurado a partir de la identificación de libertades en sentido negativo. Se consideran, así, unos derechos de los sujetos-individuos, que pueden ser identificados racionalmente y que se predicán de todos aquellos seres que se conciben como dueños de sí y llamados a servirse del entorno que les rodea.

La burguesía, fuertemente influenciada por una comprensión antropológica de ascendencia protestante, reivindicó el triunfo del discurso de los derechos, aunque desde una dirección del conservadurismo político se prefirió que se optara por la fuerza propia de unas costumbres que alejaran al hombre de una vanidad intelectual, propia de las especulaciones metafísicas, y que le alejaran de los valores evangélicos. Sin embargo, en ese escenario del hombre burgués se consolida la idea del hombre como centro del mundo, comprendido desde una perspectiva personalista, en la que la idea de la sociedad como fuente de deberes no resulta determinante. De ahí que se comprenda cómo se afianzó la tensión con la tradición católica, como lo confirma la desconfianza que primó en ésta hasta el pontificado de Juan XXIII. Los católicos no desconocerían la visión organicista que se desarrollaría en la escolástica a través del legado aristotélico. El concepto de deberes y la idea de comunidad serían puestos en permanente tensión con la comprensión sobre la prelación de unos derechos de un individuo que se afirma como dueño de sí.

La tradición católica desconfió de los derechos humanos, considerados como un producto prioritariamente moderno que terminaba por poner el riesgo la presencia del hombre en comunidad. A propósito, la *Declaración de los Derechos del Hombre* fue abiertamente condenada por el papa Pío VI, en su Breve *Quod aliquantulum* de 10 de marzo de 1791, no aceptándose que a partir de ideas como la de que todos los hombres son iguales y libres, pueda darse un igual trato al culto católico que a los demás credos religiosos.

Tuvo que esperarse mucho tiempo para encontrar una tendencia más abierta, frente a un discurso más centrado inicialmente en libertades

negativas, como puede confrontarse especialmente en Juan XXIII. A propósito, se destaca la encíclica *Pacem in Terris*, de 11 de abril de 1963, dirigida «a todos los hombres de buena voluntad», para realizarse un reconocimiento íntegro de los derechos humanos. Se busca, así, conciliar la visión católica con la comprensión liberal de los derechos, como la forjada en la Revolución francesa, y que fuera anatemizada en la doctrina de la iglesia. Asimismo, puede destacarse como se admite el aporte de la Declaración de la ONU de 10 de diciembre de 1948, y máxime en lo que concierne a las libertades negativas (p. ej. opinión y expresión) y que habían sido reivindicadas desde el liberalismo.

2.1.4. La modernidad privilegia una concepción atomista del estado de naturaleza y del contrato original. Reivindica para sí los antecedentes inmediatos del discurso de los derechos humanos, aunque se distinguen dos fuentes, pese a sus vecindades. Se hace referencia a dos tradiciones diversas para comprender el referido discurso, como son la lockeana y la hobbesiana.

La subjetivación del mundo se asume desde dos perspectivas diferentes: una, consistente en el ascenso del individuo, a partir de la proclamación de su soberanía, en medio de un estado tolerante, como se confronta en la propuesta lockeana; y otra, es la variante consensual de delimitación de unos derechos vinculados con los deseos y que son definidos por la propia autoridad del estado, como lo propone Hobbes.

El discurso de los derechos dio prioridad inicialmente a la vertiente lockeana, la que influye en la concreción de declaraciones como la de Independencia norteamericana, en la que se reconocen unas facultades que se constituyen en derivaciones subjetivas de la naturaleza. En la declaración de 4 de julio de 1776 se proclaman, en tal sentido, unos derechos naturales de unos seres que «*son iguales y han sido investidos por el Creador con derechos inalienables*». La Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, será el otro hito, resultado de otra revolución. Igualmente reivindicó la libertad e igualdad de los seres humanos, con la consagración unos derechos universales e inalienables.

Las declaraciones norteamericanas y la francesa afianzan la era del individuo, y en cierto sentido reafirman la experiencia protestante, aunque la francesa matice en el reconocimiento del interés público para hacer distinciones. La libertad, concebida en su dimensión negativa, es el punto de partida para comprender los límites del poder. Se considera que el propio individuo es capaz de desarrollar sus propias

potencialidades en el ámbito de lo terreno. Así, el ideario liberal potencia las libertades negativas, y las explicita en las declaraciones revolucionarias de los siglos XVII y XVIII, identificando una serie de derechos naturales (*iura naturalia*), anteriores a la sociedad política y predicables de todos los seres humanos. Frente a esos derechos no se acepta la interferencia de la autoridad. Como lo sostiene Ricoeur, «el *lenguaje conceptual* de la Declaración universal de 1948 y al menos el de los Preámbulos de los Pactos de 1966» encuentra su fuente en «las filosofías del derecho surgidas de la revolución intelectual del siglo XVII europeo, con Grotius y Locke, continuadas en el siglo XVIII por los Enciclopedistas, Montesquieu y Rousseau, para desembocar en Kant y tomar luego un nuevo impulso con el utilitarismo filosófico.»³²

2.1.5. La revolución norteamericana identifica en la naturaleza la fuente de la moralidad. De la misma se desprenden unos derechos que son evidentes en sí mismos. Dos importantes declaraciones han sido el resultado de la referida revolución: la declaración proclamada el 12 de junio de 1776 en Virginia (*Bill of Rights of the Good People de Virginia*) y la declaración de independencia norteamericana de 4 de julio de 1776.

- El documento *Bill of Rights of the Good People de Virginia*, aprobada en la Convención de Williamsburg el 12 de junio de 1776, y redactada por George Mason, declaró expresamente en su Sección Primera: «*Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad.*» En la referida declaración se especifican principios básicos para el ejercicio del poder político, teniendo en cuenta la igualdad humana, el derecho a la revolución, gobierno de la mayoría y la división de poderes. Se reconocen los derechos al sufragio, la libertad de prensa, al debido proceso y la libertad religiosa de acuerdo a los dictados de la propia conciencia.

Dios se constituye en punto de partida de una declaración del buen pueblo de Virginia. El legado del puritanismo está presente. Se considera

32. P. Ricoeur, «Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis», en A. Diemer y otros, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, tr. de G. Baravalle, UNESCO/Serval, Barcelona, 1985, p. 11-12.

la necesidad de vincular de manera inmediata la igualdad y libertad naturales de los seres humanos a Dios, respetando el credo de los integrantes del pueblo. A su vez, el individualismo religioso era básico para comprender las relaciones de los seres que hacían parte de ese «buen pueblo», aunque se considera que la religión y los deberes que se tienen para con el Creador, tal como se explicita en la Sección XVI, «*sólo pueden erigirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia*». Este presupuesto de tolerancia lleva a que en la declaración se sostenga que «*todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión de acuerdo con el dictamen de su conciencia, y que es deber recíproco de todos el practicar la paciencia, el amor y la caridad cristiana para con el prójimo*».

- La Declaración de Independencia de Norteamérica, redactada por Thomas Jefferson, y aprobada el 4 de julio de 1776 en la ciudad de Philadelphia, se constituye en el documento fundador de un nuevo país, Estados Unidos de América, influido por el espíritu de republicanismo e integrado por trece colonias que conseguían su emancipación frente a Inglaterra. Se trata de un documento político muy próximo a la filosofía liberal consolidada en la Ilustración. En el mismo se recogía el contenido de la declaración de Virginia, aunque sustituye el concepto de propiedad por el búsqueda de felicidad; lo anterior, si se tiene en cuenta la exclusión de los esclavos y la concepción sobre la disponibilidad y negociabilidad del derecho de propiedad.

La declaración, según sus autores, fue proclamada conforme a la ley natural. De ahí que se justifique la independencia frente a la Corona británica en razones que se consideran como naturales; la introducción del texto lo presenta así: «*Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario para un pueblo disolver los vínculos políticos que lo han ligado a otro, y tomar entre las naciones de la tierra el puesto separado e igual al que las leyes de la naturaleza y del Dios de esa naturaleza le dan derecho, un justo respeto al juicio de la Humanidad exige que declare las causas que lo impulsan a la separación.*»

Los derechos humanos en la Declaración de Independencia se consideran como autoevidentes, teniendo en cuenta que se proclama como verdad evidente que el hombre ha sido dotado de unos derechos por su Creador. Lo anterior se expresa en el Preámbulo del referido documento:

«Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades: que todos los hombres son creados iguales; **que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad.** Que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres, los gobiernos derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla, o abolirla, e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad. La prudencia, claro está, aconsejará que no se cambie por motivos leves y transitorios gobiernos de antiguo establecidos; y, en efecto, toda la experiencia ha demostrado que la humanidad está más dispuesta a padecer, mientras los males sean tolerables, que a hacerse justicia aboliendo las formas a que está acostumbrada. Pero cuando una larga serie de abusos y usurpaciones, dirigida invariablemente al mismo objetivo, evidencia el designio de someter al pueblo a un despotismo absoluto, es su derecho, es su deber, derrocar ese gobierno y proveer de nuevas salvaguardas para su futura seguridad y su felicidad.» (Resalto por fuera del texto)

La declaración estadounidense reconoce la consigna del iusnaturalismo moderno de concebir unos derechos naturales inherentes a todos los hombres. Pero se apela al «*Supremo Juez del Universo*» y se invoca la «*Divina Providencia*» que es, en últimas, la base de todo el andamiaje correspondiente a la ley natural. El hombre es un ser que se considera como creado por Dios. Es titular de unos derechos naturales que a su vez se configuran en participación de la ley divina.

En la declaración de independencia norteamericana no se alude a derechos fundados en la tradición. Se confronta una distinción en relación con ciertos derechos que fueron consignados en los documentos ingleses anteriores. Se advierten ciertas exigencias que se conciben como inalienables y universales, cuya titularidad no se restringe a unos sujetos dotados de determinados privilegios, como sucedía con los textos británicos. Como se viene explicando, esos derechos son anteriores al poder político, en cuanto se proclaman como naturales y morales. Se consideran derechos ya existentes, inherentes a los seres humanos, en atención a su naturaleza, que preceden y dotan de sentido los gobiernos. Por tanto, el derecho positivo no puede contradecir los derechos naturales, tan sólo los reconoce o declara, sin que pueda sostenerse que una norma jurídica positiva pueda crearlos.

2.1.6. Francia, con la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, de 26 de agosto de 1789, y que sería el preámbulo a la primera constitución de la Revolución Francesa, aprobada en 1791, elabora un documento en el busca superar el antiguo orden. Los revolucionarios galos encontraron en el esfuerzo colectivo la manera de resistir frente la opresión, proveniente del viejo régimen de despotismo que se encontraba representado en el rey. En el preámbulo de la declaración francesa, a propósito, se denuncia lo siguiente:

«Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo, al poder cotejarse a cada instante con la finalidad de toda institución política, sean más respetados y para que las reclamaciones de los ciudadanos, en adelante fundadas en principios simples e indiscutibles, redunden siempre en beneficio del mantenimiento de la Constitución y de la felicidad de todos.»

La Revolución francesa concreta una solemne declaración de «derechos inalienables, sagrados y naturales del hombre», pero, a diferencia de la norteamericana, ya no se expresa que estos derechos sean dotados por su Creador. En la declaración francesa se relacionan como derechos naturales e imprescriptibles: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión, además de afirmar el principio de la separación de poderes y de reconocer la igualdad de los ciudadanos ante la ley y la justicia. Se proclama un igualitarismo absoluto de los hombres, que sería base para entender la vocación universalista de los derechos que en la declaración se relacionan; de esta forma, tal como lo planteara Rousseau en *El contrato social* (1762), se busca resquebrajar el modelo de desigualdad social existente, siendo indispensable promover la participación de los hombres en una comunidad, como ciudadanos, configurando una voluntad general por la que se pueda configurar la ley.³³

33. Cfr. J. J. Rousseau, *El contrato social*, tr. de M. J. Villaverde, Altaya, Barcelona, 1993.

Es abundante la tinta que ha corrido a la hora de considerar en qué términos puede entenderse que derechos relacionados en la declaración francesa son declarados, y no creados, y si los mismos son el producto de un consenso al que llegaron los revolucionarios. Es mucho lo que se ha discutido sobre hasta dónde la declaración en mención es un acto de constitución.

En el artículo primero de la declaración francesa se indica que «*los hombres nacen libres e iguales en derechos*». Pero debe precisarse que esos derechos se atribuyen frente a un ser que es concebido como ciudadano. En este escenario son limitados los derechos de los esclavos, de las mujeres y de quienes no son propietarios. Se definen los derechos universales del ciudadano nacional, vinculados al espacio de la soberanía nacional.

Se comprenden derechos que si bien son declarados, dada la prevalencia de la naturaleza, el «*Ser Supremo*» no tiene el papel relevante que sí tenía en el caso norteamericano dado el ropaje secular que se le da a la propia declaración.

«El carácter público y político de la Revolución es evidente a todo nivel. Los derechos le pertenecen al «*hombre*» y al «*ciudadano*», demarcando así una relación cercana entre la condición humana y la condición política, a tal punto, que es poco clara la diferencia entre los derechos naturales del hombre y los derechos políticos del ciudadano; y mientras tanto, el «*Ser Supremo*» simplemente es un testigo pero no legisla ni guía la Declaración, la cual consiste en el acto de los representantes del pueblo como portavoces de la *volonté générale* roussoniana.»³⁴

La libertad, como se confronta en el artículo 4 de la declaración francesa, es presentada como «*poder hacer todo aquello que no perjudique a otro*». Se proclama una autonomía que puede ser regulada legalmente, pero que tiene por límites básicos las libertades de los otros. Se manifiesta, así, que «*el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos.*» Es la libertad potenciadora de facultades, y no un orden objetivo, la que posibilitaría finalmente que el reconocimiento de los límites del actuar de cada individuo en relación con sus otros pares.

34. C. Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, tr. de R. Sanín Restrepo y otros, Universidad de Antioquia/Legis, Bogotá, 2008, p. 109.

En la declaración francesa se acepta que la autoridad puede realizar distinciones sociales en razón del interés público, pese a que declare que los hombres nacen libres e iguales entre sí, y aunque la propiedad sea consagrada en su artículo 17 como «*un derecho inviolable y sagrado*», y se considere que «*nadie puede ser privado de ella*». En esta disposición se establece una salvedad vinculada con «*la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija de modo evidente, y a condición de una justa y previa indemnización*». De otro lado, téngase presente que frente a la propiedad, considerada como derecho natural, reivindicado fundamentalmente desde los burgueses, los revolucionarios en un segundo momento consideraron ciertos derechos sociales, como se confronta en la declaración de 1793.

Es importante señalar que la declaración francesa pretendió universalizar un localismo, en últimas, extender por el planeta un ideario más allá de las fronteras galas. A propósito, «(...) la universalidad de las pretensiones fue la razón por la cual mucha parte de la Revolución francesa parecía poseer las características de una rebelión religiosa.»³⁵ Es más, con el referido documento se buscó una aproximación hacia modelo ilustrado nordeuropeo que reflejara el paso por «una experiencia protestante»³⁶, aunque tuvo como propósito prescindir de un fundamento religioso, justificando los derechos desde la razón.

Francia proclama un estado laico, consolidando la separación entre el gobierno propio de la espada y el ámbito de la religión. La propuesta protestante potencia la secularización, y precisamente la escisión entre iglesia católica y estado se consolida. Se precisa que este antecedente protestante no implica negación de la autoridad limitada por las libertades negativas, además de ser una expresión de la doctrina impulsada desde el iusnaturalismo racionalista, la que, a propósito, continuaría generando numerosos conflictos con otros pensamientos más inclinados hacia la definición de unos derechos a partir de las tradiciones y de las circunstancias históricas.³⁷

35. *Ibíd.*, p. 126.

36. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, tr. de Amelia. Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001, p. 57.

37. Las fuentes y naturaleza de la declaración francesa de los derechos fue punto de polémica desde la visión que los ingleses adoptarían sobre dicho documento político. Burke (1789-1790) apostaría por un sistema de tradiciones que diferiría del estado de naturaleza como fuente de unos derechos, y que en el caso francés serían demasiado abstractos. A su vez Paine (1791) defendería la Revolución Francesa y su declaración resultante, aceptando su pretensión universalista; sin embargo se confronta la importancia de identificar los derechos en atención a las circunstancias históricas que se viven en un determinado momento. Cfr. E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2003. T. Paine, *Los derechos del hombre; Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa*, tr. de F. Santos Fontenla, Alianza Editorial Madrid, 1984.

2.1.7. La modernidad ilustrada se constituye en punto de partida de la tendencia historicista de los derechos. Esta tendencia marca un nuevo rumbo en la comprensión del concepto de derechos humanos, y en consecuencia, de la evaluación del fundamento.

A partir del siglo XIX, como alternativa frente iusnaturalismo racionalista, se confronta la opción historicista. Los derechos no se vinculan a una naturaleza que deba ser descubierta; son un producto cultural, que en el ámbito europeo son concebidos como pautas necesarias para limitar poder estatal. Se configura un discurso convencional que se temporaliza y relativiza, en el que, como lo explica Costas Douzinas, «los derechos naturales pasaron de ser eternos a ser meras configuraciones históricas y geográficas locales»; es decir, que «de lo absoluto descendieron a lo contextualmente determinado, de lo inalienable a lo relativo y contingente de lo jurídico y cultural.»³⁸

En medio de la sociedad decimonónica, asimismo, se va consolidando el triunfo del positivismo jurídico. La consagración positiva de los derechos naturales se constituía en su única posibilidad de existencia, al ser acogidos por el poder legislativo. Se rechaza la idea de que existan derechos naturales anteriores al derecho positivo. Sólo se concibe como derecho lo que pueda considerarse como derecho positivo, rechazándose el conjunto de exigencias de moralidad integradas al denominado derecho natural. De esta manera, los estados nacionales se abrogaron la potestad de determinar lo qué es derecho.

La convención, en el siglo XIX, fue punto de referencia para inventariar derechos al interior del estado, aunque resultó insuficiente. Puede confrontarse como en los textos constitucionales de los estados nacionales se listaron unos derechos que se presentaban como parte de la plataforma política de los mismos, aunque en buena parte desprovistos de garantías y mecanismos específicos de efectividad. Precisamente, este modelo entró en crisis con el tránsito de las guerras mundiales en el siglo XX y la trágica experiencia del holocausto, como se evidenció con los juicios de Núremberg; y sin que la positivación de derechos humanos en el escenario del derecho internacional se haya erigido en la solución definitiva del problema.

2.1.8. En el último siglo se reabre el debate entre positivismo jurídico y el iusnaturalismo. A propósito, el tema sobre la reducción del discurso

38. C. Douzinas, op. cit., p. 136.

de los derechos al ámbito de los estados nacionales se constituye en uno de los puntos que más generan tensión entre ambas perspectivas. Sin embargo, la experiencia del holocausto se constituyó en hito para que se considerara la positivación en el campo del derecho internacional. De otro lado, cabe tener en cuenta que el debate sobre las relaciones entre principios y reglas se constituye en otro referente sobre la polémica entre las comprensiones referidas.

Debe destacarse que el fin de la Segunda Guerra Mundial, y específicamente el caso Auschwitz, principal campo de exterminio nazi, abrió un espacio para propagar el mensaje de la dignidad del ser humano entre los diversos pueblos de la tierra, en medio de una reflexión que reclamaba de una relación constante entre filosofía y derecho. El antisemitismo y la política oficial de apoyo institucional al holocausto, como ocurrió con la Conferencia de Wannsee de 20 de enero de 1942, para la conocida «Solución Final», se constituyeron en la expresión de un poder que había degradado al ser humano, que lo había sometido a su humillación total, siendo necesario un compromiso claro en el respeto y consideración que merecen los hombres.

En este contexto se definirían las bases para la consolidación de un documento que concretaría las pretensiones universalistas propias del discurso de los derechos humanos, y al que prestarían su adhesión diversos pueblos del planeta. Ese documento es la Declaración Universal de Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948, proclamado y aprobado, en París, mediante la Resolución 217 A (III), por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Vale la pena destacar que la declaración de 1948 se encuentra precedida por el siguiente preámbulo:

«Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana; Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias; Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea

compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión;

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones;

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso;

LA ASAMBLEA GENERAL proclama la presente DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.»

La declaración universal de 1948 se integra por treinta artículos en los que se relacionan diversos derechos. Se trata de un documento que se convierte en carta modelo para la configuración de derechos positivos en el mundo contemporáneo, relacionados como fundamentales al interior de los estados nacionales.

Como punto de partida en la declaración se señala, en su artículo primero, que «*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*». Asimismo se relacionan los siguientes derechos: derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad; derecho a que el ser humano no sea sometido a la esclavitud o servidumbre; derecho a que no se someta el ser humano a torturas o

penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes; derecho a ser reconocido como sujeto de derechos y deberes; derecho al debido proceso; derecho a la intimidad y al honor; derecho de libre circulación y residencia; derecho de asilo; derecho a una nacionalidad; derecho a casarse y a constituir familia; derecho a la propiedad, individual y colectiva; derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; libertad de opinión y expresión; derecho a la libertad de reunión y a la asociación pacífica; derecho a participar en el gobierno del país; derecho a la seguridad social y a obtener la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales; derecho al trabajo y a elegirlo libremente; derecho a igual salario por trabajo igual; derecho a fundar sindicatos y a afiliarse a ellos; derecho al descanso y al disfrute del tiempo libre; derecho a un nivel de vida adecuado; derecho a la educación; derecho a tomar parte en la vida cultural de la comunidad; derecho a la protección de los intereses morales y materiales que correspondan a las producciones científicas; derecho a que se establezca un orden en el que se hagan efectivos los derechos y libertades proclamados. Asimismo se establece que toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, y que en el ejercicio de sus derechos y disfrute de sus libertades está sujeta solamente a las limitaciones establecidas por la ley para reconocer los derechos de los demás.

Por último, resulta importante destacar que en la declaración de 1948 no aparece la referencia a Dios. Pero esta omisión no implica una ruptura definitiva frente a la tradición propia en la que se forjaron los documentos anteriores. El texto de la declaración universal sigue anclado a las raíces judeo-cristianas que han estado siempre presentes en la evolución del discurso de los derechos humanos.

2.1.9. A partir de 1948, se inicia el proceso de configuración de diversos catálogos internacionales sobre derechos humanos. Se confrontan listados extensos, así como una proliferación imparable de derechos. Son identificados los derechos en diversos grupos o distintas generaciones, siendo acogidos en diversas latitudes de la tierra, tanto por los estados como por organizaciones supranacionales. Se destacan, entre otros, declaraciones de alcance universal como las siguientes: los Pactos de Nueva York (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de

diciembre de 1966), Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer adoptada el 18 de diciembre de 1979, la Convención sobre los Derechos del Niño de 20 de noviembre de 1989 y la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos de la Unesco, aprobada el 11 de noviembre de 1997. Asimismo se confrontan declaraciones en el ámbito regional: el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales aprobado por el Consejo de Europa en 1950, la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica) de 22 de noviembre de 1969, la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981 de la Organización para la Unidad Africana, la Declaración de El Cairo aprobada por la Organización de la Conferencia Islámica el 5 de agosto de 1990, la Declaración de Bangkok de 23 de abril de 1993, la Declaración de Túnez de 6 de noviembre de 1993, y, finalmente, la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, suscrito en Niza el 7 de diciembre de 2000 y el Tratado de Lisboa, suscrito el 13 de diciembre de 2007 por la que se integra esa Carta de Derechos Fundamentales como vinculante.

Todos esos documentos internacionales se configuran como catálogos por los que se establece una medida normativa de la dignidad humana entre los diversos pueblos de la tierra, configurándose, asimismo, un derecho positivo universal. Entre los recientes declaraciones internacionales cabe destacar las implicaciones de un documento en el que pareciera extender esa dignidad en razón de la especie, más allá del individuo, como es la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, aprobada el 11 de noviembre de 1997 por la Conferencia General de la UNESCO; documento que impone dilemas éticos en el campo de las ciencias y las tecnologías. Nótese que en el artículo 1 de la declaración preceptúa lo siguiente: *«El genoma humano es la base de la unidad fundamental de tu los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínsecas. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad.»* La dignidad es un punto recurrente del texto. Téngase en cuenta que el artículo 2 configura en el individuo el núcleo de esa individual, al indicar en su literal a): *«Cada individuo tiene derecho al respeto de su dignidad y derechos, cualesquiera que sean sus características genéticas»*; y en su literal b): *«Esta dignidad impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas y que se respete su carácter único y su diversidad»*. Pero esta opción por el individuo no

excluye la necesidad de proteger los intereses a la «familia humana» a la que pertenece.³⁹

2.1.10. Se resalta que en el proceso contemporáneo de reconocimiento de derechos humanos, el debate entre los diversos enfoques ya considerados continúa presente, si se tiene en cuenta la concreción de cada uno de esos convenios y pactos. Los iusnaturalistas continúan ofreciendo una reflexión previa sobre el ser humano, considerando que de ésta debía obtenerse el referente fundacional correspondiente a los derechos humanos. Pero, igualmente, el positivismo jurídico sigue presente, forjando una definición que se concibe desde los propios tratados y convenios internacionales, contentivos de una normativa frente a la que resulta imprescindible la consagración de la garantía y formas de protección. Asimismo, se confronta que desde la alternativa historicista cobra importancia contextualizar en atención a las propias necesidades humanas en un momento determinado, siendo esto lo realmente determinante para definir qué es un derecho humano, y sin que importe la referencia a Dios o a una razón universal o un determinado contrato social.

Se encuentra, como se viene explicando, un caótico punto de partida en el discurso de los derechos humanos y que se prolonga en la actualidad. El mensaje consignado en los documentos contentivos y en la doctrina que los soporta sigue presentándose como una panacea, pero su contenido resulta oscuro frente a quienes no se sienten permeados por este legado de Occidente para el mundo.

Los cuestionamientos provenientes de los movimientos sociales, además de la experiencia del holocausto como ya se expuso, posibilitaron un giro decisivo en la expansión del concepto y en la concreción de la pretensión universalista. Se abre espacio a la proliferación de documentos internacionales, ya no centrados exclusivamente en las libertades negativas, es decir, en los derechos civiles y políticos, conocidos como derechos de primera generación (vida, igualdad, derecho a no ser sometido a la tortura, libertad religiosa, libertad de conciencia, libertad de expresión y de opinión, propiedad privada desarrollo de la

39. Según el profesor Antonio Tarantino, aunque la declaración de la Unesco sólo se refiere a hombres, y no a la especie, debe tenerse en cuenta que el genoma humano es propiamente un patrimonio de la especie. Podría comprenderse no sólo el individuo, sin o también «la forma humana de individuo». A. Tarantino, «Presentación», en A. Pisanò (coord.), *La especie humana ¿Es titular de derechos?*, Dykinson, Madrid, 2008, p. 35-64.

personalidad, libertad de circulación, debido proceso, entre otros). Según Rodríguez-Toubes Muñiz,

«En la imagen actual de los derechos humanos, éstos no se limitan a su actuar como límites del poder, sino que tienen además una función de promoción de ciertas condiciones de vida para sus titulares, lo que equivale a una actuación positiva de transformación social, además de una función legitimadora del poder que los reconoce, respeta y protege.»⁴⁰

Los derechos humanos se han ido configurando como el «evangelio» de la cultura contemporánea, predicado desde Occidente hacia los diversos pueblos de la tierra, y extendiéndose paulatinamente en diversos ámbitos. En esa ampliación, se abre espacio a otros grupos generacionales de derechos. Es así como se consideran los derechos económicos, sociales y culturales (derechos de segunda generación: trabajo, asociación sindical, seguridad social, salud, educación, etc.) y los derechos de grupos o colectivos (derechos de tercera generación: libre determinación de los pueblos, paz, derecho al desarrollo, derecho a la cultura, lengua y religión en la minorías étnicas, medio ambiente sano, etc.).

En los últimos cincuenta años se advierte un incremento de derechos que responden a las necesidades humanas, y que dada la politización del concepto lo ha venido erosionando. En el ámbito doctrinal, ha sido bien caótica la determinación de los contenidos correspondientes al concepto. Se comparte lo expuesto por Rodríguez-Toubes, al sostener que «Parece más bien un cajón de sastre en que cada autor incluye los que le parecen mejores candidatos».⁴¹

En lo que concierne a los listados de declaraciones de derechos, se confronta un acelerado proceso de hiperinflación, debido a la tendencia historicista de incorporar como elemento definitivo su progresividad. Este problema se advierte en diversas latitudes del planeta, en cuanto se busca listar sin límites al interior de los diversos grupos generacionales, y sin establecer pautas claras para su identificación. Téngase presente la clasificación que sobre grupos generacionales ofrece Karel Vasak⁴²,

40. J. Rodríguez- Toubes Muñiz, op. cit., p. 29.

41. *Ibíd.*, p. 30.

42. Cfr. K. Vasak, ««Pour une troisième génération des droits de l'homme» en *Etudes et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'Honneur de Jean Pictet*», Mouton, La Haya, 1984.

profesor y miembro del Instituto de Derechos Humanos de Estrasburgo, quien en 1979 consideró que los derechos podían clasificarse en distintas generaciones, teniendo en cuenta las propias proclamas centrales de la revolución francesa sobre libertad, igualdad, fraternidad.

La situación de indebida extensión ha sido bien caótica cuando se busca listar derechos como los de tercera generación, así como en el evento de la ulterior expansión hacia otros grupos generacionales. Asimismo, como ejemplo de una posible extensión impropia puede relacionarse la denominada categoría de los derechos de los animales. Como bien lo expresa el profesor Manuel Rodríguez: «No tener claro cuál es el carácter específicamente humano de estos derechos llevará a una deshumanización inevitable y, finalmente, a su desaparición.»⁴³ Podría pensarse en una categoría distinta, en aras de velar por la protección de seres con capacidad de sufrir.⁴⁴

Los listados que se ofrecen contemporáneamente sobre los derechos humanos demuestran ambigüedad y, adicionalmente, devalúan el concepto. El uso inapropiado de éste, cuando se listan diversas necesidades humanas relevantes vinculadas con los deseos, pone en riesgo su vigencia. Lo anterior, debido a la falta de salud de un discurso, que ha perdido su razón de ser cuando se contamina por una ideología impregnada fuertemente por consideraciones de carácter sentimental. Sobre el particular la profesora Caridad Velarde destaca:

«Tanto en el caso de la utilización exclusivamente política como moral de los derechos, el resultado es una falta de precisión que se traduce en ambigüedad, como consecuencia de un uso inapropiado. No es difícil que se transformen en promesas incumplidas (quizá por incumplibles) y es demagogia, produciéndose lo que se ha dado en llamar una inflación del contenido de derechos, con la consiguiente devaluación de la noción misma. Dicho de otro modo a medida que su ámbito se amplía y aumenta su carga emocional, en esa misma medida pierden fuerza y con ella razón de ser.»⁴⁵

43. M. Rodríguez, «¿Qué son los derechos humanos?», en J. Justo Mejías (coord.) *Manual de Derechos Humanos; Los derechos humanos en el siglo XXI*, Aranzadi, Navarra, 2006, p. 15.

44. Peter Singer en *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals* (1975) ha insistido en la necesidad de entender la igualdad de buena parte de los animales en tanto tienen capacidad de sufrir y disfrutar, aspecto relevante desde el punto de vista moral para la identificación de derechos. De ahí, que lo moral debe tener en cuenta la discriminación arbitraria de especie. Cfr. P. Singer, *Liberación Animal*, Trotta, Madrid, 1999.

45. C. Velarde, *Universalismo de derechos humanos; análisis a la luz del debate anglosajón*, Civitas, Madrid, 2003, p.32.

Asimismo, para concluir esta relación histórica que se viene presentando, se destaca la tensión entre el universalismo pregonado a favor de los derechos que se invocan en nombre de la libertad y de la igualdad y el relativismo cultural. En los últimos años, se constata un fuerte embate de los planteamientos multiculturalistas y de quienes proponen un discurso híbrido, por el que se insiste en la protección de las diferencias culturales. Diversas polémicas, como las suscitadas en torno al velo musulmán y a la *burka* son un referente para evaluar el problema en estudio.

El argumento multiculturalista no sólo ha generado oposiciones frente al discurso liberal, sino que también ha intentado penetrar al interior de éste. En este sentido, una vez se reconocen derechos en favor de grupos, lo que se confirma es como se viene debilitando la comprensión del ser humano pregonado en los catálogos tradicionales. Lo anterior, en razón de reconocerse un derecho a un entorno multicultural, que imponga el respeto de las minorías étnicas, lingüísticas y religiosas. Es más, se busca igualar una vez más a los seres humanos en medio de la desigualdad. Es el caso, a modo de ejemplo, de los derechos de las minorías nacionales y de los pueblos indígenas. Se destaca la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, correspondiente a la Resolución aprobada por la Asamblea General, de 13 de septiembre de 2007. En ésta no sólo se afirman los derechos liberales de los indígenas individualmente considerados, sino que también se consagran derechos en cabeza de la comunidad o del pueblo indígena.

La tolerancia y la soberanía del individuo, en este contexto, ya no se constituyen en ejes para listar derechos, sino que se hace imprescindible considerar el grupo. Así, cabe la pregunta siguiente ¿la progresividad que acompaña el concepto histórico de los derechos no sufre su devaluación definitiva cuando en los listados de derechos se incorporan exigencias propias del multiculturalismo?

2.2. Dificultades en la aproximación conceptual

2.2.1. El recorrido histórico anterior muestra lo difícil que es aproximarse conceptualmente a la noción de derechos humanos. Resulta importante cuestionar hasta dónde, en la sociedad contemporánea, y específicamente en la occidental, la plataforma metafísica que ha acompañado al discurso tradicional de los derechos humanos ha sido debilitada con lo siguiente: primero, con la proliferación de derechos, dado el criterio de progresividad impulsado desde un argumento historicista;

y de otro lado, por la positivación, ya sea nacional o internacional, impulsada a partir de consensos que listan necesidades que se estiman como valiosas en atención a los propios deseos humanos. En ese laberinto conceptual, igualmente, debe tenerse presente que lo que está en juego es la adopción de una determinada comprensión antropológica.

Comprender el contenido y la extensión correspondiente al concepto de derechos humanos exige transitar por un camino complejo, dado el entramado de puntos problemáticos a tener en cuenta. Sin embargo, esa dificultad no debe conllevar a un abandono de la reflexión. Bien lo destaca el profesor sevillano Antonio Pérez Luño:

«Ahora bien, la inexistencia de un acuerdo pacífico sobre el significado de los derechos humanos no disminuye en nada la importancia y la propia necesidad de esta noción; ya que aceptar como irremediable la frondosidad y la penumbra conceptual de los derechos humanos podría llegar a comprometer su plena implementación, tarea que sigue siendo la gran responsabilidad de cuantos han apostado por la emancipación definitiva de todos los hombres.»⁴⁶

2.2.2. Al realizar una aproximación conceptual a los derechos humanos es necesario rechazar fórmulas conceptuales vacías, sin contenido claro. La oscuridad en la formulación del concepto puede opacar las posibilidades de desarrollo de diversos tipos de discurso, es el caso de cuando se pone riesgo la seguridad requerida por un ordenamiento jurídico. Un positivista jurídico, por esto, mostraría su desconfianza frente a una reflexión que intente la incorporación de las referidas fórmulas, sin conducir a ninguna parte. En este escenario se comprenden críticas como la presentada por Bentham, para quien las especulaciones sobre los derechos humanos son una sarta de *anarchical fallacies*.⁴⁷

Uno de los caminos equívocos que se ha emprendido cuando se pretende reconocer el concepto, a modo de ejemplo, es cuando se sostiene que los derechos humanos son los derechos del hombre en cuanto tal. Esta alternativa conceptual lo que expresa, en últimas, es una mera

46. A. E. Pérez Luño, «Sobre los valores fundadores derechos humanos. Un problema de Moral y Derecho», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 279

47. Cfr. J. Bentham, «Critique of the Doctrine of Inalienable, Natural Rights», en *Anarchical Fallacies*, vol. 2 de Bowring (ed), Works of Jeremy Bentham, 1843.

definición tautológica que debe evitarse. Se impone, entonces, que se haga una revisión de las fuentes y que se ausculte sobre el alcance del concepto con seriedad.

Asimismo, continuando con el diagnóstico, puede considerarse que el problema no sólo se confirma cuando se busca definir; la sola confrontación de la denominación se constituye en un asunto complejo de abordar. Son diversas las denominaciones que se han identificado, en el curso de la historia, para designar la realidad correspondiente al concepto de derechos humanos. Se destacan entre otras, las siguientes: derechos fundamentales, derechos constitucionales, derechos morales, libertades públicas, derechos naturales, derechos civiles y políticos, y derechos públicos subjetivos. Resulta importante destacar que en el ámbito anglosajón los derechos humanos han sido equiparados con derechos morales, expresión alternativa frente a las denominaciones de derechos positivos o naturales. Esta pluralidad de denominaciones lo que expresa es una situación caótica y de polisemia para designar una misma realidad, siendo compleja la determinación del sentido y el alcance de cada uno de los términos.

La formulación permanente de un lenguaje equívoco, vacío, y expresado en un discurso con una carga altamente emotiva, ha generado la crisis de un concepto, que se encuentra, en buena parte, devaluado; de ahí que, resulte importante hacer un alto en el camino, y, parafraseando lo expuesto por Caridad Velarde, debe analizarse si «el concepto de derechos humanos siembra una confusión que puede llegar a ser mayor que los beneficios que se obtienen de él».⁴⁸ La devaluación debida al uso inapropiado, tal como lo expone la profesora española, debe conducir a un replanteamiento como el siguiente: que quizá el concepto «haya cumplido su misión y sea la hora de sustituirlo por algo nuevo, sin que pueda aceptarse su limitación «a una noción constitucional» la que «deja inerte al individuo frente a sistemas positivos injustos y no resuelve la cuestión internacional».⁴⁹

Adviértase, entonces, que la tarea a asumir no es sencilla. Sin embargo, no debe declinarse en ese propósito, pese a que el discurso de los derechos humanos confronte diversos problemas de coherencia, de consistencia y de sinsentido.

48. C. Velarde, op. cit., p. 124.

49. *Ibíd.*, p. 124.

2.2.3. Es manifiesta, asimismo, otra dificultad en la aproximación conceptual, y que puede situarse en el nivel de auscultar cuál es la razón de ser de las dos palabras vinculadas a la expresión de derechos humanos. Se hace referencia a los conceptos de derechos y de humanos. Una encrucijada de aproximaciones ha estado presente a la hora de dilucidar qué significa cada una de esas palabras, la que a su vez repercute en la reflexión que se haga a la hora de delimitar los contenidos que se integran.

Y es que resulta sumamente problemático considerar el sentido de cada uno de esos términos. Diversas cuestiones saltan a la vista como las siguientes: ¿hasta dónde puede hablarse de derecho en el caso de una exigencia de moralidad cuya existencia se comprende en un ámbito previo al ordenamiento jurídico?, ¿sólo puede entenderse como derecho aquella facultad o potestad que esté regulada jurídicamente, como resultado de un procedimiento, y que provenga de autoridad que tenga competencia para expresarla?, ¿no puede haber más derecho que el positivo?, ¿qué entender por el concepto de humano?, ¿es posible considerar lo humano en razón de la especificidad propia de unos determinados seres vivientes?, ¿puede considerarse el concepto de humano haciendo referencia a la idea de un hombre abstracto o universal?, ¿lo humano debe concebirse desde los individuos, que expresan realidades concretas, y no desde referencias universales como son las que acompañan a la ontología aristotélica?

En las respuestas a esas cuestiones han sido diversas, confrontándose una tensión inevitable entre argumentos cognoscitivistas y no cognoscitivistas. Asimismo, un esfuerzo por responder dichos interrogantes podría estar acompañado de un trabajo deconstructivo, en el que al presentar el estado de la cuestión permita denunciar el error que ha acompañado al discurso, como cuando se ponen en tela de juicio los basamentos metafísicos. Téngase en cuenta, igualmente, que la resistencia frente al proyecto de validar una reflexión moral desde una racionalidad secular tiene numerosos seguidores, en cuanto se pretende descartar cualquier argumento antropocéntrico que se ancle a discursos metafísicos y morales como sucede con la tradición iusnaturalista.

Sin embargo, en el caso de la Ilustración, no resulta convincente que el propósito de desacralizar el lenguaje, y que debía estar presente al interior del discurso de los derechos humanos, se haya logrado; pareciera que la mitología política cobrara un nuevo rostro, dando continuidad a una etapa más de la historia sobre los estrechos vínculos entre metafísica,

religión y moral. Se destaca, a propósito, el diagnóstico que presenta MacIntyre sobre este tipo de discurso que, para este autor, termina por configurarse desde un lenguaje más bien vinculado con lo fantasmagórico. El pensador en mención considera la noción de los derechos humanos como una *ficción moral*. Estima que la pretensión del discurso sobre estos derechos es «proveernos de razones objetivas e impersonales, que no lo consiguen.» Lo expresa de la siguiente manera:

«Ahora se hace reconocible una característica central de las ficciones morales, que salta a la vista cuando yuxtaponemos el concepto de utilidad al de derechos: se proponen proveernos de un criterio objetivo e impersonal, pero no lo hacen. Y por esta sola razón debería haber una brecha entre sus significados pretendidos y los usos en que efectivamente se sitúan. Más aún, ahora podemos entender un poco mejor cómo surge el fenómeno de la inconmensurabilidad de las premisas en el debate moral moderno. El concepto de derechos fue generado para servir a un conjunto de propósitos, como parte de la invención social del agente moral autónomo; el concepto de utilidad se diseñó para un conjunto de propósitos completamente diferente.»⁵⁰

Los derechos humanos es un concepto que se configura como resultado de la metafísica de la subjetividad. Resulta bien interesante, a propósito, confrontar hasta dónde se configura como una ficción moral, plegado a un lenguaje más de los universales, sin sentido, y que ha terminado por desconocer los individuos en sus existencias concretas. MacIntyre denuncia el fracaso de un discurso que se refiere a los «(...) derechos que se dicen pertenecientes al ser humano como tal y se mencionan como razón para postular que la gente no debe interferir con ellos en su búsqueda de la vida, la libertad y la felicidad.»⁵¹ El referido autor manifiesta que lo anterior conlleva a la falacia, en cuanto está forjado en ficciones y sumido en el absurdo. Se considera el fracaso del proyecto ilustrado, estimando que se han definido verdades axiomáticas desde unas creencias que se vinculaban a un esquema sin coherencia. Al respecto señala:

«La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que

50. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 97.

51. *Ibid.*, p. 95.

tenemos que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen. Los filósofos dieciochescos de los derechos naturales a veces sugieren que las afirmaciones que plantean que el hombre los posee son verdades axiomáticas; pero sabemos que las verdades axiomáticas no existen. Los filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o las nuestras; pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido de la filosofía moral es que la introducción de la palabra «intuición» por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación.»⁵²

El argumento de MacIntyre representa una dirección peculiar de desencanto frente a un discurso que se cuestiona como falto de sentido y continente de un concepto que no puede traducir su existencia en lo real. Se rechaza una reflexión que no está de capacidad de reconocer con rigor un concepto que termina diluirse en una comprensión esencialista sobre el hombre. Se denuncia el desarrollo de un concepto que no ha podido proveer aquello que la religión no logró abastecer; de ahí que no se comparta un discurso que se termina considerando como supersticioso, lo que se entiende en cuanto expresa una nueva forma de mitología política.

MacIntyre equipara el discurso de los derechos con un mero artificio, por el que se pretende hacer una sustitución de formas antiguas de la moral. Se advierte un fracaso en la pretensión de ofrecer razones para creer que tales derechos existen y que serían predicables de un supuesto agente moral autónomo, como sucede con el iusnaturalismo racionalista; sin embargo tras una labor deconstructiva preocupa hasta dónde la nada se erigiría en el resultado final del proceso.

La desconfianza frente a una metafísica prejuiciosa y supersticiosa se constituye en herramienta básica del trabajo crítico ofrecido desde ciertos argumentos no cognoscitivistas. En últimas, lo que se busca es evitar un discurso altamente contaminado por lo ideológico. En esta dirección Jeremy Bentham presentaba su crítica frente a un concepto que le consideraba como un «disparate de zancos»,⁵³ y que para el filósofo inglés conduciría a una mera retórica.

52. *Ibíd.*, p. 95-96.

53. J. Bentham, *Sophismes Anarchiques. Examen critique de diverses déclarations des droits de l'homme et du citoyen*, en *Oeuvres*, tr. P. É. L. Dumont et B. Laroche, t. 1, Darmstadt, 1969, p. 547.

En ese sentido se advierte una visión amoralista que no acepta que el hombre pueda comprenderse como un ser proyectado a un estado específico de bondad natural. Ese estado sería bien diferente al estado de lo real en el que viven los hombres. Así, se denunciaría el fracaso de cualquier pretensión consistente en demostrar que los derechos humanos existen.⁵⁴

Es importante acotar que el sentido de rechazo frente a la concepción de derechos morales suele encontrarse en el ámbito del positivismo inglés, a modo de ejemplo, con fuentes como la benthamiana. Desde ésta se estima que los derechos humanos se comprenden en un contexto lleno de superstición. Bentham rechaza esta consideración sobre moralidad que no reconoce la naturaleza humana como el espacio en el que prevalece el placer y el dolor. El pensador inglés afirma que sólo existen derechos legales, no aceptando las fórmulas propias de unos conceptos que acusa de no tener contenido como son los derechos humanos.⁵⁵

2.2.4. Para una precisión conceptual sobre los derechos humanos, de otro lado, es importante precisar que existe una dificultad derivada del protagonismo que cobra el concepto de derechos fundamentales. Éste ha venido delimitándose en unos contornos más precisos que los que corresponden al genérico de derechos humanos. Se advierte en este sentido una perspectiva prioritariamente jurídica; es el caso de la incorporación de determinadas exigencias en las constituciones de los estados. Se juridifica un concepto con la pretensión de abordar una realidad tal como es.

Cuando se pretende la sustitución del concepto de derechos humanos por el de derechos fundamentales se configura una noción jurídica que, si bien puede ser más precisa, resulta bien cuestionable que pueda entenderse como la única alternativa para mantener el discurso de los

54. Según Modesto Manuel Gómez Alonso, los *derechos humanos* son: «(...) residuo de antiguas cosmovisiones antropocéntricas, cumplen la función de, separándonos de la naturaleza, elevarnos sobre nosotros mismos y halagar nuestra vanidad insaciable, y de, excluyendo la investigación sobre nuestra verdadera *posición en el cosmos*, alejar cualquier proyecto de «instrumentalización» de un ser humano que, constituyéndose *fin en sí mismo*, ha renunciado a perfeccionarse. Una vigorosa hueste de filósofos ha encontrado en esos *derechos (morales) naturales* su punto arquimédico, asumiendo al tiempo la tarea teórica de *fundamentarlos* y la misión «humanitaria» de *predicarlos*.» M. M. Gómez Alonso, *Los derechos humanos: justificación filosófica y política*, en *Ratio Iuris*, Medellín Universidad Autónoma Latinoamericana, 3, 2005-2006, p. 96.

55. J. Bentham, *Introduction to the Principles of Moral Legislation*, Penguin Classics, London, 1987.

derechos con buena salud. Los derechos fundamentales se atribuyen a una persona que ya se encuentra integrada a un escenario público concreto, sin considerarse una moralidad universal que anteceda al derecho estatal. En este espacio las nociones sobre concepto y fundamento se escinden, de tal forma que lo que resulta definitivo es identificar unos derechos subjetivos creados al interior de un ordenamiento jurídico, en cumplimiento de unos requisitos de procedimiento y de competencia.

Cuando se insiste en la opción de derechos fundamentales, puede darse prelación, de esta manera, a una concepción positivista sobre los derechos en la que sólo se admite la existencia de derechos legales. En otros términos, sólo se reconoce como derecho el conjunto de normas creadas por la voluntad exclusiva del soberano y que pueden hacerse efectivamente por medio de la coacción. Hay una positivación por la que se considera el carácter vinculante de unos derechos que obligan a las distintas autoridades. En tal sentido, podría reconocerse que un constructo moral se juridifica en un espacio concreto, y sólo así sujeta a los destinatarios de las normas jurídicas; aunque esa vinculación debe implicar adicionalmente un compromiso político que posibilite la efectividad de esas exigencias ya incorporadas en el conjunto del derecho positivo.⁵⁶

Desde la sustitución del concepto de derechos humanos por el de derechos fundamentales podría rechazarse la moral tradicional, admitiendo exclusivamente la existencia de los derechos desde la comprensión positivista. Se precisa que este sentido se encuentra fuertemente arraigado entre los constitucionalistas contemporáneos, y el resultado ha sido la doctrina jurídica que se ha elaborado al interior de los estados nacionales sobre derechos fundamentales.

56. Sin reducir los dos conceptos de derechos fundamentales y derechos humanos, resulta interesante la posición ofrecida por el profesor Gregorio Robles. Aquéllos son determinados «en el seno de un ordenamiento jurídico» y sin que haya que aducirse a «la libre especulación». «Los *derechos fundamentales* vienen determinados positivamente»; y así, considera que su positivación que permite considerar su concreción y protección especialmente por normas de mayor rango. Los derechos humanos «no son tales derechos en el sentido jurídico del término, sino criterios o principios morales» mientras que los derechos fundamentales «sí constituyen verdaderos derecho subjetivos». Según Robles, aunque ambos derechos tienen una característica común en cuanto se refieren al «individuo» o «persona humana» en atención a «la forma de lo que le es propio», en los derechos fundamentales «lo suyo de la persona está explícitamente formulado, en el caso de los derechos humanos al constituir un ideal moral y no derechos en sentido estricto, tan sólo poseen parcialmente la estructura de éstos. Son, en definitiva, criterios morales formulados como potenciales (y deseados) derechos subjetivos.» Cfr. G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992, p. 20-23.

2.2.5. Para concluir el t3pico que se bien estudiando, sobre la relaci3n de aspectos que confirman la dificultad en la aproximaci3n conceptual de los derechos humanos, se resalta la problem3tica de la vocaci3n universalista. Es bien complejo sostener una pretensi3n de universalizar el discurso de los derechos, y m3xime cuando lo que se busca es extender una idea b3sicamente europea y occidental, cuando de otro lado se advierten roces de conciliaci3n con las comprensiones que sobre los hombres se tienen al interior de las diferentes culturas.

Uno de los debates actuales m3s pol3micos es el sostenido entre liberales y comunitaristas. Resulta bien cuestionable establecer en qu3 t3rminos puede ser viable la propuesta universalista del discurso de los derechos humanos, cuando existen comprensiones relativistas culturales que insisten m3s en la protecci3n de grupos que en la de seres individualmente considerados. A prop3sito, puede confrontarse hasta d3nde un discurso que ha sido trazado por el argumento liberal puede conciliarse o no con un espacio defendido por comunitaristas y, de manera espec3fica por multiculturalistas. Surge, de esta forma, otra cuesti3n de hasta d3nde debe aceptarse la hibridaci3n en el discurso de los derechos humanos, so pretexto de enriquecerlo. Podr3a pensarse en que lo que se desarrolla es una amalgama de ret3rica sin sentido, condenada al fracaso por los usos inapropiados de los conceptos. El discurso liberal de los derechos humanos ha albergado un modelo individualista en el que da prelación al individuo sobre el grupo, al derecho sobre el deber. Otra es la visi3n ofrecida desde el argumento comunitarista, en cuanto se vincula a una comprensi3n organicista sobre la sociedad que pone al grupo por encima de la parte.

Cuando discurso de los derechos humanos acoge propuestas comunitaristas, puede confrontarse la integraci3n de nuevos grupos generacionales en los que no cabe propiamente el sujeto liberal. Se hace referencia a los derechos colectivos y de los pueblos, reconocidos en el grupo de derechos identificados como de tercera generaci3n. La presencia de estos nuevos derechos genera tensi3n al interior de un discurso que se ha forjado tradicionalmente desde la metaf3sica de la subjetividad. Podr3a considerarse, de manera alternativa, que la incorporaci3n de estos nuevos derechos responde a un consenso autorizado desde los propios deseos, no vistos exclusivamente en clave sujetos, sino tambi3n de los colectivos, en cuanto no s3lo se consideran libertades, sino tambi3n la protecci3n de bienes comunes en grupos.

2.3. El concepto de derecho

¿Qué es derecho? Nos encontramos frente a un concepto desde el que pueden considerarse diversas acepciones. Como bien lo expresa Carlos Ignacio Massini, se trata de una palabra que «(...) designa a muchas cosas, es multívoca, polisémica o, con mayor rigor, analógica; denomina normas, acciones, relaciones, saberes y facultades».⁵⁷ La contextualización es inevitable, si se tiene en cuenta en qué término ha sido considerado esa expresión en distintos lugares, y en atención al significado que asume en determinado idioma. Sin embargo, aún en un mismo idioma pueden entenderse varios sentidos.⁵⁸ Por ejemplo, puede entenderse el concepto de derecho desde la perspectiva de «un conjunto de normas que integra un sistema jurídico», esto es, en un sentido objetivo (*law*), o para designar lo justo, o comprenderse en un sentido subjetivo (*right*).⁵⁹

Aunque se confronten numerosas acepciones frente al concepto de derecho, debe destacarse que en la modernidad se posiciona con mayor fuerza la acepción correspondiente a la facultad que se tiene para exigir o reclamar algo. Se abre paso al derecho subjetivo.⁶⁰ En este sentido es bien problemático establecer cuál es la relación que puede darse entre facultad con los conceptos de deber y obligación. Asimismo, puede constatar la relación existente con el concepto de reclamo, acepción en la que se consideraría la posibilidad de asegurar un beneficio otorgado previamente en la ley.⁶¹ En este escenario el debate entre iusnaturalistas y positivistas jurídicos continúa presente, advirtiéndose que el punto más álgido de la polémica podría confrontarse cuando se discute sobre la separación entre derecho y moral.

2.3.1. La doctrina del derecho natural ha extendido el concepto de derecho a las exigencias de moralidad no reguladas aún por la autoridad

57. C. I. Massini, *El Derecho, los Derechos Humanos y el Valor del Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987, p. 138.

58. Cfr. P. de Lora, *Memoria y frontera; el desafío de los derechos humanos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 23.

59. *Ibid.*, p. 24.

60. Según Pablo de Lorca, quien entiende el concepto de derecho humano desde la perspectiva subjetiva, los derechos subjetivos «(...) son posiciones o estatus normativos que los individuos tenemos en nuestras relaciones con los otros por obra de ciertas normas que nos colocan en esa posición.» *Ibid.*, p. 24.

61. Wesley Newcomb Hohfeld distingue los conceptos de derecho (*right*) como pretensión para que se cumpla un deber de la libertad o privilegio que excluye el deber de interferencia. El jurista diferencia los derechos entendidos como reclamos, de los derechos considerados como libertades. Cfr. W. Hohfeld, *Conceptos jurídicos fundamentales*, Fontamara, México, 1991.

jurídica, y que se constituyen en soporte de validez del propio ordenamiento jurídico. El derecho es configurado como un conjunto de principios morales; integra guías de acción, permitiendo que los actos y omisiones sean objeto de las relaciones de justicia, aspecto que ya había sido abordado entre los romanos y en la edad media. Se advierte un sentido objetivista de derecho, muy vinculado a la comprensión organicista imperante.

La doctrina del derecho natural clásico sería igualmente fuente inspiradora del otro sentido del derecho, vinculado con la facultad, aunque aún referido a un orden objetivo que es propicio para la realización de los bienes de la comunidad. Es a partir del influjo nominalista, emprendido desde pensadores medievales voluntaristas como Occam, como contrapartida frente al criterio escolástico, en que se insiste más en las facultades atribuidas a los propios individuos, esto es, se considera la atribución que puede tener un individuo e atención a la voluntad. Posteriormente, con la doctrina del derecho natural moderna enfatiza en los vínculos del concepto de *ius* con la idea de facultad o de cualidad moral que tiene un determinado sujeto, como se advierte en las tesis de Francisco Suárez⁶² y Hugo Grocio⁶³.

La existencia de una exigencia moral precedente al derecho positivo, desde el iusnaturalismo, permite colegir que el reconocimiento jurídico es *a posteriori*. Se precisa que ésta es la plataforma conceptual que sirvió de base al discurso de los derechos humanos. El iusnaturalismo individualista que se configura en la modernidad entiende el derecho como poder. Se considera desde la perspectiva de la libertad propia de un sujeto titular de unos deseos e intereses valiosos que deben ser protegidos. Hay en el concepto derecho una fuente de

62. Francisco Suárez en *De legibus ac Deo legislatore* (1612) consideró el *ius* como una «*facultas quaedam moralis quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debita*» (L. I, c. II,5, párr. 2). En tal sentido se comprende el *ius* como determinada facultad moral que tiene cada uno con respecto a una cosa que es suya o frente a una cosa que le es debida. Derecho es *ius*, y en ese sentido como «acción o facultad moral que cada persona tiene respecto a lo suyo o a lo que en alguna manera le pertenece», para el filósofo español, «ése parece ser propiamente el objeto de la justicia».

63. Según Hugo Grotius, en *De iure belli ac pacis* (1625), el derecho es evaluado en un sentido subjetivo; se trata de una «*cualidad moral de la persona*, en virtud de la cual *puede hacer o tener algo lícitamente*». Asimismo expresa, refiriéndose al derecho que denomina «propia y estrictamente dicho» lo siguiente: «*En él se comprende la facultad sobre sí mismo, que llamamos libertad, y sobre otros, sea paterna o señorial.*» Cfr. libro I, cap. 1, párr. 461. Grocio, Hugo, *Del derecho de guerra y de la paz*, tr. de M. Gómez, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, p. 54.

ascendencia protestante, y que en el caso de las tesis lockeanas se acoge plenamente. Pero no es ese sentido de derecho el que se configuraría en la acepción reinante al interior de la doctrina del derecho natural. Adviértase que contemporáneamente filósofos como John Finnis, optando por una postura iusnaturalista, buscan ofrecer una comprensión sobre el sentido de derecho que no dista de anteriores al individualismo moderno. El pensador australiano rechaza la restricción del concepto de derecho con las acepciones de beneficio asegurado a las personas desde la ley y la que lo asume como reconocimiento y respeto de las elecciones personales. Se concibe el derecho como un aspecto básico indispensable para que se asegure el florecimiento humano. Derecho y obligación se consideran simultáneamente. El poder público, entonces, debe establecer una proporción entre el derecho-reclamo y la obligación, teniendo en cuenta las exigencias del bien común, en aras de evitar que el reconocimiento de un derecho ponga en riesgo la realización de los bienes de otros.⁶⁴

2.3.2. El discurso iuspositivista, por su parte, ha reclamado una precisión mayor, estimando que sólo es derecho la facultad autorizada en una norma jurídica positiva, o la propia norma objetiva consagrada por quien tiene la potestad para crearla. En el positivismo jurídico no se reconoce como derecho la exigencia de moralidad previa a la norma positiva. Los derechos como facultades son considerados desde un conjunto de normas-reglas reguladoras de la conducta. La teoría positivista esbozada por Thomas Hobbes es expresión de esta comprensión, en la que el derecho se entiende como un mandato proveniente de los sujetos que tienen el poder soberano.⁶⁵ El derecho es quien declara públicamente lo que los súbditos pueden hacer y de qué tienen que abstenerse.⁶⁶ Se advierte una dirección que ha podido conciliarse con las propuestas

64. Cfr. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, tr. de C. Orrego Sánchez, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1980.

65. Bobbio al distinguir el iusnaturalismo moderno, que postula una concepción racional sobre el derecho y el estado, de un iusnaturalismo medieval, que presenta una comprensión teológica de lo jurídico y de lo estatal, considera que Hobbes pretendió construir un sistema jurídico deductivo con su postulado ético originario (ley natural fundamental) y sus prescripciones secundarias (leyes naturales derivadas), y en tal sentido expone que Hobbes es el padre del modelo propuesto por la Escuela del Derecho Natural. El punto de partida es la naturaleza egoísta del hombre y no su naturaleza social. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, tr. de M. Escrivá de Romaní, 2ed, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 130, 133.

66. Cfr. T. Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, tr. de M. Á. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992. p. 3-148.

imperativistas, tanto frente a las que vincula el derecho con normas positivas que pueden hacerse efectivas por medio de la fuerza, como con las que delimitan el referido concepto en razón de un contenido que es presentado como regulación de coacción institucionalizada.⁶⁷ En el caso de Kelsen, aunque inicialmente había concebido la norma jurídica como simple juicio, se confronta una opción por la idea de entenderla como un imperativo; se trata de enunciado declarativo que coincide en su contenido con un mandamiento, esto es, con una orden.⁶⁸ Derecho y norma jurídica se encuentran en la noción de voluntad; hay un acto de creación, una imposición de voluntad, y por la que sólo puede admitirse el derecho positivo.⁶⁹

El positivismo jurídico, de esta forma, abre espacio a la facultad reglamentada y al objeto de la norma:

- Como facultad reglamentada, se comprende el derecho como el poder concedido por una norma jurídica positiva a una persona natural o jurídica para actuar en determinado espacio y exigir su reclamación. Se destaca, a propósito, la postura de Kelsen sobre derecho subjetivo. El pensador vienés considera la regulación propia del actuar de un sujeto, estimando igualmente la correspondencia en una obligación. El jurista en mención expone que si no hay regulación de autoridad competente, mediante el procedimiento apto para su creación, no puede considerarse su existencia.⁷⁰ Este sentido sobre el concepto de derecho es sumamente problemático cuando se busca adecuarlo al derecho humano, y no al derecho fundamental. A propósito, podría cuestionarse hasta dónde la existencia se supedita a la configuración previa de la validez, teniendo en cuenta que el ordenamiento jurídico ha de estar conforme a una norma superior. En esta perspectiva el derecho debe tener en cuenta la cadena de validez que se impone en el ordenamiento. Aplicando la tesis kelseniana, en el caso de los derechos fundamentales, podría evaluarse su existencia en razón de derivar su validez de la propia constitución, asumida como «norma fundante básica»; se trata del «fundamento de validez de todas las normas pertenecientes a un mismo orden jurídico»; en tal sentido «(...) constituye ello la unidad dentro de la multiplicidad de

67. Cfr. N. Bobbio, *Il positivismo giuridico; lezioni di filosofia del diritto raccolte dal dott. Nello Morra*, Torino, Cooperativa Libreria Universitaria Torinese, 1961, p. 196-198.

68. Cfr. H. Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, tr. de R. J. Vernengo, 8ed., UNAM, México, 1982, p. 84.

69. *Ibid.*, p. 231.

70. Cfr. *Ibid.*, p. 34 y 204.

esas normas. Esa unidad también se expresa diciendo que el orden jurídico es descrito en enunciados jurídicos que no se contradicen.»⁷¹

- En cuanto al objeto de la norma jurídica, se precisa que desde el punto de vista estructural el derecho se presenta como un conjunto de juicios hipotéticos del deber ser. Y en atención a su contenido es comprende desde los imperativos, por los que se imputa una sanción jurídica a un determinado sujeto bajo el cumplimiento de una condición que está vinculada con la descripción de una conducta ilícita o de un acto antijurídico o delito. De esta forma, el juez es el destinatario de la consecuencia consagrada en el juicio del deber ser, al ser la persona encargada de aplicar la sanción cuando se configure una conducta a la que la ley le imputa la sanción.⁷² No es aceptable que un comportamiento pueda censurarse, desde el castigo, por considerársele como malo o inmoral *in se*.

Desde el positivismo jurídico podría pensarse que el derecho relaciona las facultades correspondientes al deseo de las personas con la reglamentación pública que realiza una autoridad jurídica desde un sistema normativo objetivo. En ese contexto, en comprensiones como la kelseniana, se entiende que «(...) la esencia del derecho subjetivo se encuentra en el hecho de que una norma jurídica otorga a un individuo el poder jurídico de reclamar, mediante la acción, por el incumplimiento de una obligación».⁷³

Los derechos humanos, en este sentido, sólo podrán ser derechos si se configuran como facultades presupuestas en normas jurídicas positivas. El derecho subjetivo, como facultad, implicaría la existencia de una obligación correlativa, situación compleja de establecer tratándose de los derechos humanos. Frente al derecho, en comprensiones como la kelseniana, se considera el concepto de obligación o deber jurídico, consistente en una conducta opuesta al acto antijurídico. La obligación es vinculada con la norma de prestación o secundaria que puede obtenerse por medio de la negación de la condición establecida en la norma sancionatoria. De esta forma, el derecho tiene como correlativo una obligación.⁷⁴ La presencia de un acto antijurídico, por el que se desconozca la prestación, posibilita la imputación de una sanción, lo que

71. *Ibíd.*, p. 214.

72. *Ibíd.*, p. 146-147.

73. *Ibíd.*, p. 148.

74. *Ibíd.*, p. 147.

permite diferenciar el derecho, ya como conjunto normativo, de otros tipos de órdenes como el correspondiente al moral. Se configura, así, un ordenamiento jurídico en el que sus normas integrantes obtienen su validez, a partir del cumplimiento de unos procedimientos y de las reglas de competencia que se generen al interior de ese sistema, en medio de una cadena de validez en la que deben tenerse en cuenta las reglas y los distintos límites que imponen las normas.

2.3.3. Los derechos, en su acepción de facultades, se atribuyen a las personas, permitiendo el reconocimiento de exigencias que han de requerir frente a otro un hacer o un evitar. Como ya se explicó, el debate sobre su existencia se constituye en punto de sumo interés a la hora de realizar una aproximación responsable sobre el concepto; siendo importante establecer en qué términos puede evitarse un uso inapropiado sobre el mismo. En ese nivel puede cuestionarse hasta dónde puede extenderse la titularidad activa de un derecho a seres no personales, y si podría incluirse a seres de generaciones futuras que no tienen esa aptitud para reclamar subjetivamente.

La noción de derechos podría vincularse con la atribución que se confiere en reglas proferidas por autoridad, es el caso del positivismo jurídico; o podría comprenderse desde los principios de moralidad, como sucede con el iusnaturalismo. Es bien problemático considerar hasta dónde puede expandirse la noción de derecho, como cuando se integran exigencias que subjetivamente pueden reclamarse, aunque no estén consagradas en normas jurídicas positivas. Entender el concepto de derecho, parte integrante de la noción de derechos humanos, en el sentido de derecho subjetivo, se configura en una dirección viable para quien estime que el derecho humano es una facultad o prerrogativa que se le asigna a una persona y por la que puede exigirse el consecuente reconocimiento y respeto. Lo que sí sería determinante entre los modernos es el concepto de derecho subjetivo, como lo explica Habermas, y que se corresponde «(...) con el concepto de libertad subjetiva de acción: los derechos subjetivos (en inglés *rights*) fijan los límites dentro de los que un sujeto está legitimado para afirmar libremente su voluntad»; así, puede entenderse que esos derechos «(...) definen iguales libertades de acción para todos los individuos, entendidos como portadores de derechos o personas jurídicas.»⁷⁵

75. J. Habermas, *Facticidad y validez*, tr. de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, p. 147.

El discurso de los derechos humanos ha encontrado en la acepción de facultad un punto de referencia para la comprensión del concepto de derecho. Pero será bien polémico determinar si esa perspectiva subjetiva permite considerar la idea de que existen facultades que pueden ser reclamadas por el ser humano y que son anteriores al derecho positivo. La plataforma cognoscitivista e iusnaturalista que ha acompañado el discurso de los derechos humanos no tendría inconveniente para cobijar este sentido. Así, el derecho se concibe como «facultad de obrar o de exigir», en últimas, un «derecho subjetivo» no subordinado a la consagración en una norma positiva. El derecho se relaciona con una facultad vinculada con un bien perteneciente al núcleo esencial de la persona, lo que posibilita la consagración de una plataforma ontológica para comprender el concepto. En este contexto, teniendo en cuenta lo expuesto por el profesor Massini, la referida locución se asume como «(...) un poder o facultad para actuar, un permiso para obrar en un determinado sentido o para exigir una conducta de otro sujeto jurídico».⁷⁶

Cuando lo que se adopta es el discurso positivista, los límites son mayores en el sentido de restringir a la noción de derechos exclusivamente regulados por autoridades competentes. El poder que tiene un determinado sujeto para exigir algo (p. ej. una cosa o una determinada prestación) está descrito en una norma jurídica creada en virtud de la competencia. Es lo que sucede con los derechos fundamentales al interior de los estados, al consagrarse derechos valiosos que una vez regulados cuentan con una protección especial; se trata de una visión que acusada de restrictiva por los iusnaturalistas, para quienes el derecho positivo sólo puede declarar, más no crear derechos. En igual sentido los utilitaristas consideran unos principios de moralidad obtenidos de las propias necesidades humanas y conveniencias definidas en los pueblos, siendo igualmente anteriores al derecho positivo.

2.3.4. Frente a los derechos en su perspectiva de facultad se precisa que pueden diferenciarse dos categorías: los derechos alienables, que responden a las atribuciones de los sujetos de derecho que son reclamadas en el campo patrimonial y reconocidas al interior del ordenamiento jurídico; y los derechos inalienables, atribuciones igualmente reconocidas a los sujetos pero que no son negociables. Esta acepción de facultad inalienable asume un -papel destacado en el discurso

76. Carlos I. Massini, op. cit., p. 138.

de los derechos humanos, aunque esa cualidad se comprende con mayor razón desde la categoría de humano, aspecto que más adelante se esbozará. El derecho humano se asume como inalienable, sin que pueda confundirse con el evento del derecho subjetivo comprendido como una facultad alienable y reclamada por un sujeto titular del poder o facultad.⁷⁷

Si se considera el derecho subjetivo como una prerrogativa del individuo en atención a su soberanía, surge un conflicto cuando se asume una idea de derecho vinculada con la inalienabilidad, como lo plantea Ricoeur. La lógica de los derechos subjetivos conlleva a que las facultades, comprendiendo las libertades, sean negociables y cedidas. Según Ricoeur, deben distinguirse esos derechos subjetivos de los derechos considerados como «naturales», «(...) a pesar de lo extraño de una noción de derechos que existieran en la naturaleza»⁷⁸ En este contexto, la afirmación de un derecho como inalienable tiene un trasfondo esencialmente religioso.⁷⁹

2.4. El concepto de humano

2.4.1. No es fácil realizar una exploración sobre el concepto de humano. No es fácil emprender un esfuerzo para clarificar dicha categoría, como lo confirman las siguientes cuestiones: ¿hasta dónde puede hacerse una distinción en un grupo de seres vivientes, para afirmar que sólo algunos de ellos son humanos?, ¿qué es lo que hace que ese grupo especial de seres sean humanos?, ¿quién es humano?, ¿qué es humanidad?, ¿cómo sostener que unos vivientes pueden gozar de mayor humanidad que otros?

Una película como *Blade Runner*, (1982), de Ridley Scott, basada en la novela de Philip K. Dick, *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, a propósito, muestra la complejidad a la hora de emprender la tarea de responder a esos interrogantes. Pareciera que establecer deslindes entre distintos seres es una labor hercúlea, en cuanto existen

77. Según Pablo de Lora la inalienabilidad de los derechos puede entenderse en el siguiente sentido: «Lo que se prohíbe, por respeto a un derecho básico a la libertad individual, no es la libre disposición de nuestras capacidades, talentos o bienes, sino la renuncia permanente sin posibilidad de arrepentirse. Es por ello que la eutanasia, en aquellos países donde no es delito, exige seguir un protocolo minucioso que nos permita no albergar dudas sobre la auténtica y bien formada voluntad del que decide, esta vez sí, renunciar a todo para siempre.» P. de Lora, op. cit., p. 127.

78. Cfr. P. Ricoeur, «Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis», en A. Diemer y otros, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, tr. de G. Baravalle, UNESCO/Serval, Barcelona, 1985, p. 12.

79. *Ibíd.*, p. 13.

zonas de frontera en donde ya no resulta posible responder con cierto rigor. A partir de este filme es posible cuestionar sobre la naturaleza de un grupo de seres creados a partir de la inteligencia artificial, androides que son identificados como los «replicantes» y que fueron fabricados con la pretensión de ser más humanos que los humanos. *Blade Runner* introduce en la problemática sobre el reconocimiento acerca de lo que es realmente humano, en medio de un panorama sombrío en el que el hombre busca ser como Dios, al erigirse igualmente en creador. Desde la película en mención resulta posible indagar por la naturaleza del ser humano. ¿Qué es lo que lo individualiza y lo diferencia del resto de seres?: ¿su miedo?, ¿su búsqueda de libertad?, ¿su búsqueda constante de inmortalidad y, en últimas, de Dios? Resulta interesante dilucidar hasta dónde el hombre es un ser que busca superar su angustia, por encontrarse en una situación análoga a la del replicante que pretende eliminar su fecha de caducidad, pero no lo consigue. La dualidad entre humano y androide es significativa, pero finalmente, podría indicarse que la interpelación que éste hace cuando afirma que «*Es triste vivir con miedo*» no le es ajena al hombre. Una experiencia similar podría atravesar el hombre en su relación con el Creador. El ser humano se reconoce como creado en medio de un escenario prometeico de caída, por el que se juega con los secretos de los dioses, siendo inevitable el castigo. Pero destáquese que esa angustia frente al miedo es igualmente aparejada de una proyección hacia su contrario. Son los replicantes, a propósito, los que precisamente interpelan al ser humano sobre la necesidad de sentir amor y de buscar lo trascendente.

¿Qué es humano? es una cuestión abierta, demasiado problemática. La doctrina del derecho natural, clásica y moderna, resuelve la pregunta desde una plataforma metafísica que se funde a lo moralidad. Una concepción historicista, desde otra perspectiva, sostiene la presencia de un concepto en construcción permanente, y al fundirse a una mirada nominalista, permitiría colegir que es la historia la que posibilita diferenciar a los individuos de los demás seres. Ésta es otra mirada, distinta a la fórmula teológica tradicional de *imago Dei*. La cuestión en mención confronta una apuesta por la diferenciación de una especie, la del *homo sapiens sapiens*, en medio de un grupo genérico de seres, pero en la historia esa especie se percibe a su vez como un subgrupo integrado igualmente por individuos que se diferencian sin poder reducirse a un concepto universal de hombre.

A su vez, históricamente, se advierte que esa denominación de lo humano es considerada frente «a derechos surgidos de la propia naturaleza humana, con independencia del estatus, situaciones y

circunstancias concretas de cada persona». ⁸⁰ En tal sentido se pueden diferenciar distintos derechos, unos son los derechos humanos, y otros son los derechos correspondientes a institutos jurídicos determinados y que se reglan en atención a las circunstancias específicas de una determinada sociedad.

«Según este punto de vista, los derechos y deberes propios de los compradores, arrendadores, herederos, funcionarios públicos, etc., dependerán de la regulación de tales institutos jurídicos que, a su vez, tendrán en cuenta las circunstancias de la sociedad en la que surja esa regulación. En cambio los derechos humanos hacen referencia a un concepto de hombre abstraído de esas situaciones contingentes. Lo que caracteriza al hombre como un conjunto de libertades emanadas del núcleo individualista originario. Esas libertades eran derechos, con independencia de la época o cultura en la que vivieran los hombres» ⁸¹

El humanismo, desde una plataforma prioritariamente metafísica, se ha ocupado tradicionalmente de establecer el sentido de lo que es humano. Al respecto, debe cuestionarse si el humanismo ha perdido o no su norte. Comprensiones alternativas derivadas de un cognoscitivism no ético, de la posmodernidad y el pensamiento deconstructivista, entre otras, han pretendido dar un golpe al modelo esencialista que se impuso desde el humanismo tradicional. En este contexto puede preguntarse ¿cuáles serían las posibilidades que tendría el discurso humanista para mantenerse en buen estado de salud? La respuesta nos sumerge en un laberinto, y máxime si se confrontan diversas lecturas, además de que, como lo indica Miguel Morey, todos los humanismos proponen algo que excede a lo «*meramente humano*», a lo humanamente «*dado*». ⁸²

80. M. J. Rodríguez Puerto, «¿Qué son los derechos humanos?» en J. J. Megías Quirós (coord.), *Manual de los derechos humanos*, Aranzadi, Navarra, 2006, p. 25.

81. *Ibíd.*, p.25.

82. Miguel Morey considera que tradicionalmente se han presentado dos sentidos del término «*humanismo*»: En primer lugar se considera como movimiento cultural surgido en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y que permite el inicio del mundo moderno; de otra parte, se concibe como una actitud intelectual que por extensión se atribuye a todas aquellas concepciones filosóficas que atribuyen dignidad y valor al hombre como tal. Sin embargo ha sido confusa su determinación. Para Morey es imposible encontrar un humanismo «*en estado puro*» y sin adjetivos. Se habla de diversos tipos de humanismos: marxista, cristiano, liberal demócrata, etc. Lo anterior explicaría los conflictos constantes entre los diversos humanismos, todos fundados en categorías metafísicas concretas de las que no pueden separarse para explicar lo que es esencialmente humano. M. Morey, *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 105-112

2.4.2. ¿Qué se es lo que identifica la condición constitutiva de los seres humanos? Occidente ha encontrado en una categoría prioritariamente ontológica el presupuesto básico para la comprensión de lo humano. Se hace referencia a la condición propia del ser persona. Este concepto, precisamente, sirvió al modelo humanista triunfante en la sociedad occidental a partir del cristianismo. Se precisa que desde la comprensión ofrecida con la teología triunfante a partir de la edad media, aunque próxima en su vocación universalista al estoicismo, no hay espacio para la exclusión. «Todos los hombres son partes iguales de la humanidad espiritual yuxtapuesta a la deidad. Todos pueden ser salvados a través del designio de Dios y disfrutar la vida eterna en la ciudad perfecta del cielo.»⁸³ En este orden no se consideran limitaciones en razón de una idea restrictiva sobre la persona, como sí se advierte con la comprensión sobre soberanía y autonomía del ser individual que fuera definida posteriormente. Desde cierta dirección moderna, como puede ser la perspectiva racionalista desde Descartes hasta Kant, se advierte cierta limitación dentro del contorno de los seres vivientes en los que pueda concebirse un ser personal que ha de reconocerse en el ámbito de la libertad-autonomía.

Lo humano en ese occidente cristiano, entonces, se funde a la condición por la que se reconocen los rasgos propios de unos seres específicos que son *imago Dei*. El ser humano, y cuyo arquetipo es Adán, en cuanto persona se concibe como ser libre e igual con su otro par. El ser humano es reconocido como ser formado a imagen y semejanza de Dios, siendo igualmente co-creador al continuar con la tarea de la creación divina, sin que se haga análogo a través de un *Deus ex machina*. Esta concepción es la que se afianza en Europa, y se extiende por buena parte del mundo, a partir de la concepción de *humanitas* legado por la teología cristiana, como lo expone Douzinas, «(...) magníficamente captada en la afirmación paulina según la cual no hay griego o judío, hombre libre o esclavo»⁸⁴.

El iusnaturalismo ha buscado, en ese ámbito, delimitar lo humano desde prescripciones que estima como universales, apelando a la naturaleza, objetiva o subjetiva, dependiendo de la tradición. Así, lo humano se expresa en una base natural que no puede mutarse en atención a las contingencias. Se comprende una pretensión universalista.

84. *Ibíd.*, p. 225.

83. C. Douzinas, *op. cit.*, p. 225

Cristianismo e Ilustración se funden, así, para configurar el discurso de los derechos humanos con una pretensión universalista, desde la que se confronta una igualdad constitutiva en determinados seres. En este contexto, se combaten ideas como la esclavitud, eliminando distinciones que se habían potenciado en la antigüedad y durante el colonialismo.

La *humanitas* en la perspectiva cristiana, de esta manera, fija el sentido correspondiente al concepto de humano, pero esta visión entró en una crisis profunda cuando se comenzó a dar prelación a otras comprensiones que consideraron el concepto de humano más allá de esa referencia constitutiva vinculada a la condición de ser persona. En efecto, fueron el consenso y la historia los que abrieron paso, por medio de una actitud de rebeldía frontal, a una comprensión especial sobre lo humano, que se encuentra en permanente expansión. Lo anterior lo que puso en riesgo fue la supervivencia del propio concepto, especialmente cuando se advierte un posible uso inapropiado vinculado a su devaluación.

2.4.3. La filosofía moderna racionalista, a través del giro hacia el sujeto, haya propiciado un cambio definitivo en el desarrollo de la *humanitas*, posibilitando a su vez un punto de quiebre frente a una metafísica prioritariamente teísta. Es este el círculo propio para la formulación de los derechos humanos, no muy lejano de las bases que igualmente constituyeron el estado moderno. Al respecto, resulta bien interesante el proceso de configuración de unas estructuras seculares en materia política. Sin embargo, el ensamblaje entre lo filosófico y la moralidad plegada a lo metafísico continuaba presente de manera paralela, como se confirma en el modelo lockeano.

Podría pensarse que la modernidad da continuidad a cierto abstraccionismo que caracterizaba a la filosofía platónica. El discurso de los derechos humanos, aunque se ahínca al individualismo, manifiesta una pretensión universalista que proclama la dignidad propia de un ser que es titular de unos bienes básicos. Ésta no sería la comprensión que adopta la tradición hobbesiana, por cuanto en ésta lo que resulta determinante son los deseos, las utilidades o las conveniencias reconocidas desde la voluntad política; éstas se vincularían más bien con limitantes que el propio poder político genera y cuya existencia sólo puede considerarse desde su consagración positiva.

En el caso del abstraccionismo predicado con el individualismo moderno, los derechos reciben la designación de humanos por corresponder a la naturaleza común de unos seres, abstraídos de las

situaciones contingentes en las que se encuentren. Son diferenciados los humanos de otros seres vivientes, como los demás animales o especies del reino vegetal. El problema radica cuando se invoca una determinada comprensión personalista que pueda ser excluyente y limite la condición constitutiva de esa *humanitas*. Lo anterior puede confrontarse cuando se restringe el concepto de persona en función de rasgos como la autonomía y la soberanía del individuo, en cuanto pueden ser excluidos ciertos seres con limitaciones en sus capacidades.

La doctrina tradicional de los derechos humanos, forjado desde el iusnaturalismo, hace una extensión a todos los seres que hacen parte de la especie humana, con independencia de las incapacidades de los mismos. «(...) sería contradictorio afirmar unos derechos que no fueran propios de todos los seres humanos.»⁸⁵ Se considera al hombre abstraído de individuos comprendidos en sus contextos concretos en los que se insertan; y es esa esencia común a todos los seres humanos, y que a su vez se constituye en diferencia específica frente a otros seres vivientes, la que se constituye en objeto de reflexión del humanismo en los términos presentados en Occidente. Según Douzinas,

«El humanismo cree que hay una esencia universal del hombre y que esta esencia es el atributo de cada individuo, quien es el verdadero sujeto. Como existencia, en tanto especie, el hombre aparece sin diferenciación o distinción en su desnudez y simplicidad, junto con otros, en una naturaleza vacía y privada de características esenciales. Éste es el hombre de los derechos del hombre, una abstracción que tiene tan poca humanidad como es posible; a partir de esto, él abandonó todas estas características y cualidades que construyen la identidad humana. Lo que permite al hombre exigir autonomía, responsabilidad moral y subjetividad jurídica es una mínima cantidad de humanidad. El hombre entra a la escena histórica a través de la separación filosófica de sus vínculos con la familia, la comunidad, el parentesco y la naturaleza y por medio de la recuperación de su creatividad y cólera contra la tradición y prejuicio por todo lo creado, alimentándolo y protegiéndolo del pasado. El hombre universal de las declaraciones es un hombre sin trabas, humano en su totalidad. Su alma se une con las demás en Cristo y su minimalismo ontológico lo vincula a la humanidad filosóficamente. Todos los hombres son iguales como existencia en tanto especie,

85. M. J. Rodríguez Puerto, «¿Qué son los derechos humanos?», en J. J. Megías Quirós (coord.), *Manual de los derechos humanos*, op. cit., p. 27.

porque comparten igualmente alma y razón, la *differentia specifica* entre los humanos y los demás.»⁸⁶

Debe precisarse que cuando se reflexiona sobre facultades inherentes a los hombres, resulta inevitable el conflicto con la existencia específica en la que se incardinan los individuos. Se advierte una tensión entre la comprensión sobre una esencia común en el hombre, que en últimas configura un modelo de hombre-tipo que debe ser y la opción por los particularismos a partir de una afirmación nominalista. Aún más, la complejidad en el tratamiento del problema aumenta cuando se piensa en una especie humana, con independencia de los individuos, haciendo de aquella un sujeto titular de derechos. Así, el asunto es demasiado relevante, ya que de una, podría pensarse lo humano en razón del hombre como ser individual, aun cuando se le conciba en una comunidad; y de otra, podría integrarse en la noción un concepto distinto pensado en razón de la propia naturaleza de los seres humanos, como cuando se confronta la idea de especie humana, evento en el que cabe preguntar si por la titularidad de derechos.

2.4.4. La metafísica de la subjetividad cobijó, en el concepto de lo humano, la idea sobre la condición común que comparten unos seres vivientes. Sin embargo, se direcciona hacia una delimitación mayor sobre esa condición cuando se considera el concepto de persona. Se identifican ciertas restricciones vinculadas con incapacidades y limitaciones.

El sujeto moderno, en términos de moralidad, fue identificado como un ser responsable, con capacidad de elección, en últimas, como un agente moral. Esta orientación podría cuestionarse especialmente desde la tradición antecesora, en cuanto que la limitación de lo personal en términos de ese ser responsable en el caso del discurso de los derechos humanos fragmentaría demasiado la idea de lo humano. Lo anterior en atención a las posibilidades intelectivas y volitivas propias de ese agente moral, no siendo viable la inclusión de seres que no tienen la posibilidad de elegir y de autodeterminarse. De esta manera, surgen inquietudes sobre la humanidad en seres como el impúber, el enfermo mental y el terminal, el *nascituru* (concebido y aún no nacido), la persona privada de la libertad, etc. También podría pensarse que la humanidad no es lo que se restringe, sino la noción de persona en cuanto ésta se comprenda en razón de agentes morales, con capacidad de determinación.

86. C. Douzinas, op. cit., p. 225-226.

La opción positivista, a su vez, genera un nuevo espacio para efectos de la delimitación, ya que se consideran los derechos de un sujeto jurídico, no siendo lo humano una condición determinante. Se configura una categoría sobre personalidad jurídica, y esta es el sujeto de derechos y obligaciones, lugar metafórico que posibilita la extensión a otros espacios, no cerrados al ámbito de los agentes morales. Así, se confronta el desarrollo de una idea sobre sujeto jurídico y que va perfilando un discurso igualmente limitativo sobre la persona, aunque su pretensión sea la de incluir nuevos agentes como son las personas jurídicas. Como lo expone Costas Douzinas: «El sujeto jurídico es un lugar metafórico donde convergen las diversas facultades y poderes del derecho, un lienzo sobre el cual los diversos estados y estatutos jurídicos se pintarán perfilando y definiendo a la persona.»⁸⁷ Lo humano se extiende, en este sentido, integrando la categoría de persona jurídica, y que según el autor en mención, es «(...) la más desnutrida de las «concepciones de la persona», representa un estado de humanidad que no sólo divide al sujeto de sus determinaciones, sino que divide a las personas en mónadas aisladas».⁸⁸ Se trata, entonces, de confrontar, como la persona no puede ser limitada por una idea del sujeto del discurso jurídico. Según Douzinas:

«Miremos de cerca al sujeto «esquelético» por la desnutrición, ficticio y compáremoslo con una verdadera persona «gorda». Las personas pertenecen al mundo de los hechos y la contingencia, de las emociones y las pasiones, de los deseos conscientes y los instintos inconscientes, de las acciones voluntarias, de los motivos desconocidos y las consecuencias imprevistas. Por otra parte, el sujeto pertenece al derecho, y su personalidad está construida y regulada por las normas jurídicas. Las normas obedecen a la lógica y al precedente, a los métodos de razonamiento jurídico y a los protocolos de validez jurídica.»⁸⁹

2.4.5. Se han presentado exageraciones al inventariar la lista de derechos. Lo anterior debido al proceso de hiperinflación en el que los límites entre los diversos seres vivientes se van perdiendo, como ya se ha anticipado en líneas anteriores. El caso de la atribución de derechos

87. *Ibíd.*, p. 282.

88. *Ibíd.*, p. 284.

89. *Ibíd.*, p. 284-285.

a los animales, idea a la que podría llegarse entre quienes pretenden establecer una analogía con los seres humanos, desafía la comprensión de identificar los derechos desde las nociones de *imago Dei* o de sujeto como agente moral, las que ya no resultarían relevantes. En este sentido podría ser un ejemplo de esa extensión inapropiada. En esta dirección podría considerarse cuando se opta por la apertura hacia determinadas exigencias delimitadas desde ciertos movimientos ecologistas, para integrarlas finalmente en los listados de derechos humanos.

Téngase presente que esa extensión ha sido recogida a través de idea de la configuración de grupos generacionales de derechos, y ha sido producto de un replanteamiento que viene realizándose desde ciertas posturas historicistas que han venido configurando el concepto de humano desde determinados referentes sobre lo espacial y temporal. Lo anterior ha encontrado en el rasgo de la progresividad un elemento definitivo. En esta dirección lo humano se configura en la historia, desde la que se comprende su extensión, como fue expresado con la clasificación generacional de los derechos, y que fuera inicialmente concebida por Karel Vasak, exdirector de la División de Derechos Humanos de la UNESCO, en 1979.

La dirección histórica de los derechos humanos que ha desarrollado esa distinción generacional, consideró en principio tres fases a partir de los valores de libertad, igualdad y solidaridad, eje básico del ideario revolucionario francés. Así cada grupo se haya determinado por la progresividad que se va imponiendo desde lo histórico. En primer lugar, privilegiando la libertad se destacan los derechos de la primera generación, en los que se integran las tradicionales libertades negativas, incluyendo los derechos civiles y de participación política (vida, integridad, libertad de cultos, de conciencia, de pensamiento, debido proceso, intimidad, libre desarrollo de la personalidad, propiedad, etc.). En segundo lugar, se consideran, en atención al valor básico de la igualdad, los derechos de la segunda generación, correspondiente a los económicos, sociales y culturales (p. ej. derechos a salario digno, a seguridad social, al descanso, a la educación y a la cultura). De otro lado, se destacan los derechos de tercera generación, en atención a la solidaridad, en los que se incorporan los derechos de los pueblos y de sectores diferenciados, se promocionan derechos de grupo (ej. derechos de las generaciones futuras, derecho al desarrollo, a la paz, a un medio

ambiente sano, a la propiedad sobre el patrimonio cultural a la protección de los datos personales almacenados).⁹⁰

Los catálogos generacionales de derechos confrontan un conflicto derivado de la comprensión filosófica que sirve de base a cada grupo. Por ejemplo, se destacan las discusiones generadas entre liberales y socialistas, y entre liberales y comunitaristas. Estos puntos de tensión, igualmente, han sido decisivos en la determinación del concepto, como cuando se cuestiona hasta dónde la categoría de humanos puede extenderse más allá del ser considerado como individuo, punto que se evaluará en otros apartes del trabajo.

Así, en el contexto del discurso liberal, continúa generando polémica la integración de los derechos sociales y económicos en el concepto de derechos humanos⁹¹, siendo comprendidos, por algunos, como simples

90. La Carta de Niza no hace una distinción por grupos generacionales. Presente una clasificación por valores. Puede cuestionarse en este contexto hasta dónde se rompe con esa triada histórica, y en los términos explicados por Vasak, y máxime que la clasificación tradicional terminaba dando prelación a la primera generación de derechos, los que precisamente disponía de una mayor protección. En este contexto se impone como desafío matizar la visión tradicional liberal. Se distribuyen los distintos derechos en los siguientes capítulos: Dignidad (dignidad humana, derecho a la vida, derecho a la integridad de la persona, prohibición de tortura y de las penas o de los tratos inhumanos o degradantes, prohibición de la esclavitud y del trabajo forzado); Libertades (derecho a la libertad y a la seguridad, Respeto de la vida privada y familiar, Protección de datos de carácter personal, derecho a contraer matrimonio y derecho a fundar una familia, libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, libertad de expresión y de información, libertad de reunión, libertad de las artes y de las ciencias, derecho de educación, libertad profesional y derecho a trabajar, libertad de empresa, derecho a la propiedad, derecho de asilo, protección en caso de devolución, expulsión y extradición); Igualdad (igualdad ante la ley, no discriminación, diversidad cultural, religiosa y lingüística, igualdad entre hombres y mujeres, derechos del menor, derechos de las personas mayores, integración de las personas discapacitadas); Solidaridad (derecho a la información y consulta de los trabajadores en la empresa, derecho de negociación y de acción colectiva, derecho de acceso a los servicios de colocación, protección en caso de despido injustificado, condiciones de trabajo justas y equitativas, prohibición del trabajo infantil y protección de los jóvenes en el trabajo, vida familiar y vida profesional, seguridad social y ayuda social, protección a la salud, acceso a los servicios de interés económico general, protección al medio ambiente, protección de los consumidores), Ciudadanía (derecho a ser elector y elegible en las elecciones al Parlamento Europeo, derecho a ser elector y elegible en las elecciones municipales, derecho a una buena administración, derecho de acceso a los documentos, defensor del pueblo, derecho de petición, libertad de circulación y de residencia y protección diplomática y consular) y Justicia (derecho a la tutela judicial efectiva y a un juez imparcial, presunción de inocencia y derechos de la defensa, principios de legalidad y de proporcionalidad de los delitos y las penas, derecho a no ser acusado o condenado penalmente dos veces por el mismo delito).

91. Como lo explica Pablo de Lora, se confrontan tres razones para negarles ese carácter de derechos en sentido estricto, a diferencia de los denominados derechos de primera generación: (a) por no disponer de obligaciones correlativas que puedan cumplirse; (b) por incorporar un deber positivo de ayuda, sin que tenga carácter general como lo tiene la abstención; y finalmente, (c) por los costes. Cfr. P. de Lora, op. cit., p. 157-158.

exigencias que propugnan por un altruismo humanitario⁹², y que va más allá de las propias fronteras nacionales. Asimismo, téngase presente que en el escenario de la positivación de derechos, también se ha considerado su inclusión en los listados de derechos fundamentales, pero aún en este escenario la resistencia es inevitable. Puede confrontarse, a propósito, como varios constitucionalistas rechazan la posibilidad de incluir en esos catálogos unas exigencias que están desprovistas de tutelas garantistas de protección, presentándose simplemente como principios de la política social y económica de un estado.⁹³

A su vez, la noción de los derechos colectivos nos introduce en discusiones bien interesantes. Nos referimos a aquellos derechos en los que la titularidad se ejerce con los demás miembros del grupo, incluidos en el grupo de derechos que se conocen como de tercera generación. En los documentos internacionales y constituciones de los estados nacionales se vienen integrando derechos cuya titularidad no sólo la tiene el hombre como individuo, sino un colectivo, como es el caso de sujetos grupales o supraindividuales (minorías nacionales, familia, comunidades migratorias, sindicatos, etc.).⁹⁴ Esa integración trae numerosos inconvenientes cuando desde los acuerdos establecidos se erosiona el núcleo esencial incorporado desde las proclamas liberales. A partir de la definición de los derechos de tercera generación, el criterio de progresividad pareciera conducirse hacia un punto de expansión indefinida, sin retorno, y que podría conllevar a que la devaluación del concepto de derechos humanos se consolide de manera definitiva. Se confronta una nueva tendencia por la que se destaca que «ninguna generación debe vivir a costa de las generaciones futuras», y que ha sido cuestionada como una nueva manifestación del «*abuso generacional*», consistente «en que las generaciones *serán*, pero de momento *no son*»⁹⁵. Sobre este asunto puede estudiarse la identificación de los derechos de carácter ambiental. El núcleo no puede ser un criterio

92. Lo anterior, como lo explica Pablo de Lora, genera numerosos problemas. Uno de ellos es establecer el deslinde entre «morir» y «dejar morir»; y el otro, concierne a la determinación del esquema apropiado de «reparto equitativo de cargas y beneficios» Cfr. *Ibid.*, p. 165-172.

93. Resulta interesante estudiar, por fuera de un escenario de confrontación ontológica, el valioso trabajo presentado por Rodolfo Arango sobre la relación entre derechos sociales y derechos fundamentales. Cfr. R. Arango, *El concepto de derechos sociales fundamentales*, Universidad Nacional/Legis, Bogotá, 2005.

94. Cfr. E. De Mora, «El sujeto titular colectivo», en J. Megías Q (Coord.), *Manual de Derechos Humanos*, op. cit., p. 148.

95. Cfr. J. J. Megías y otros, «Elementos constitutivos de los derechos humanos» en, J. J. Megías Quirós (coord.), op. cit., p. 154.

antropológico, se piensa más bien en la «casa» en la que habitan distintos seres, y no sólo los hombres. Así, la idea de lo humano no es suficiente, a no ser que se haga una ampliación considerable; esto es, lo que está en juego no es avanzar hacia otro concepto más genérico, e incluyente de lo humano, como es el de naturaleza. Este punto confirma la crisis del concepto de humano; se trata más bien de apostar por una idea de responsabilidad en correspondencia con una nueva teoría ética.⁹⁶

Téngase en cuenta, además, que a los anteriores grupos generacionales se confronta un nuevo escenario en el que varios autores piensan en la necesidad de replantear el concepto de lo humano. Se hace referencia a las exigencias correspondientes a nuevas tecnologías, y que se vinculan con los denominados derechos de cuarta generación, relacionados con el cuerpo y lo genético; es el caso, por ejemplo, de los derechos reproductivos. Este nuevo grupo generacional, sumado a los tres anteriores, ha contribuido a que se acelere el proceso inflacionario y que se confirme adicionalmente lo difícil de reconocer el concepto de derechos humanos.

Podría considerarse que de esa expansión generacional, entonces, el concepto de humano termina diluyéndose, no sólo en la identificación del objeto, sino en la precisión del sujeto. No sólo se confronta insatisfacción frente a los límites propios de comprender una idea a partir de las categoría de libertad y de igualdad, y que abrirían los dos primeros niveles de generación de derechos; a partir de la fraternidad podría pensarse en listar derechos sin límites, incluso sin tener en cuenta la idea que inspiró el ideal revolucionario francés. También la crisis del concepto de humano se observa en el punto de quiebre que pretende establecerse frente a la categoría de individuo, como cuando se pretende hibridar el discurso con ciertos argumentos comunitaristas. Lo anterior supone igualmente una crisis del concepto de humano, en medio de las resistencias generadas desde quienes apuestan prioritariamente por el argumento liberal.

Como ya se ha anticipado, el dilema para entender el alcance del concepto de humano podría confrontarse asimismo en la determinación de los sujetos. Nótese que en lo subjetivo lo que está en juego es el reconocimiento de ciertos derechos de las comunidades humanas o de las entidades nacionales, lo que no puede suponer el otorgamiento de

96. Cfr. H. Jonas, *El principio de responsabilidad; ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, tr. de J. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995.

facultades a entes colectivos que terminen sacrificando la persona. La afirmación de que las mayorías nacionales o un estado son sujetos de derechos, puede comprometer de manera definitiva el concepto de derechos humanos.

En cuanto al estado resulta cuestionable que este ente limitado por los derechos, pueda a su vez invocar una titularidad de derechos de carácter inalienable, que pongan en riesgo la dignidad reclamada por el ser personal. Esta es una expresión más de la crisis en la comprensión de un concepto, ya que como lo expresa Hersch, «(...) estos derechos han sido de algún modo *subvertidos*, invertidos y pervertidos». La definición de derechos a favor del estado, no pareciera la «supervivencia de la libertad personal frente a todas las amenazas que *naturalmente* tienden a restringirla o asfixiarla». Según Hersch, «Ahora el estado se ha convertido en el «favorito privilegiado» de los derechos humanos, el «sujeto libre» *par excellence*, que ha de ser defendido contra toda interferencia externa.»⁹⁷ Se advierte un escenario propicio para potenciar el estado, a costa de poner en riesgo los derechos individuales. Posiciones como la correspondiente al denominado «derecho penal del enemigo» confirman esa orientación de un estado que puede reducir unas garantías básicas a costa de proteger intereses generales. Téngase en cuenta que esta alternativa resulta polémica cuando se piensa en el estado como un mero ente monopólico desde el que puede establecerse el deslinde entre lo justo y lo injusto.⁹⁸

2.5. Sobre la viabilidad de definir los derechos humanos

2.5.1. Las propuestas historicistas y convencionalistas han buscado contextualizar el discurso de los derechos humanos por las utilidades y consensos. Se definen los derechos humanos como exigencias atribuidas a unos seres vivientes que se reconocen como históricos, y que pueden mutar en atención a los múltiples contextos o prácticas en las que actúan.

97. Cfr. J. Hersch, «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo» en A. Diemer y otros, op. cit., p. 159.

98. Lo expresa Nietzsche, a través del profeta Zaratustra, al considerar que ese estado, el dios Leviatán, que reclama sujeción estricta frente a la ley, y que había erigido para salvaguardar a los hombres de su autodestrucción, «*huele mal*». Se denuncia como mentira aquella manifestación que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo». El estado es considerado como un artificio creado para imponer el servilismo, por el que se aspira al dominio en medio de lo que mal se conoce como «*cultura*»; de ahí que «*para los superfluos se inventó el Estado*». F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, tr. de A. Sánchez Pascual. Altaya, Barcelona, 1993, p. 82-85.

Este concepto es considerado desde los propios catálogos de derechos positivados en las declaraciones y convenios internacionales; aunque igualmente pueden tenerse en cuenta determinadas exigencias que respondan a los propios deseos y conveniencias humanas, y que no aún no han sido reguladas positivamente.

En ese primer nivel podría aspirarse a una definición que concretara una pretensión universalista, confrontándose como diversos pueblos de la tierra pueden prestar su consenso, posibilitando una figura que aplicaría más allá de las fronteras. Se precisa, que otra sería la acepción de derechos fundamentales, considerados como «(...) derechos humanos positivados en el ámbito interno, es decir, los derechos humanos garantizados por los ordenamientos jurídicos positivos estatales».⁹⁹

Esas perspectivas historicistas y convencionalistas de aproximación al concepto de derechos humanos buscan distanciarse de la comprensión tradicional de la doctrina del derecho natural. Pero, en atención al proceso devaluativo en el discurso de los derechos, es posible plantear lo siguiente: ¿la historia y la convención no se erigen a su vez en signo fehaciente de que se avecina el fin de los derechos humanos?; además, ¿las necesidades humanas reconocidas a partir de los propios deseos han de sustituir de manera definitiva el concepto de derechos humanos?

2.5.2. A su vez, desde las posturas cognoscitivistas éticas, es posible elegir un camino de conceptualización dominado por la inclusión de categorías que revelan una plataforma ontológica originaria. Se considera, así, una definición distinta sobre derechos humanos, siendo comprendidos como exigencias correspondientes a la naturaleza humana, imputables a todos los seres de una misma especie con igualdad ontológica, y que deben ser respetados, pudiendo ser reconocidas por medio de la capacidad racional.¹⁰⁰

Esta delimitación conceptual confronta una pretensión universalista y que la modernidad, como lo expone Thomas Nagel, vinculó con la soberanía del individuo en tanto que el núcleo esencial de los derechos no da cabida a una esfera pública que pueda sacrificar el espacio de lo privado. Así, se considera una definición que apuesta por «núcleo

99. B. Martínez Vallejo F., « Los derechos humanos como derechos fundamentales; del análisis del carácter fundamental de los derechos humanos a la distinción conceptual,» en J. Ballesteros, *Los derechos humanos; concepto, fundamento, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 44-45.

100. Cfr. J. Hersch, «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo», en A. Diemer y otros, *op. cit.*, p. 148.

independiente e irreductible de libertades y valores que no puede diluirse en el bienestar general». Los derechos humanos se configurarían como «parte esencial de cualquier moralidad en la cual la igualdad de estatus moral no puede ser identificada exhaustivamente contando los intereses de todos como iguales». ¹⁰¹

La definición de derechos humanos, desde el piso ontológico propio de una cosmovisión cognoscitivista-ética, permite reconocer unos rasgos comunes a unos seres que comparten una misma condición, y sin que se puedan pretermitir las necesidades y las maneras de expresión de los derechos. No se confronta una distancia frente a la identificación de posibles rasgos a tener en cuenta a partir de la idea de *imago Dei*. Sobre esta dirección, podría pensarse en la necesidad de reconciliar la apuesta de la antigüedad por el logos con los orígenes míticos desde los que se explica el principio y la razón de ser del hombre. Asimismo, valdría la pena que se considere hasta dónde desde un acto de rebeldía, propio de la experiencia de la caída, podría abordarse un proceso distinto al reconocimiento del concepto, a través de un esfuerzo deconstructivo. No tendría que conllevar ese proceso a una superación definitiva de la plataforma ontológica, aunque sí posibilitaría un discurso más riguroso, depurado de ciertos agentes contaminantes desde el punto de vista ideológico.

2.5.3. Más allá del perfil específico que la modernidad adoptó, al acoger una metafísica de subjetividad, es preciso advertir que una conceptualización sobre los derechos humanos vinculada a una plataforma ontológica de identificación de unos rasgos esenciales y globales que distinguen los hombres de los demás seres vivientes, resulta bien problemática frente a quienes buscan una comprensión nominalista sobre el asunto.

Las categorías ontológicas que posibilitaron la configuración del discurso de los derechos humanos, como son las de dignidad, igualdad y libertad, continúan presentes, aunque desde ciertas alternativas historicistas y convencionalistas se buscó el vaciamiento de los contenidos que fueron definidos desde el quehacer metafísico tradicional.

Se confronta de una presencia inevitable de categorías ontológicas, a no ser que se persiga su sustitución definitiva. Lo que estaría en juego

101. Cfr. T. Nagel, Los derechos personales y el espacio público, en, H. Hongju Koh y R. C. Syle (comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, tr. de P. Bergallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 51.

es la actualidad de unas categorías que han forjado tradicionalmente la identidad del discurso, posibilitando, asimismo, la diferenciación de ese grupo de derechos humanos frente a otros que no pueden considerarse como emanados de una realidad personal que se vincula a la dignidad propia del hombre. Los derechos humanos emanarían «directamente de esta realidad personal». De ahí que se considere que «(...) lo que caracteriza a los derechos humanos es que título y causa coinciden; estos derechos existen única y exclusivamente en función de la pertenencia humana.»¹⁰²

Los derechos humanos han sido comprendidos como exigencias en nombre de una moralidad universal, por la que se define la condición de un ser personal que se proclama como digno, libre e igual en y con los otros. Bien lo expone Antonio-Enrique Pérez Luño, al estimar que los derechos humanos concretan los valores de dignidad, libertad e igualdad humanas, que son previas a la positivación. En este sentido, el profesor sevillano define los derechos humanos como:

«(...) un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional.»¹⁰³

De esta forma, puede considerarse un conjunto de derechos predicables de todos los hombres, con independencia de contingencias históricas que no pueden modificar su núcleo, sin desconocer la posibilidad de actualización en atención a las necesidades humanas. Esta dirección sigue resistiendo el embate de todos aquellos que pretenden superar un concepto que cumpliría una función similar a las de las mitologías políticas.

2.6. El concepto y contenido de los derechos humanos desde la opción iusnaturalista

2.6.1. Antígona permite confrontar el logos con el mito. En la tragedia griega se confirma que en la divinidad se da la redención de una mujer

102. Cfr. M. J. Rodríguez P., «¿Qué son los derechos humanos?» en, J. J. Megías Quirós, op. cit., p. 27-28.

103. A. E. Pérez Luño, «Sobre los valores fundadores de los derechos humanos. Un problema de Moral y Derecho», en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 279-280.

que no quiere sentirse atada por las fronteras de una realidad que ha sido positivada. En la tragedia de Sófocles (496-406 a.c.), apelar a la naturaleza le permitió a Antígona enfrentarse con el poder. Frente a las leyes por las que cuestiona el rey Creonte, manifiesta la heroína:

«No fue Zeus el que los ha mandado a publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno». ¹⁰⁴

El conflicto presentado en el reino de Tebas entre ley positiva y ley no escrita permite considerar que hay un orden superior, divino, del que emanan principios que nunca cambian y por los que puede afrontarse la arrogancia del ser humano. Los principios de los dioses forjan la bondad y maldad de las propias acciones humanas. En una orientación muy próxima, podría pensarse que el cristianismo ha sido el responsable de forjar la clásica doctrina del derecho natural en ese sentido, de una manera más elaborada, promoviendo la necesidad de orientar el hombre hacia Dios, el retorno a su modelador, aunque haya caído y haya sido expulsado del paraíso. Los derechos humanos pasan a ser los cánones propios de una moralidad, que preexiste a la norma positiva.

La opción iusnaturalista identifica los derechos humanos con unas exigencias previas, correspondientes a un estado de naturaleza y que son previas al proceso de positivación. Bien lo expresa Joaquín Rodríguez-Toubes Muñiz:

«Entiendo el iusnaturalismo como una interpretación del Derecho que conecta el fenómeno con los valores que supuestamente debe realizar y salvaguardar el Derecho en una sociedad, señaladamente el valor de la justicia. Según el iusnaturalismo, estos valores son naturales, en el sentido de que son independientes de la voluntad humana; y están al alcance del conocimiento humano, ya con la ayuda de la revelación divina, ya por medio de la especulación racional. La regulación positiva de la conducta que rige en una sociedad porque así lo estableció la voluntad humana, tiene carácter

104. Sófocles, *Antígona*, Gredos, Barcelona, 1992, p. 35

propriadamente jurídico –mantiene- sólo en tanto su contenido concuerda con esos valores objetivos. De esa visión del Derecho como Derecho Natural deriva la idea de los derechos naturales son el lado subjetivo de los valores intrínsecamente jurídicos. Los derechos humanos son naturales, en cuanto que son objetivos y cognoscibles. Están en estrecha relación con el ser del hombre, bien en su realidad empírica, bien en su sentido trascendente, bien en esa doble cualidad. El fundamento de los derechos humanos, entonces, está en la naturaleza humana y en los valores que el Derecho realiza, que son elementos inalterables por la voluntad humana del legislador, y por lo tanto se trata de un fundamento objetivo y sustantivo.»¹⁰⁵

Para los iusnaturalistas, los derechos humanos no son creados mediante documentos políticos y jurídicos; éstos simplemente se limitan a declararlos, por cuanto existen unos principios ya establecidos. Los derechos humanos no se conciben como técnicas indispensables para la obtención de felicidad y de bienestar. Se apoyan en principios superiores que preceden y trascienden las normas positivas creadas por el soberano o quien detenta el poder político.¹⁰⁶ No se aceptan convenciones que inventarían derechos sin declararlos. Una justificación frente a esta afirmación podría considerarse, siguiendo a Diemer, en el siguiente sentido: «(...) del mismo modo que no cabe convención alguna sobre el hecho de que los seres humanos poseen un cerebro, no hay nada que justifique, filosóficamente hablando, una convención sobre los fundamentos de la existencia humana.»¹⁰⁷

La variante iusnaturalista, entonces, define los derechos humanos como derechos naturales, sustentados en la razón o en la revelación divina. Frente a este sentido, podría cuestionarse sobre la posible desvinculación de lo natural de la moralidad, o podría igualmente pensarse sobre las posibilidades de configuración de una moralidad desprovista de referentes metafísicos. En el caso de la tradición iusnaturalista no asume una postura de neutralidad sobre el particular; hay un ensamblaje entre lo natural, lo moral y lo metafísico. Se concibe, así, la idea de unos derechos desde una naturaleza extrajurídica que se comprende como prioritariamente moral, y en la que podría considerarse una realidad personal que los fundamenta.

105. J. Rodríguez-Toubes M., op. cit., p. 119.

106. Cfr. C. I. Massini, op. cit., p. 139.

107. A. Diemer, «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos desde una perspectiva europea», en A. Diemer et al, op. cit., p. 110.

2.6.2. El iusnaturalismo racionalista, desde una perspectiva individualista, concibe el derecho natural como un derecho innato. Se trata de una concepción que tiene un trasfondo antropológico muy concreto, por el que se realza una comprensión individualista de la libertad, considerada en su sentido lato. Así, se incluyen los derechos al cuerpo, la vida, la libertad, el trabajo, la educación, entre otros; todos ellos son derechos anteriores al derecho positivo, y revelan una igualdad abstracta de todos los hombres, ya considerada desde el estado de naturaleza.

Los derechos naturales son derechos primarios. Para los iusnaturalistas en esta dirección, esos derechos no son derivados de reglas del derecho natural objetivo. Lo anterior se explica en atención a la individualidad del ser humano, erigida en fuente de múltiples exigencias que van más allá de la identificación de un todo al que pertenece el individuo.

El iusnaturalismo individualista universaliza el derecho desde el individuo, y no a partir de una comprensión realista de un derecho natural objetivo. Los derechos humanos se vinculan a un cosmopolitismo ético y político, como se advierte en las tesis lockeanas.¹⁰⁸ La autonomía de cada individuo se configura en la base moral y en referente para legitimar la política.¹⁰⁹ A la voluntad libre se somete el hombre en última instancia. Hay un esfuerzo para que no se realice una adecuación a un orden o ley objetiva natural, aunque no se desconozca su existencia. Se considera, asimismo, que en el estado prepolítico puede darse una lesión de derechos, por la ausencia de un poder que asegure convivencia entre los hombres.

El individuo es anterior a la sociedad. Éste es titular de una libertad e igualdad naturales que puedan ser protegidas por un poder que se legitima en su actuación y que no puede estar en contra del estado de naturaleza. Un sujeto autónomo o autosuficiente es reconocido como titular de derechos. En este nivel puede configurarse un cuestionamiento sobre hasta dónde puede forjarse un ser ególatra; aunque vinculado por unos derechos anteriores al estado político, no se liga con deberes u obligaciones correlativas.

La comprensión y los límites de los derechos humanos, en este escenario, no es una tarea fácil, por cuanto el derecho a todo se funda en

108. Cfr. M. M. Gómez Alonso, op. cit., p. 102.

109. Cfr. C. Velarde, op. cit., p. 41.

la voluntad libre.¹¹⁰ Esta situación ha permitido que en las sociedades contemporáneas se generalice una actitud narcisista en detrimento de los deberes.¹¹¹ A propósito, la Ilustración optó por esta alternativa, insistiendo en los derechos y no en los deberes, aunque formuló un discurso no desligado de unos orígenes sagrados. La definición de derecho humano, aunque presentado en un formato laico, continuaba vinculada con la lectura cristiana sobre el carácter sagrado de un ser viviente que es *imago Dei*. La racionalidad secular que justificaba las bases del estado moderno, a su vez condujo, en la ilustración, a la definición de los derechos naturales como derechos cuasi-sagrados. Sin embargo, los derechos naturales son considerados desde la voluntad de la persona. Los mismos, en este sentido, no podrían reconducirse a un estado natural objetivo, como se hiciera con la concepción medieval. De ahí, como ya se expuso, la resistencia generada desde el catolicismo oficial frente al discurso moderno de los derechos humanos, como se destaca en la crítica que Massini brinda sobre el particular:

«(...) todas estas doctrinas suponen que el hombre no está sometido a otra regla que la de su voluntad libre y arbitraria, «no obedeciendo más que a sí mismo», tal como lo expresa la conocida frase de Rousseau. Pero sucede que en realidad, «esta filosofía –tal como la muestra Jacques Maritain- no ha fundado los derechos de la persona humana, porque nada se funda sobre la ilusión; ha comprometido y disipado esos derechos, porque ha llevado a los hombres a concebirlos como derechos cuasi-divinos y, en consecuencia, infinitos, que escapan a toda medida objetiva»¹¹²

La tradición ilustrada reivindicó la formación de un listado de derechos humanos a partir de la soberanía de un individuo que debe protegerse del poder político. En este ámbito se delimita el contenido del discurso en atención a idea de libertad, concebida básicamente como integralidad de la conciencia. Por la libertad se limita la acción del estado, como sucede con los derechos civiles y políticos. De ahí que el sentido negativo de libertad es el que prima. A propósito, en las declaraciones dieciochescas se advierte una consagración de ese grupo de libertades

110. Cfr. C. I. Massini, op. cit., p. 142-143.

111. Cfr. G. Robles, «La olvidada complementariedad entre deberes y derechos», en J. Megías Quirós, op. cit., p. 28-41, y G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, op. cit., p. 33-45.

112. Cfr. C. I. Massini, op. cit., p. 141.

negativas, expresiones del santuario de la conciencia humana, límites de la autoridad ejercida por el gobernante.¹¹³

Debe tenerse presente que las declaraciones de derechos, desde la opción iusnaturalista individualista, no se entienden como taxativas; sólo identifican contenidos enunciativos de derechos. Los derechos humanos desde esta perspectiva son ilimitados en su contenido. Se identifican con la mera voluntad de un sujeto que reivindica unas exigencias por las que se afirma como propietario de su vida y de su libertad, sin deberes correlativos.¹¹⁴ Según Massini, si se toma «punto de partida al individuo libre y autónomo, sin referencia a un orden objetivo que lo enmarque y determine», se forja una sociedad basada en derechos, y no en los deberes; por esto «todo aquello cuanto ese individuo estime considerar conveniente para su bienestar o satisfacción personal, pasará a convertirse inexorablemente en un «derecho humano».»¹¹⁵

Desde la crítica que puede hacerse en virtud de una ontología teísta y aristotélica, o teniendo en cuenta criterios posmodernos, podría acusarse al iusnaturalismo individualista de abrir espacio a la sociedad del sujeto narciso en la se potencia la inflación de derechos del hombre. Bien lo expone Villey cuando diagnostica el estado de cosas acerca de la descomposición del concepto de derecho. Expresa el autor la idea del «*l' éclipse ou de la perversion, dans la philosophie moderne individualista*».¹¹⁶ Esa propuesta de considerar como viable que el individuo haga con su cuerpo y su libertad lo que quiera se configuraría en la piedra angular del discurso de los derechos humanos, siendo prohibida por la racionalidad ilustrada.

Es importante destacar que los derechos naturales, en la perspectiva iusnaturalista moderna, no pueden desvincularse finalmente de una naturaleza que es fuente de moralidad. La naturaleza podría reconocerse racionalmente, de manera deductiva; pero el deseo individual ha de ser la medida de esa deducción para establecer los distintos derechos. Esto es, el deseo individual se convierte en fuente de los derechos, por cuanto es inherente a la naturaleza humana, y se configura en el punto de partida de ese listado inflacionario y que es asumido desde una pretensión de desvinculación frente a un orden objetivo.

113. Cfr. C. Velarde, op. cit., p. 37.

114. Cfr. M. Villey, *Le droit et les droits de l' homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 151-154.

115. Cfr. C. I. Massini, op. cit., p. 145

116. Cfr. M. Villey, op. cit., p. 154.

Asimismo, puede afirmarse que la opción por el deseo, en términos generales, fue un compromiso de la modernidad, sin que pueda sostenerse que el iusnaturalismo individualista haya sido el único que eligió este camino. El sendero inflacionario al que se ha venido haciendo referencia, a modo de ejemplo, igualmente se configuró a través de la opción moderna, por la que se buscó la expoliación de basamentos morales frente al consenso. El legalismo ha acogido contemporáneamente esta posibilidad de integrar unos derechos que sólo pueden reclamarse si están reconocidos en normas positivas; esto es lo que ha sucedido con el discurso constitucionalista sobre derechos fundamentales que se formulara al interior de los estados nacionales. El deseo individual acogido en la ley termina imponiéndose como fuente del catálogo de los derechos.

Téngase en cuenta que en la vertiente moderna-racionalista, la opción del deseo tendría los límites propios de una concepción protestante sobre el hombre que fue decisiva en la configuración del liberalismo político que fue imponiéndose. La idea del ser sagrado continúa presente, como al interior del cristianismo también primaba la idea del hombre como imagen de su Creador, aunque ya no bajo la comprensión católica de hacer prevalecer la comunidad.

En el caso hobbesiano, como se explicará posteriormente, la situación es diferente, por cuanto se rechaza ese hombre bueno naturalmente, dominado por el deseo y la fuerza. A propósito, resulta importante cuestionar lo siguiente: ¿cualquier deseo es condición suficiente para ser constitutivo de la humanidad? El derecho, como expresión del deseo individual, una vez regulado limita el artificio creado a imagen y semejanza del individuo como es el estado, advirtiéndose una paradoja.¹¹⁷

2.6.3. La otra variante del iusnaturalismo es la clásica y teísta, muy vinculada con el realismo aristotélico y la escolástica medieval. El derecho surge de un orden objetivo natural. Se considera que de la ley natural se derivan ciertas facultades que trascienden el derecho positivo.¹¹⁸ Desde esta mirada no podría aceptarse una propuesta liberal, como la forjada a partir de la perspectiva protestante.

La doctrina del derecho natural clásico no afirma la soberanía del individuo. Los derechos humanos sólo podrían comprenderse

117. Cfr. C. Douzinas, op. cit., p. 14.

118. Cfr. C. I. Massini, op. cit., p. 143.

racionalmente desde la ley natural, y que hace patente la razón práctica. Los referidos derechos son prerrogativas vinculadas a la naturaleza humana, sin que puedan asociarse con la voluntad de la persona. Es la razón, conforme a una naturaleza que se concibe ontológicamente, la que permite distinguir lo bueno de lo malo, como puede confrontarse en la obra de Tomás de Aquino, reveladora de unas categorías teístas y ontológicas. La inteligencia, en la doctrina en mención, posibilita identificar los distintos derechos, requiriéndose un discernimiento adecuado en aras de comprender los límites propios de esa realidad natural de orden metafísico.

Se advierte la presencia de un iusnaturalismo conocido como realista. Desde el mismo no se excluye la posibilidad de actualización de derechos apelando a los criterios de lo epocal y de lo espacial. Tiempo y espacio se reconocen como realidades incluidas en la propia naturaleza; sin embargo, no se asumen como categorías que hagan viable un listado inflacionario de derechos. Hay un límite que lo da la propia esencia, y que restringiría los derechos humanos a las prerrogativas naturales, correspondientes a un orden objetivo e independiente del arbitrio humano. De esta manera, se formula una teoría fuerte de los derechos. Los derechos humanos se entienden como facultades que tienen su correlato en deberes que contrae un sujeto que no puede considerarse de manera insular.

La tesis iusnaturalista clásica considera el carácter práctico del derecho natural, en el que el deber se constituye en referente esencial de moralidad. Se busca delimitar un contenido más preciso sobre los derechos, concordante con el orden objetivo natural, y que podría actualizarse por medio de la *pronesis* y que impondría una actividad de discernimiento. Lo anterior, supone acudir a los dictámenes de la prudencia, sin los cuales, para Massini, «(...) los ´derechos humanos´ terminan enloqueciendo y transformándose en elementos de disolución social o despotismo».¹¹⁹

En la actualidad se destaca la postura ofrecida por John Finnis. El prestigioso profesor australiano considera unos bienes básicos, como punto de partida para la identificación de derechos, posibilitada a través de la razonabilidad práctica. Esos bienes son comprendidos como cosas que son intrínsecamente valiosas y que sirven para el florecimiento de la

119. Cfr. C. I. Massini, op. cit., p. 148.

existencia humana, todos ellos en el mismo nivel de importancia. Finnis identifica los siguientes bienes humanos básicos que conducen a la perfección humana: vida, conocimiento, juego, experiencia estética, sociabilidad o amistad, razonabilidad práctica y religión. En ese contexto se consideran los derechos naturales, esto es, los derechos humanos, que serían principios derivados de esos bienes básicos. A su vez, en esta obra se evalúa en qué términos los sistemas jurídicos deben construirse con base en los referidos principios, aunque ya la diferencia entre lo correcto e incorrecto y las soluciones que deben darse frente a posibles colisiones de principios debe darse en el campo de la razonabilidad práctica.¹²⁰

2.7. El concepto y contenido de los derechos humanos desde alternativas distintas al iusnaturalismo

2.7.1. El embate frente a las lecturas humanistas que penetraron en Occidente tiene una actualidad indiscutible. Diversas comprensiones filosóficas, en una dirección distinta a la iusnaturalista, han pretendido ofrecer una visión alternativa sobre el discurso de los derechos humanos. En este escenario, a propósito, se consideran las reivindicaciones que se han ofrecido para desligar al ser humano frente a Dios. En últimas, podría decirse, en este sentido, y parafraseando a Woody Allen en «*Delitos y faltas*, que el hombre podría cerrarse frente a la mirada de Dios. La historia podría invocarse como método antídoto para combatir un discurso sobre el hombre prioritariamente especulativo, en un mundo en el que Dios se limita a mirar, y sin intervenir.

Podría decirse que en esta línea se expresa una desconfianza frente a un discurso que es acusado de estar edificado a partir de unos orígenes religiosos, y sin que los mismos hayan sido superados desde la tradición iusnaturalista moderna. Sin embargo, resulta discutible entender en qué momento podría entenderse que el liberalismo político pudo emanciparse de esa tradición dando paso al estado ya fundado sobre bases prioritariamente seculares. Pensadores como Jürgen Habermas sostiene que el pensamiento liberal sí pudo consolidar un discurso secular que le ha servido de base, y en atención a la razón práctica. Para este escritor alemán esta es la vía para afianzar un estado que recurre a sus propias fuentes brindadas desde el proceso de secularización. El filósofo en mención expresa:

120. Cfr. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, tr. de C. Orrego Sánchez, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1980.

«El liberalismo político (al que defiendo en la forma de republicanismo kantiano) se entiende como una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historia de la salvación. Si bien la historia de la teología cristiana en la Edad Media –en especial la escolástica española tardía– pertenece ya a la genealogía de los derechos humanos, los principios de legitimación de un poder estatal neutral en términos de cosmovisión proceden en última instancia de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Será mucho más tarde cuando teología e Iglesia superen los desafíos espirituales que planteaba el Estado constitucional revolucionario. Si lo entiendo bien, desde el punto de vista católico, que como es sabido mantiene una relación distendida con la *lumen naturale*, no hay nada que en principio impida justificar la moral y el derecho de manera autónoma, es decir, independientemente de las verdades reveladas.»¹²¹

Puede cuestionarse hasta dónde la pretensión de emancipación de la metafísica teísta (católica) implica la configuración de una cosmovisión que superaría el discurso religioso que se había ahincado en Europa. El ascenso del protestantismo y la consolidación de la metafísica de la subjetividad potenciaron el papel del individuo, que aún no rompería con la idea de *imago Dei*. Sin embargo, el iusnaturalismo moderno ubicándose en esta dirección no compartiría que de la cosmovisión católica se pudiese pasar directamente a la construcción del estado secular y postmetafísico.

Resulta interesante, asimismo, tener en cuenta la concepción que se ha ofrecido en el mundo anglosajón sobre derechos morales (*moral rights*) y la justificación utilitarista que se viene ofreciendo sobre el particular. Por ejemplo, Ronald Dworkin, los *moral rights* se asumen como exigencias éticas que no pueden ser excluidas del mundo del derecho, y que se pueden tener en contra del estado, no reconocidas desde abstracciones metafísicas. A su vez, el autor en mención comprende un sistema jurídico en el que se integran normas, principios y directrices

121. J. Habermas, «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», en J. Habermas/ J. Ratzinger, *Entre razón y religión; dialéctica de la secularización*, tr. de I. Blanco y P. Largo, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 11-12.

políticas.¹²² En el caso de los principios, señala que no pueden ser excluidos a la hora de tomar decisiones judiciales, siendo relevantes para solucionar casos difíciles. El principio se obtiene de actos oficiales del pasado; y se configura como «(...) un estándar que ha de ser observado, no porque favorezca o asegure una situación económica, política o social que se considera deseable, sino porque es una exigencia de justicia, de equidad o alguna otra dimensión de la moralidad.»¹²³ Los principios son pautas con un contenido teórico, técnico y pragmático, aunque resulta difícil indagar sobre su origen o *pedigrí*.¹²⁴ Los derechos no se obtienen solamente desde el reconocimiento legal; es viable que en las decisiones judiciales se hagan pronunciamientos con base en exigencias que están más bien vinculados a la justicia y equidad; y que para su aplicación exige evaluar su peso o importancia frente a unas exigencias que no tienen que ser obtenidas intuitivamente. En este contexto podría considerarse una relación entre derechos morales, principios y derechos humanos. Los principios dan a los juzgadores unas razones morales para decidir en distinto sentido; y esas razones, a propósito, siguiendo el pensamiento del autor norteamericano, podrían obtenerse de los derechos humanos, esto es, de unos «derechos individuales» que se conciben como «triumfos políticos en manos de los individuos».¹²⁵ Estos derechos, sin equiparlos con categorías metafísicas, se configuran desde el propio sistema y no son producto de la legislación o de convenciones.¹²⁶ Podrían vincularse a un derecho natural de todos los seres humanos «de consideración y respeto»; para Dworkin se trata de, «un derecho que poseen no en virtud de su nacimiento, características, méritos o excelencias, sino simplemente en cuanto seres humanos con capacidad e hacer planes y de administrar justicia.»¹²⁷

Thomas Nagel, a su vez, nos ofrece una postura especial de identificación de los derechos morales. No se confronta una distinción

122. Cfr. R Dworkin, *Los derechos en serio*, tr. de M. Gustavino, 2 ed., Ariel, Barcelona, 1989, p. 72.

123. *Ibid.*, p. 72.

124. Los principios y las normas jurídicas se diferencian en atención a dos criterios, uno lógico, y otro funcional. Por el primero se comprende que las normas jurídicas en cuanto reglas están dadas en cuanto responden a la estructura del todo o nada, se aplican o no se aplican, mientras que los principios son parámetros a tener en cuenta para orientar decisiones en un determinado conflicto. En cuanto a lo funcional, se confronta en los principios una dimensión de peso o importancia del que carecen las reglas, y cuando debe resolverse un caso de principios en tensión ha de establecerse cuál tiene mayor peso. Cfr. *Ibid.*, 75-78.

125. *Ibid.*, p. 37.

126. Cfr. *Ibid.*, p. 67-68.

127. *Ibid.*, p. 274.

entre éstos y derechos humanos. Para el filósofo contemporáneo resulta posible identificar exigencias normativas, que pueden vincular sin que pasen por un acto de reconocimiento político. Así, presenta la siguiente diferencia entre derechos morales y legales:

«La diferencia entre los derechos morales y los derechos legales consiste en que la existencia de los derechos morales no depende de su reconocimiento político o de su imposición, sino más bien de si existe una justificación decisiva para incluir esas formas de inviolabilidad en el estatus de cada miembro de la comunidad moral. La realidad de los derechos morales es puramente normativa en lugar de institucional, si bien por supuesto las instituciones pueden ser diseñadas para hacerlos cumplir. El hecho de que las personas tienen derechos de determinado tipo que deben ser respetados es un reclamo moral que puede determinarse sólo mediante la discusión moral.»¹²⁸

Los derechos humanos sólo serían derechos morales en la medida que se consideren facultades cuya existencia no se configura en el orden institucional, no requiriéndose de un reconocimiento político. Concebir los derechos humanos, desde Nagel, como derechos morales implica que para su fundamentación se considere un estatus moral, sin tener las «condiciones generales de la situación». «La apelación a los derechos humanos es supuestamente una apelación a valores más fundamentales que aquellas cuestiones de política social y organización política sobre las cuales la gente puede discutir vehementemente.»¹²⁹ Adicionalmente, resulta importante la consideración de derecho moral en atención a las valoraciones y las necesidades humanas.¹³⁰

2.7.2. Frente a la opción iusnaturalista, incluyendo la dirección moderna, acusada de incorporar ese discurso especulativo, vertientes como las historicistas y convencionalistas han pretendido realizar un punto de quiebre. Se trata de un aspecto sumamente problemático, por cuanto desde estas alternativas se busca suprimir el basamento ontológico que

128. T. Nagel, «Los derechos personales y el espacio público», en H. Hongju Koh y R. C. Syle (comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, tr. de P. Bergallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 50.

129. *Ibid.*, p. 50.

130. Cfr. J. García Añón, «Los derechos humanos como derechos morales: Aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez», en J. Ballesteros (ed.), *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 63.

ha estado presente en el discurso tradicional de los derechos humanos; esto es, se pretende el direccionamiento de ese discurso hacia otro ámbito, teniendo en cuenta el vaivén de la historia y en atención a la estimación que realicen las propias personas de sus intereses más valiosos en un contexto determinado.

La opción historicista considera los derechos humanos como facultades variables y relativas, que aunque pueden ser exigidas por los seres humanos, se encuentran condicionadas por la evolución que se da en las sociedades, como es el caso de la situación europea del siglo XVI, que favoreció la consagración de unas declaraciones de derechos, porque así lo imponía la burguesía reinante y la necesidad de convivencia en medio de las guerras de religión. Los derechos humanos se entienden en determinados contextos históricos, respondiendo a la satisfacción de necesidades humanas. Así, en la dirección historicista se consideran como derechos de origen social, históricos, variables y relativos, y no como naturales y absolutos. En este asunto el problema del universalismo es inevitable, en tanto que resulta bien complicado asignar a los derechos un carácter universal a unos derechos condicionados por los anteriores rasgos.

La historia es la que permite decantar propiamente el concepto de derechos humanos, teniendo en cuenta las necesidades que se van imponiendo al interior de las diversas comunidades. No se descarta, igualmente, que los distintos pueblos de la tierra acuerden sobre derechos comunes en documentos internacionales, como es el caso de la declaración universal de 1948, lo que resolvería el problema de indagar por un fundamento ontológico de los derechos. A propósito para Norberto Bobbio, el problema de los derechos no debe considerarse en atención a su justificación filosófica, lo que importa es la garantía jurídica de su efectividad.

La declaración de 1948, para Bobbio, ha significado el punto de partida hacia una meta progresiva, incluyendo unos derechos que no son los únicos y posibles. Según el filósofo italiano, a la lista de entonces se han venido incorporando nuevos derechos relacionados con la técnica, la ampliación del conocimiento, la modificación de las condiciones sociales y económicas, etc. Manifiesta que la referida declaración simboliza «la conciencia histórica» sobre unos valores considerados como fundamentales. «Es una síntesis del pasado y una inspiración para el futuro; pero sus tablas no han sido de una vez para siempre esculpidas.»¹³¹

131. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi Tascabili, Torino, 1997, p. 28-29

Para Bobbio, las exigencias éticas sólo pueden considerarse como derechos en la medida que estén reconocidas por un ordenamiento o un texto vinculante, sin que sea dable una fijación definitiva de sus contenidos. El filósofo piemontés piensa que el consenso general no puede ser pauta para afirmar un apoyo en valores asumidos como absolutos y válidos en cualquier tiempo, o que se consideren como una categoría homogénea; por lo que indica: «(...) los derechos del hombre no son, en su mayoría, absolutos y no constituyen una categoría homogénea»¹³².

Los derechos humanos, para Bobbio, derechos históricos, en transformación y expansión en las diversas fases de su desarrollo. El pensador italiano estima que no existe un discurso acabado sobre los derechos referidos. Considera que el devenir histórico impide el reconocimiento de los referidos derechos como definitivos y una justificación específica. El autor en mención piensa que los derechos del hombre no fueron sentados de una vez por todas, como lo confirma la tradición histórica, y ese proceso de incorporación continuará, teniendo en cuenta que «(...) las diversas tradiciones se están acercando y en su conjunto están formando un gran diseño global para la defensa del hombre, que contempla los tres sumos bienes: la vida, la libertad y la seguridad social»¹³³.

Asimismo, Bobbio explica que junto a los derechos decantados desde las tres tradiciones que convergen, se encuentran los derechos de las nuevas generaciones. Afirma que es un hecho innegable la multiplicación de los derechos referidos, además de su universalización. La lista de derechos, para el autor piemontés, está en continuo aumento. Estima que se ha superado el punto de partida hipotético del estado de naturaleza en el que eran bien limitados los derechos estimados como naturales.

Bobbio piensa que los derechos del hombre son un fenómeno social, cuya multiplicación se ha dado en tres maneras: a) porque ha venido aumentando la cantidad de bienes dignos de ser tutelados (en la libertad, en lo social y en lo político); b) porque se ha extendido la titularidad de algunos derechos a sujetos diversos del hombre o del individuo, como son la familia, las minorías étnicas o religiosas, las futuras generaciones, y también a sujetos diversos como animales y naturaleza; c) porque el hombre no es considerado como un ente genérico, o un hombre en

132. *Ibid.*, p. 39.

133. *Ibid.*, p. 262.

abstracto, sino que ha sido visto en la especificidad o en la particularidad de sus diversas maneras de ser en la sociedad.¹³⁴

2.7.3. La alternativa convencionalista ha encontrado, a su vez, en el consenso, construido en atención a la conveniencia y a la utilidad, una base para comprender conceptualmente qué son los derechos humanos. En este contexto podría entenderse la necesidad de fundar un estado secular, en el propio consenso que lo configura, y que también se constituye en base para la identificación de los distintos límites del poder político.

La convención permite identificar sujetos activo y pasivo de los derechos y los términos del objeto que incorpora. Esa determinación dependerá del acuerdo al que se llegue, en atención a los intereses que se consideren como prioritarios al interior de una comunidad política. Este es el camino emprendido desde el discurso correspondiente a la subjetividad jurídica, como lo expone Douzinas, siendo los derechos los que terminan delimitando lo humano, a través de un proceso de «extensión y proliferación continuas.» La convención delimita el contenido de los derechos humanos, los que «(...) nunca pueden alcanzar un estado de aceptación permanente o de triunfo final porque la lógica de los derechos no se puede limitar a ningún campo o tipo particular de sujetos».¹³⁵ En esta orientación hay una proliferación de derechos nuevos y especializados, sin insistir en el concepto abstracto de naturaleza humana. «Como resultado, el deseo en sí mismo sustituye la naturaleza humana como el concepto base y se convierte en el significante vacío y flotante que puede, o bien ser adherido a la lógica del poder y del Estado, o bien a la lógica de la justicia y de la apertura.»¹³⁶

El convencionalismo no tiene mayores inconvenientes en la incorporación de esos nuevos derechos. En los últimos cincuenta años se confronta que el número de derechos consagrados en diversos listados continúa en alza. Derechos como los sexuales y reproductivos son ejemplos de esa variación. A propósito, la dirección convencionalista contemporánea ha sido proclive, y especialmente a través del estado secular, a la recepción de ciertas exigencias vinculadas con el sexo, considerando su incorporación en los catálogos de derechos. Pareciera

134. Cfr. *Ibíd.*, p. 67-68.

135. Cfr. C. Douzinas, *op. cit.*, p. 314.

136. *Ibíd.*, p. 314.

que en este sentido se expresara una manifestación de rebeldía frente a la posición tradicional del cristianismo, siendo acusada como potenciadora de una ética dirigida al sacrificio del placer, y que fuera afianzada a través del concepto de pecado; un sacrificio que liberaba del castigo a quienes no ejerzan su sexualidad por fuera del matrimonio. En esta línea se busca que el derecho sea un medio más para la reivindicación de nuevas libertades, que antes eran negadas a partir de discursos que pasan a ser acusados de despojar al ser humano de su posibilidad de disfrutar el goce.

En la variante consensualista y no cognoscitivista se ha integrado el positivismo jurídico. Se abre paso a una comprensión que no acepta que principios de moralidad previos al derecho positivo y que se configuren como vinculantes. El derecho se concibe como «(...) orden coactivo formado por normas impuestas por la voluntad del legislador humano e integradas en un sistema que les confiere obligatoriedad en la sociedad a la que afectan.»¹³⁷

2.7.4. El positivismo jurídico sólo abre a facultades que sean efectivamente reconocidas por la norma jurídica positiva. Este escenario sería el único admisible para considerar un discurso de los derechos humanos con sentido; su existencia sólo se tiene en cuenta en la medida que sean derechos positivos. No se admiten exigencias de moralidad antepuestos frente a las propias reglas que surjan en los ordenamientos jurídicos positivos.

Los listados de derechos humanos, en una dirección positivista para que no sean unos meros catálogos de buenas intenciones, supuestamente apoyados en principios de moralidad, deben ser expresión de autoridades que tienen la competencia para regular facultades, esto es, derechos subjetivos, que han de tener efecto vinculante en una comunidad destinataria. Así, mediante normas jurídicas se regulan catálogos que no son declarativos; más bien son fuentes de constitución. El giro frente a la doctrina del derecho natural es significativo. De ahí que la reivindicación de esos derechos sólo puede darse si existe una consagración en normas jurídicas positivas.

«Para el positivismo jurídico hay varias perspectivas de consideración de los derechos humanos, pero básicamente dos:

137. J. Rodríguez-Toubes M., op. cit., p. 119.

una jurídica y otra moral; ambas se rigen por criterios distintos y son independientes. *Jurídicamente*, los derechos humanos existen sólo si están reconocidos en el ordenamiento positivo (...) Han de aparecer como derechos subjetivos amparados por normas jurídicas válidas (esto es, pertenecientes al sistema). *Moralmente*, los derechos existen si así se desprende de los criterios morales que sean aplicables. Cuáles sean estos es discutible, y es dudoso que los haya universalmente válidos. Pero, en cualquier caso, el sentido de *derecho* que puede desprenderse de los criterios morales no coincide con el que surge de las normas jurídicas. El fundamento de los derechos humanos, entendidos éstos en su sentido jurídico propio, no puede entonces ser moral.»¹³⁸

Desde el positivismo jurídico pueden equiparse los conceptos de derechos humanos y de derechos fundamentales. Aquellos sólo resultan relevantes si hay positivación del derecho, como sucede en el campo de las constitucionales nacionales. Así, en diversas diferentes comunidades políticas se reconocen como fundamentales los derechos relacionados en sus constituciones y a los que se les ha dado una especial posición en el ordenamiento jurídico, como lo explica José Delgado Pinto. Según el profesor salmantino, los derechos humanos «(...) se singularizan por la peculiar posición que les atribuimos respecto del orden jurídico positivo: se trata de derechos que deben ser reconocidos como derechos «fundamentales» o «constitucionales».»¹³⁹ Igualmente se pueden considerar los derechos positivos reconocidos en documentos internacionales y que vienen siendo dotados de garantías en aras de concretar su efectividad.

Lo realmente decisivo para el derecho es su existencia. Ésta sólo se considera en un texto positivo, emanado de la autoridad que tenga la aptitud competencial para realizar la consagración, y que se constituye en producto de la convención realizada al interior de la comunidad destinataria. En este sentido el discurso de los derechos humanos es expoliado de bases metafísicas y moralistas.

Cuando los derechos humanos son equiparados con derechos fundamentales, se hace una delimitación en razón de regulación constitucional. A los derechos referidos se les asigna una especial

138. *Ibíd.*, p. 120.

139. Cfr. J. Delgado Pinto, «La función de los derechos humanos en un régimen democrático», en J. Muguerza y otros, *op. cit.*, p. 137.

posición en el ordenamiento jurídico, por encima de la mayoría de las normas-regla generadas por la legislación. Esa posición se comprende en razón de la Constitución, documento jurídico y político erigido en expresión de ese consenso que se ha dado al interior de comunidades nacionales. Así, se acuerda en la identificación de unos derechos a los que se les asigna una posición prioritaria, como lo expone el Delgado Pinto al indicar que los derechos humanos juegan el referido papel de fundamentales.

«Podríamos, así, ofrecer una caracterización conforme a la cual por derechos humanos se entenderían aquellas exigencias de justicia, formulables como derechos de individuos y grupos, que en cada momento histórico se considera que deben quedar reconocidos en la Constitución de una comunidad jurídica sustrayéndose al arbitrio del poder ordinario de gobierno.»¹⁴⁰

Por contrato o convención es posible considerar como derecho fundamental el interés de un determinado sujeto, que una comunidad estima como valioso. Se trata de una exigencia digna de protección cualificada y que es inventariada al ser consensuada. En tal sentido, el derecho fundamental es definido como un derecho constitucional que cuenta con una tutela reforzada de protección. Pero su determinación en la Constitución no es tarea fácil. A modo de ejemplo, puede confrontarse la polémica que se suscita con motivo de la inclusión de ciertos derechos sexuales y reproductivos.

Una posición como la procedimentalista, depurada de criterios cognoscitivistas éticos, realiza el inventario de derechos fundamentales en atención a criterios prioritariamente formales. Sólo desde el respeto de unos elementos formales se obtiene el derecho que ha de considerarse como fundamental. De esta manera, ese derecho es establecido como superior, y se configura como el baremo requerido para la constitucionalidad de las demás normas que integran el ordenamiento jurídico.

Como alternativa frente al criterio procedimental de identificación de derechos fundamentales, igualmente se advierte una opción material. En este sentido se pueden reconocer ciertos valores o postulados para fundamentarlos. Lo problemático de esta orientación, como lo precisa

140. *Ibíd.*, p. 137.

Delgado Pinto, consiste en correr con «el riesgo de que la concepción resultante no alcance a comprender más que ciertos derechos valiosos en una época, pero no otros cuya trascendencia sólo resalta en otras coordenadas históricas.» Podría plantearse como otra posibilidad que se considere «una concepción que permita dar cuenta armónicamente de los distintos tipos de derechos humanos surgidos en diversos momentos históricos», sin embargo, se advierte un nuevo riesgo, «el de la indeterminación, pues no se indica cómo a partir de estos valores abstractos puede llegar a determinarse cuáles deben ser considerados como derechos humanos.»¹⁴¹

2.7.5. En una dirección consensualista, y especialmente en la opción iuspositivista, por último, se advierte que concretar el reconocimiento de derechos fundamentales puede extenderse más allá de las personas físicas. Desde la convención resulta posible ensanchar la titularidad de los derechos a ficciones como son las personas jurídicas y ciertas legitimaciones grupales, como es el caso de los intereses difusos. La personalidad se extiende más allá de proyecto individual. Jurídicamente es asignada a sujetos que sean configurados normativamente. En este asunto tendrá que cuestionarse si esas nuevas categorías de personas ya no tienen que superar criterios de evaluación antropológica.

Asimismo pueden advertirse restricciones en la identificación de contenidos cuando se considera la titularidad activa. Esa limitación podría confrontarse en el evento de las distinciones realizadas entre nacionales y ciudadanos, o entre nacionales y extranjeros, aspecto básico en la determinación de un grupo de derechos de la denominada primera generación sobre participación política, y que igualmente se integran en la noción de derechos humanos. En el caso de la ciudadanía, el concepto de autodeterminación de los miembros integrantes de una ciudad es indispensable para considerar las condiciones propias para el ejercicio de la política. Pero es el consenso el que delimitaría finalmente los contornos propios del concepto, ya que las nociones de hombre y ciudadano serían diferentes.

Los debates provenientes de las políticas de inmigración existentes al interior de los estados constitucionales democráticos son un ejemplo del dilema que se tiene frente a los límites del consenso; pueden configurarse determinadas exclusiones, como cuando no se tiene la

141. *Ibíd.*, p. 138.

calidad de nacional, lo que puede conducir a cierta marginación frente a determinados grupos de seres humanos. Sobre este punto, la identificación de los contenidos pasa por un proceso dramático, ya que en un mundo que se proclama global, los ciudadanos pueden cerrar las fronteras de sus espacios, no sólo en el escenario político, sino también en otros niveles como son los correspondientes a las diversas libertades negativas, aspecto bien difícil de evaluar.

2.7.6. Política y moral entran en tensión, cuando se apela a los criterios de la historia y la convención para comprender el concepto, el contenido y la justificación de los derechos. A su vez, puede expoliarse la política de la moralidad, estableciendo determinados puentes de relación entre poder y derecho. Así, en el ámbito jurídico, se advierte la resistencia del positivismo jurídico, no admitiéndose límites jurídicos a partir de exigencias de moralidad. Sólo el derecho positivo regula los términos del ejercicio de las libertades. Pero, a su vez, en el contexto político, puede considerarse el realismo político como la otra cara, el complemento a esa visión que rechaza la posibilidad de justificar los derechos humanos a partir de un estado de bondad natural originario en el que puedan proyectarse los hombres. El poder se percibe como un «mal necesario» que consiente la convivencia pacífica de los individuos, como se concibe desde el realismo político. A su vez es el medio para que pueda alcanzarse el objeto del deseo, como lo piensa Hobbes.

La visión hobbesiana es sumamente ilustrativa para comprender este cruce de comprensiones políticas y jurídicas que no dan cabida al cognoscitivismo ético. El origen divino del poder es negado, no aceptándose la bondad innata en un estado anterior al político. Para Hobbes, el soberano es quien toma las características del hombre natural, pudiendo establecer limitaciones desde la seguridad del individuo. Estima la necesidad de superar un estado de libertad natural, procurando la convivencia. Es la propia ley la que regula el contenido de la libertad, sin que se busque exaltar la bondad de los individuos. El estado de naturaleza no es concebido como un orden objetivo y armonioso, que se encuentre configurado en el cosmos o en Dios, no pudiéndose considerar como un ámbito de moralidad. En la naturaleza sólo es posible advertir a un individuo aislado, sin capacidad de construcción de comunidad política. El estado de libertad corresponde a un ser egoísta; es el estado natural y presocial del hombre, que no es el de la justicia, y en donde para MacIntyre:

«Los móviles humanos fundamentales son el deseo del dominio y el deseo de evitar la muerte.»¹⁴²

El positivismo jurídico se constituye en la base de los derechos. En el espacio de la comunidad política la autoridad regula los derechos, no siendo la justicia su fuente.¹⁴³ Sólo desde la autoridad se puede asegurar la preservación de la especie humana, por lo que se requiere de la convención para lograr el cometido.¹⁴⁴ La autoridad, o quien detenta el poder político, para Hobbes, asume como prioridad asegurar que los súbditos puedan convivir, sin mayores inconvenientes, regulando el conflicto eventual y las formas de solucionarlo. Lo que se impone en la naturaleza humana es el deseo y el placer, aspecto que igualmente será decisivo en la configuración de la ley. Como lo señala Douzinas, se advierte en la filosofía moral hobbesiana «un hedonismo político», que igualmente «prepara el camino para el utilitarismo», si se tiene presente que «El fin de la ley ya no es la virtud ni la justicia, sino el placer individual, y la razón es el principal instrumento para este fin».¹⁴⁵

Para Hobbes, el derecho le corresponde al individuo, de esta forma las facultades se traducen en poderes atribuidos por la autoridad. La ley civil es la que confiere los derechos; y en consecuencia los derechos son los otorgados por el estado.¹⁴⁶ Lo justo ha de estar de conformidad con lo establecido por la ley civil, que a su vez define el alcance de los derechos. Lo justo implica obediencia a la ley. Se colige, entonces, que ya no resulta necesario evocar un derecho natural, por cuanto el sujeto dispone de derechos individuales regulados por el estado.

2.7.7. La delimitación del contenido de los derechos seguirá generando polémicas. Es bien problemático determinar, en un momento específico, cuáles son esos derechos, existiendo lecturas diversas. Lo que sí resulta una constante en esas diversas alternativas es una apuesta por la esperanza. Éstas expresan, como lo piensa Douzinas, la perspectiva del «*todavía no*».

«La tradición de los derechos humanos, desde la invención clásica de la naturaleza en contra de la convención hasta las luchas

142. A. MacIntyre, *Historia de la ética*, op. cit., p. 146.

143. Cfr. T. Hobbes, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, tr. de C. Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994, Cap. XIV, p. 110-120

144. Cfr. *Ibíd.*, Cap. VI, p. 47-59.

145. C. Douzinas, op. cit., p. 87.

146. T. Hobbes, *Leviatán*, op. cit., Cap. XXVI, p. 215-233

contemporáneas de liberación política y de dignidad humana en contra del derecho del Estado, siempre ha expresado la perspectiva del futuro, o mejor, del «*todavía no*». Los derechos humanos se han convertido en el grito de los oprimidos, los explotados, los desposeídos, y se han convertido en una especie de ley imaginaria o excepcional para aquellos que no tienen nada más de donde asirse. En este sentido, los derechos humanos no son producto de la legislación, son precisamente todo lo opuesto (...) Los derechos humanos como principio de esperanza funcionan en la brecha entre la naturaleza ideal y el derecho, o entre las personas reales y las abstracciones universales.»¹⁴⁷

Las idea de las necesidades humanas pareciera ser una posibilidad más de desarrollar contemporáneamente el discurso de los derechos humanos, pese al diagnóstico melancólico y escéptico que se presenta desde ciertas direcciones críticas como las filosofías de la sospechas, y desde el que podrían considerarse sentencias lapidarias. Las necesidades se validan históricamente.

El referente histórico, en atención a las necesidades espacio-temporales, impone una actualización en la comprensión de los derechos, siendo la libertad el punto de partida para la determinación de los referidos derechos. Se comprenden libertades positivas y negativas, aunque no se desconoce la tensión que puede generarse por la base ideológica que sirva de soporte y que la práctica jurídico-política se manifiesta en diversas participaciones de la autoridad pública.¹⁴⁸

Los derechos humanos se manifiestan en la historia. Así, aún en adopción de ese criterio histórico al que se viene haciendo referencia no se acepta, en principio, una postura relativista. Se trata de salvaguardar la pretensión universalista propia de este discurso. Así, no se admite «territorializar» apelando a la relativización cultural, como se insiste desde diversas tendencias posmodernas.

147. C. Douzinas, op. cit., p. 177.

148. Cfr. C. Velarde, op. cit., p. 39.

3. EL CAMINO DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS Y EL PROBLEMA DE LA FALACIA NATURALISTA



Comprender qué son los derechos humanos nos sitúa frente al planteamiento consistente en cuál es la razón de ser de los mismos. A propósito, en esta búsqueda confluye el proceso sobre la fundamentación, un camino arduo, y que muchas veces es acusado de supersticioso.

3.1. Sobre el fundamento y el ser

3.1.1. El fundamento es una voz polisémica y de difícil precisión. Una posibilidad que se tiene, en atención a sus acepciones, consiste en sondear el objeto que se quiere descubrir; se trata de identificar el armazón ontológico que individualiza una cosa u objeto, y que debe reconocer el sujeto que busque comprensión. La ontología es el medio para la obtención de ese fundamento, en cuanto comprende los diversos procesos de búsqueda del ser. En este escenario se confronta el problema referente a los posibles vínculos con lo metafísico y lo religioso, y máxime cuando lo que se pretende considerar es el origen.

En el campo de la ontología sondear sobre un objeto exige considerar una base sin la cual no existiría. Y en ese este ámbito en donde la pregunta por el ser resulta inevitable. En este sentido podría estudiarse en qué términos pueden reconocerse unas propiedades comunes que caracterizarían al ser cuanto ser, y a su vez, posibilitarían el referente fundacional de una cosa u objeto que ha de ser comprendida por el sujeto. Los griegos, desde los presocráticos, ya habían emprendido ese camino. Se fueron reconociendo unos rasgos comunes que permitían entender ese armazón ontológico que subyace a la propia realidad. Se destacan los siguientes: (a) El ser es distinto y determinado, en cuanto no admite oposición; su contrario es el vacío y la nada. (b) El ser es uno; no se

acepta la multiplicidad de seres por conducir a la oposición y división. (c) El ser es idéntico a sí mismo, en cuanto no admite algo distinto que se le oponga, por lo que es absoluto. (d) El ser es semejante, ya que todos los seres se asemejan en cuanto son seres. (e) El ser es inteligible o verdadero, y aunque abarca toda la realidad es asimilable por la inteligencia. (f) El ser es amable o bueno, por cuanto es conveniente a sí mismo, a su apetito de ser y es conveniente a otros.

Desde los griegos, pues, se considera la posibilidad de hallar el sentido de los distintos objetos a partir de una realidad que se erigiría en su razón de ser y frente a la que la inteligencia puede realizar su aproximación. Se admite la verdad ontológica, reconociendo el ser como verdadero, en cuanto se advierte una conformidad del ser con la inteligencia. En este ámbito, igualmente, son identificados principios como los siguientes: (a) *Identidad*, ya que el ser es el ser. (b) *De no contradicción*, desde es que no se admite la negación de la identidad del ser. (c) *De tercero no excluido*, por el que se postula que sólo puede afirmarse o negarse la identidad del ser, pero no hay posición intermedia. (d) *De razón suficiente*, desde el que se considera lo que se basa en la verdad o inteligibilidad del ser, y que configuraría el principio ontológico: 'todo ser tiene razón suficiente'; sin esta razón suficiente, se perdería su identidad consigo mismo, se volvería no-ser, o sería nada. (e) *De finalidad*, teniendo en cuenta el deseo natural de todo ser hacia su propio fin.

La ontología griega indagó por el ser, originariamente, en el sentido de reconocer una fuente, origen o $\infty\tilde{\eta}\tilde{\rho}$, considerado en la naturaleza o *physis* (φύσις). Se comprende la fuente en la que se engendra y fenece la naturaleza, y que se configuraría como el modo primerísimo del ser. Debe destacarse que con el platonismo se abre paso a una escisión entre el mundo de lo inteligible, vinculado al ámbito de las ideas eternas y perfectas, y la esfera de lo sensible, en la que sólo caben los sentidos y el devenir propio de lo material. El $\infty\tilde{\eta}\tilde{\rho}$ va consolidándose en el mundo de las ideas, y del platonismo, como la fuente incorruptible y no mutable que da cuenta de una esfera en la que la contradicción no es posible. Sin embargo, en esta dirección se confronta un salto a la metafísica, por cuanto las bases de la vida como tal son reconocidas en una esencia que está más allá de lo físico. De esta manera, fundamento y ser son vinculados a una realidad que hace que las propias cosas trasciendan.

La metafísica teísta encontró que ese $\infty\tilde{\eta}\tilde{\rho}$ está más allá de lo físico, específicamente en Dios, ser que reuniría esas características de distinto y determinado, uno, idéntico a sí mismo, semejante, inteligible o verdadero

y amable o bueno. En esta orientación, un discurso sobre lo moral, ha de aproximarse necesariamente a aquello que ha de ser conveniente a sí mismo y a otros, sólo considerándose esta realidad en Dios. En este escenario mutan ontología y metafísica, abordando el fundamento desde la idea del primer principio o causa, por el que se entiende el sentido de la propia realidad. Y es que los medievales dieron un giro definitivo hacia este tipo de discurso. Lo creado, incluyendo al hombre, tiene su fundamento en Dios, considerado como trinitario, una sustancia que se manifiesta en tres personas y en quien en lo humano se constituye en su imagen y semejanza.

Es bien complejo evaluar el alcance de lo ontológico, reconociendo un principio fundacional. La metafísica, inicialmente, encontró ese principio en una fuerza constitutiva que se halla por fuera del sujeto, y la escolástica medieval lo recondujo finalmente a Dios, fuente de la verdad en quien se entiende la inteligencia de las cosas creadas. Dios es el objeto metafísico por excelencia, punto de partida para comprender cualquier tipo de realidad material. La metafísica se funde a la teología, en cuanto sólo puede entenderse el sentido de cualquier ser finito a partir del conocimiento de la realidad divina. De esta «mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega», como lo expone Habermas, no sólo «ha quedado reflejada en la forma espiritual de la dogmática religiosa y en una helenización del cristianismo»; también «ha favorecido la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos»¹⁴⁹ Se confronta una interacción de dos comprensiones que marcará decisivamente la historia de Occidente. Según Habermas,

«Esta labor de apropiación ha quedado plasmada en entramados conceptuales normativos de mucho peso, como sucede en los conceptos de responsabilidad, autonomía, y justificación; historia y memoria; reinicio, innovación y retorno; emancipación y cumplimiento; desprendimiento, interiorización y materialización; individualismo y comunidad. Es cierto que ha transformado el sentido originariamente religioso, pero no lo ha vaciado devaluándolo ni consumiéndolo. Un ejemplo de esta apropiación que salva el contenido original sería la traducción del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios al concepto de igual y absoluta dignidad de todas

149. J. Habermas, «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?», en J. Habermas/ J. Ratzinger, *Entre razón y religión; dialéctica de la secularización*, tr. de I. Blanco y P. Largo, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 27.

las personas. Tal traducción abre el contenido de los conceptos bíblicos, más allá de los límites de la comunidad religiosa, a gente de otros credos y a los no creyentes.»¹⁵⁰:

3.1.2. Debe tenerse presente que la metafísica de la subjetividad, proclamada en la modernidad, y que confirma la idea del *yo pienso*, da continuidad al proceso de búsqueda ontológica. Esta afirmación se corrobora con la conceptualización ofrecida por los modernos, en cuanto se busca forjar al sujeto desde fuera de sí. Lo ontológico se configura desde un acto originario por el que el sujeto es constituido.

El fundamento en el sentido moderno ha permitido la subjetivación del objeto. El sujeto cognoscente es el fundamento de la realidad; pero la metafísica se incardinaria a la esfera de lo *a priori*, conceptualizando desde la razón. En esta esfera no se requiere de un conocimiento *a posteriori*, a partir de la experiencia. Este escenario fue el que posibilitó el desarrollo del iusnaturalismo racionalista, y que a su vez propició que se configurara un discurso de los derechos humanos en torno a determinados catálogos o declaraciones como las dieciochescas.

La proclamación de la soberanía del sujeto no implicó la emancipación del objeto. La idea de *imago Dei*, aunque reformulada, continuaría presente en la definición de unas categorías que serían inseparables de la modernidad, pese al embate de las comprensiones nominalistas, las que cuestionarían insistentemente en la inutilidad de indagar sobre la búsqueda de un origen esencial. Así, podría pensarse en el ser humano. En este contexto se cuestionaría sobre cuál es el punto de partida para reconocer tal realidad, así como se indagaría por los primeros principios correspondientes a su ser, los que se predicarían a todo lo que es, y, finalmente, podría preguntarse si esos principios primeros son absolutos y universales. Pero adviértase que las direcciones nominalistas no pueden ser indiferentes; las mismas, en la historia de la filosofía, han forjado una denuncia que resulta transversal en medio de distintas líneas de pensamientos que han cuestionado el esencialismo.

Sobre los derechos humanos debe cuestionarse en qué términos puede reconducirse el discurso hacia un principio fundacional, prioritariamente ontológico, y que en el caso de la modernidad se vincula con la idea de constitución del sujeto. Se impone un ejercicio argumentativo en el que debe confrontarse sobre los términos de

150. *Ibid.*, p. 27-28.

aproximación al ∞ y sin que la expansión inflacionaria de derechos se imponga a costa de perder el horizonte sobre el discurso.

3.1.3. *Grund* es la voz alemana con la que se designa el concepto de fundamento. Heidegger así le identifica, estimando que no puede considerarse a partir de un esencialismo forjado en las meras generalidades. A propósito, el pensador germano advierte sobre los peligros de asumir una dirección metafísica por la que se busque capturar lo fundacional y que conduzca al olvido del ser. Según Heidegger, «(...) si el problema del fundamento está enclavado en las cuestiones centrales de la metafísica en general, ha de estar vivo aún en los casos en que no se lo trata expresamente bajo la figura habitual.»¹⁵¹ Es cuestionada la posibilidad de buscar el *grund* bajo unos presupuestos metafísicos que conlleven al desconocimiento del ser.

El reconocimiento del *grund* permite develar aquello que puede hacerse patente, siempre y cuando se opte por lo esencial, y no por lo accesorio o circunstancial. Pero, ¿cómo ha de entenderse lo esencial? La relación entre esencia y existencia debe ponerse en evidencia si se pretende realizar un estudio responsable sobre el alcance del fundamento. En este ámbito se confronta un punto de tensión, frente a la posición esencialista tradicional, como cuando se elige la existencia como presupuesto para reconocer la esencia; el existencialismo contemporáneo representa ese extremo de la polémica, considerando de la existencia desde una perspectiva del yo individual, y no desde los otros.

Sartre señala que la existencia precede a la esencia, y destaca que el ser humano sólo puede definirse a sí mismo a partir del reconocimiento de su propia realidad, de su existir, lo que precede a la conceptualización, y sin que se admita su integración en una masa. No hay piso fundacional en el que el hombre pueda sustentarse. Éste simplemente se ha de reconocer en su existencia individual, luego de admitir su imposibilidad de acceder a una realidad divina, y máxima en cuanto a que ésta es negada. Sartre, a propósito, expone:

«El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder

151. M. Heidegger, «De la esencia del fundamento», (1929), en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, tr. de X. Zubiri, Fausto, Buenos Aires, 1996, p. 62.

ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza a existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será como se haya hecho.»¹⁵²

3.1.4. Cuando se busca el fundamento sobre una realidad a partir de la búsqueda del ser, reaparece el argumento ontológico. En este sentido, si se pretende revelar el ser, debe permitirse que la luz aparezca. Así, podría comprenderse el objeto a reconocer como es, y no en atención a sus apariencias. Se concibe el fundamento como lo que es.

La búsqueda del fundamento, desde la comprensión heideggeriana, implica la indagación del ser como verdad. Se reasume el problema de la verdad ontológica. Esto, para Heidegger, inevitablemente incorpora la pregunta por la trascendencia. Se confronta una opción por la que se entiende que el fundamento posibilita el desocultamiento del ente en la misma verdad del ser. Es en ese sentido que se incorpora la cuestión sobre la trascendencia. El pensador alemán destaca sobre el particular:

«Pero si la esencia del fundamento tiene una íntima referencia a la esencia de la verdad, entonces el problema del fundamento sólo puede tener su morada, allí donde la esencia de la verdad recoge su íntima posibilidad, en la esencia de la trascendencia. La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en *problema de la trascendencia*.»¹⁵³

El argumento heideggeriano considera lo fundacional en relación con la verdad y la trascendencia. Se busca superar las circunstancias fenoménicas que no permiten que la realidad se comprenda tal como es. Pero no es la metafísica la alternativa que posibilita el reconocimiento de lo esencial, por cuanto para Heidegger se agota en el ente. El estudio del principio fundacional implica que se transite en medio de un sendero de conceptualización ontológica. En éste se funden verdad, fundamento y trascendencia, los que identifica Heidegger como «una trabazón unida»,

152. J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del Ochenta, 1985, p. 15-16.

153. M. Heidegger, op. cit., p. 70.

confrontando la necesidad de «(...) salir a luz siempre que se ataca con decisión la pregunta por el «fundamento» –aunque sólo sea bajo la forma de una exposición explícita del principio de razón.»¹⁵⁴.

3.1.5. Generar actividad razonable sobre un principio fundacional no es tarea fácil. Pero el fundamento no puede consistir en la identificación de una base tan abstracta y tan elevada, que ante la pretensión de situarse «*más allá de lo físico*», termine considerando un objeto metafísico alejado de cualquier posibilidad de conexión con lo terreno. No puede eludirse lo contingente.

Es necesario no caer en el «pozo» del filósofo que busca saber lo que pasa en el cielo y olvida qué es lo que tiene delante de sí. Esto le sucedió a Tales, el astrónomo, quien mirando a lo alto, cayó en un pozo, como lo explica Platón a través del personaje Sócrates:

«Se cuenta de Tales que mientras se ocupaba de observar la cúpula celeste y miraba hacia arriba cayó en un pozo. De lo cual se rió una graciosa y bella esclava tracia a la vez que decía: Quieres saber con verdadera pasión qué es lo que hay en el cielo, pero no ves lo que hay a tus pies, delante de tus narices.»¹⁵⁵.

En *Teetetes o de la ciencia* se indica que quienes hacen la profesión de filósofos «(...) no sólo ignoran lo que su vecino, y si es hombre o cualquier otro animal, sino que ponen todo su sentido en indagar y descubrir lo que es el hombre, y lo que conviene a su naturaleza hacer o padecer, a diferencia de los demás seres.»¹⁵⁶ La pretensión de considerar el fundamento no puede suponer un ensimismamiento en las meras generalidades. El filósofo debe situar sus pies sobre la tierra. La actitud de la sirvienta de Tracia, pese a su rudeza y aunque represente al vulgo carente de generar actividad discursiva y crítica, interpela al filósofo para que se cuestione, sin que opte por una mirada exclusiva hacia lo alto. No puede el filósofo alejarse de lo fenoménico o de la realidad en la que interactúan los hombres.

Resulta problemático dilucidar cuál es el camino dirigido a la búsqueda del ∞ en aras de auscultar un referente fundacional que sea dador de

154. Cfr. *Ibid.*, p. 70-71

155. Platón, *Teetetes o de la ciencia*, 174 a

156. *Ibid.*, 174 a.

sentido. Lo que está en juego, en últimas, es la opción por el ser y no por la nada. En este contexto se cuestiona sobre las posibilidades que se tienen para el reconocimiento de una verdad ontológica.

El reconocimiento del fundamento, en Occidente, ha implicado la búsqueda de lo uno. Ha posibilitado una reflexión sobre cualidades que se comunican y que hacen parte de un mismo núcleo. El fundamento, según Heidegger, no puede encontrarse en el análisis parcial de unos fragmentos, aunque se pretenda reconocer unas notas comunes entre los mismos, y sin que se comprendan sus elementos como átomos aislados.¹⁵⁷

Sobre la relación en el fundamento como lo que es y la verdad, Heidegger destaca que es «(...) es inherente a la verdad una referencia esencial a algo semejante a «fundamento» (*Grund*)», por lo que concluye que «(...) el problema de la verdad nos pone necesariamente en la «cercanía» del problema del fundamento. Por eso cuanto más originariamente nos apoderamos de la esencia de la verdad, tanto más urgente será el problema del fundamento.»¹⁵⁸

La ontología, entonces, apuesta por el ser; pero ese abarcamiento metafísico ha sido muy cuestionado cuando se confronta un reconocimiento del ser en el que no resulta claro el deslinde frente al deber ser. Podrían establecerse puentes con lo metafísico. En este escenario, la metafísica es cuestionada por cuanto ha buscado ese fundamento por fuera de lo fenoménico. La verdad ontológica se fundiría al ámbito de lo intangible, más allá de lo física. La metafísica griega inició esa proyección hacia esa esfera externa a lo fenoménico, pero la metafísica teísta prolongaría el proceso, considerando a Dios como punto de partida. Una vez el cristianismo abarcó la metafísica, esa base se consideró como fundamentalmente divina, estimándose que el hombre sólo puede ser una máscara de Dios, por cuanto se trata de un ser que se proyecta con los otros a imagen y semejanza de lo divino.

La metafísica teísta nos introduce en una situación problemática. Si el principio fundacional se vincula a una realidad en la que sólo cabe la perfección plena, Dios se confrontaría como una opción por el ser. La realidad divina no tiene que potenciarse hacia el deber ser, porque en él se reúnen todas las cualidades correspondientes a esa perfección plena,

157. Cfr. M. Heidegger, op. cit., p. 61-62.

158. Cfr. *Ibíd.*, p. 66.

de la cual el hombre se erige como la propia máscara, en cuanto es una realidad personal. En este contexto, el fundamento es lo que es, no existiendo falacia cuando se le evoca como origen o fuente, por cuanto lo que es se constituye en la verdad. Sin embargo el punto no es pacífico.

3.1.6. El fundamento, tradicionalmente, ha sido configurado sobre la esencia, y no sobre la existencia; y sólo desde allí se considera la opción de sentido. En la esencia se reconoce una realidad por lo que realmente es, sin que pueda sacrificarse por la comprensión de aspectos circunstanciales y que diluyen cualquier posibilidad de hallar el sentido. En otros términos, un camino para encontrar el fundamento puede consistir en el reconocimiento de la esencia de ese algo que se quiere diferenciar. Se considera la realidad esencial como precedente a la existencia, considerando «lo que es».

La perspectiva elegida por Xavier Zubiri para estudiar el problema de la esencia podría ser una opción interesante: considera la esencia «en y por sí misma»; se trata de «averiguar qué es esto que dentro de todo lo que la cosa es, le es esencial a ella». El problema de la esencia remite a un momento del «qué».¹⁵⁹

Para Zubiri, considerar ese «qué» de algo, en una aproximación inicial, podría comprenderse en tres sentidos: (i) En un sentido lato, requiere identificar «sus notas, propiedades o caracteres», que constituirían una «unidad», «en virtud de la cual decimos que todas esas notas son de «la» cosa, y recíprocamente que «la» cosa, posee tales o cuales notas».¹⁶⁰ En este sentido, se requiere de unidad de todas estas notas o propiedades de la cosa. Según Zubiri: «Las notas poseen, pues, unidad y una unidad interna. Si carecieran de unidad y reposara cada una sobre sí misma, no tendríamos «una» cosa, sino varias».¹⁶¹ (ii) De otro lado, puede considerarse un sentido restringido, indagando por un *quid* denominativo. Como lo explica Zubiri: «Este *quid* no abarca la totalidad de las notas que la cosa comprende *hic et nunc*, sino tan sólo el conjunto de aquellas notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad.»¹⁶² (iii) Finalmente, se considera el sentido estricto, desde el

159. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962. p. 9-10.

160. *Ibid.*, p. 15.

161. *Ibid.*, p. 15-16.

162. *Ibid.*, p. 16-17.

que se indaga por el «límite riguroso entre aquellas notas que caracterizan la mismidad de una cosa real y aquellas otras que le son indiferentes o accesorias en este respecto». ¹⁶³ En este sentido se han de identificar las «notas esenciales» de la cosa, sin las cuales la misma dejaría de ser lo que es. «Lo esencial de algo es justo el mínimo que ha de poseer para ser lo que es en el segundo sentido.» ¹⁶⁴

Podría asimilarse, desde la perspectiva zubiriana, el fundamento con la base de la cosa y resulta coincidente con un conjunto unitario. El fundamento es la base de la unidad correspondiente a la cosa. Se trata de indagar por la «unidad principal de la cosa real». ¹⁶⁵ Zubiri considera la esencia como un momento de la cosa *real*, momento que es una unidad primaria de sus notas, unidad que es *intrínseca* a la cosa misma, unidad en la que se fundan las demás notas de la cosa. La esencia, así, entendida es, dentro de la cosa, su *verdad*, la verdad de la realidad.» En esta dirección se indica que «la esencia no es del concepto sino que el concepto es de la esencia». ¹⁶⁶

Resulta bien interesante el aporte que Zubiri. La esencia es «el conjunto de lo que no le puede faltar a la cosa real, lo que le es necesario a ella» (ámbito de lo esencial), «es la realidad verdadera» (lo esencial) y, finalmente, es «una unidad primaria de sus notas y principio necesitante, cuando menos de algunas de las demás notas de la cosa» (la esencia misma). ¹⁶⁷

En cuanto a lo esencial, se tienen en cuenta las notas esenciales que «ha de tener algo», «para que la cosa sea tal». Se trata de indagar sobre lo que requiere algo para que sea la cosa realmente. ¹⁶⁸ En cuanto a las «notas», según Zubiri se consideran propiedades y momentos de la cosa. Es el ámbito de la realidad lo que es esencial, destacando el autor que «Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee.» ¹⁶⁹

En cuanto a la realidad esencial, Zubiri considera las cosas que dentro del anterior ámbito tienen esencia. Precisa que «La esencia es,

163. *Ibíd.*, p. 17.

164. *Ibíd.*, p. 17.

165. *Cfr. Ibíd.*, p. 18, 97-101.

166. *Ibíd.* p. 98.

167. *Cfr. Ibíd.*, p. 101.

168. *Cfr. Ibíd.*, p. 103-104.

169. *Ibíd.*, p. 104.

en efecto, no sólo esencia «de» algo, sino también esencia «para» algo.»¹⁷⁰ Según el filósofo español: «(...) tienen esencia todas y solo las cosas reales en aquello y por aquello por lo que son realidad. Esto es, lo esencial es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera.»¹⁷¹ Señala el pensador en mención, además, que «La esencia (...) es unidad primaria y por lo menos principio intrínseco y necesitante de las demás notas que competen a la cosa.»¹⁷²

Se destaca, por último, que la esencia de lo real, para Zubiri, ha de tener un carácter «físico», pero es tan sólo un «momento» físico de la cosa y no una cosa o fuerza. Se trata de un momento entitativo. Para el filósofo español «Es, finalmente, el conjunto de notas de algo en cuanto posee una «función propia» individual, de orden constitucional, y que concierne formalmente a la sustantividad, esto es, a la suficiencia constitucional de algo.»¹⁷³

3.1.7. En la búsqueda del fundamento, la doctrina del derecho natural optó por la búsqueda de lo que es bueno en sí. Esta situación condujo al establecimiento de puentes entre lo ontológico y lo moral, aspecto sumamente cuestionado en la historia de la filosofía, y sobre todo a partir de posiciones empiristas y no cognoscitivistas desarrolladas en la modernidad.

En la ontología clásica, como ya se anticipó, el principio fundacional configurado en punto de partida de lo moral ha sido formulado en torno a idea del ser como bondad. La norma moral ha de fundarse en lo bueno, es decir en la propia perfección. Lo bueno permite considerar el ser en cuanto *apetecible*, lo que a su vez implica tener en cuenta el fin, ya que éste es propiamente tendencia hacia al apetito, como se confronta en el pensamiento tomista.

El ser apetece lo que es bueno, confronta una idea primordial al interior de la metafísica teísta impuesta entre los medievales, y en el que se justifica la obediencia a Dios, en cuanto a que lo que ordena es bueno. Lo moral se vincula con la idea de bien, en razón de la finalidad, dada la tendencia o apetito.

170. *Ibid.*, p. 110.

171. *Ibid.*, p. 111.

172. *Ibid.*, p. 173.

173. Cfr. *Ibid.*, p. 176-186.

Se considera, así, el efecto que el ser produce en los demás, siendo la nota constitutiva el mismo ser como *acto o perfección*, o sea el ser en posesión de todo aquello que le conviene según su esencia. Se comprende, en este ámbito, una fundamentación teológica frente a la moral, circunscribiéndose en este contexto cualquier tipo de justificación que quiera ofrecerse sobre la naturaleza humana, en últimas, la naturaleza de la criatura que es *imago Dei*. En este sentido Frondizi explica:

«Por lo general, el fundamento teológico se reduce a la expresión de la voluntad Divina, como ocurre con los Diez Mandamientos. En ese caso, la norma tiene vigencia porque Dios lo quiere. Somos sus criaturas y debemos obedecer Su Voluntad.

Esta es la interpretación predominante en la teología judeo-cristiana, pero algunos teólogos sostuvieron que lo bueno o justo no lo es porque Dios lo quiere, sino que Él lo quiere porque es bueno o justo en sí. La primera interpretación revela claramente el fundamento de la norma: la Voluntad Divina. En la segunda no resulta claro qué es lo bueno y lo justo y dónde deriva ese carácter (...)

Como es obvio, el fundamento teológico presupone la existencia de Dios, conocimiento de Su naturaleza y de Su Voluntad, interpretación correcta de la palabra revelada y otras cuestiones metafísicas y gnoseológicas.»¹⁷⁴

3.2. De las posibilidades para fundamentar los derechos humanos

3.2.1. Cuando se pretende reflexionar sobre el fundamento de una realidad es posible indagar por la razón de ser de un determinado objeto; esto es, fundamentar «es ofrecer *razones*.»¹⁷⁵ No es fácil realizar un esfuerzo de este tipo; pero dar cuenta de unas razones puede constituirse en justificación suficiente y antecedente de la cosa por la que se pregunta. No tiene que eludirse un problema, sino más bien evaluar con responsabilidad, dentro de los límites propios que supone una reflexión racional. En otros términos, como lo expone Rodríguez-Toubes, «Lo que se persigue es motivar racionalmente la aceptación del interlocutor respecto a la argumentación que se desarrolla.»¹⁷⁶

174. R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 37-38.

175. J. Rodríguez-Toubes Muñoz, *La razón de los derechos, perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 85

176. *Ibid.*, p. 85.

Sin embargo, en este nivel debe indagarse en qué consiste la posible competencia del filósofo para explicar razón de los derechos, y máxime cuando se pone en relación la teoría y la praxis. Nótese que desde propuestas historicistas, como la de Norberto Bobbio, o pragmatistas como la ofrecida por Richard Rorty, como se explica en otros, la política ha de constituirse en la piedra angular de comprensión del discurso de los derechos humanos, en donde importa más considerar la esfera correspondiente a su promoción.¹⁷⁷ Basta simplemente pensar en qué términos puede comprenderse la filosofía. ¿Hasta dónde los recursos del discurso filosófico deben superar la conceptualización ontológica?

Tratándose del discurso de los derechos humanos el dilema cuando se pretende establecer su fundamento es inevitable, y máxime cuando se le concibe como un código contentivo de criterios morales. En este nivel debe indagarse hasta dónde es posible dar cuenta de una justificación que no incursione en algún tipo de «metafísica» o de «teología camuflada».¹⁷⁸ El fundamento permite elaborar el marco teórico más adecuado frente al proceso de búsqueda que se emprende sobre la comprensión de un objeto específico. En este orden de ideas, puede estimarse que por el fundamento se busca una respuesta frente a un por qué.¹⁷⁹ Así, podría considerarse el cuestionamiento por la existencia de una idea. En el evento de los derechos humanos, en consecuencia con lo anterior, se indagaría sobre sus motivos, con capacidad suficiente para hacer surgir entre los hombres la necesidad de aceptar y garantizar su disfrute, como lo explica Rodríguez-Toubes Muñiz: «Fundamentar los derechos humanos es dar razones a favor de su reconocimiento y respeto.»¹⁸⁰

La pretensión de fundamentar los derechos humanos confronta diversas líneas de pensamiento como son las ofrecidas, a modo de ejemplo, desde la metafísica teísta y la metafísica de la subjetividad. En

177. Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi Tascabili, Torino, 1997; R. Rorty, «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en S. Lukes et al., *De los derechos humanos*, tr. de H. Valencia Villa, Madrid, Trotta, 1993. R. Rorty, *Una ética para laicos*, tr. de L. Padilla López, Katz Editores, Madrid 2009.

178. Cfr. G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992, p. 14.

179. Cfr. J. Muguerza, «La alternativa del disenso», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 20.

180. J. Rodríguez-Toubes Muñiz, op. cit., p. 82.

esta perspectiva podría preguntarse por la viabilidad de reconocer un principio fundacional y que sea comprendido como esencia, verdad y referente de trascendencia. Asimismo, podría cuestionarse en qué términos puede pensarse la naturaleza humana por lo que es, sin realizar un salto ilógico al ámbito del debe ser.

Las diversas compresiones existentes cuando se aborda el principio fundacional de los derechos, como es el caso de la doctrina contemporánea, lo que revela es una complejidad significativa en el tratamiento del problema, y en donde tiene que ubicarse la tensión entre posturas fundacionalistas y no fundacionalistas.¹⁸¹

En cuanto al ámbito de la praxis, resulta interesante destacar que en el marco de la elaboración de los documentos internacionales, se ha llegado a un consenso para identificar unos derechos mínimos, pero se ha prescindido de la pregunta sobre el por qué. A propósito, lo acaecido con la polémica generada en la configuración del catálogo de derechos que debían ser aprobados en la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, es un buen punto de referencia para reconocer las dificultades que existentes. En la declaración referida se consideró que debía evitarse la polémica sobre el fundamento de los derechos, por cuanto la misma entorpecía el consenso sobre su reconocimiento y respeto. Aunque, de otro lado, se confronta el influjo del trabajo filosófico desde autores como Jacques Maritain y René Cassin.¹⁸²

181. Según Costas Douzinas: «Dos argumentos han sido utilizados por la doctrina contemporánea. El primero es una teoría naturalista débil, según la cual algunas verdades mínimas tienen una validez casi universal acerca de la naturaleza humana y pueden por lo tanto explicar las características permanentes de los sistemas jurídicos, incluyendo los derechos. Pero el más débil de los naturalismos no es persuasivo contra la manifestación pragmática de que la naturaleza humana es maleable, producto de factores culturales históricamente contingentes, y no puede proporcionar ningún conocimiento moralmente relevante. El último recurso del fundacionalista modesto es el intuicionismo moral institucional. Cuando se enfrenta un derecho objetado, el método más común de argumentación y justificación es examinar los valores profundos, los principios subyacentes y los compromisos institucionales de la sociedad en una tentativa por demostrar que hayan incluyen el derecho objetado o que la lógica y la moralidad exigen su incorporación. En este enfoque, las creencias morales, los valores y los derechos son parte del universo que habitamos, un universo creado por medio de un proceso de aumento institucional y cultural durante un tiempo determinado. Los derechos no son «objetivos» y no tienen ninguna fuente externa independiente. Así mismo, no son invenciones arbitrarias «subjetivas» de filósofos creativos o abogados mañosos, sino compromisos explícitos o implícitos que crea la comunidad, a largo plazo.» C. Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, tr. de R. Sanín Restrepo y otros, Universidad de Antioquia/Legis, Bogotá, 2008, p. 296.

182. Cfr. J. Rodríguez-Toubes Muñoz, op. cit., p. 94, 98. Véase también: J. Maritain, *Los derechos del hombre, Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal reunidos por la Unesco*, México-Buenos Aires, 1949. p. 15.

3.2.2. El proceso de indagar por razones sobre los derechos humanos, cuando se opta por una dirección fundacionalista, confronta una tensión inevitable. Puede considerarse la presencia de un fundamento absoluto, «cuando nos encontremos con una argumentación que resulte convincente y racional para todos». Asimismo puede tenerse en cuenta que un fundamento relativo es posible, cuando «se trata de convencer a sujetos individuales».¹⁸³

La posibilidad de elegir entre esos dos caminos fundacionalistas, en aras de entender el *¿por qué?* o cuál es la razón de los derechos humanos es una tarea que debe emprenderse de manera antecedente, especialmente para quienes pretenden comprender el discurso en un nivel distinto al de la mera política con los derechos humanos, como es el aspecto concerniente a su promoción y defensa. Pero, cabe la pregunta, en qué términos deberá darse cuenta, a partir de un argumento fundacionalista, de la existencia de una idea, sin que se generen posiciones dogmáticas, ni que se indique que cualquier tipo de argumento puede ser bueno. A propósito, puede destacarse, siguiendo a Rodríguez-Toubes Muñiz, que en el campo metaético se reconocen tres posiciones sobre el fundamento:

«1) La afirmación de que hay, y es humanamente posible conocer, normas morales derivadas de criterios racionales objetivos que reconocen ciertos derechos humanos; es decir, normas que señalan el deber moral de satisfacer ciertos intereses de un ser humano por el hecho de que los reclama. 2) La afirmación más modesta de que hay, y es humanamente posible conocer, normas morales derivadas de criterios racionales intersubjetivos (...) que reconocen ciertos derechos humanos... 3) La afirmación de que no hay tales criterios racionales objetivos racionales objetivos o intersubjetivos, por lo que las normas morales que supuestamente reconocen derechos humanos nunca trascienden en el marco social, económico y cultural en el que surgen. No hay un procedimiento de atribución moral de derechos que tenga validez intersubjetiva con independencia del momento y lugar históricos en que se emplea. Esta es la forma metodológica del relativismo ético, a la que suele denominarse *escepticismo*.»¹⁸⁴

183. Cfr. J Rodríguez-Toubes Muñiz, op. cit., p. 85-86.

184. Cfr. *Ibíd.*, p. 106.

El discernimiento sobre el fundamento de los derechos humanos, en estas condiciones, se torna difícil, y máxime cuando se hace referencia a un discurso no acabado, incipiente e inconcluso. Emprender ese proceso, a su vez, deberá tener en cuenta que el discurso se ha configurado, de tal manera, para tener unos alcances universales. Se confronta un punto en el que resulta inevitable el conflicto con las propuestas de apuesta por el culturalismo y los localismos. Así, aunque en ese nivel sobre la fundamentación se busca sostener una tesis universalista, como lo expone Caridad Velarde, puede implicar lo siguiente: «(...) o bien considerar que hay un fundamento común de los derechos, o bien que hay un sustrato de consenso que hace innecesario apelar a tal fundamento, pero que obedece a un criterio de conveniencia o a la simple opinión de la mayoría.»¹⁸⁵

Se tiene, conforme a lo que se viene exponiendo, que la actividad fundamentadora implica realizar un ejercicio filosófico. No cabe en ese contexto que se acepten principios sin previo examen. Así, como lo expone Rodríguez-Toubes, el argumento de inutilidad sobre el fundamento, afecta el ámbito político, pero no puede afectar la dimensión de lo filosófico.

«Que las delegaciones estatales se entiendan mejor debatiendo la articulación concreta de los derechos que analizando la razón por la cual los articulan no es motivo en absoluto para que los filósofos abandonen dicho análisis. Quien se esfuerza en buscar una fundamentación de los derechos no merece el reproche de estar perdiendo el tiempo. Los que argumentan que no importa encontrar el fundamento, sino conseguir la efectividad en la práctica olvidan, por lo pronto, el papel de la filosofía y el análisis de las ideas en el mundo de la cultura. No cabe duda de que socialmente urge más el respeto efectivo de los derechos humanos que la corrección de su conceptualización y justificación teórica, y por ello debe primarse la actividad práctica –política y asistencial- tendente a ello sobre la reflexión académica teórica; pero no por ello hay que despreciar su reflexión.»¹⁸⁶

3.2.3. La búsqueda del fundamento de los derechos humanos es perfectamente viable, requiriendo la formulación de razones serias sobre

185. C. Velarde, *Universalismo de derechos humanos; análisis a la luz del debate anglosajón*, Madrid, Civitas, 2003, p. 55.

186. J. Rodríguez-Toubes M., op. cit., p. 95.

el sentido y el concepto de los mismos. El dilema consiste en escoger buenas razones. El discurso sobre los derechos se encuentra actualmente atrapado en medio del embate de diversas líneas de pensamiento que lo explican. Así, se confronta un entramado de comprensiones en una época en la que se busca el rechazo de fundamentaciones fuertes y excluyentes, y que supuestamente pueden radicarse en ideas como «naturaleza humana», «autoevidencia» o «consenso».¹⁸⁷

Fundamentar los derechos humanos implica realizar un ejercicio racional de ofrecer buenas razones, sin adoptar una comprensión exclusivamente intuitiva o emotiva sobre el asunto.¹⁸⁸ Lo anterior, sin desconocer el sustrato ideológico que está presente en el discurso. No puede aceptarse un argumento en el que simplemente se apele a las emociones del sujeto que discurre.

Lo importante es establecer que pese a la confrontación de los diversos puntos de partida que se advierten, la opción por fundamentar resulta posible. A propósito, resulta oportuno citar al profesor español Antonio Fernández-Galiano, quien considera como posibles las siguientes maneras de comprensión del fundamento de los derechos humanos:

- En primer lugar, se expone la opción del fundamento de los derechos humanos como realidad protegida por tales derechos. En este primer sentido, según Fernández-Galiano, «(...) el fundamento de los derechos humanos está en los valores por ellos amparados.» Lo específico de los derechos «(...) está en que lo protegido por ellos es un *valor*, a diferencia de los demás derechos, que protegen *intereses*».¹⁸⁹ Se consideran los derechos *inherentes* de «la persona humana», esto es, «(...) aquello de que el titular es portador por ostentar – y sólo por ello- tal condición, dimanantes de la misma y que se traducen en derechos de especialísimo rango.»¹⁹⁰ Aunque se aleja de las posturas positivistas, en esta primera perspectiva, se requiere del derecho positivo para dar vida a los derechos humanos; pero el fundamento de los derechos humanos, sólo podrá ser considerado en atención a «los valores que subyacen en los mismos». En tal sentido, hay una referencia axiológica ineludible que «(...) obliga a

187. Cfr. J. M. González García, «Fundamento de los derechos humanos», en J. Muguerza y otros, op. cit., p. 182.

188. Cfr. E. Fernández, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984, p. 82.

189. Cfr. A. Fernández-Galiano, «Carta al profesor Javier Muguerza», en J. Muguerza y otros, op. cit., p. 165.

190. *Ibid.*, p. 165.

«depurar» la lista de esos derechos, excluyendo de la misma todos los que carezcan de la expresada referencia»¹⁹¹

- En segundo término, el fundamento de los derechos humanos se asume como la razón o motivo por el que los mismos son derechos. Esos elementos entrañables son: vida, libertad, dignidad, intimidad, etc. Según Fernández-Galiano, en esta segunda opción, se establecen unas exigencias de carácter personal que son el sentido de la motivación de que el hombre sea titular de unos derechos (de los derechos humanos).

- Por último, el fundamento de los derechos humanos se entiende como la fuente de donde nacen o provienen. Se presenta un referente causalístico que resulta ser el más problemático en el ámbito del debate fundacionalista de los referidos derechos.¹⁹² Así, se considera como fuente el derecho positivo o el derecho natural, dependiendo de la postura que se adopte.¹⁹³

3.2.4. Una vez se formule una fundamentación sólida y coherente sobre el discurso de los derechos humanos, es posible realizar una defensa práctica y un reconocimiento jurídico más consciente y consecuente. Para esto deberá seguirse un camino complejo. Nos enfrentamos ante un proceso en el que las sombras son inevitables; sin embargo la pretensión de develar y hacer patente la luz estará presente, punto que plantea desafíos bien interesantes.

No importa que finalmente en ese camino lo que se constante es la exploración o el tanteo en medio de un auténtico laberinto, lleno de encrucijadas y de callejones sin salida. De todas formas, sino se llega a ninguna parte, vale la pena emprender el esfuerzo. Además, «(...) el hecho de que existan varias propuestas de fundamentación, y que todas ellas sean objetadas, no significa en absoluto que los derechos humanos carezcan de fundamentación, sino tan sólo que falta un acuerdo sobre ella.»¹⁹⁴

La configuración de códigos morales que gobiernen la conducta es una constante en el hombre. Pero los mismos pueden ser replanteados desde cuestionamientos éticos, considerando sus posibilidades cognoscitivas. El discurso de los derechos humanos no escapa a esa

191. *Ibíd.*, p. 165.

192. *Cfr. Ibíd.*, p. 166.

193. *Cfr. Ibíd.*, p. 168.

194. J. Rodríguez-Toubes M., *op. cit.*, p. 92.

reflexión, y que realiza un ser que se encuentra constante y profundamente insatisfecho. Pero, sin abogar por una ética de mínimos, puede considerarse que desde la base fundacional es posible que se comprendan ciertos derechos que no tienen que ser coincidentes con los productos positivos que se configuran en determinados documentos nacionales o internacionales, los que pueden ser insuficientes, o igualmente contener una extensión impropia de derechos de la persona.

3.3. Sobre el rechazo del fundamento metafísico en el ámbito moral desde la obra de David Hume

3.3.1. David Hume (1711-1776) es un autor importante para evaluar en qué consistió la tensión generada en la modernidad frente al racionalismo, acusado de no haber podido dinamitar el esquema conceptualista legado por la tradición predecesora. Asimismo, puede confrontarse una posición crítica frente a la comprensión metafísica de la subjetividad, que entre los modernos no había permitido un desarrollo del método experimental de razonamiento en el ámbito moral. A propósito, la tesis empirista ofrecida por este pensador escocés ha sido un antecedente importante en la configuración del concepto de falacia naturalista.

Desde la pretensión humeana de conocimiento se rechaza la posibilidad de considerar la naturaleza humana desde la experiencia, y no a partir de una disertación moral anclada en la reflexión metafísica. La moral, para el autor en mención, ha sido concebida en términos de bondad, orientación que resulta bien discutible. Se busca, así, emancipar el entendimiento de prejuicios, confrontando la autonomía propia del sentimiento y del afecto, y sin que lo bueno pueda considerarse como agente contaminante de lo gnoseológico. Manifiesta el filósofo escocés:

«Si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos.»¹⁹⁵

Para Hume el conocimiento se funda en la experiencia. Rechaza cualquier pretensión de conocer la realidad a partir de la metafísica. Ésta,

195. D. Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, tr. de J. L. Tasser Carmona, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 231.

para el autor, es una reflexión inútil por la que se ha pretendido inútilmente ahondar en lo impenetrable. La superstición resulta inevitable en este proceso de adopción de prejuicios, en donde se prescinde de la experiencia, situación que constituye un craso error para el filósofo escocés.

3.3.2. En el Libro III de *A treatise of Human Nature* (1739)¹⁹⁶, Hume cuestiona la pretensión de inferir una conclusión del deber ser a partir de premisas descriptivas referidas al ser. Se trata de no ir más allá de la experiencia, reconociendo que son los sentimientos se constituyen en la fuente por excelencia de la moralidad. Un acto humano, para el filósofo en mención, es aprobado o desaprobado a partir de actitudes de simpatía. En este escenario se comprende que son las pasiones y las emociones las que se constituyen en punto de partida para reconocer un nuevo sentido sobre la moralidad, ya no considerada desde perspectivas contaminantes como las ofrecidas desde la tradición cognoscitivista predecesora. Hume exhorta a percatarse del paso imperceptible del ser al deber ser; no acepta la derivación del hecho descriptivo al juicio de valor.

Para Hume, no se pueden inferir exigencias normativas partiendo exclusivamente de la descripción de hechos. El autor escocés piensa que la moral no puede pretender describir lo que es, ya que sus prescripciones o exigencias normativas se integran al ámbito del deber ser. Estima que la moralidad no puede ocuparse de los hechos o de lo fenoménico (lo que se integra al mundo del ser). De esta manera, desde la comprensión humeana se propone una fundamentación empírica de la ética. Para esto se considera como posible la unidad sobre una pluralidad de actitudes, a partir de situaciones de aprobación y rechazo en la sociedad, que sean predominantes.

Según Hume, los sistemas morales, básicamente los iusnaturalistas, se han expresado en un lenguaje inadecuado, dada la distorsión de las palabras que revelan ambigüedad. Para el pensador escocés, los juicios de moralidad son manifestaciones, adornadas y encubiertas de aprobación y desaprobación; en últimas, están en la misma línea de las formas de hablar sobre preferencias o gustos frente a determinadas acciones y situaciones.

196. Cfr. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana, Intento de introducir el método experimental en cuestiones morales*, 2ed., Madrid, Editora Nacional, 1981.

3.3.3. En *Investigación sobre los Principios de la Moral*, Hume hace una actualización de los argumentos elaborados en los Libros II y III del *Tratado de la Naturaleza Humana*. El pensador escocés invita a ponerse de parte del sentido común. Formula un argumento por el que rechaza la razón vacía como presupuesto para el entendimiento, esto es, trata de eludir las discusiones inútiles, como aquellas vinculadas con los principios. Indica el autor en mención que «Las disputas con hombres que se obstinan en mantener sus principios a toda costa son las más molestas de todas (...)»¹⁹⁷ Ese sentido común sólo puede obtenerse del material que aporta la propia sensibilidad, sin que pueda apelar a especulaciones sobre supuestos principios morales que se presenten como conocimiento *a priori*. Según Hume:

«Si consideramos los principios de la condición humana tal y como éstos se presentan en la experiencia y observación diarias, tenemos que concluir *a priori* que es imposible que a una criatura como el hombre le sea totalmente indiferente el bienestar o el malestar de sus prójimos; y que allí donde nada le predisponga de una manera particular, estará naturalmente dispuesto –sin más reflexiones ni consideraciones- a afirmar que aquello que promueve la felicidad de los demás es bueno, y que lo que tiende a producirles sufrimiento es malo.»¹⁹⁸

Para Hume, en el caso de la moral, la razón cede frente a la fuerza de los hábitos. Se confronta una oposición de cara a la ética kantiana. No es la razón el baremo para distinguir el bien del mal. Lo que resulta prioritario es partir de las emociones o deseos. Para Hume, los juicios normativos, correspondientes a lo moral, se vinculan a los sentimientos. Situación distinta se advierte en el evento de la razón, que tiene sólo un carácter auxiliar, en cuanto se supedita a las pasiones.

El comportamiento moral, según el filósofo escocés, sólo puede guiarse desde las emociones y sentimientos. En este contexto, se elaboran los argumentos pertinentes sobre la problemática de la fundamentación de la moral, teniendo en cuenta la dualidad entre razón y sentimiento. Hume admite que «(...) *razón* y el *sentimiento* concurren en

197. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 31.

198. *Ibid.*, p. 102

casi todas nuestras determinaciones y conclusiones.»¹⁹⁹ Pero en ese contraste se da una definición a favor del sentimiento.

El fundamento de la moral, para Hume, teniendo en cuenta el conjunto de juicios sobre la bondad o maldad de las acciones humanas, había sido considerado tradicionalmente desde la razón. La postura empirista del autor escocés presenta una actitud de embate frente esa comprensión sostenida desde comprensiones cognoscitivistias en materia moral. En este contexto se plantea otro referente fundacional; nos referimos a los sentimientos. Según Hume,

«Últimamente ha tenido lugar una controversia mucho más merecedora de nuestra atención, que se refiere a los fundamentos generales de la Moral. Es la controversia acerca de si estos fundamentos se derivan de la Razón o del Sentimiento; de si llegamos a conocerlos siguiendo una cadena de argumentos e inducciones, o más bien por un sentimiento inmediato y un sentido interno más sutil; de si, como sucede con todo recto juicio acerca de la verdad y la falsedad, deben ser los mismos en todos los seres racionales inteligentes, o deben estar fundados, como ocurre con la percepción de la belleza y la deformidad, en la particular manera de ser y constitución de la naturaleza humana.»²⁰⁰

El sentimiento funda la moral. Estamos frente a una afirmación que se configura como determinante frente al posterior desarrollo del argumento sobre la falacia naturalista. Según Hume, en los sentimientos, y no en la razón, es posible cualificar una determinada acción como buena o mala, dependiendo del agrado o desagrado que produzca. Las valoraciones morales no dependen de la razón. Lo bueno y lo malo no es una cualidad o propiedad de un objeto moral, sino la expresión de un sentimiento de aprobación o desaprobación que se manifiesta frente a algo. Lo expuesto sobre el particular es muy manifiesto:

«La razón juzga acerca de una cuestión de hecho o acerca de *relaciones*. Preguntaos, pues, en primer lugar, donde está la cuestión de hecho que aquí llamamos *crimen*; determinad el momento de su existencia; describid su esencia o naturaleza; exponed el sentido o la facultad a los que se manifiesta. Reside en el alma de la persona

199. *Ibíd.*, p. 35.

200. *Ibíd.*, p. 32.

ingrata; tal persona debe, por tanto, sentirla y ser consciente de ella. Pero nada hay ahí, excepto la pasión de mala voluntad o de absoluta indiferencia. Mas no podéis decir que siempre y en todas las circunstancias estas cosas sean crímenes. No; sólo son crímenes cuando se dirigen hacia personas que previamente han expresado y manifestado buena voluntad para con nosotros. En consecuencia, podemos inferir que el crimen de la ingratitud no es ningún *hecho* individual en particular, sino que surge de una complejidad de circunstancias, las cuales, al ser presentadas al espectador, provocan el *sentimiento* de censura según la estructura y constitución particulares de su mente.»²⁰¹

3.3.4. La moralidad, para Hume, no se conforma desde la mirada aislada que realiza un determinado sujeto sobre una realidad. En esta dirección puede considerarse la existencia de una actitud de búsqueda por responder frente a la siguiente cuestión: ¿cuáles son los principios generales de la moral? Al respecto, como se ha venido explicando, desde las tesis humeanas se estima que la moral se funda en sentimientos, considerados a partir de la percepción de ciertas acciones o cualidades de las personas.

Para el filósofo escocés, se trata de fundar los principios de la moral en la experiencia y observación uniformes, evitando el relativismo moral. Lo anterior, en función de sentimientos predicables de todos los hombres teniendo en cuenta su naturaleza. Según Hume no es posible elaborar proposiciones generales en el ámbito moral, a partir de referentes deductivos y silogísticos que remitan a premisas normativas entabadas con razonamientos de carácter metafísico.

Hume rechaza la posibilidad de considerar la moral acudiendo a distinciones realizadas mediante razonamientos metafísicos. Así, cuestiona la formulación deductiva de principios abstractos para prescribir, en un campo en el que la razón no puede ser el punto de partida. Se trata de dar prioridad a los gustos y sentimientos. Según Hume,

«Lo que existe en la naturaleza de las cosas dicta la norma de nuestro juicio, mientras que lo que el hombre siente dentro de sí mismo es lo que marca la norma del sentimiento. Las proposiciones geométricas pueden probarse, y los sistemas de la física pueden ser discutidos racionalmente. Pero la armonía del verso, la ternura de una pasión y

201. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, op. cit., Apéndice I, p. 174

la brillantez de ingenio nos procuran un placer inmediato. Ningún hombre razona acerca de la belleza de otra persona, pero sí ofrece argumentos cuando se está refiriendo a la justicia o injusticia de sus actos.»²⁰²

El argumento moral, y conforme a lo que se viene esbozando desde las tesis humeana, sólo puede ser construido a partir de la comparación inductiva de casos particulares. Se impone, entonces, que se parta de la observación permanente de hechos. De esta manera, según Hume, puede llegarse al encuentro de los diversos principios universales. Es indispensable que se haga una comparación de diversos casos particulares. Lo que ha de primar, así, es la formulación correspondiente a un procedimiento inductivo. El pensador escocés destaca en este sentido:

«Como esto es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podremos esperar tener éxito siguiendo el método experimental y deduciendo máximas generales mediante una comparación de casos particulares. El otro método científico según el cual se establece primero un principio general abstracto que es después ramificado en una variedad de inferencias y conclusiones, puede que en sí mismo sea más perfecto, pero se ajusta menos a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y de error en éste y en otros asuntos. La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y sólo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las disquisiciones acerca de la moral, rechazando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación.»²⁰³

Es importante precisar que, según Hume, el sentimiento no se vincula a una mera apreciación que pueda establecerse a partir de lo subjetivo de cada persona. El pensador en cita acepta la existencia de sentimientos *comunes*. Sostiene que es posible elaborar conclusiones generales sobre la moralidad desde esa uniformidad de sentimientos comunes. Entre estos destaca la benevolencia, por mejorar los intereses del propio grupo humano. El autor manifiesta:

202. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, op. cit., p. 34.

203. *Ibid.*, p. 38.

«En síntesis, parece, pues, innegable *que* nada puede añadir más mérito a una criatura humana, que el sentimiento de benevolencia en un grado eminente; y *que*, por lo menos, una *parte* de su mérito surge de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y procurar felicidad a la sociedad humana.»²⁰⁴

3.3.5. Para Hume, el fundamento principal de la alabanza moral reside en la utilidad de una cualidad o acción, pero la razón tiene asimismo un papel considerable en la adopción de la decisión.²⁰⁵ Se advierte la posibilidad de elaborar una ética normativa universal. Para esto, como se viene explicando, se han de considerar sentimientos comunes, pese a la supeditación de la razón frente a las pasiones y emociones. Se confronta, así, el sentimiento humanitario; esto es, se concibe la humanidad en términos de lo que es reconocido como útil y beneficioso.

«Se requiere, pues, que un *sentimiento* se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas. Este sentimiento no puede ser otro que un sentimiento en favor de la felicidad del género humano, y un resentimiento por su desdicha, pues éstos son los dos diferentes fines que la virtud y el vicio tienden a promover. Aquí, por tanto, la *razón* nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el *sentimiento humanitario* hacia una distinción a favor de aquéllas que son útiles y beneficiosas.»²⁰⁶

La utilidad hace referencia a las acciones que se alaban para obtener unas consecuencias favorables, que en el caso de la comunidad aseguran su convivencia. Para Hume, se requiere la sociedad para garantizar la subsistencia del hombre, y la conveniencia pública es lo que regula la moral. De esta manera, el autor sostiene que se necesitan las reglas cuando los hombres quieren trato entre sí. Afirma que se requieren reglas en las relaciones humanas, tanto para la paz, como para la guerra. «El interés común y la utilidad dan origen, infaliblemente, a un criterio de lo justo y de lo injusto entre las partes interesadas.»²⁰⁷

Según Hume, en la vida común siempre se ha de apelarse a la utilidad, como referente para la aprobación moral. Pero precisa que es

204. *Ibíd.*, p. 46.

205. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, op. cit., Apéndice I, p. 171.

206. *Ibíd.*, p. 172-173.

207. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, op. cit., p. 80.

insuficiente un criterio egoísta para determinar el alcance de la utilidad en este escenario, y máxime si ésta es base de la virtud. A propósito, indica:

«La utilidad agrada y reclama nuestra aprobación. Es éste un asunto de hecho, confirmado por la observación diaria. Pero *útil*, ¿para qué? Sin duda, para el interés de alguien. Para el interés ¿de quién? No sólo para el nuestro, pues con frecuencia nuestra aprobación va más allá. Tiene que ser, por tanto, el interés de quienes son servidos por el carácter o la acción que aprobamos. Y podemos concluir que esas personas que son servidas no nos resultan indiferentes, aunque estén muy alejadas de nosotros.»²⁰⁸

El sentimiento moral, según Hume, no puede explicarse desde el amor por uno mismo. La utilidad es fuente de sentimiento moral, como se viene esbozando, sin que pueda considerarse en referencia exclusiva al yo.

«Por lo tanto, si la utilidad es una fuente de sentimiento moral, y si esta utilidad no es siempre considerada en referencia al yo, de ello se sigue que todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad se recomienda por sí mismo a nuestra aprobación y buena voluntad. He aquí un principio que explica en gran parte el origen de la moralidad.»²⁰⁹

De esta forma, y continuando con el argumento que se viene exponiendo, podría colegirse que para Hume la utilidad se erige en la regla de oro para construir un juicio moral, sin que sea dable apelar a una aplicación deductiva de unos principios sobre una supuesta naturaleza. La utilidad, para el escocés, teniendo en cuenta el sentimiento humano, se erige en el principio por excelencia o «(...) el fundamento principal de la moral que se refiere al género humano y a nuestros prójimos.»²¹⁰

3.3.6. Para Hume, no es la razón la que se erige en la regla de oro para explicar esos fines últimos vinculados con las normas morales. Según el autor escocés pareciera que es evidente «(...) que los fines últimos de los actos humanos no pueden en ningún caso explicarse por la *razón*».

208. *Ibíd.*, p. 88.

209. *Ibíd.*, p. 90.

210. *Ibíd.*, p. 103-104.

Se considera, más bien, que esos actos «(...) se encomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia alguna de las facultades intelectuales.»²¹¹

La razón se considera en relación con un espacio que no puede ser coincidente con el del gusto. Uno es el ámbito de naturaleza en el que resulta posible evaluar lo que es verdadero y falso, y otra es la esfera en donde se dirige el actuar en atención al agrado o desagrado. Según Hume:

«Así, los distintos límites y funciones de la *razón* y del *gusto* se determinan fácilmente. La primera procura el conocimiento de lo verdadero y de lo falso; el segundo da el sentimiento de lo bello y lo deforme, del vicio y la virtud. La una descubre los objetos tal y como éstos se encuentran realmente en la naturaleza, sin añadidos ni disminuciones; el otro tiene una facultad productora; y dorando o tiñendo los objetos tomados a préstamo del sentimiento interno, hace que surja una como nueva creación. La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición.»²¹²

Para Hume, cuando se le pregunta a un hombre por qué hace ejercicio o por qué desea la salud, se llega a una respuesta límite: porque odia el dolor, o porque desea placer. No es posible seguir pidiendo razones, por cuanto resulta imposible «proceso in infinitum» y «que una cosa pueda ser siempre razón de por qué otra es deseada».²¹³

3.3.7. Para concluir, es importante destacar que en la tendencia empirista de Hume, la expresión natural es equívoca. Lo que es realmente constatable son las experiencias que brotan de los hombres en atención a sus sentimientos. No se acepta que se desarrolle una idea sobre lo natural que, apelando a un lenguaje bastante impreciso, determine equívocamente unas reglas de trato entre los propios hombres

211. Cfr. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, op. cit., Apéndice I, p. 181.

212. *Ibíd.*, p. 182

213. Cfr. *Ibíd.*, p. 181.

«La palabra *natural* se toma por lo común en tantos sentidos, y tiene un significado tan impreciso, que parece vano disputar sobre si la justicia es natural o no. Si el amor egoísta, si las benevolencias son naturales en el hombre; si la razón y la capacidad de planear el futuro son también naturales, entonces el mismo epíteto podría aplicarse a la justicia, al orden, a la fidelidad, a la propiedad, a la sociedad. La inclinación y las necesidades de los hombres los llevan a asociarse; su entendimiento y su experiencia les dicen que esta asociación es imposible allí donde cada individuo se conduce sin regla alguna y no tiene respeto por las posesiones de los demás; y de este conjunto de pasiones y reflexiones, tan pronto como observamos en otros pasiones y reflexiones semejantes, deducimos que en mayor o menor grado ha tenido lugar a lo largo del tiempo, cierta e infaliblemente, y en todo individuo de la especie humana, un sentimiento de justicia. En un animal tan sagaz, lo que brota necesariamente del ejercicio de sus facultades intelectuales puede ser justamente considerado natural.»²¹⁴

3.4. La falacia naturalista

3.4.1. No ha sido pacífica la controversia presentada en la historia de la filosofía sobre las relaciones entre metafísica y moralidad, entre mundo suprasensible y de lo fenoménico, y entre descripciones y prescripciones. Lo que está en juego con las discusiones que se presentan es la viabilidad de afirmar un orden objetivo de perfectibilidad que se erija en modelo para regular las diversas relaciones humanas. A propósito, desde las tesis de Hume puede configurarse un argumento crítico sobre lo problemático que resulta la pretensión de aceptar el paso del ser al deber ser. Téngase en cuenta que desde los postulados ofrecidos por el pensador escocés, puede entenderse la dificultad que resulta de pretender pasar de las premisas descriptivas a enunciados normativos o prescriptivos.

La falacia naturalista es una expresión formulada por George E. Moore en la obra *Principia ethica* (1903).²¹⁵ La tesis sobre *naturalistic fallacy* denuncia cualquier tipo de identificación que se pretenda hacer entre lo que se conoce como lo «bueno» y lo «natural». El filósofo inglés rechaza la identificación de lo bueno con las cosas o con las propiedades de las cosas. Se tiene que por la referida tesis es denunciado como falaz todo

214. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, op. cit., Apéndice 3, p. 200.

215. Cfr. G. E. Moore, *Principia Ethica*, tr. de A. M. Vásquez Guisán, Crítica, Barcelona, 2002, 2002.

aquello que equipare lo natural con la bondad, y que para el pensador en mención no resulta definible. Se cuestiona, de esta forma, el componente psicológico y sentimental que ha estado presente en ese tipo de identificación; con la denuncia se busca que se reconozca la presencia de factores meramente emocionales y subjetivos en el ámbito de los juicios de valor. Desde la crítica empirista, como la ofrecida por Moore y Hume, se ha estimado que los juicios de valor sólo son válidos en el sujeto que juzga, no siendo susceptibles de considerárseles como verdaderos o falsos.

La falacia naturalista denuncia el paso indebido del ser al deber ser. Se considera que lo moralmente bueno no puede ser justificado a partir de la idea sobre atributos naturales que se evalúan desde los hechos. Como lo explica Massini, «(...) consistiría (...) en la ilógica derivación de proposiciones deónticas a partir de proposiciones constatativas de hechos».²¹⁶ Se advierte un influjo de la obra de Hume, desde la que se rechaza el paso de la descripción a la prescripción, como ya se expuso; además de confrontarse una fuente de las objeciones que se han realizado frente a la propuesta iusnaturalista. Esta dirección es acusada de derivar en una contradicción lógica insostenible por la que se confunden los juicios del ser y los del deber ser.²¹⁷ Siendo la moral un espacio para lo normativo, no se acepta que sus propiedades sean identificadas en términos naturales.

3.4.2. La falacia naturalista rechaza la posibilidad de argumentar en el ámbito moral desde enunciados correspondientes a la naturaleza. En *Principia Ética*, Moore define la ética como «el estudio general de lo que es bueno».²¹⁸ No se trata de una investigación sobre «las afirmaciones relativas a la conducta humana», sino de un estudio sobre «las afirmaciones relativas a esa propiedad de las cosas que se denota con el término «bueno» y a esa propiedad contraria a la que alude el término «malo»». Expresa Moore que «Para establecer sus conclusiones, tiene indagar la verdad de *todas* las afirmaciones de este tipo, *excepto* aquellas que afirman la relación de esta propiedad únicamente con una sola cosa existente».²¹⁹

216. Cfr. C. I. Massini, *El Derecho, los Derechos Humanos y el Valor del Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987, p. 110-111.

217. Cfr. G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Dott., A. Giuffré ed., Milano, 1969.

218. G. E. Moore, op. cit., p. 24.

219. *Ibid.*, p. 23-27, 60.

Para Moore lo *bueno* no es definible. Señala que «lo bueno» es una propiedad «simple» e «incapaz de cualquier definición», si se tiene en cuenta que definir es descomponer un determinado objeto en las diversas partes que contiene. No resulta posible identificar lo bueno con las cosas y con las propiedades de éstas. Según Moore, sólo puede hablarse de la propiedad de lo bueno una vez se haya definido «lo que es en sí», es decir, la cosa que es posteriormente cualificada por la referida propiedad. Debe saberse, en primer lugar, qué es la bondad, para luego reconocer su propiedad.²²⁰

El concepto de falacia naturalista es configurado a partir de esa idea sobre el fracaso de distinguir con claridad esa cualidad de lo bueno, constituido en objeto central de la ética.²²¹ La falacia es identificada como «*naturalista*», en cuanto es rechazada la idea de aceptar lo bueno como una cualidad natural. Según Moore,

«La falacia naturalista implica que, siempre que pensamos «esto es bueno», estamos pensando que la cosa en cuestión mantiene una relación definida con alguna otra. Pero esta cosa, con referencia a la cual se define bueno, podría ser o bien lo que puedo llamar un objeto natural –algo cuya existencia se está de acuerdo en que es un objeto de la experiencia-, o bien un objeto cuya existencia solamente se infiere en un mundo real suprasensible.»²²²

Para Moore, el predicado bueno no es algo natural, pertenece al ámbito del deber ser, sin que dicha propiedad pueda derivarse del mundo del ser. De ahí que no se acepten afirmaciones como «el placer es bueno», si se tiene presente que no puede confirmarse lo bueno como algo natural, por cuanto este predicado es producto de la actividad psicológica. Moore cuestiona la imposibilidad de derivar de la cosa en su mismidad el predicado de lo bueno. Se incurriría en la falacia naturalista cuando se busca definir lo que es realmente indefinible. Se configura, así, conforme a lo que se viene exponiendo, el rechazo frente a un error lógico por el que se busca la inferencia del *deber ser* del *es* (sobre la naturaleza del mundo y del hombre). Esta situación, para Moore, ha dado pie a un nuevo

220. Cfr. *Ibíd.*, p. 27--44.

221. Moore en *Principia ethica* aborda el tema de «falacia naturalista» en sus tres primeros capítulos, sobre *Contenido de la Ética* (especialmente entre las secciones 10 y 14), sobre *La Ética Naturalista* (24-35) y sobre *El hedonismo* (secciones 36-65).

222. G. E. Moore, *op. cit.*, p. 62-63.

replanteamiento de la ética. Se acepta la posibilidad de acceder a verdades morales por medio de la intuición.

3.5. Ética desprovista de metafísica

3.5.1. La pretensión de dilucidar virtudes éticas de argumentos metafísicos ha sido fuertemente cuestionada al interior de la modernidad, desde ciertas posturas críticas, no cognoscitivistas, que cuestionaron la orientación esencialista predominante en Occidente. Las tesis de David Hume, como ya se explicó, son representativas de esa dirección alternativa; aunque debe precisarse que la marcha hacia la consolidación de una visión amoralista en ese sentido no puede confundirse con el proceso de secularización que ese emprendiera desde la propia racionalidad del iusnaturalismo ilustrado.

Según George Moore la metafísica se vincula a una realidad suprasensible. No puede ser éste, desde la propuesta del autor, el escenario propicio para fundamentar la moralidad. Se manifiesta la desconfianza frente a una esfera que no puede ser delimitada adecuadamente en el tiempo y en el espacio. Expone el autor,

«A mi modo de ver, la característica más notoria de la Metafísica, a lo largo de la historia, ha sido el haberse dedicado a *probar* la verdad sobre *entes* no naturales. Defino, por tanto, la «metafísica», con referencia a esa *realidad suprasensible*. Si bien, pienso que los únicos objeto no naturales, sobre los que ha *llegado* a alguna certeza, son objetos que no existen en absoluto.»²²³

Según Moore, una ética sustentada en bases metafísicas incurre en una falacia naturalista. Esta implicación se considera en atención a que la virtud es fundada en una realidad suprasensible, siendo extraña al propio sujeto. La metafísica, «(...) entendida como la investigación de una supuesta realidad suprasensible, carece de la menor vinculación lógica con la respuesta a la pregunta ética fundamental «¿qué es lo bueno en sí mismo?»»²²⁴

Moore estima que no resulta conveniente reconocer como natural lo que sólo puede considerarse como suprasensible. No se aceptan las denominadas verdades universales, ya que no hacen parte de la esfera

223. G. Moore, op. cit., p. 139.

224. Ibid., 166-167.

de los objetos sensibles. Según el autor cuestiones como ¿qué debe ser? y ¿qué debemos hacer?, sólo pueden contestarse una vez se consideren los efectos de nuestras acciones. Sostiene que la ética concierne propiamente con la voluntad y el sentimiento, y no con la reflexión metafísica. Para Moore, entonces, una ética desde la metafísica incurre en una dirección equívoca por cuanto introduce la falacia naturalista. Se denuncia una fusión entre ambos ámbitos, ya que no conduce un argumento con sentido. No se acepta que «(...) de determinado conocimiento de la realidad suprasensible constituye una *premisa* necesaria para llegar a una conclusión correcta sobre lo que debe existir». ²²⁵

La metafísica, para Moore, remite a una realidad eterna, por la que se ejerce una «función *psicológica* de sugerir lo que puede ser valioso, una función que aún podría ejercer mejor la pura ficción» ²²⁶. Así, no acepta la subordinación de la ética a las cuestiones metafísicas; para el autor, se trata más de expoliar frente a lo ético todo aquello que introduzca una falacia. Se desconoce que sólo desde la intuición puede considerarse qué es lo que debe hacerse. Según Moore, si nada puede hacerse, no puede ejecutarse algo bueno. Si la realidad eterna es verdadera, entonces lo que existe en el tiempo no puede ser bueno. ²²⁷

3.5.2. La crítica formulada a partir de la falacia naturalista ha sido muy vertical frente a la pretensión de anclar el discurso de los derechos humanos en una moral justificada desde bases metafísicas. A esa dirección se ha sumado el argumento de embate proveniente del modelo hobbesiano sobre el *homo homini lupus*, voz latina originaria de la obra de Tito Marcio Plauto, y que en Hobbes se asume desde la idea de que el hombre es un lobo para el hombre, y por la que se insiste en el egoísmo presente en un ser que apela a la utilidad y conveniencia, debiendo crear un estado para asegurar su convivencia. De esta manera, fue consolidándose una posición crítica frente a la idea tradicional de entender al hombre como un ser análogo a su Creador, esto es, como un sujeto digno de respeto y consideración; en este punto téngase en cuenta que la racionalidad ilustrada no pudo establecer una ruptura, en la medida que no superó la conceptualización metafísica que le fuera legada desde

225. *Ibid.*, p. 141.

226. *Ibid.*, p. 167.

227. *Ibid.*, p. 144-145.

el Cristianismo, y que continuaría presente en los códigos de moralidad que configuró. Este sentido, a su vez, recibiría su embate desde el conservadurismo político; desde la propia tradición cristiana se proclamaría cierta rebeldía frente a discursos igualitaristas vinculados a la idea de la posibilidad de obtener unas reglas de moralidad con validez en los distintos pueblos de la tierra. En este sentido la voz de Edmund Burke ofrece una visión alternativa por la que se clama superar la abstracción metafísica y se entiende que la moralidad puede ser evaluada desde la fuerza de la tradición y de la costumbre. Entender al hombre y su moralidad, en el pensamiento de Burke, no tendría que configurarse desde la especulación mística y trascendental.²²⁸

La modernidad se enfrenta ante la vigencia de una idea por la que el hombre se concibe como una máscara-proyección de lo que se constituye la perfección plena. Pero habría que indagar, parafraseando a Russell, si el «deseo de hallar consuelo en la metafísica» conduce «a una gran cantidad de razonamientos falsos y de deshonestidad intelectual».²²⁹ En este contexto, puede hacerse una evaluación sobre el discurso de los derechos humanos, considerando el alcance del proceso trazado por la cultura europea desde el ascenso del protestantismo hasta la definición de las libertades individuales en el sentido en que lo entendieron los modernos. En esta orientación puede indagarse en qué términos Dios se concibe como fundamento de la moral, aunque la era del sujeto haya erosionado determinadas bases objetivas en las que había insistido la metafísica teísta predecesora. Y es que en el escenario forjado por los valores de una cultura como la cristiana puede indagarse en qué términos hay una moralidad que se funde con los pilares propios de la religiosidad configurada en Occidente; se comprende la afirmación «Si Dios no existe todo está permitido»²³⁰, atribuida a Fedor Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*. La referida cita se constituye en ejemplo de una apuesta constante de pensar que sólo puede concebirse la moralidad a partir de Dios.

La huella de la metafísica en las bases del discurso de los derechos humanos continúa siendo un problema relevante. Se advierte una relación

228. Cfr. E. Burke, *De lo sublime y lo bello*, tr. de J. A. López Pérez, Altaya, Barcelona, 1995; y, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

229. Cfr. B. Russell, *¿Por qué no soy cristiano?*, tr. J. Martínez Alimari, Hermes, México, 1976, p. 102-103.

230. Cfr. F. Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, Libro V, cap. 5 (El gran Inquisidor).

estrecha entre moralidad y mundo ideal, buscándose el dominio de lo finito desde una reflexión que se busca realizar a partir de conceptos situados «más allá de la naturaleza». Hay un impulso metafísico en el que se busca comprender la realidad desde una reflexión en la que, según Douzinas, se «cree en la existencia de un mundo ideal y trascendente»; y en donde «se esconde un deseo urgente y simple: darle sentido al caos que nos rodea, dominar la finitud.»²³¹ La metafísica ha delimitado un mundo conceptual y trascendental, que es diferenciado de la esfera de los sentidos. El primer mundo es alcanzado a partir de la mente, es decir, a una vez se da un esfuerzo racional por comprender el deber ser al que se puede aspirar.²³²

3.6. El no-cognoscitismo ético y su crítica frente a la formulación metafísica

3.6.1. Puede pensarse que la ética, a partir de una perspectiva metafísica, se proyecta hacia el campo de la esperanza. Precisamente en este nivel pueden establecerse ciertas vecindades con lo religioso, en la medida que el concepto de esperanza proyecta al ser humano hacia el ámbito de lo suprasensible y no de lo fenoménico. Y es que en este ámbito se advierten ciertas tensiones al interior de la modernidad, varias de ellas provenientes de quienes rechazan un discurso de moralidad fundado en unos principios universales, y que son comprendidos en razón de los propios anhelos del ser humano²³³.

El escepticismo legado de la tradición empirista y del amoralismo que fue imponiéndose en el modelo hobbesiano han negado la presencia de criterios objetivos y universales que, por medio de la razón, permitan fundar la moralidad, o que exista un método de validez intersubjetiva. El escepticismo, como lo sostiene Joaquín Rodríguez-Toubes Muñiz, niega

231. C. Douzinas, op. cit., p. 243-244.

232. Según Douzinas, subyace en esta comprensión la tesis platónica sobre el mito de la caverna: «Platón completó la inversión entre lo sensible y lo inteligible: el mundo fenoménico es sólo una serie de sombras que se proyectan en el muro negro de una cueva, mientras que el mundo de las ideas y las formas es el imperio iluminado de la realidad verdadera. El dominio supra-sensible, a diferencia de la naturaleza caótica, es unido, armonioso y coherente. Los fenómenos y las apariencias son muchos, pero la verdad es una y puede ser alcanzada a través de la razón o *logos*, la causa y efecto de la verdad. La razón es el origen de la causalidad y la metafísica el conocimiento de las primeras causas y la exploración de esencias.» *Ibíd.*, p. 244.

233. Es importante precisar que la diferenciación entre los contenidos éticos y morales puede considerarse como una pretensión legítima, como cuando se asocian los deberes con lo ético y las obligaciones con la moral. En las líneas que se desarrollan a continuación no se pretende establecer una diferenciación entre esas realidades propias del *ethos* y de la moral.

la posibilidad de un método racional para conocer lo moral. «El escéptico puede mantener que la discusión ética es fructífera en virtud de que puede conducir a un acuerdo fáctico; lo que está vedado es afirmar que su argumentación moral, sea cual sea, es racional.»²³⁴

¿Cómo hallar principios que permitan fundamentar todas las exigencias morales? Nos situamos frente a una pregunta compleja, irresoluble para muchos, y aunque goza de gran actualidad. Según Günther Patzig, los principios para fundamentar exigencias morales en la antigüedad presentan manifiestos errores lógicos. El referido pensador cuestiona la pretensión de que sean derivadas reglas morales a partir del reconocimiento de comportamientos universales. A propósito explica:

«El error lógico más importante de la ética aristotélica reside en no haber tenido en cuenta la ambigüedad de la palabra «telos». Esta palabra puede significar en griego tanto «objetivo» como «fin». Del hecho de que todas las acciones humanas estén dirigidas a un fin no se sigue que tiene que haber un fin supremo de todas las acciones humanas; y del hecho de que exista un fin de la vida humana no se infiere que la vida humana tenga también un objetivo (en sentido cósmico). Finalmente, en Platón el error específico reside en que, a partir de enunciados (por otra parte sumamente discutibles) acerca de la naturaleza del hombre, se infiere lo que debemos hacer. Si realmente el hombre está constituido por un cuerpo perecedero y un alma inmortal, de aquí no se sigue que tengamos el *deber* moral de tratar el cuerpo con indiferencia y que debemos dedicarnos totalmente a nuestra verdadera patria, es decir, al reino de las ideas.»²³⁵

Cuando preguntamos por el camino adecuado para establecer principios dirigidos a fundamentar, se piensa en las posibilidades que se tienen a partir del discurso filosófico. Pero, establecer como camino a seguir la superación de la metafísica, para así liberar lo ético de las supersticiones, plantea numerosos dilemas al interior de la filosofía. Los principios filosóficos, como lo sostiene Patzig, pese a que se postule una ética sin metafísica, «(...) pueden arrojar luz sobre el asunto, separar lo importante de lo irrelevante, ayudar a formular los principios que interesan. Esto facilita también, en la praxis, la decisión ética.»²³⁶ .

234. J. Rodríguez-Toubes Muñiz, op. cit., p. 109.

235. G. Patzig, *Ética sin metafísica*, tr. de Ernesto Garzón Valdés, Coyoacán, México, 2000, p. 43.

236. Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

3.6.2. La fundación del derecho y de la política en la moralidad fue rechazada por el positivismo jurídico. Se destaca el argumento amoralista que fue consolidándose desde propuestas no-cognoscitivistas, como es el caso del modelo hobbesiano.²³⁷ El Leviatán se erige en el único artífice que puede determinar lo que es justo; no podría ser un medio de generación de norma injusta. Es el propio estado el que regula los propios deseos y pasiones humanas.²³⁸ El no-cognoscitivismo ético renuncia a un conocimiento de los valores. No se acepta que puedan formularse principios morales, punto que generaría un conflicto con el discurso sobre los derechos humanos. A propósito, el escéptico en este espacio se libera de asumir la carga de probar algún tipo de procedimiento por el que se considere la validez material de los derechos humanos. Como lo piensa Rodríguez-Toubes,

«(...) la carga de la prueba corresponde a quien mantiene que su argumentación ética es racional, y no tanto a quien lo niega. Quien afirma que los derechos humanos se fundamentan en ciertos principios morales sustantivos debe mostrar que tal afirmación es correcta para que su posición sea aceptable. En cambio, el escéptico puede conservar íntegra su posición limitándose a dudar que tal posición de que tal corrección se haya probado. No precisa, ni siquiera, justificar esta duda (...) Podemos considerar, entonces, los contraargumentos sobre la fundamentación moral de los derechos humanos como una gentileza de los escépticos, pues a éstos les basta con indicar que no aceptan como válidas tales fundamentaciones.»²³⁹

Desde el no cognoscitivismo ético se sostiene que es imposible racional y científicamente demostrar lo que es objetivamente justo. Los valores, y concretamente los juicios morales, son concebidos como expresión de estados de ánimo subjetivos o de preferencias emanadas de la voluntad, ya que obedecen a la voluntad o al sentimiento. Se estima que no resulta posible verificar la existencia de los valores por medios empíricos; lo que se revela más bien es una sedimentación de valoraciones. Se abre espacio al dilema acerca de la posible confusión que pueda darse entre valor con la valoración, y en donde se cuestiona

237. Cfr. T. Hobbes, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, tr. de Carlos Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994. Cap. XIII, p. 105-109.

238. Cfr. *Ibíd.*, cap. XVIII, p. 146-154.

239. J. Rodríguez-Toubes Muñoz, *op. cit.*, p. 110.

sobre la utilidad de la situación y de las acciones correspondientes. Sobre el no-cognoscitismo ético resultan relevantes las posturas neopositivistas de Viena, de Berlín, del realismo escandinavo y de la filosofía analítica anglosajona. Se destacan pensadores como Rudolf Carnap, Alfred Ayer, Hans Kelsen, Alf Ross, entre otros, desde quienes no es posible lograr una demostración científica en el ámbito valorativo. Asimismo niegan la posibilidad de acceder a un fundamento racional en el escenario referido, como sucede con los derechos humanos.

3.6.3. Hans Kelsen presenta una crítica frontal a la doctrina del derecho natural. El iusfilósofo vienés sostiene que esta escuela funde inadecuadamente derecho y moral; lo que explica desde su escepticismo ético y visión relativista. Se confronta cierta vecindad con el modelo hobbesiano. La voluntad humana es elemento determinante de las decisiones morales, sin que tenga que apoyarse en un orden objetivo y absoluto. Kelsen pretende ofrecer una teoría pura sobre el derecho, y para esto busca emancipar el derecho de referentes ideológicos, esto es, se pretende erradicar agentes contaminantes como los provenientes de la reflexión sobre valores y justicia. Se confronta el alcance de un trasfondo ideológico desde el que se ha cuestionado cualquier orden social. Se trata de encontrar en el derecho positivo un baremo por excelencia para la solución de los conflictos, sin que se haga depender de unos principios de moralidad supuestamente universales. Anteponer el derecho natural sobre el positivo implicaría, para el jurista vienés, la subestimación de la presencia de éste al interior de la sociedad. Lo anterior, por cuanto no sería indispensable acudir a normas jurídicas positivas para solucionar conflictos; bastaría aplicar unos principios vinculados a la naturaleza humana. Se estima, así, que es contradictorio considerar la posibilidad de sancionar a un sujeto que se considera bueno en su estado natural.

El derecho, para Kelsen, se comprende desde la forma, aunque se considera como medio de organización social, en la medida en que «las normas de un orden jurídico regulan la conducta humana»²⁴⁰; y aunque la moral integra igualmente normas sociales, en el caso del derecho su carácter coactivo resulta determinante para hacer una distinción.²⁴¹ Se trata de un orden coactivo, por el que resulta imposible infligir una

240. Cfr. H. Kelsen, *Teoría Pura del Derecho*, tr. de R. J. Vernengo, 8ed., UNAM, México, 1982, p. 45.

241. Cfr. *Ibíd.*, p. 75-76.

determinada consecuencia sancionatoria cuando se dé un determinado supuesto²⁴²; en tal sentido, «el derecho es concebido como un orden normativo que trata de producir determinada conducta humana, en cuanto enlaza a la conducta opuesta un acto coactivo socialmente organizado».²⁴³ Se trata de un orden normativo que fundamenta su validez en una norma fundante básica, una norma presupuesta que igualmente presta el contenido válido de las normas que pueden inferirse de la misma mediante una operación lógica.²⁴⁴

En Kelsen resulta determinante la identificación de un conjunto de normas que se imponen en virtud del consenso, y que deben su existencia a que son producidas por autoridad competente y mediante un procedimiento específico que debe agotarse para que tengan validez. Kelsen configura el conjunto de normas jurídicas en una pirámide, dada la construcción escalonada del orden jurídico. Señala Kelsen: «El orden jurídico no es un sistema de normas de derecho situadas en un mismo plano, ordenadas equivalentemente, sino una construcción escalonada de diversos estratos de normas jurídicas.»²⁴⁵ En esa construcción se organizan jerárquicamente normas inferiores y superiores, constituidas en actos de creación y aplicación. «Su unidad está configurada por la relación resultante de que la validez de una norma, producida conforme a otra, reposa en esa otra norma, cuya producción a su vez está determinada por otra; un regreso que concluye, a la postre, en la norma fundante básica presupuesta.»²⁴⁶ Toda norma inferior se fundamenta en la superior que le precede, hasta que se llega a la Constitución, entendida en un sentido «material», esto es, «norma o normas jurídicas que regulan la producción de las normas jurídicas generales»²⁴⁷, siendo fundamento de todas las normas que se encuentran en los peldaños inferiores de la pirámide jurídica. A su vez, Kelsen cuestiona cuál sería la norma en la que se valida la Constitución; y es que considerar una norma presupuesta resulta bien discutible, ya que no se está evaluando una norma en la que la teoría positivista del derecho no puede considerar «ningún patrón para la justicia o injusticia de ese derecho».²⁴⁸

242. *Ibíd.*, p. 46-48.

243. *Ibíd.*, p. 75.

244. *Cfr. Ibíd.*, p. 201-208.

245. *Ibíd.*, p. 232.

246. *Ibíd.*, p. 232.

247. *Ibíd.*, p. 232.

248. *Ibíd.*, p. 230-231.

En el caso de la norma superior (*grundnorm*), se confronta un inconveniente: no puede ser acto de aplicación; se configura como una norma hipotética y fundamental que es puro acto de voluntad, y que Kelsen considera como supuesta y válida. Se confronta uno de los puntos más polémicos de la teoría kelseniana, si se tiene presente la pureza buscada por el pensador vienés de no hacer referencia a la naturaleza para efectos de comprender la cadena de validez propia de la construcción escalonada al interior del ordenamiento jurídico. Derivar normas de la naturaleza no tiene sentido alguno, en la medida en que «es un sistema de elementos determinados por leyes causales»; para Kelsen, «carece de voluntad y mal, puede, por ende, instaurar normas.»²⁴⁹ Asimismo Kelsen no acepta la idea de una autoridad naturalmente suprema, por encima del legislador humano. «Las normas sólo pueden ser supuestas como inmanentes a la naturaleza, cuando se supone que en la naturaleza se da la voluntad de Dios».²⁵⁰

La posición de Kelsen sobre esta norma básica, fundamento del derecho, puede confrontarse con otras tesis cercanas al positivismo jurídico. A propósito, cabe precisamente la cuestión sobre la sujeción de todo el sistema a un hecho, al poder, como lo señala Bobbio.²⁵¹ Hart, de otro lado, esboza la construcción del ordenamiento jurídico a partir de una regla de reconocimiento, regla última que no se constituye en norma presupuesta, sino en un hecho social, de aceptación práctica, que se configura como el criterio supremo del que dependen las distintas reglas; se confirma como una práctica social efectiva desde la que se identifican los restos de reglas del ordenamiento.²⁵²

En el positivismo jurídico desde la visión ofrecida por Kelsen, hay una comprensión formalista sobre el derecho, desde la que se postula una construcción normativa ordenada según una cadena de validez, y en la que no se admite un orden superior en que deba validarse el derecho positivo. El jurista vienés deslinda realidad de valor, considerando inútil todo intento de encontrar racionalmente una norma de conducta justa y

249. *Ibíd.*, p. 232.

250. Agrega Kelsen: «Que dios, en la naturaleza como manifestación de su voluntad – o de alguna otra manera- ordene a los hombre comportarse de determinada manera, es un supuesto metafísico que no puede ser admitido por la ciencia general y, en especial, por una ciencia jurídica, dado que el conocimiento científico no puede tener por objeto un acontecimiento afirmado más allá de toda experiencia posible.» *Ibíd.*, p. 232.

251. Cfr. N. Bobbio. «Dal potere al diritto e viceversa», *Rivista de Filosofia*, 73, n. 21, 1981.

252. Cfr. H. L. A. Hart, *El concepto de derecho*, tr. de G. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1995, p. 125-136.

que cuente con validez absoluta. Considera que la razón humana sólo puede concebir valores relativos, siendo imposible establecer una jerarquía entre ellos. Según Kelsen,

«El orden entre los distintos valores tales como la libertad, la igualdad, la seguridad, la verdad, la legalidad y otros, es distinta según se pregunte a un cristiano creyente, que considera su salvación –el destino de su alma en el más allá- más importante que sus bienes terrenos, o se pregunte a un materialista, que no cree en el más allá. Del mismo modo, la respuesta será distinta si la decisión la toma una persona que considere que la libertad individual es el valor supremo –es decir, un liberal-, o alguien para quien la seguridad jurídica y social y el tratamiento igualitario para todos los hombres sean valores jerárquicamente superiores al de la libertad –es decir, un socialista-. La respuesta reviste siempre la forma de un juicio de valor subjetivo y, por tanto, sólo relativo.»²⁵³

Desde Kelsen se rechaza la posibilidad de fundar el derecho en la justicia, por cuanto ésta se vincula a una idea que excluye la racionalidad, y en la que sólo prevalece lo emocional. El pensador austriaco rechaza cualquier posibilidad de justificación absoluta, por cuanto implica que el hombre se refugie en la metafísica o en la religión, al situar el problema de la justicia en lo trascendente. Sostiene el autor que es imposible encontrar principios inspirados en valores absolutos. Tampoco acepta un derecho natural universal y que se presente como inmutable.

Para Kelsen los juicios morales se constituyen en criterios por los que resulta determinante lo emocional. Indica que los mismos son relativos y subjetivos. Para el autor, un juicio, «está determinado por factores emocionales» y, por ende, «tiene un carácter eminentemente subjetivo». Agrega el pensador austriaco: «Esto significa que es válido únicamente para el sujeto que formula el juicio y, en este sentido, es relativo».²⁵⁴ Según Kelsen, no es posible encontrar un fundamento que establezca normas absolutamente correctas para regular la conducta humana. Considera que no es viable un procedimiento que se configure en baremo para determinar la validez de las normas morales. El pensador en mención manifiesta que es imposible definir la justicia, por tratarse de una idea irracional, ya que la ciencia es incapaz de delimitar lo que es justo.

253. H. Kelsen, *¿Qué es la Justicia?*, tr. de A. Calasamiglia, 2ed, Ariel, Barcelona, 1992, p. 42.

254. Cfr. *Ibíd.*, p. 46.

«Si algo demuestra la historia del pensamiento humano, es que es falsa la pretensión de establecer, en base a consideraciones racionales, una norma absolutamente correcta de la conducta humana –lo cual supone que sólo hay un nivel de conducta humana justo, que excluye la posibilidad de considerar que el sistema opuesto pueda ser justo también. Si algo podemos aprender de las experiencias intelectuales del pasado, es que la razón humana sólo puede acceder a valores relativos. Y ello significa que no puede emitirse un juicio sobre algo que parece justo con la pretensión de excluir la posibilidad de un juicio de valor contrario. La Justicia absoluta es un ideal irracional, o, dicho en otras palabras, una ilusión, una de las ilusiones eternas del hombre.»²⁵⁵

Se configura, así, una crítica frontal frente a la doctrina del derecho natural tradicional. Kelsen sostiene que el ser humano sólo puede reconocer racionalmente valores relativos, y no principios morales universales. De ahí la incapacidad del pensador vienés para contestar a la pregunta ¿qué es la justicia?, como expresamente lo afirma en su obra. Indica que no resulta posible contestar aquellas cuestiones que tampoco los más grandes pensadores lograron resolver. Por esto se expone de manera conclusiva:

«Verdaderamente, no sé ni puedo afirmar qué es la Justicia, la Justicia absoluta que la humanidad ansía alcanzar. Sólo puedo estar de acuerdo en que existe una Justicia relativa y puedo afirmar qué es la Justicia para mí. Dado que la Ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, la Justicia, para mí, se da en aquel orden social bajo cuya protección pueda progresar la búsqueda de la verdad. *Mi* Justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la Justicia de la democracia, la de la tolerancia.»²⁵⁶

La doctrina iuspositivista y formalista ha realizado esfuerzos por salir inmune de la falacia naturalista. Resulta bien interesante evaluar hasta dónde en esta dirección se pudo lograr tal propósito, eludiendo el paso indebido del mundo del ser. En la doctrina kelseniana no se acepta que las normas jurídicas puedan ser explicadas desde la naturaleza, vinculada exclusivamente al ámbito de lo sensible y las leyes físicas que lo explican; ni tampoco como una construcción derivada de una instancia metafísica.

255. *Ibid.*, p. 58-59.

256. *Ibid.*, p. 63.

El deber ser no se refiere a la realidad, pero en la tesis kelseniana se impone pensarlo desde el punto de vista lógico, sin dar pasos indebidos desde el ser. En el caso del derecho lo que importa sería establecer los términos propios de las relaciones de imputación y que en los imperativos hipotéticos unirían un antecedente con un consecuente. Sin embargo, se busca prescindir del análisis valorativo, y con ello se cuestiona la concepción metafísica de inmanencia del valor. Se comprende que en la medida en que Kelsen cuestiona la idea de justicia absoluta, también controvierte la dirección metafísica del iusnaturalismo que terminó configurando una doctrina que no dista de la religión. Se confronta un punto muy problemático para evaluarse si hay o no falacia; aunque pareciera configurarse un estadio más en la evolución de la metafísica de la subjetividad, y en la que el deber ser puede pensarse en un plano lógico.

3.6.4. El realismo escandinavo es otro referente para considerar la dificultad de incorporar la justicia como una idea específica del derecho. Se considera hasta dónde es posible integrar un supuesto valor trascendente en el ámbito de las relaciones jurídicas de convivencia. No se aceptan fórmulas vacías. En el caso de Alf Ross, se advierte una postura escéptica en lo referente a lo valorativo. Afirma el escandinavo: «La justicia no es una guía para el legislador».²⁵⁷ Se confronta un cuestionamiento frente a una idea que, si bien puede considerarse en razón de la aplicación correcta a realizar sobre una norma jurídica, no se configura en un criterio objetivo. Ross, desde presupuestos empiristas asocia la justicia con una idea puramente visceral, siendo imposible tener sobre ella una discusión racional. Considera que quien apela a ella nada dice que pueda ser argüido ni en pro ni en contra. Según el filósofo escandinavo:

«Invocar la justicia, es como dar un golpe sobre la mesa: una expresión emocional que hace de la propia exigencia un postulado absoluto. Éste no es la manera adecuada de obtener comprensión mutua. Es imposible tener una discusión racional con quien apela a la «justicia», porque nada dice que pueda ser argüido en pro o en contra. Sus palabras constituyen persuasión, no argumento.»²⁵⁸.

257. A. Ross, *Sobre el derecho y la justicia*, tr. de G. Carrió, 2ed, Eudeba, Buenos Aires, , 1997, p. 339.

258. A. Ross, op. cit., p. 340.

Ross postula un emotivismo axiológico, estimando que las palabras sobre la justicia no constituyen argumento. Para el iusfilósofo en mención la idea de la justicia se constituye en pauta para defender ciertos intereses, sin que pueda pensarse que las palabras que se empleen para referirse a esa idea sirvan para configurar un ordenamiento, y máxime en una esfera en la que son decisivas las preferencias de las personas. La ideología de la justicia conduce a la intolerancia y al conflicto, sugiriendo una actitud militante de tipo biológico-emocional a la cual uno mismo se incita para la defensa ciega e implacable de ciertos intereses. Se expone:

«La ideología de la justicia conduce a la intolerancia y al conflicto, puesto que por un lado incita a la creencia de que la demanda propia no es la mera expresión de un cierto interés en conflicto con intereses opuestos, sino que posee una validez superior, de carácter absoluto; y por otro lado, excluye todo argumento y discusión racionales con miras a un compromiso. La ideología de la justicia es una actitud militante de tipo biológico-emocional, a la cual uno mismo se incita para la defensa ciega e implacable de ciertos intereses.»²⁵⁹

3.6.5. Continuando con el desarrollo de argumentos ofrecidos desde la dirección no cognoscitivista, se prosigue con estudio de la posición pragmatista de Richard Rorty. Se advierte una actitud de embate frente a la posibilidad de aceptar principios de moralidad universales como referentes fundacionales de discursos como el correspondiente a los derechos humanos. La imaginación del ser humano pasa a constituirse en un referente alternativo para comprender la moral, sin que el *es* se imponga sobre el *debe ser*. El profesor estadounidense ha perseguido separar la política de la filosofía. Apoyado en fuentes pragmáticas, y acudiendo a un discurso prioritariamente antimetafísico, Rorty considera que la búsqueda de un fundamento de los derechos humanos en hechos relativos a la naturaleza humana o en la racionalidad está condenada al fracaso.²⁶⁰

Rorty no acepta que lo fundacional sea comprendido a partir de la formulación de premisas filosóficas. Estima que esta opción, por la que se pretende justificar el ámbito de lo público, como sucede en el campo del derecho, debe rechazarse. La política, en el caso de los derechos

259. *Ibíd.*, p. 340.

260. Cfr. R. Rorty, «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en S. Lukes et al., *De los derechos humanos*, tr. de H. Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1993, p. 119-120.

humanos, explica la razón de ser de un discurso en el que no puede pretermitirse la precariedad de la existencia humana, y que podría contribuir a unas sociedades más igualitarias, despojadas del sufrimiento. Se insiste en la superación de una filosofía que se ha manifestado a través de un lenguaje metafísico y trasnochado, y que ha configurado el argumento fundacionalista de los derechos en torno a principios como los de libertad y dignidad. Fundamentar metafísicamente, desde la propuesta de Rorty, es una pretensión anacrónica que resulta inaceptable. Apelando a una visión pragmatista, el autor cuestiona el esencialismo propio de la comprensión metafísica que ha acompañado a la filosofía. Su pretensión de búsqueda de fundamentos, para Rorty, estaría condenada al fracaso debido a la imposibilidad de acceder al ser. En el caso del discurso de los derechos humanos la inutilidad sería manifiesta. Según el autor norteamericano, nada relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales, excepto hechos históricos, contingentes y culturales. Estos hechos son los que deben importar cuando se busca deslindar a hombres de otros seres vivientes; interesando más que se indague por lo que el hombre puede hacer de sí mismo, y no por cuál es su naturaleza.

La cultura de los derechos humanos es un nuevo hecho sobre un mundo que no necesita de fundamentos en el saber moral o en el conocimiento de la naturaleza humana. Rorty rechaza el fundacionalismo de los derechos humanos. Estima que la abstracción propia del discurso tradicional de los derechos ha imposibilitado comprender que lo que prima es la educación sentimental, y en la que el placer se constituye en una fuente importante de conocimiento moral. Para Rorty con el progreso continuo de la educación sentimental resulta viable hacer avanzar la cultura de los derechos humanos. Optar por una política sobre los sentimientos es lo que debe primar para Rorty. Una manipulación adecuada podría favorecer la conciencia de igualdad, procurando el bienestar y libertad de los seres humanos.²⁶¹

La metafísica no puede contribuir a esclarecer un problema en el que no importa la esencia. En tal sentido, no se acepta la validación de prejuicios, y que sido constante en Occidente, en donde se ha delimitado el concepto de ser humano en razón de unos determinados rasgos. Así, desde Rorty, puede preguntarse: ¿Qué tienen de especial los bípedos

261. Cfr. *Ibíd.*, p. 126-127.

implumes y que son denominados como seres humanos? No se acepta una pretensión de alcances universales en la que se busque establecer una supuesta esencia, y que en caso del ser humano se vincularía con la idea de una naturaleza común. Rorty señala que no se requiere responder a preguntas como ¿qué es el hombre? El hombre es «el más sórdido y peligroso de los animales», única verdad que puede confrontarse en lo que se conoce como «naturaleza humana». Esa base, entonces, no podría ser el referente para evaluar la existencia de ciertos derechos inherentes.

No se admite una diferencia antropológica y que esté determinada en razón de un orden natural o por objeto metafísico inmutable como puede ser Dios. Lo que importan son los hechos históricos, contingentes, culturales, y por este camino podría pensarse en unos principios comunes que hagan viable una cultura de derechos humanos universales y que permita el crecimiento moral. Desde el pragmatismo rortiano esto sólo es posible desde el sentimiento, fomentando la solidaridad entre los seres humanos y combatiendo el sufrimiento. Se expresa que: «Apoyarse en las propuestas del sentimiento en lugar de los mandatos de la razón es pensar en que los poderosos dejen de oprimir a los demás o de tolerar que sean oprimidos por pura consideración y no por obediencia a la ley moral.»²⁶²

Rorty da continuidad a la idea nietzscheana sobre el fin de la metafísica o la muerte de Dios. Propone una ética laica, es decir, una «ética liberada de los dioses». Según profesor norteamericano, se requiere que a los hombres «se los haga más felices» y «no que se los redima». Ofrece como razón el hecho de que «no son seres degradados, almas inmateriales apresadas en cuerpos materiales, almas inocentes corrompidas por el pecado original.» Para Rorty, los seres humanos son «(...) tal como sostenía Friedrich Nietzsche, animales inteligentes. Inteligentes porque, a diferencia de los otros animales, aprendieron cómo colaborar unos con los otros para del mejor modo hacer realidad sus deseos.»²⁶³

La posición de Rorty es amoralista, en la medida en que postula un escepticismo moral, que es antitético frente a la idea de códigos de «ética» que sean resultado de pretensiones universalistas. El autor apela a la ironía, dada su incapacidad de tomarse en serio, y en atención al

262. *Ibid.*, p. 132.

263. R. Rorty, *Una ética para laicos*, tr. de L. Padilla López, Katz Editores. Madrid 2009, p. 22

desencanto que ha brinda la postmodernidad. Se expresa su deseo de no continuar en la búsqueda de supuestos sueños metafísicos insondables. La ironía rortiana se nutre de la contingencia y de su opción política liberal. Pero esa opción se direcciona en medio de una sociedad que pasa por un momento postmetafísico, lo que se comprende desde la presencia de la postmodernidad.²⁶⁴ De esta forma, la posibilidad fundacionalista para un discurso como el de los derechos humanos se cierra, si se tiene en cuenta que frente a los seres humanos sólo cabe una comprensión fragmentada de su entorno. Para Rorty, no resulta posible evocar el todo; más bien se trata de apelar a una dosis de ironía, y por la que cree que puede ser más consciente en distanciarse de cualquier tipo de filosofía autoritaria.

Las tesis rortianas, conforme a lo que se viene exponiendo, buscan sustituir la filosofía de los derechos humanos por la política de los derechos humanos. La política se rige por principios pragmáticos; es el único recurso con el que se puede contar si se quiere apostarle a un discurso con sentido sobre los derechos humanos. Los sentimientos, en dicha esfera, son un medio efectivo para lograr la igualdad de los seres humanos, y sin que tenga que darse una pulsión hacia lo trascendente. Frente a los demás animales, se trata de «(...) pensar más bien que nosotros podemos sentir los unos por los otros mucho más que ellos»²⁶⁵ Se requiere, en tal sentido, un cambio en proceso educativo; así la cultura de los derechos humanos podría ser más planetaria, gracias al propósito de la manipulación de sentimientos consistente en «(...) ensanchar la referencia de los términos «nuestra clase de gente» y «gente como nosotros»»²⁶⁶.

Para concluir, puede afirmarse que en el pensamiento rortiano la desconfianza frente a la razón es manifiesta. Lo que se expresa es el desencanto frente a la filosofía. Por esto, en el caso de la cultura de los derechos humanos ya no importaría la pregunta por el ser del hombre, por no considerarse como prioritaria. Se trata de plantear otro tipo de cuestiones, como son las vinculadas propiamente con la promoción de los seres humanos y con el esfuerzo por erradicar el sufrimiento. Para Rorty, «Así, la pregunta de Kant «¿Qué es hombre?» se convierte en «¿Qué clase de mundo podemos preparar para nuestros bisnietos?»».²⁶⁷

264. Cfr. C. Velarde, op. cit., p. 72.

265. Cfr. R. Rorty, «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», op. cit., p. 126.

266. Cfr. *Ibíd.*, p. 127

267. *Ibíd.*, p. 126.

3.7. El convencionalismo moderno frente a la fundamentación de los derechos

3.7.1. La vertiente convencionalista moderna rechaza el basamento moral iusnaturalista en el discurso de los derechos. Sólo podría admitirse en esta dirección que es la convención fuente para establecer los límites de un poder político. En Hobbes encuentra un punto de partida. Se comprende una perspectiva subjetiva en la que deseo predomina sobre la razón. Sólo en este sentido se podrían considerar unas facultades que pueden ser reconocidas por un tercero, como el soberano. Se advierte un esfuerzo por liberar la fuerza propia de los deseos frente a una razón que había sido atrapada por una metafísica entendida desde la perspectiva cristiana.

La opción convencionalista, en el modelo hobbesiano, forja una antropología natural en la que el hombre no se comprende como imagen y semejanza de una realidad externa a él, como es el caso de Dios. El hombre no es copia de lo divino o *imago Dei*. Se considera que el ser humano es un sujeto creador de sus acciones, con la ayuda de una razón que busca emanciparse de un orden objetivo dominado por la autoridad de Dios. Para que el hombre pueda comprenderse mejor no tiene que consultar un plan divino; simplemente obra con base en un deseo. El hombre no tiene que consultar fuentes metafísicas, por fuera de la realidad natural, aunque sus relaciones con los otros deben estar reguladas por una autoridad creada por medio de consenso.

La concepción hobbesiana estima que sólo la autoridad fija los contenidos de los derechos; esto es, sólo pueden ser catalogados como derechos aquellas facultades que se encuentren autorizadas por la autoridad y cuya transgresión permite que se aplique la sanción. Los derechos y libertades individuales son creados y no declarados por la autoridad soberana, el estado.²⁶⁸ Se concibe un ordenamiento positivo a partir de unos pactos que no pueden ser violados en virtud de lo que prescribe la ley natural. La norma jurídica positiva, en esta comprensión, no puede vulnerar la ley natural. Al respecto Hobbes expone:

268. Los derechos y las libertades son como «(...) esferas de acción *privativas*, son incompatibles con el derecho natural: sólo son posibles bajo leyes convencionales que definan lo mío y lo tuyo y cuyo cumplimiento asegure el brazo armado del soberano.» M. Á. Rodilla, «estudio preliminar», en Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Tecnos, Madrid, 1992, p. XVII.

«10. Por tanto, al ser la obligación de observar esas leyes anteriores a su promulgación, por estar contenida en la propia constitución del Estado, en virtud de la ley natural que prohíbe violar los pactos, la ley natural ordena observar todas las leyes civiles. Porque cuando nos obligamos a obedecer antes de saber qué se va a mandar, nos obligamos a obedecer de forma general y en todo. De donde se sigue que ninguna ley civil, a no ser que se haya dado para ofender a Dios (respecto al cual los Estados ni tienen derecho propio ni propiamente legislan), puede ir contra la ley natural. Porque aunque la ley natural prohíba el hurto, el adulterio, etc., sin embargo, si la ley civil ordena ocupar algo, entonces eso no es hurto, ni adulterio, etc. Pues antiguamente los espartanos, al permitir con cierta ley que los niños cogieran bienes ajenos, lo que ordenaron fue que esos bienes no fueran ajenos sino propios del que los cogía; por tanto tales sustracciones no eran hurtos. De igual manera las uniones sexuales de los gentiles, según sus leyes, son matrimonios legítimos.»²⁶⁹

Según Hobbes, lo que ordena el soberano es emanación de autoridad. El soberano define el contorno de unos derechos que no tienen que ser enjuiciados desde la ley natural, por cuanto la norma jurídica no puede ser injusta. Su misión consiste en «(...) procurar la *seguridad del pueblo*, a lo cual está obligado por la ley de naturaleza, así como a rendir cuenta de ello a Dios, que es el autor de dicha ley, y sólo a Él.»²⁷⁰ Y obre el concepto de seguridad se precisa que se entiende como «mera preservación»; se tiene en cuenta «todas las demás satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para el Estado, adquiera para sí».²⁷¹

Justicia y norma jurídica creada por autoridad, para Hobbes, son dos caras de una misma realidad. Se confirma la supremacía del estado, único que define el contorno propio de los derechos. Sólo el estado posibilita la convivencia de los individuos regulando sus derechos. Cuenta con la autoridad suficiente para ordenar, proyectando la libertad natural que tenía el individuo en el estado de naturaleza. El deseo del ser humano impone este resultado, y este es el contexto en que se regulan los derechos, no siendo este especio propicio para considerar la moral.

La creación artificial, el Leviatán, producto del cálculo interesado de los seres humanos, define unos derechos que se reconocen como

269. T. Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, ed. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999, cap. XIV, p. 126-127.

270. T. Hobbes, *Leviatán*, op.cit., cap. XXX, p. 267

atributos del individuo, y los protege coercitivamente.²⁷² De esta forma, aunque puede concebirse en abstracto un derecho vinculado en la naturaleza, su existencia desde el punto de vista político se relaciona exclusivamente con la voluntad del soberano; lo que importa es que el deseo sea reconocido legalmente, considerándose un derecho individual. Las leyes determinan el contenido de los diversos derechos de las personas y que se encuentran relacionados en los derechos civiles.²⁷³

Desde Hobbes, como se viene explicando, el derecho es validado en la autoridad del soberano, y no por su conformidad con el orden natural. Es la norma proferida por la autoridad soberana la que le da a cada uno lo suyo. Ni Dios, ni la razón son principios fundacionales de los derechos; basta simplemente considerar una legalidad que es expresión de un proceso de constitución de la autoridad. Los derechos no son declarativos en cuanto no se comprenden derechos preexistentes, esto es, anteriores a la norma positiva. Simplemente se consideran unos derechos que son producto de la utilidad y a los que el estado les brinda protección. Los derechos, aunque se le denominen como humanos, sólo pueden existir siempre y cuando estén autorizados por la norma positiva. Nada más cercana esta visión a la comprensión positivista que entre los contemporáneos se ha desarrollado sobre derechos fundamentales, al interior de los estados constitucionales de derecho.

3.7.2. La vertiente convencionalista concibe distintos consensos a los que llegan los hombres en un determinado momento, los que se posibilitan por la utilidad o la conveniencia. Este modelo continúa presente en el discurso actual de los derechos humanos. Su configuración se impone desde el imperio del deseo y de la utilidad, generándose diversos listados consensuados. Así, en el ámbito de los estados nacionales, a manera de ejemplo, se encuentra la consagración de los derechos fundamentales, reconocidos jurídicamente en las normas constitucionales, y dotados de garantías para su protección; pero su formulación consensual en el contexto internacional es más compleja.

271. *Ibid.*, p. 267.

272. Como lo explica Costas Douzinas, «El «Dios mortal» creado a la imagen mental del hombre, «el Hacedor», ahora debe darle figura al hombre, la «materia», en su propia imagen.» C. Douzinas, *op. cit.*, p. 96.

273. Cfr. T. Hobbes, *Diálogos entre un filósofo y un jurista y escrito autobiográficos*, tr. M. Á. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992, p. 27.

La convención establece no sólo el listado de derechos. Al mismo y a sus elementos integrantes les asigna valores o posiciones específicas.²⁷⁴ El positivismo jurídico es fruto del modelo convencionalista. En cuanto a los derechos humanos, se funden los planos de fundamentación y de positivación. No se da cabida a la consideración de un fundamento anterior al derecho positivo, y con mayor razón que esté vinculado a la moral. Y es que, como lo explica Mugerza, «(...) la cuestión de un fundamento extrajurídico del Derecho no quitará jamás el sueño a un buen positivista, ni siquiera en el caso de los derechos humanos.»²⁷⁵ Sólo se concibe como derecho aquella exigencia que se haya incorporado al ordenamiento jurídico, «—bajo la forma, por ejemplo, de *derechos fundamentales* o cualquier otra por el estilo».²⁷⁶

En el campo político, a su vez, el realismo político confirma la importancia de escindir moral y política. Se busca separar la moralidad de un espacio en donde sólo cabe el estado. Éste puede limitarse desde el poder que ostenta, y así se legitima frente a sus asociados. En cuanto a las relaciones que se advierten entre positivismo jurídico y realismo político, se destaca la obra de Norberto Bobbio. Para el pensador turinés, norma jurídica y poder son dos realidades inescindibles; «son dos caras de la misma moneda».²⁷⁷ El derecho, en la tesis de Bobbio, permite la

274. A propósito, teniendo en cuenta su concreción, José Delgado Pinto expresa: «(...) el problema radica en cómo determinar, a partir del postulado de la dignidad humana, cuáles son las exigencias que cabe considerar como derechos humanos en cada momento histórico. Tal determinación no puede ser fruto de una intuición que nos descubriera un orden moral objetivo en el que aparecen prefijados derechos y deberes, ni tampoco un discurso monológico sustentado por alguna autoridad o por algún innovador de las creencias morales. Sin ignorar el importante papel que en ocasiones puede desempeñar ciertas autoridades o minorías innovadoras, parece claro que la única fundamentación aceptable de los derechos humanos, congruente por otra parte con el postulado de que se parte, radica en el acuerdo alcanzado a través de un proceso de deliberación articulado, de todos los componentes de un grupo social que establecen normativamente las condiciones básicas de su cooperación.» J. Delgado Pinto, «La función de los derechos humanos en un régimen democrático», en J. Mugerza y otros, op. cit., p. 144

275. J. Mugerza, «La alternativa del disenso», en J. Mugerza y otros, op. cit., p. 29

276. *Ibid.*, p. 29.

277. Bobbio sostiene que esto depende del punto de vista que se adopte, como lo confirman los escritores que han abordado la temática. Según el pensador italiano: ««Poder» y «derecho» son respectivamente las dos nociones principales de la filosofía política y de la filosofía jurídica. Habiendo comenzado mi enseñanza universitaria con la filosofía del derecho y habiéndola concluido con la filosofía política, me he encontrado más con la reflexión sobre el nexo entre las dos nociones de lo que generalmente les haya sucedido a los escritores políticos, que tienden a considerar como principal la noción del poder, o a los juristas, que tienden a considerar primaria la noción del derecho. Y en cambio una reclama continuamente a la otra. Son, por así decirlo, dos caras de la misma moneda. Entre escritores políticos y juristas, el contraste implica cuál de esta moneda sea el *frente* y cuál el *reverso*: para los primeros el *frente* es el poder y el *reverso* el derecho, para los segundos es lo contrario.» N. Bobbio, «Il potere e il diritto», *Nuova Antología*, A 117, 549, fasc. 2142, 1982, p. 70.

legitimación social del poder político. A su vez, los derechos humanos se comprenden como los límites de ese poder; se integran al derecho positivo para limitar el estado. El poder los acoge y acepta su limitación. Para el pensador italiano, los derechos del hombre son derechos históricos, cuya teoría nace al inicio de la edad moderna, junto con la concepción individualista de la sociedad. Son un indicador muy importante del progreso histórico; aunque se trata de una categoría política y jurídica, comprendida como exigencia ética históricamente determinada.²⁷⁸

Bobbio asegura que los derechos naturales o morales no son derechos; son meras exigencias éticas motivadas. Señala que hay derechos históricos, en transformación y expansión en las diversas fases de su desarrollo, y en este escenario se comprende la cultura actual de los derechos humanos. No se hace necesario considerar una fundamentación desde argumentos capciosos o en atención a consideraciones sentimentales y subjetivas sobre su valor absoluto. El escritor piemontés, a propósito, es enfático en sostener: «Esta ilusión hoy no es posible; toda búsqueda de fundamento es, a su vez, infundada».²⁷⁹ Bobbio considera que el problema básico de los derechos humanos es el de su protección.²⁸⁰ Según el autor turinés, la crisis del fundamento expresa el aprieto de la filosofía, ya que el cometido central de ésta es la búsqueda de fundamentos. No se aceptan unas líneas de fundamentación para enjuiciar y legitimar el discurso de los derechos del hombre, en cuanto se apoyan en una filosofía enferma. Una comprensión adecuada de esos derechos no precisa de la búsqueda de un fundamento absoluto que sustituya el ya perdido o el aún no encontrado. Así, se estima que es necesario liberar ese discurso de criterios filosóficos estériles.²⁸¹

278. «Desde el punto de vista teórico he siempre sostenido, y continuo sosteniendo, conforme a los nuevos argumentos, que los derechos del hombre, por fundamentales que sean, son derechos históricos, esto es, nacidos en ciertas circunstancias, refrendados desde la lucha por la defensa de nuevas libertades contra los viejos poderes, gradualmente, no todos de una vez y no de una vez por siempre.» N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi Tascabili, 1997, p. XIII.

279. Cfr. N. Bobbio, «Sul fondamento dei diritti dell'uomo», en *L'età dei diritti*, op. cit., p. 7.

280. Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 16.

281. «Nuestra tarea, hoy, es mucho más modesta, aunque es más difícil. No se trata de encontrar el fundamento absoluto sino, cada vez, los distintos *fundamentos posibles*. Pero tampoco esta búsqueda de fundamentos posibles (...) tendrá alguna importancia histórica sino está acompañada del estudio de las condiciones, los medios y las situaciones en que este o aquel derecho pueda realizarse. Tal estudio es competencia de las ciencias históricas y sociales. El problema filosófico de los derechos del hombre no puede ser dissociado del estudio de los problemas históricos, sociales, económicos, psicológicos, inherentes a su realización: el problema de los fines es el de los medios. Esto significa que el filósofo no está ya solo. El filósofo que se obstina en estar solo, termina por conducir a la filosofía a la esterilidad. Este aspecto de las crisis de los fundamentos es también un aspecto de la crisis de la filosofía» *Ibíd.*, p. 16.

Para Bobbio, como ya se indicó, lo que importa es problema jurídico de la protección de los derechos. Sustituye el interés del problema ético de su fundamento por el de su garantía. Es rechazada la pérdida de objetividad que se da cuando se presta adhesión en una de las tantas controversias filosóficas existentes. Se afirma que con el consenso se ha dado una aceptación universal sobre el significado e importancia de los derechos, como se confronta con la Declaración universal de 1948. Se reconoce un texto normativo que cuenta con efectividad y reconocimiento internacional.²⁸² El consenso se concibe como el criterio básico para no seguir argumentando especulativamente. El valor se comparte. Bobbio acepta cierto universalismo y, asimismo, encuentra solucionado el problema del fundamento absoluto. No se considera un universalismo objetivo.²⁸³ Desde la garantía jurídica, para el filósofo italiano, se asegura la realización de un derecho que no puede ser considerado desde el vacío normativo. Así, se estima que la eficacia de los derechos da por resuelto el problema de la fundamentación.

282. Cfr. *Ibíd.*, p. 18.

283. Cfr. *Ibíd.*, p. 23-24.

4. ALTERNATIVAS DE FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS



4.1. La fundamentación iusnaturalista

El iusnaturalismo integra diversas tendencias que han coincidido en considerar que los seres humanos deben vivir conforme a su naturaleza. Se confrontan rasgos comunes que confirman una igualdad constitutiva en los seres humanos. Se comprende una naturaleza constitutiva como fuente de derechos preexistentes al derecho positivo, que son coincidentes con principios morales universales o exigencias que conforman la ley natural, y que permitirían que el hombre pueda vivir lo mejor posible. Así, podría considerarse la razón de ser de los derechos humanos. Se les comprende como pautas que permiten que el hombre pueda vivir conforme a su naturaleza. Téngase presente que diversas tendencias pueden reconocerse en esa dirección iusnaturalista. Cabe preguntar hasta dónde puede concebirse lo natural desde una perspectiva de racionalidad, y no desde un componente biológico exclusivo, teniendo en cuenta la posibilidad de conocer unos principios de moralidad de manera racional. Asimismo, puede comprenderse desde el iusnaturalismo que el derecho natural establece criterios previos al derecho positivo y que son soporte para la corrección del actuar realizado por el estado.

Para el iusnaturalismo, basta descubrir los derechos. Se trata de reconocer lo que es moralmente bueno y que está contenido en la ley natural. Ésta se percibe como una evidencia, anterior a la acción, y no condicionada por preferencias o apreciaciones subjetivas sobre lo justo. Asimismo, la doctrina del derecho natural tiene unos alcances universales. Se enfatiza en la importancia de reconocer un estado en el que puede considerarse la bondad natural de los seres humanos, y no su maldad.

Sobre la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos se advierten dos comprensiones diversas: una clásica, entrabada a la tradición humanista desarrollada en Grecia, Roma y en el pensamiento cristiano; y otra, moderna, prioritariamente individualista y racionalista, y que reivindica para sí la paternidad del discurso, en tanto que desarrolló, en el ámbito del liberalismo, el concepto propio de unas libertades individuales.²⁸⁴ La vertiente clásica da paso a la comprensión teónoma del iusnaturalismo, considerando una base objetiva, universal y atemporal, vinculada a la voluntad de Dios, y que identifica como fuente de los derechos; mientras que la vertiente iusnaturalista moderna y racionalista abre espacio a la subjetividad en cuanto parte de la idea sobre la autolegislación de la razón.

En ambas alternativas se considera la subordinación de la norma positiva frente al derecho natural. En otros términos, en esas tendencias se establece que el derecho positivo se valida en el derecho natural. Éste sería coincidente con la ley que Dios ha impregnado en la inteligencia de los seres humanos (iusnaturalismo teísta), o con unos principios innatos, eternos y evidentes por medio de una razón humana y con alcances universales (iusnaturalismo racionalista). Esas tendencias aceptan componentes de moralidad que pueden estar presentes en la política y en el derecho. Se apela al altruismo, y la cultura de los derechos humanos sería una manifestación de una necesidad sentida de comprender que el poder político no puede suprimir unos criterios de moralidad que son previos a su existencia. Hay una necesidad sentida de humanizar la política y de humanizar el derecho.

4.2. La concepción clásica del derecho natural en Grecia y Roma

4.2.1. La idea de considerar un conjunto de principios universales obtenidos racionalmente, integrados en lo que se conoce como derecho

284. A propósito, esta afirmación ha sido polémica, y no aceptada por la vertiente teísta. Puede mencionarse, a modo de ejemplo, lo sostenido por Maritain. Este pensador católico sostiene que la idea de que el derecho natural es una invención de la Independencia Americana y de la Revolución Francesa resulta inaceptable. El autor francés manifiesta que el derecho natural es un legado del pensamiento cristiano y clásico. Al respecto destaca: «La idea del derecho natural es un legado del pensamiento cristiano y del pensamiento clásico. No remonta a la filosofía del siglo XVIII, que la ha deformado más o menos, sino a Grocio, y antes de éste a Suárez y a Francisco de Vitoria; y más lejos a Santo Tomás de Aquino; y más lejos a San Agustín; y a los Padres de la Iglesia, y a San Pablo; y más lejos aún a Cicerón, a los estoicos, a los grandes moralistas de la antigüedad, y a sus grandes poetas, Sófocles en particular. Antígona es la heroína eterna del derecho natural, que los antiguos llamaban *la ley no escrita*, y el cual es el nombre que mejor le cuadra.» J. Maritain, *Los derechos del hombre y ley natural*, tr. de H. F. Miri, Dédalo, Buenos Aires, s.f., p. 100.

natural, ha sido considerada en distintos momentos, como se advierte en la historia de la filosofía. Se comprenden unas exigencias de moralidad que guían la conducta de los seres humanos. Grecia y Roma, en diversos tiempos, registran el desarrollo de una idea sobre el derecho natural, desde una perspectiva conocida como iusnaturalismo clásico. Aunque sería el encuentro entre la metafísica aristotélica, la enseñanza estoica y el humanismo cristiano lo que configuraría una doctrina más elaborada sobre el derecho natural.

Desde la ontología clásica, griega y romana el cosmos en su conjunto tiene un propósito o fin. Éste, en caso del ser humano consiste en «(...) alcanzar su potencial, transformarse de recién nacido a su estado totalmente desarrollado: el objetivo de un niño es convertirse en un adulto virtuoso».²⁸⁵ Esa idea igualmente sería posteriormente desarrollada por la metafísica teísta; específicamente con el concepto de creación. La persona es comprendida básicamente en relación con unos deberes. Lo anterior, en atención al fin o *telos* propio de la naturaleza del ser humano. Se configura una comprensión objetivista sobre el derecho natural. Se considera que todo ese conjunto de principios de moralidad se organiza de tal forma, en un todo armónico. De esta manera va conformándose una cosmovisión por la que se entiende que en todos los seres, como es el caso de los hombres, existe una integración en la que cada uno de ellos se ubica en un sitio específico. Sin embargo, es el conjunto el que termina prevaleciendo sobre la parte; un conjunto en el que los seres humanos han de dirigirse a la satisfacción de unos deberes.

4.2.2. En Grecia nace la ontología clásica. La idea sobre la existencia de una ley no escrita es punto de partida, considerándose la posibilidad de identificar un instrumento básico para enfrentar los actos injustos de autoridad, como ya lo anticipaban las tragedias griegas.²⁸⁶ Se hace

285. Cfr C. Douzinas, *El fin de los derechos*, tr. de R. Sanín Restrepo y otros, Universidad de Antioquia/ Legis, Bogotá, 2008, p. 35.

286. Tragedias como las de Sófocles, Eurípides y Esquilo, o en obras como las de Homero, presentan al hombre que como un ser que se resiste frente a su destino; y sin ir en contra de las normas divinas, busca que las leyes humanas estén revestidas de justicia. Es necesario invocar normas superiores. Sin embargo, surge un dilema sobre cómo asegurar la autonomía del hombre frente a la fuerza divina. Resulta imprescindible que el ser humano se mueva en un escenario distinto al de los dioses, una vez ha robado el fuego, como puede explicarse desde el mito prometeico. Pero en la tragedia griega se requiere de seres con la capacidad de hacer conocer la existencia de ese fuego, incluso dispuestos a su martirio. Antígona se constituye en una representante única de ese tipo de héroe que estima como posible reconocer la existencia de una ley distinta a la humana y que se halla inscrita en el interior del hombre.

referencia a un bastión de resistencia «contra el peso de la costumbre y del pasado»²⁸⁷, por el que se formula oposición frente a la injusticia. Debe precisarse que Grecia no escaparía del dilema sobre si reconocer la ley no escrita supone que se considere la naturaleza como un orden desarraigado de planes provenientes de los dioses. Así, la pregunta ¿cómo entender la *physis* (ᾠύόέδ)?, resulta ineludible, dada la necesidad sentida de aclarar una idea que contiene un proyecto de superar normativas supuestamente opresoras. No habría fuego que despojar, siguiendo opiniones como la de Critias, sofista y político ateniense del siglo V a. c., para quien los dioses fueron creados para disuadir a los malvados.

En Grecia la ᾠύόέδ es el concepto, por excelencia, que permitió confrontar la ley de la naturaleza con la idea de *nomos*, ésta ya vinculada con la ley de la ciudad. Se reconoce un orden universal y natural que ordena los diversos seres, y al que se han de vincular las distintas leyes humanas. Se origina, así, una reflexión sobre un orden objetivo, acusada por los modernos de no ser histórica. Los griegos insistieron en un orden objetivo. "Se hace referencia a la naturaleza, y no a un derecho subjetivo. También es considerado un método específico para el conocimiento del referido orden. En estas condiciones se apuesta por la idea de escindir la naturaleza frente al mundo del sujeto; en consecuencia, no pueden reconocerse derechos individuales, punto en el que la modernidad insistiría, configurando el discurso liberal de derechos humanos.

4.2.3. El pensamiento aristotélico ha sido decisivo en la configuración de la doctrina clásica del derecho natural. El derecho natural se conforma por un conjunto de leyes no escritas, y que denomina como comunes. En *Retórica*, expresa que son leyes comunes «*las que parecen, sin estar escritas, admitidas en todas partes*», a diferencia de la ley particular «*que sirve de norma en cada ciudad*».²⁸⁸ El deber ser, considerado en un sentido moral, se relaciona con la idea de naturaleza, presentada como un conjunto armonioso que conforma normas que permanecen incólumes en diferentes lugares de la tierra.

Aristóteles en *Ética Nicomaquea* plantea el problema sobre la existencia de un orden universal, inamovible, y que en todos lados tiene la misma fuerza, «como el fuego que quema aquí lo mismo que en Persia».

287. C. Douzinas, op. cit., p. 53.

288. Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1368b, 7-10; 1373b, 4-11.

Según el Estagirita, aunque entre los dioses no exista el cambio, en los hombres la idea de una justicia natural no imposibilita que se comprenda que toda justicia es variable.²⁸⁹ Se confronta el dilema de aceptar un orden previo al derecho legal, y que no sea dependiente de otros actos de aprobación. Aristóteles asume el derecho natural como un orden normativo que se desarrolla conforme a su *ôÿëis* (*telos*). Explica que el hombre tiende a la búsqueda de la realización del un bien supremo como es la felicidad, pero ha de conformar sus deseos a la virtud. Para Aristóteles lo que debe primar es la búsqueda del hombre virtuoso, esto es, un agente moral que puede alcanzar la virtud desde la *phronesis*.

La volición está ordenada hacia el bien, pero se impone a través de la virtud, en un medio óptimo, sin aceptar los extremos propios del exceso y del defecto. En este escenario el estagirita desarrolla su propuesta ética. Se trata de considerar en qué términos los hombres pueden vivir de la mejor manera posible; aunque para Aristóteles la ética forma parte de la política, y el punto de partida ha de ser que se considere que toda actividad humana tiene un fin.²⁹⁰ La justicia se entiende como un concepto básico para que pueda vivirse bien, aunque el filósofo griego admite que puede comprenderse en distintos sentidos, como es el caso de la justicia natural y justicia convencional o legal. En medio de esas orientaciones se destaca la idea de asociar la justicia con la necesidad de dar un trato igual entre los iguales y los desiguales. Se tiene en cuenta el equilibrio en el intercambio de bienes y la igualdad en la distribución de bienes y cargas entre los individuos de igual rango. Así, la justicia podría ser un referente básico en la configuración de leyes particulares, y también ha de procurarse la conformidad del hombre con estas normas para garantizar un actuar justo.

En *Ética Nicomaquea*, la equidad se concibe como el mecanismo corrector de la justicia; es el criterio que rige la aplicación de las leyes generales en los casos singulares en atención a su complejidad. En donde la ley falla es posible que se subsane el error u omisión a través de la equidad, haciendo coincidir lo legal con lo justo. Así, lo equitativo es mejor que cierta clase de justicia (se refiere a la justicia legal, es decir, a lo justo formulado por medio de un texto legal y que por su generalidad puede

289. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, tr. de J. Pallí Bonet, Gredos, Barcelona, 1993, p. 136-137 (L V, 1134 b).

290. «Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción libre y elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.» Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, op. cit., p. 11-12 (L I, 1094a).

devenir en el pensador griego asevera que lo justo y lo equitativo son lo mismo.²⁹¹

Para Aristóteles, el estado se comprende como un fenómeno natural, y el hombre es afirmado como un *zoon politikón*, lo que permite comprender que es un ser social por naturaleza. El filósofo en mención, a propósito, sostiene: «(...) que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico».²⁹² El hombre es integrado a la vida pública y en ese ámbito se comprende la prioridad del deber. En la vida pública predomina como fin el bien común. Desde este modelo, el estado es complemento del hombre natural. Asimismo se desarrolla una noción social y orgánica del estado, y se esboza una teoría naturalista del fundamento del poder estatal. Se considera que el poder se legitima desde la naturaleza de las cosas, y la familia es presentada como la sociedad natural originaria, no opuesta al estado. Se estima que en las sociedades originarias hay relaciones de jerarquía.²⁹³ El paso del estado prepolítico al estado político se concibe como un proceso natural de evolución. El origen del estado, ente que existe por naturaleza, se explica a partir de la familia, sociedad natural originaria. Pero en el modelo aristotélico se necesita de un paso por fases intermedias para llegar al estado, sin requerirse de una convención. Se considera que en el estado originario los individuos no viven aislados sino en grupos organizados.

El modelo aristotélico da prioridad a una concepción *organicista*, en la que se identifica el estado político con un organismo cuyas partes o miembros no pueden estar separados de la totalidad, ya que ésta precede a las partes. Según Aristóteles: «Ya el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto ya no habrá pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra. Eso será como una mano sin vida»²⁹⁴. El estado no es asociación de individuos,

291. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, op. cit., p. 145-146 (1137b-1138a).

292. Aristóteles, *Política*, tr. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Altaya, Barcelona, 1993, p. 43 (L. I, 2, 1253a).

293. Para Bobbio, Aristóteles se vale no de una construcción racional, sino de una reconstrucción histórica de las etapas por las que pasó la humanidad hasta llegar al estado. Las etapas principales son la familia y la aldea. Cfr. N. Bobbio, «El modelo iusnaturalista», en N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, tr. de J. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 56.

294. Aristóteles, *Política*, op. cit., p. 44 (L. I, 2, 1253a).

295. Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, tr. de M. Escrivá de Romani, 2ed, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 16.

sino una unión de familias. De esta manera, va configurándose en el campo político el modelo del iusnaturalismo clásico. La sociedad política se legitima en la situación de necesidad y no en el consenso.²⁹⁵ La evolución de la sociedad humana se presenta como un proceso gradual que va desde una sociedad pequeña hasta la sociedad perfecta que es el estado. El estado político, a su vez, es prolongación de la sociedad familiar.²⁹⁶ La idea de la naturaleza social del hombre configura el fundamento del poder político, no pudiéndose basar el estado en el consenso.

4.2.4. Roma continúa con la tradición griega. La idea del derecho natural objetivo es sostenida por los romanos. Esa plataforma objetiva da cabida a conceptos como los de igualdad y de dignidad del ser humano, ambos comprendidos en la idea de la naturaleza que abarca los seres en el mundo. Hay continuidad con las tesis aristotélicas, siendo el estoicismo un referente bien importante, como se confronta con las tesis de Cicerón.

La comprensión estoica, en los dos primeros siglos de la era cristiana, presenta la naturaleza como fundamento del derecho, aunque se da un giro hacia la idea de un derecho natural absoluto y eterno, dictado por Dios. Se trata de un orden cósmico del que emanan las leyes de la naturaleza, a las que deben ajustarse los actos humanos; a su vez esto implicaría el dominio de las pasiones, para poder alcanzar el ideal ascético. Se anticipa la conceptualización de la metafísica teísta de los cristianos, aunque sin darse aún la especial comprensión que se ofreció entre los medievales sobre el concepto de persona.

El derecho natural considerado por los romanos tiene coincidencias con el concebido por los griegos. En ambos se piensa sobre la existencia de unos principios comunes que pueden ser reconocidos desde la razón correcta o el buen juicio. En el caso de los estoicos se confronta una reflexión sobre una moralidad universal relacionada con una naturaleza humana que se concibe racionalmente, y que se erige en medida para frenar los actos pasionales. Asimismo, la tradición del derecho natural, influenciada por el estoicismo y el cristianismo, sentó bases para interpretar el derecho desde la perspectiva subjetiva.²⁹⁷

296. Cfr. *Ibíd.* p. 29.

297. Cfr. C. Douzinas, *op. cit.*, p. 58-59.

4.3. La comprensión teísta del derecho natural

El iusnaturalismo teísta considera que Dios es el fundamento del derecho natural. Los derechos naturales son exigencias básicas, conformes con una naturaleza que se entiende metafísicamente. Cuando se afirma que el ser humano es titular de derechos naturales, se busca expresar que el hombre por naturaleza posee unos derechos; pero la naturaleza se comprende como un orden objetivo que corresponde al plan divino. Se presenta, así, un fundamento teonómico: Dios, y que se concibe como punto de partida de los derechos referidos.

4.3.1. Los estoicos. La igualdad de los seres humanos es afirmada por la filosofía estoica. Desde la *humanitas* se busca abandonar la *pietás* frente al cercano, lo que revela el propósito de considerar todo el género humano. Sin embargo, sólo se concibe la igualdad en razón de la búsqueda de la virtud y la independencia que se obtenga.²⁹⁸ Desde los estoicos se considera el derecho natural como expresión de la razón divina; es el caso de Cicerón, quien considera en *La República* que la ley verdadera es la ley de la razón cuyo maestro es Dios.²⁹⁹

Según Cicerón, en *Las leyes (52-45 a.C.)* considera que no todas las leyes son justas, no siendo fundamento de los derechos las decisiones de autoridad (voluntad de los *pueblos, decisiones de sus jefes o sentencias de los jueces*). *La distinción entre leyes buenas y malas se realiza desde el criterio de la naturaleza.*³⁰⁰ Se concibe la naturaleza como ontológica y espiritual, en cuanto se reconoce como Dios en su estado puro, como lo expone Cicerón, siendo el alma la propia fuerza que une a Dios con el hombre. Sólo de esta forma se puede discernir lo que debe realizarse conforme a la ley de la naturaleza.³⁰¹

298. Lucio Anneo Séneca considera al hombre como sagrado para el propio hombre. Su frase «*Homo, sacra res homini*», en Cartas a Lucilio, XCV,33. Se trata de una réplica frente a la locución de Plauto («*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit.*») y anticipa el desarrollo del concepto de dignidad humana en Occidente.

299 «La enseñanza estoica cambió radicalmente el método clásico de argumentar acerca de lo naturalmente correcto, y del contenido de la naturaleza, la fuente del derecho. La naturaleza se convirtió en la fuente de un conjunto de reglas y normas, de un código legal, y dejó de ser una manera de argumentar en contra de las síntesis mentales institucionales y opiniones comunes. Los estoicos fueron los primeros paganos que creyeron que el derecho natural era expresión de una razón divina que permeaba el mundo y que hacía de las leyes humanas uno de sus aspectos.» C. Douzinas, op. cit., p. 59.

300 M. T. Cicerón, *Las Leyes*, tr. de A. D'Ors, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

301 Cfr. C. Douzinas, op. cit., p. 60.

En la dirección estoica, el derecho natural puede ser reconocido introspectivamente. Lo que resulta prioritario es que pueda ser escuchada la voz interior que permita registrar esa ley natural. Se confronta coincidencia con el antecedente cristiano, siendo la razón el elemento prioritario para comprender la moral.³⁰² El *logos* se concibe como *nomos*, fuente de moral y espacio para concebir el derecho con apoyo en la naturaleza.

4.3.2. El humanismo cristiano. La ontología teísta definió los perfiles propios de un hombre que no se concibe como naturalmente malo, aunque no se desconoce que su estado de bondad natural pasa por la crisis de la caída, como lo confirma el relato bíblico. La *öýóèð* griega es abarcada por la creación, expresión de la voluntad de Dios, y el concepto de pecado se introduce para afirmar la necesidad de rescatar al ser humano de una situación de postración propiciada por la caída. El hombre debe acercarse como persona al amor que le brinda la providencia, pudiéndose reconocer que la ley de Dios está inscrita en la naturaleza.

En la Edad Media se definen las bases propias de esta comprensión teísta, y que aún entre pensadores contemporáneos continúa presente, en pensadores como Jacques Maritain y John Finnis. Así, se comprende la propuesta del humanismo cristiano, y básicamente en la comprensión católica, desde la que se postula que el derecho se funde a una moral, y ésta a su vez tiene un basamento metafísico.³⁰³ Como ya se ha explicado, es importante que se distinga que al interior del cristianismo la tensión entre la comprensión católica, dominante en la edad media, y la versión protestante resultante de la Reforma y que abrió paso al proyecto liberal moderno. Mientras que la opción católica privilegió el concepto de deber en un hombre que se concibe en comunidad, de otro lado, el protestantismo insistió en la libertad religiosa y de conciencia, abriendo espacio a un individuo que se salva por su fe, y no por sus obras, y que puede reivindicar unas facultades naturales.

302. «El *logos* ha sido inscrito en el alma y su deber primordial es seguir sus mandamientos. El sabio no necesita observar la naturaleza o la ciudad sino sólo escuchar su voz interior. El estoicismo se convirtió en una religión que tenía a la razón como su Dios y ley, y un derecho natural más cerca de la moralidad privada de la conciencia que del método legal clásico. Los conceptos estoicos de naturaleza y ley tenían más en común con la cristiandad que con la naturaleza aristotélica y conduxeron directamente a la idea moderna de la naturaleza humana» *Ibíd.*, p. 61.

303. Cfr. M. C. Díaz de Terán, «Figuras afines a los derechos humanos», en, J. J. Megías Quirós, *Manual de derechos humanos*, Aranzadi, Navarra, 2006, p. 45.

El cristianismo consolida una concepción metafísica y religiosa, por la que se reivindica la conciencia como baremo para hallar la huella divina inscrita en la naturaleza del ser humano. Dios es creador, ser personal y realidad externa al mundo que crea; y el ser humano es una realidad que se funda en su Creador, imagen y semejanza suya; pero ese principio fundacional no está dentro de la naturaleza, sino que es ajeno a ella. Un discurso sobre los derechos humanos sólo se podría reconocer desde el amor de Dios, fuente de una ley natural que es ley divina revelada. Se comprende de manera introspectiva, siendo la conciencia la regla de Dios arraigada en el corazón humano.³⁰⁴

4.3.3. Agustín de Hipona. La Patrística medieval es un momento decisivo en el encuentro entre razón y el kerigma cristiano. La obra de Agustín de Hipona, en el siglo IV, aporta en la evolución de la metafísica teísta. Desarrolla la idea de complementariedad entre la razón y la fe, integrando las fórmulas «*Crede ut intelligas*» y «*Intellige ut credas*». En Agustín, la igualdad de los seres humanos se entiende a partir de la idea de *imago Dei*, dada la propia voluntad de Dios de crear a los hombres como iguales. En su obra hay un legado paulino, vinculado a un componente metafísico proveniente de los griegos y romanos, como se confronta en *Ciudad de Dios* («*De civitate Dei*»). La creación es realizada: se trata de un acto libre de la voluntad de Dios, y en la que el hombre es su ser más relevante. Éste pertenece a dos mundos: el celestial y el terrenal; el primero, formado por el amor de Dios, y el segundo impulsado por la carne. El hombre es un ser que integra espíritu y carne.³⁰⁵ La ciudad terrena requiere de una autoridad instituida por Dios que le permita, desterrando el pecado, buscar la justicia.

Se advierte una propuesta de cristianización de la ley, considerando la justicia como el amor al bien superior de Dios. Es prioritaria la justicia escatológica proveniente de Dios, y que subsume cualquier tipo de justicia

304. Las epístolas paulinas, como el caso de Romanos 2, 14-16 (texto en el que se manifiesta que *Dios ha escrito en los corazones de todos los hombres una ley*), son un buen punto de referencia. Cfr. C. Douzinas, op. cit., p. 63.

305. Según San Agustín: «Así que dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena, el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio. La primera puso la gloria en sí misma, y la segunda, en el Señor, porque la una busca el honor y gloria de los hombres, y la otra, estima por suma gloria a Dios, testigo de su conciencia; aquella, estribando en su vanagloria, ensalza su cabeza, y ésta dice a su Dios «Vos sois mi gloria y el que ensalzáis mi cabeza» (...)» Agustín, *La ciudad de Dios*, 14 ed., Porrúa, México, 1998, p. 331 (XIV, 28).

particular. En Agustín, las leyes humanas deben estar conforme a la ley eterna, y el estado se subordina a la Iglesia. Lo que importa es consultar una ley eterna que manda a guardar el orden natural y que se refleja en la conciencia humana a través de la ley natural.³⁰⁶ Así, en el Padre de la Iglesia se funden derecho y moral, lo que será constante en la doctrina cristiana del derecho natural. Se rechaza la ley injusta como ley, y no se acepta la existencia de un estado injusto. La ley humana debe estar en consonancia con la *lex naturalis*, por cuanto se constituye en la ley eterna inscrita en la naturaleza humana, y en la que se imponen deberes, dada la voluntad de Dios de crear seres sociales. Las creaciones injustas de los hombres, desde Agustín, no se pueden entender como derechos. Se legitima el poder estatal, pero la justicia es superior.

Debe destacarse que en obras tempranas como «*De Vita beata*» (*Sobre la Felicidad*) se reflexiona sobre el encuentro entre lo cristiano, lo griego y lo romano, esto es, entre la teología con la filosofía. De forma habilidosa el pensador cristiano, acudiendo al camino ofrecido por la filosofía, avala la posibilidad de llegar a un norte concreto, como es el kerigma cristiano y que se entiende como el anuncio evangélico centrado en Cristo. Desde el pensamiento agustiniano se considera que en Cristo se encuentra la plenitud de lo racional y de la felicidad. Pero esta consideración se contextualiza en medio de la convergencia que se hace entre lo griego y lo cristiano, dos grandes corrientes que parecían opuestas, pero hermanadas en su *telos*, consistente en encontrar el camino de Dios. Agustín no recurre al paradigma de Pablo en Corinto³⁰⁷, modelo desde el que puede apoyarse el fideísmo al interior del cristianismo y excluir el diálogo razón-fe.³⁰⁸ El Padre de la Iglesia no rechaza el diálogo con la razón. Sin embargo, no puede desconocerse que en esa pretensión de armonía entre filosofía y cristianismo, la razón termina subordinada a la fe. En «*Sobre la Felicidad*», el pensador

306. Cfr. S. Álvarez Turiénzo, «San Agustín y la teoría de la «*lex aeterna*»», Anuario de filosofía del derecho, Nº 6, 1958 1959, p. 245-290

307. I Cor 1,17-2,16: Desde este texto bíblico la sabiduría (que representa la razón) es asumida como necesidad frente a la fe. Se opondrá la predicación de la cruz a la sabiduría de los sabios.

308. En el texto bíblico se rechaza cualquier pretensión de vanagloria apoyada en la sabiduría terrenal, por cuanto se estima que sólo en Cristo puede gloriarse el hombre. Es la fuerza de la fe y no la de la razón la que sostiene al Pablo, quien expone: «Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado. Y me presenté ante vosotros débil, tímido y tembloroso. Y mi palabra y predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu del poder para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios (I Cor, 2,1-5).

cristiano, como creyente, manifiesta su opción de conocer para creer («*intellige ut credas*»)³⁰⁹; y aunque busca conciliar lo antiguo con el kerigma cristiano, se da una prelación a la fe sobre la cultura grecorromana.

En Agustín, la filosofía se concibe como medio para la manifestación del kerigma cristiano, centro de la felicidad verdadera, ya que en dicho contenido yace la fruición, base del conocimiento. Así, se entiende la propuesta de gozar y deleitar en Dios, sin haber antinomia entre medio y fin, aunque éste prevalezca, dada la prioridad de la fe sobre la razón.³¹⁰ Se procura evitar el desvío del proyecto del reino de Dios.

El proyecto de hombre, en el humanismo agustiniano, se construye basado en el futuro, es decir, a partir del compromiso humano con la salvación. Se trata de un humanismo en el que se acude a los conceptos de racionalidad y a los recursos dialógicos utilizados en la filosofía. Esa comprensión sobre la realidad humana busca el diseño de un proyecto de hombre, en clave cristiana, cuya meta es la felicidad dada por Dios (un hombre es feliz siempre y cuando conozca a Dios³¹¹). Se advierte un proyecto entendido en clave de perfectibilidad, en el que se piensa a Dios como un fin-imagen. La filosofía se concibe como una reflexión sobre Dios, siendo el filósofo *amator Dei*.³¹² Agustín encuentra en los platónicos un referente para comprender esa idea de cómo por medio de la filosofía puede expresarse el amor de Dios, punto de partida o principio de nuestra naturaleza y para la felicidad de nuestra vida.³¹³

En el ideal soteriológico de Agustín lo espiritual prima sobre lo material. Aunque invita a no pensar a Dios y al alma como algo material, se distancia de lo maniqueo. Lo anterior, en atención al rechazo de cualquier consideración de negación del cuerpo y, además, por cuanto reivindica la importancia de mantener la salud física.³¹⁴ La felicidad se concibe como don de Dios y aspirar a ella exige evitar el deseo orgulloso

309. «Agustín ya lee la antigüedad desde su conversión. Y desde ésta, con el «*Credo ut intelligam*» que, para efectos de una teoría del leer como interpretar, podría transformarse en un «*Credo ut legam*». G. Soto Posada, *Diez Aproximaciones al Medioevo*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1998, p. 28.

310. Cfr. Agustín, *Sobre la Felicidad*, tr. de G. Soto Posada, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1997, p. 73-77.

311. G. Soto Posada, «Introducción», en Agustín, op. cit., p. 10-11. La felicidad está en el gozar, disfrutar, amar y regocijarse de Dios (lo que corresponde al significado del verbo *frui*). Se afirma que por esto Agustín piensa «que la filosofía, fuente del amor».

312. Cfr. *Ibíd.*, p. 11.

313. Cfr. Agustín, *Ciudad de Dios*, op. cit., p. 167-191 (L. VIII).

314. Cfr. Agustín, *Sobre la Felicidad* op. cit., p. 27 y 30.

de vanagloria.³¹⁵ Para Agustín, vivir bien implica que se siga la voluntad de Dios, es decir, ha de realizarse lo que a Dios le agrada, como lo afirma con insistencia en su obra: «(...) todo el que vive bien hace la voluntad de Dios y todo el que hace su voluntad vive bien, ya que no hay otro modo de vivir bien sino hacer lo que a Dios le agrada, a no ser que os parezca que hay otra manera.»³¹⁶ Este camino requiere para el pensador cristiano de un ascenso gradual hacia lo que se estima como verdadero y absoluto, es decir, hacia Dios; pero precisa Agustín que la felicidad sólo puede ser alcanzada por aquellas personas a quien Dios les es propicio.³¹⁷ Será tarea del hombre asemejarse a Dios. Se impone que el hombre busque permanentemente a Dios, teniendo en cuenta la falta de saciedad en el hombre, debiéndose confesar que no se ha llegado a nuestra medida.³¹⁸ Se requiere de capacidad de orientación a la consecución del referido conocimiento en el que la plenitud se hace ostensible, por medio de unos modos sobre la justa proporción y que se refieren a la medida (*modus*: límite conveniente) y a la templanza (*temperies*: equilibrio)³¹⁹.

Según Agustín, el perfecto conocimiento de Dios es el saber de tipo superior por el que se accede a la felicidad. La sabiduría coincide con dicho conocimiento, y se opone a la necedad insensata. La sabiduría, ligada a la medida, se concibe como plenitud manifestada en la moderación del alma³²⁰, lo que es posible por la gracia divina, equilibrio entre el exceso y el defecto. El hombre feliz es la persona moderada y sabia; sin embargo, añade nuevos elementos que omitirían los helénicos: ¿a cuál sabiduría se refiere? A la de Dios, manifestada en Cristo.³²¹

Se encuentra en el eclesialismo un fundamento claro de la visión teocéntrica adoptada por Agustín, admitiendo en el orden del saber la prelación de la fe. Se piensa que cuando el sabio busca continuamente a Dios, persigue la vida bienaventurada y dichosa.³²² Desde la concepción agustiniana, la filosofía es instrumento al servicio de la fe y contribuye a la felicidad, por medio de la iluminación divina o del sendero de la

315. *Ibíd.*, p. 23

316. *Ibíd.*, p. 48

317. *Cfr. Ibíd.*, 51, 54.

318. *Cfr. Ibíd.*, p. 76

319. *Cfr. Ibíd.*, p. 70-72

320. *Cfr. Ibíd.*, p. 72-73

321. *Cfr. Ibíd.*, p. 74

322. *Cfr. M. Heidegger, Estudios sobre mística medieval*, tr. de J. Muñoz, 2ed, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 165.

Revelación.³²³ Quien pretenda ser feliz tiene que aspirar a bienes que siempre permanezcan y no le sean arrebatados por la fuerza. Agustín propone que se haga la voluntad de Dios, y entiende que la práctica de las virtudes teologales cristianas facilita el acceso a una vida perfecta.³²⁴ Es necesario encontrar a Dios como meta en ese camino que lleva a la felicidad.³²⁵ La Sabiduría se concibe como conocimiento de la verdad, requisito para ser feliz; y, adicionalmente, se considera como Persona, el Hijo de Dios. Y son dos versiones del término sabiduría las que aproximan al concepto de filosofía, pudiéndose considerar que sólo puede ser filósofo el hombre que ama la sabiduría, esto es, quien ama Dios.³²⁶

Se tiene, entonces, que el pensamiento agustiniano encuentra en Dios el fundamento de la ley natural. Se impone que el hombre descubra los designios propios de la Providencia, y que en el corazón humano dejen su huella. Así, se confirma la presencia de una metafísica teísta que desarrolla la idea de un derecho natural objetivo, siendo Dios su soporte definitivo. El hombre, imagen y semejanza de su Creador, ha de buscar incesantemente el amor de Dios. Sin embargo, en medio de una ciudad terrena dominada por las pasiones, se hace necesario que la luz de la revelación ilumine la oscuridad de las cavernas de la ciudad terrena en la que habita el hombre.

4.3.4. Tomás de Aquino. La Escolástica direcciona la metafísica teísta hacia un momento de gran desarrollo. El Aquinate, en el siglo XIII, desarrolla un argumento riguroso sobre el derecho natural y su fundamento. El pensador medieval hace una distinción entre lo sobrenatural y lo natural, precisando que éste puede perfeccionarse desde aquél, por medio de la

323. «Este eudemonismo fundamental nace de la actitud de san Agustín, que desde un principio y para siempre vio en la filosofía algo muy de la búsqueda especulativa de un conocimiento desinteresado de la naturaleza. Lo que le preocupa es el problema del destino del hombre. Llegar a conocerse, para saber lo que hay que hacer para *ser mejor* y si es posible *ser feliz*: éste es para él todo el problema.» E. Gilson, «Introducción a l'étude de saint Augustin», en, J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor S.A., Barcelona, 1972, p. 83.

324. Cfr. Agustín, op. cit., p. 76-77. Puede establecerse sobre el particular una relación con los textos paulinos, desde los cuales la fe, la esperanza y la caridad se consideran como las virtudes que permanecen y que forjan una vida feliz, aunque es la última la mayor de todas en cuanto se constituye en vínculo de perfección (cfr. 1Tes 1,3; Rom 5,1-5; 1 Cor 13,13).

325. Esta idea es igualmente desarrollada por Agustín en el Libro X de *Confesiones*, en cuanto se estima que todos los hombres buscan la felicidad, pero ésta sólo se encuentra en Dios: «La vida feliz es el gozo en la verdad, y gozarse en la verdad, luz mía, y salud de mi rostro, Dios mío! Esta es la felicidad que todos buscan. Todos la desean, la única feliz. Todos quieren el gozo en la verdad.»

326. Cfr. J. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor S.A., Barcelona, 1972. p. 85.

Revelación. Es reivindicada la existencia de un derecho natural objetivo, sin que sea formulado de manera rígida o fija. El derecho natural, para el autor cristiano, es una base que valida el derecho positivo; esto implica negar los márgenes de discrecionalidad presentes en los procesos de aplicación por parte de las autoridades y que se expresa en la interpretación para solucionar un determinado caso.

Según el Aquinate, la naturaleza humana puede transformarse. El hombre, *imago Dei*, naturalmente no es una criatura mala. Sin embargo, el autor cristiano piensa que es necesario su perfeccionamiento, debido al debilitamiento causado por el pecado. La creación es manifestación de Dios; pero en medio de las diversas criaturas, que son vestigios del Creador, se destaca el hombre por su racionalidad. Dios, para Tomás de Aquino, fundamenta la realidad del ser humano que se configura como su imagen. Dios es considerado como Causa primera. Es el Ser por esencia, subsistente por sí, a diferencia de las criaturas que configuran su ser en virtud de la participación. A su vez, el hombre se constituye en su imagen. El ser humano tiene impreso en su ser el orden del cual el Creador posee la plenitud total como es la bondad divina.

Este es el orden moral por el que se debe comprender el actuar del hombre, ya que este ser participa de una bondad en búsqueda de la perfección. La moralidad, en el Aquinate, se vincula con un orden objetivo por el que se expresa la ley natural, siendo participación de lo que Dios contiene en su plenitud. Se distinguen tres tipos de leyes: ley eterna, ley natural y ley humana, todas ellas comprendidas desde «el designio o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin».³²⁷

El punto de partida es la ley eterna, considerada como «la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento».³²⁸ La ley eterna es la manifestación de la sabiduría de Dios, con capacidad de ordenar las diversas cosas creadas teniendo en cuenta sus fines. Se trata de una ley de la que no puede derivar nada inícuo, y en cuanto a su conocimiento, expresa el Aquinate:

«*Hay que decir: Una cosa puede ser conocida de dos maneras: en sí misma y en sus efectos, en los que siempre se contiene cierta semejanza de ella. El que, por ejemplo, no ve el sol en sí mismo,*

327. T. de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, T.I, p. I-II, q. 90, a. 1-2, p. 703-706.

328. *Ibid.*, T.II, p. I-II, q. 93, a. 1, p. 723.

puede conocerlo en su inmediación. Ahora bien, es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma, a no ser los bienaventurados, que contemplan a Dios en su esencia. Sin embargo, toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inmutable, como dice San Agustín en su obra *De vera relig.* Y la verdad es alguna manera conocida por todos, al menos en cuanto a los principios comunes a la ley natural. En lo demás, unos participan más y otros menos en el conocimiento de la verdad y, a tenor de esto, conocen más o menos la ley eterna.»³²⁹

En segundo lugar es considerada la ley natural. Es la manera como el hombre puede participar de la ley eterna, posibilitando el discernimiento acerca de lo que moralmente se concibe como bueno. Se trata de una ley que existe entre nosotros.

«*Hay que decir:* Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q. 90 ad 1) existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halla medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a. 1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma, y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. De aquí que el Salmista (Sal 4, 6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia*, como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen; ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo –que tal es el cometido de la ley-, no es otra cosa que la impresión

329. *Ibíd.*, T.II, parte I-II, q. 93, a. 2, p. 724.

de la luz en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.»³³⁰

De esta forma, Tomás de Aquino distingue ley natural y ley eterna, en cuanto la primera es imagen o participación de la segunda. En este contexto se comprende que el fundamento de la ley natural es Dios. Ley natural es la ordenación conforme a su participación en el plan del Creador. Se trata de una ordenación racional por la que se refleja la realidad trascendente, permitiendo que el obrar humano pueda adecuarse a unos fines. Los principios correspondientes a la ley natural, en el orden práctico, son lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, siendo evidentes por sí mismos.³³¹

Por último, se confronta la ley humana, contentiva de disposiciones particulares y descubiertas por la razón humana; coincidente con el derecho positivo. Para Tomás de Aquino las condiciones de la ley eterna, que es ley divina, son distintas de las de la ley humana; ésta no se extiende más que a las criaturas racionales, siendo regla y medida de los actos humanos.³³²

El hombre es el ser que participa de un modo más perfecto que las demás criaturas, que son instintivas, frente a la sabiduría divina. Lo anterior, dada su racionalidad, por medio de la ordenación que le confiere la ley natural, para participar, de este modo, en la ley eterna.

El pensador cristiano identifica un contenido específico en la ley natural. Cuestiona si la ley natural contiene muchos principios o uno solo, que puedan ser conocidos por medio de una facultad racional de captación de sentido. Se precisa que esa facultad para la comprensión de principios operativos, por medio de la evidencia, se le conoce como *sindéresis*. Sobre la evidencia destaca:

«Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora tal definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación «el hombre es racional» es evidente por naturaleza,

330. *Ibid.*, T.II, parte I-II, q. 91, a. 2, p. 710-711.

331. *Cfr. Ibid.*, T.II, parte I-II, q. 94, a. 2, p. 731-732.

332. *Ibid.*, T.II, parte I-II, q. 95-96, p. 740-754.

porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre.»³³³

Las premisas formuladas por Tomás de Aquino responden a unos principios primeros de la ley natural, que son *per se nota* autoevidentes e indemostrables. Estos principios no son inferidos de los hechos; tampoco son derivados de la nada: Los principios son inderivados, aunque no innatos. Según el Aquinate, con apoyo en Boecio:

«(...) hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no está circunscrito a su lugar; más no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.»³³⁴

Desde el argumento tomista, para que una proposición sea autoevidente, es necesario que el predicado esté incluido en el contenido del sujeto, bastando la comprensión de los términos que los designan. Se trata de una evidencia analítica. Para esto se requiere análisis de los conceptos y una relación entre los mismos, haciéndose patente el fundamento al intelecto sin que se tenga que acudir al discurso.³³⁵

Según santo Tomás, el primer principio práctico de la ley natural se vincula a la idea del bien, siendo «lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien.» Resulta decisivo el orden práctico que determina el obrar humano en atención a unos fines. De esta forma, el Aquinate enuncia como primer principio de la razón práctica, fundado en la noción de bien, el siguiente: «El bien es lo que todos apetecen.» Y a continuación, formula como punto de partida y primer precepto práctico para la configuración de la ley natural, que será

333. *Ibíd.*, T.II, parte I-II, q. 94, a. 2, p. 731-732.

334. *Ibíd.*, p. 732.

335. Cfr. C. I. Massini, *El Derecho, los Derechos Humanos y el Valor del Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987, p. 119-120.

aprehendido mediante la razón práctica: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse».³³⁶

La razón del bien, en la tesis tomista, es la de ser perfectivo algo a modo de fin. Aunque el hombre sea un ser defectivo e inacabado, tiene una tendencia a actualizar su propia naturaleza, realizando lo que se presente como bueno o perfectivo.³³⁷ El hombre debe perseguir el propio bien. Los demás preceptos de la ley natural se reducen a este primer precepto de la razón práctica.³³⁸ Señala el Aquinate que «(...) cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.»³³⁹ Los preceptos de la ley natural son múltiples en sí mismos, pero se comunican en una misma raíz, siendo el punto de partida la conservación de sí. Lo humano se comprende desde el deber ser, considerándose una naturaleza única en los seres humanos.³⁴⁰ Nótese que es derivada una proposición práctica desde premisas teóricas. Se señala que la premisa inicial es normativa y justifica, a su vez, el carácter normativo de la conclusión. Para

336. T. de Aquino, op. cit., T.II, parte I-II, q. 94, a. 2, p. 732.

337. Según Massini, este argumento sale inmune de la falacia naturalista, señalando que las tesis formuladas por Tomás de Aquino no derivan en un salto de contradicciones sobre pasos indebidos entre ser y deber ser. El punto de partida es una verdad que se estima como evidente en sí misma, y que se expresa en una proposición que se hace manifiesta al intelecto sin que tenga que discurrirse. «No se trata, por lo tanto, de que el primer principio de la ley natural sea «deducido» de la definición de bien, sino de que el conocimiento de lo que el bien es, hace inmediatamente evidente que debe ser obrado y su contrario –el mal– evitado. No hay aquí, entonces, derivación de proposiciones prácticas a partir de proposiciones teóricas ni, por lo tanto, «falacia naturalista». C. I. Massini, op. cit., p. 121.

338. Confrontando la razón especulativa con la razón práctica, Tomás de Aquino precisa lo siguiente: «Porque la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comprenderse más que como lo hacen, y por esto tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren. Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes». Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente.» T. de Aquino, op. cit., T.II, parte I-II, q. 94, a. 4, p. 735.

339. *Ibíd.*, T.II, parte I-II, q. 94, a. 2, p. 732.

340. Sobre el particular, Massini, en su estudio sobre la obra tomista, manifiesta: «Según esto, cada vez que el entendimiento aprehenda algo como bueno –bueno moralmente, se entiende- estará habilitado para formular la proposición normativa que lo reconoce como debido. Así, por ejemplo, si percibimos el respeto a las leyes civiles como algo bueno, nos será posible inferir –de esta constatación y del primer principio práctico- que ese respeto es debido, según las reglas de un simple silogismo *modus Bárbara*.» C. I. Massini, op. cit., p. 122.

evitar la falacia, podría decirse que en la tesis tomista es fundado lo normativo de la conclusión sobre el deber ser en la propia premisa normativa de la que se parte.³⁴¹

A partir del primer principio, desde el que se dispone que el bien deba realizarse y el mal evitarse, aunque es concreto y de contenido, y no meramente formal, santo Tomás piensa que no resulta suficiente para deducir las distintas reglas de conducta. Se requiere de un segundo paso. El bien permite comprender el contenido mismo de la naturaleza humana. Aquello hacia lo que el hombre tiene inclinación natural es bueno y debe intentar realizarlo.³⁴² Se definen unos argumentos prioritariamente metafísicos.³⁴³ El bien, para el Aquinate, tiene naturaleza de fin y el mal es lo contrario, de lo que se sigue «(...) que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando.»³⁴⁴ Se reconoce, así, el orden de las inclinaciones naturales es paralelo a los preceptos de la ley natural. Santo Tomás, a propósito, diferencia las inclinaciones naturales

341. Massini, a propósito, manifiesta que no se trata de establecer un dualismo. Más bien lo que se considera es la posibilidad de fundir dos realidades que coexisten, expresando lo siguiente: «No hay «paso» indebido de dos proposiciones enunciativas, estructuradas la cópula «es», a una tercera estructurada, con la cópula «debe ser», en razón de que en el origen de toda inferencia práctica existe siempre una proposición normativa, que confiere «practicidad» a todo el discurso.» *Ibid.*, p. 123.

342. Cfr. T. de Aquino, op. cit., T.II, parte I-II, q. 94, a. 2, p. 732.

343. Para Beuchot, el Aquinate sustenta el contenido de la razón práctica en la razón teórica, lo que confirma la proposición de una ética que quedaría fundada en la metafísica. Según Beuchot, «Nos parece que lo principal para excluir la falacia naturalista del iusnaturalismo tomista es mostrar que no se trata de una inferencia a partir del ser, de la naturaleza. La inferencia se da a partir del bien, que es un aspecto trascendental del ser, y que está en el primer principio de la razón práctica. A partir de ese principio (tan formal) de la razón práctica, y de las inclinaciones naturales así como de otras consideraciones de la naturaleza humana, se infieren los preceptos de la ley o derecho natural. No se infieren de premisas puramente descriptivas, sino que el silogismo contiene una premisa normativa y otra descriptiva. Por lo anterior, la conclusión no puede ser descriptiva, tiene que ser prescriptiva, ya si no hay paso del solo «ser» al «debe»; más bien, en las premisas ya se encuentra contenido el «debe», de ahí que en la conclusión sólo se extraiga lo contenido en las premisas. En cuanto a la relación de ese conjunto de preceptos o ese sistema ético que es el derecho natural, sigue teniendo conexión con la naturaleza, con la metafísica; pues la razón práctica siempre estará conectada con la razón teórica. Pero no se trata de una relación simple de inferencia formal de lo teórico a lo práctico (donde sí habría falacia naturalista); constituye una conexión de fundamentación en la que operan premisas valorativas y prescriptivas, de modo que no se extrae el «debe» del puro y solo «ser», sino de consideraciones relativas al ser y al deber, conjuntamente.» M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos; los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 143-144.

344. T. de Aquino, op. cit., T.II, parte I-II, q. 94, a. 2, p. 732.

de los instintos, por cuanto las primeras no se vinculan con una naturaleza caída en la que sólo se dé posibilidad a la acción del mal y de la violencia.

Para el pensador escolástico, las inclinaciones naturales son tendencias que hacen parte de un nivel superior. Son respuesta de la orientación natural hacia el bien, común a todos los seres humanos y conforme a la naturaleza propia de éstos. El hombre se inclina naturalmente por lo bueno, y esos primeros principios son captados racionalmente, por medio de un auténtico discernimiento. Según de Aquino, las inclinaciones naturales deben estar ordenadas según la razón.

«De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto.»³⁴⁵

Las inclinaciones naturales se consideran desde el primer principio práctico. Se confronta un referente primordial para la comprensión del ser humano como persona, teniendo en cuenta el concepto de bien.³⁴⁶

345. *Ibíd.*, T.II, parte I-II, q. 94, a. 2, p. 732-733.

346. Se configura a partir del tomismo un argumento que puede servir de base a una tesis fundacionalista sobre los derechos humanos y que según Massini supera la crítica de la falacia naturalista, al exponer: «(...) el cargo de incurrir en la *«naturalistic fallacy»* no puede ser imputado al tomismo: ni el primer principio práctico, ni aquellos que se evidencian a partir del conocimiento de las inclinaciones naturales, ni (...) los derivados por modo de conclusión de los preceptos autoevidentes, son deducidos de proposiciones especulativas; no existe aquí, por lo tanto, falacia de ninguna especie, como no sea la que cometen los positivistas al acusar a todas las filosofías iusnaturalistas de un error que sólo puede imputarse a algunas, falacia esta última conocida clásicamente como *mutatio elenchi* y por la cual se refuta lo que el adversario no ha sostenido.» C.s.I. Massini, *op. cit.*, p. 130.

Se comprende, entonces, desde el argumento tomista, en cuanto al ser, al género próximo y a su condición de ser racional, que las inclinaciones naturales son las siguientes: (i) En el campo del ser, identifica como inclinación natural la tendencia de los seres a la conservación según la naturaleza. Se relacionan los preceptos referentes a la conservación de la vida humana y al rechazo de sus obstáculos. (ii) En cuanto a su género próximo, es decir, conforme a la naturaleza que tiene en común con los demás animales, se advierte como inclinación la tendencia de perpetuar la especie, lo que se comprende por cuanto la naturaleza lo ha enseñado a todos los animales. Son identificadas, en este ámbito, las inclinaciones de unión del hombre con la mujer y la educación de la prole. (iii) Finalmente, se relaciona la tendencia del hombre al bien por su naturaleza racional, inclinación propia de su especie. Se reconoce todo lo que se refiera a la tendencia natural de conocer la verdad en relación con Dios y a vivir en sociedad.

El autor medieval precisa sobre las inclinaciones naturales que deben distinguirse los preceptos primeros, derivados de forma directa de las tendencias de nuestro ser, de los preceptos secundarios, obtenidos de aquéllos por medio de inferencias. Así, por ejemplo, del precepto primario de vivir en la sociedad, se deriva el precepto de obedecer a la autoridad, indispensable para asegurar vida en comunidad; del precepto de la unión del hombre y la mujer, se derivan preceptos sobre el matrimonio y su indisolubilidad. Frente a ese conjunto de preceptos primarios y secundarios que conforman la ley natural, santo Tomás formula la siguiente cuestión «¿puede cambiar la ley natural?». Esta cuestión es solucionada por el pensador cristiano, de una, destacando que es posible que la ley natural sea adicionada, y «en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural»; y de otra, se indica que «la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere los primeros principios de la misma».³⁴⁷

La intangibilidad frente a esos preceptos primarios es matizada por de Aquino. Los preceptos secundarios se asumen «como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios», y también se considera la inmutabilidad en razón de mantenerse «su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos

347. T. de Aquino, op. cit., T.II, parte I-II, q. 94, a. 5, p. 737.

particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos»³⁴⁸ La ley humana debe conformar sus preceptos, desde el reconocimiento de disposiciones particulares descubiertas por la razón. Una ley terrena debe estar conforme con la moralidad que se impone desde la ley natural; aquélla se constituye en derivación de ésta, como desarrollo o determinación:

«Hay que decir: Según dice San Agustín en I De lib. arb., la ley que no es justa no parece que sea ley. Por eso tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural... Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley.

Pero hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a las realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa. Pues bien, hay normas que derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto «no matarás» puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda «no hacer mal a nadie». Y hay otras normas que se derivan por vía de la determinación; y así, la ley natural establece que el peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural.

Por ambos caminos se originan las leyes humanas positivas. Mas las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana.»³⁴⁹

4.3.5. La Escuela de Salamanca. La edad moderna abre espacio a la reivindicación de libertades, a partir de una metafísica de subjetividad.

348. *Ibid.*, T.II, parte I-II, q. 94, a. 5, p. 737

349. T. de Aquino, *op. cit.*, T.II, parte I-II, q. 95, a. 2, p. 742.

Es preciso considerar que la idea derechos naturales, desde una comprensión individualista, ya estaba presente en la Escuela de Salamanca, en la que se destacan teólogos y juristas como Francisco de Vitoria, Luis de Molina Melchor Cano, Francisco Suárez, Domingo de Soto y Luís de León, todos ellos pensadores iusnaturalistas integrados a la conocida *Segunda Escolástica*. Aunque muy próximos al tomismo, y sin desligarse del orden objetivo considerado por la escolástica medieval, los pensadores de los siglos XVI y XVII que debatieron sobre el concepto de *iura naturalia*, desde los claustros académicos salmantinos, plasmaron una prolija reflexión que puede ser referencia frente a determinada dirección cognoscitivista dirigida a fundamentar los derechos humanos. Los escolásticos españoles, sin desvincularse del concepto del origen divino del derecho natural, continuaron con la idea de la ley natural como la participación de la ley eterna, y que fuera desarrollada entre los medievales. Sin embargo, en el pensamiento salmantino de los siglos XVI y XVIII se abandona «la idea de *jus* como un estado de cosas objetivo». Se abre paso hacia una «concepción de individualista del derecho».³⁵⁰ De esta forma, la Escuela de Salamanca abre paso al derecho subjetivo, al definirse el derecho como un poder moral que se tiene sobre lo propio. «El derecho se transforma en derechos individuales.»³⁵¹

La Escuela de Salamanca reconoce el derecho natural desde lo objetivo y normativo, esto es, como fuente preceptiva.³⁵² Pero, de manera complementaria, se comprende que esa naturaleza es fuente para considerar que los seres humanos comparten los mismos derechos. Téngase presente que a reflexión sobre el derecho natural se enriquece a partir del contacto de los españoles con las culturas precolombinas. Las bulas *Véritas Ipsas* y *Sulimis Deus* de 2 y 9 de junio de 1537 se opusieron expresamente a la esclavitud de los indios americanos; y la escuela salmantina no fue indiferente a esta situación.

Los españoles reflexionaron ampliamente sobre las bases iusnaturalistas que sustentan el discurso de los derechos naturales, considerando la identidad del indio americano. A propósito, se destaca la exposición realizada sobre los justos títulos que se derivaron de la

350. Cfr. C. Douzinas, op. cit., p. 75.

351. *Ibid.*, p. 75.

352. Cfr. J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 2000.

conquista y sobre la naturaleza de los indios.³⁵³ Debates como la conocidísima Controversia de Valladolid, entre agosto-septiembre de 1550 y abril de 1551, sobre la legitimidad de la Conquista realizada en América, a partir de las disputas entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda³⁵⁴, resultan igualmente significativos, en medio de la opinión generalizada sobre la Leyenda Negra. En la referida controversia, apoyada por el papa Pablo II, se discutió sobre el carácter humano de los indios, sobre sus semejanzas con el hombre europeo, si poseían alma, y si estos eran seres inferiores que podían ser esclavizados. El debate de Valladolid enfrentó dos tesis: una que consideraba que los indios eran seres humanos, poseedores de alma y semejantes a los europeos, defendida por Las Casas, y otra, en la que se estimaba que los indios eran seres inferiores y que podían ser esclavizados, argumento sostenido por Sepúlveda. La tesis que finalmente se impuso fue la primera.

La continuidad que se da frente a la comprensión aristotélico-tomista, y en la que resulta prioritaria considerar la perspectiva propia de los deberes, no imposibilitó que se consideraran derechos que podían atribuirse a los seres humanos en cualquier lugar de la tierra, sin reservarlos a los europeos- Se tiene en cuenta una naturaleza que se reconoce como común. De esta forma, el cristianismo abrió sus puertas más allá de Europa, y el derecho, como lo advertía Francisco de Vitoria, podía extenderse a todas partes, es el caso *ius gentium*. La escuela salmantina da prioridad a la idea del hombre como un ser creado a imagen y semejanza de Dios, realzando el concepto de persona, ser que se realiza conforme al designio divino. El derecho de gentes es basado en la dignidad del ser personal que se predica a todos los hombres.³⁵⁵

353. Cfr. M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Antrhopos, Barcelona, 1994.

354. En el debate se tuvo presente la polémica sobre *Democrates alter*, texto que recopilaba la doctrina de Ginés de Sepúlveda, gran conocedor de la obra de Aristóteles. En cuanto a los indios, se justificó su esclavitud, con apoyo en la tesis aristotélica sobre servidumbre natural. Se advierte una posición antitética a la sostenida por Las Casas. Cfr. B. de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

355. Abelardo del Vigo Gutiérrez ha encontrado en la escuela salmantina una propuesta ética en favor del hombre, y que se funda en la justicia y el bien común. Cfr. A. del Vigo Gutiérrez, *Economía y ética en el siglo XVI; estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la Teología Española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006; y A. del Vigo Gutiérrez, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

4.3.6. Fundamento de los derechos humanos desde la perspectiva católica. La metafísica teísta prohió una forma especial de moralidad al interior del cristianismo triunfante en Europa y, en consecuencia, posibilitó una lectura humanista en la que se proclama que la inteligencia del ser humano puede reconocer la voluntad divina. En la dirección católica se insiste igualmente el recurso de la introspección y que por medio de la conciencia posibilita que se descubra la huella divina inmersa en los diversos corazones humanos. La vertiente católica, en varios documentos conciliares y encíclicas papales contemporáneos, ha evaluado ese argumento por el que se configura la primacía de la integralidad de la conciencia. En este sentido puede entenderse en qué términos un ser humano reconoce la ley natural y que a su vez es proyección de la ley eterna. En el texto conciliar «*Gaudium et Spes*», con apoyo en Romanos 2,14-16, se expresa que es la profundidad de la conciencia humana el sitio en donde se descubre una ley a la que se debe obedecer, y cuya voz exhorta a que se haga el bien y se evite el mal; todo ello con la ayuda de una sabiduría con la que cuenta el hombre. Se indica que éste tiene una interioridad a la que accede por introspección y quiere dirigirse a lo trascendente. Esa sabiduría es la que lo identifica como un sujeto responsable, y como ser libre, no egocéntrico, que lo mueve a la comunidad. La dignidad del hombre le destaca por encima de las demás criaturas corporales. Se trata de una unidad, como síntesis o microcosmos.³⁵⁶ En idéntico sentido se destaca la encíclica «*Humanae Vitae*», en la que se indica que la vida humana se vincula con Dios, y se le comprende en razón del bien común. En esta encíclica se considera una naturaleza humana estable e inmutable. Lo intrínsecamente malo se opone al verdadero bien del ser humano. La ley natural sería ley inscrita por la Providencia en el corazón de los hombres, seres creados a su imagen y semejanza.³⁵⁷ Asimismo, se enfatiza en la encíclica «*Redemptor Hominis*», del papa Juan Pablo II, en la que el hombre se presenta como centro de la creación, ser creado a imagen y semejanza de Dios, cuya

356. Cfr. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, Constitución Pastoral del Concilio Vaticano Segundo, sobre la Iglesia en el Mundo Moderno, 7 de diciembre de 1965, n. 16.

357. La Carta encíclica de Pablo VI, sobre la vida humana, desarrolla aspectos vinculados con la responsabilidad del hombre de colaborar con la acción de Dios Creador. Es el caso de los esposos que han de obrar conforme a los designios de Dios, como sucede en la caso de la fecundidad. La transmisión de vida humana ha de adecuarse al plan de Dios. En la carta se establece que la ley natural, reconocida introspectivamente, es «iluminada y enriquecida por la Revelación divina», es «expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse.» Cfr. Pablo VI, *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, n. 4.

dignidad reclama el respeto por sus derechos y garantías fundamentales.³⁵⁸

Las ideas de hombre como ser creado y de la posibilidad de hallar introspectivamente la huella divina registrada en la naturaleza, son decisivas para configurar el argumento fundacionalista sobre los derechos humanos desde el humanismo cristiano. Estos son exigencias morales vinculadas a la dignidad correspondiente al ser personal, y comprendidos en el contexto de una igualdad constitutiva que le es atribuida a todos los seres humanos. Se ofrece, así, un argumento metafísico y religioso. Los derechos humanos emanan de esa ley natural, por la que se considera la libertad de los hombres. Sin embargo, la línea católica no insiste en el ámbito de la subjetividad, sino en la vinculación de la ley natural a un orden objetivo, en el que puede reflejarse el animal virtuoso.

La Iglesia Católica, luego de un largo distanciamiento frente a la proclamación moderna de los derechos humanos, ha admitido su viabilidad. Se consideran los derechos humanos como derecho subjetivos; son facultades que hacen parte de la ley natural, la que a su vez se formula en proposiciones universales, en correspondencia con el orden divino, y que pueden ser reconocidas por el entendimiento humano.³⁵⁹ El discurso de los derechos se condiciona a un específico punto de partida. Se hace referencia a un fundamento absoluto, y que no es temporal.³⁶⁰ El fundamento se comprende en una voluntad más alta que la del ser humano. Dios es la última razón de los derechos humanos. Dios es concebido como un Ser subsistente en sí mismo.³⁶¹ En esta comprensión se expone que «(...) si el hombre quiere aferrarse a ciertos derechos que le

358. Cfr. Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 4 de marzo de 1979, n. 13 y 17.

359. Según Massini: «Llamamos ley natural a aquellas proposiciones universales del entendimiento práctico que la razón humana formula a partir del conocimiento del orden inmanente de la realidad de las cosas. No se trata de una normatividad «deducida» de las estructuras de lo real, sino hecha al entendimiento práctico a partir de la aprehensión de estas estructuras; ante todo de la que corresponde al hombre y a las realidades humanas. Dicho en otras palabras, se trata de un orden normativo que se sigue del hecho de que el hombre es persona, es decir, tiene estructura entitativa de una «naturaleza intelectual, por la cual es dueña de sus propios actos». C. I. Massini, *El Derecho, los Derechos Humanos y el Valor del Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987, p. 149.

360. No se acepta que la realidad mundana se el piso fundacional de los derechos humanos, como lo afirma Massini: «El fundamento absoluto y definitivo de los 'derechos humanos' debe ser, por lo tanto, buscado en otra parte.» *Ibíd.*, p. 150.

361. Según Massini: «(...) ya sea de modo explícito en el caso del creyente, o de modo implícito en quien se proclama agnóstico, el aceptar la existencia de derechos absolutos en un sujeto contingente, remite de modo necesario a un ser *Subsistente por Sí mismo, Acto Puro de Existir*, ilimitado y perfecto, por quien todo lo justo es justo y todo lo debido es debido.» *Ibíd.*, p. 151.

pertenecen absolutamente, no puede sino reconocerlos en cuanto fundados en la Divinidad, mal que les pese a muchos de quienes se proclaman defensores de los «derechos humanos».³⁶²

Quienes entre los católicos aceptan la tradición de los derechos humanos, manifiestan que éstos son huella de la ley natural, esto es, de la ley no escrita que es participación de la ley eterna. El hombre, es un ser sagrado. Como imagen del Creador, es titular de esos derechos naturales vinculados con la ley natural y sólo reconocida desde la conciencia moral. La tradición católica ha señalado que la naturaleza deriva de Dios. Se da continuidad a la comprensión tomista sobre ley natural y el vínculo de ésta con la ley eterna. Maritain, siguiendo al Aquinate, expresa:

«La ley natural no es una ley escrita. Los hombres la conocen con mayor o menor dificultad, y en grados diversos, y con riesgo de error en ella como en otra cosa. El único conocimiento práctico que todos los hombres tienen natural e infaliblemente en común, es que es preciso hacer el bien y evitar el mal. Este es el preámbulo y el principio de la ley natural; pero no es la ley misma. La ley natural es el conjunto de cosas que deben hacerse y no hacerse, que surgen de una manera *necesaria del solo hecho de que el hombre es hombre*, en ausencia de toda otra consideración.»³⁶³

La postura católica contemporánea considera que no es prueba contra la ley natural las faltas o errores en comunidades particulares, como el caso de los africanos cuando lapidan sus mujeres. Ese problema cultural no desvirtuaría la regla. Se advierte un conflicto sobre la posibilidad de establecer armonía entre ley natural y el concepto de cultura. Pero se confronta que la ley natural no es un código concluido, encerrado en la conciencia de cada uno; se trata de un código que se conoce con mayor o menor dificultad. El conocimiento de la ley natural, por medio de «nuestra conciencia moral», en palabras de Maritain, es «aún imperfecto»; por esto expresa que «(...) es probable que se desarrolle y afirme en tanto dure la humanidad. El derecho aparecerá en su flor y perfección cuando el Evangelio haya penetrado hasta el fondo de la substancia humana.»³⁶⁴ Por medio de la ley natural es posible asignar los derechos. Se

362. *Ibíd.*, p. 153.

363. J. Maritain, *Los derechos del hombre y ley natural*, tr. de Héctor F. Miri, Dédalo, Buenos Aires, s.f., p. 102.

364. Cfr. *Ibíd.*, p. 104.

comprende que el hombre es titular de derechos. No se trata de fundar los derechos, como destaca Maritain, «(...) sobre la pretensión de que el hombre no está sometido a ninguna ley más que a la de su voluntad y su libertad, y que no debe «obedecer más que a sí mismo», como decía Juan Jacobo Rousseau (...)»³⁶⁵ El derecho positivo adquiere su fuerza de ley por el derecho natural y se impone a la conciencia. «Porque *la misma ley natural exige que lo que ella deja indeterminado sea ulteriormente determinado (...)*»³⁶⁶

Los derechos humanos, teniendo en cuenta la exposición antecedente, se fundan en la voluntad divina. La autoridad terrena sólo los reconoce o declara, pero no constituye. En caso de contradicción con el derecho positivo, prevalece el derecho humano. Por esto, en la tradición iusnaturalista teísta se ha negado el carácter legal en la ley injusta. «Una ley injusta no es ley».³⁶⁷ Derecho natural y derecho positivo son diferenciados. El derecho natural «concierna a los derechos y deberes que se siguen del primer principio: hacer el bien y evitar el mal, de una manera *necesaria, del solo hecho de que el hombre es hombre*, en ausencia de toda otra consideración.»³⁶⁸ Por su parte, el derecho positivo, o el «conjunto de leyes en vigor en una ciudad dada», dentro de la comprensión que se viene explicando, corresponde a «a los derechos y deberes que se siguen del primer principio, pero de una manera contingente, en razón de determinaciones planteadas por la razón y la voluntad del hombre, que establecen las leyes o dan nacimiento a las costumbres de una comunidad particular.»³⁶⁹

Los derechos humanos, como derechos naturales, son afirmados desde normas objetivas de derecho natural referidas a la santidad cristiana. En la tradición católica no dependen del sujeto, y tienen un necesario correlato con los deberes. Sobre la base previa del actuar, de esta manera, se consideran unos conceptos metafísicos vinculados a una visión sobre el hombre que hunde sus raíces en lo religioso, por la que el ser personal de éste se asume como sagrado.³⁷⁰ El derecho humano, de esta forma, en el derecho natural clásico cristiano, se circunscribe a un

365. *Ibíd.*, p. 109.

366. *Ibíd.*, p. 115.

367. *Ibíd.*, p. 25.

368. *Ibíd.*, p. 113.

369. *Ibíd.*, p. 114.

370. Cfr. J. Maritain, *Humanismo integral; problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, tr. de A. Mendizábal, Madrid, Palabra, 1999.

principio fundacional desde el que no es posible realizar una extensión indebida.³⁷¹

La Iglesia Católica ha manifestado en los últimos años que apuesta por la cultura de los derechos humanos; sin embargo, expresa que ésta debe configurarse teniendo en cuenta el bien común (p. e. los derechos naturales de la familia, asociaciones, naciones), dada la naturaleza social del hombre y sin circunscribirse exclusivamente al individuo. De ahí, que se comprenda que desde el catolicismo resulta definitivo afianzar el concepto de deber, y no el de facultades propias de los individuos. A propósito, se destaca lo expresado por el Cardenal Joseph Ratzinger, en la ponencia «Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal», presentada el 19 de enero 2004, con motivo de la jornada académica organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. Los argumentos del entonces perfecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en virtud del debate académico planteado con Jürgen Habermas, cuestionan las bases modernas que fundaron el discurso de los derechos humanos. El actual pontífice de la Iglesia Católica manifestó, refiriéndose a la reflexión iusnaturalista que en la modernidad dio origen a ese discurso, lo siguiente:

«El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, que en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los *derechos* humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar. Quizás hoy habría que completar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes del hombre y los límites del hombre, y esto podría ayudar a replantear en otros términos la cuestión de si puede existir una razón de la naturaleza y por consiguiente un derecho de la razón aplicable al hombre y a su lugar en el mundo. Esta cuestión habría que afrontarla e interpretarla a escala intercultural. Para los cristianos ello tendría que ver con la creación y el Creador. En el

371. Por esto sostiene Massini: «(...) para el individualismo, se tiene prácticamente derecho a todo y esta ausencia de contornos terminan difuminando la extensión de los «derechos humanos» y conduciendo a formulaciones rayanas con el ridículo. El derecho natural clásico-cristiano, contrariamente, al estructurar a los «derechos» con los «deberes del hombre» y hacer una expresa remisión a las circunstancias históricas particulares para su aplicación concreta, determina sus contenidos y les confiere operatividad en orden al bien humano común.» C. I. Massini, op. cit., p. 153.

mundo hindú correspondería al concepto de *dharma*, la ley interna del ser, y en la tradición china, a las ideas y a los mandatos celestiales.»³⁷²

Ratzinger rechaza la idea de que el puro positivismo se erija en la razón definitiva del discurso de los derechos humanos. Ya en el año 2001 cuestionaba que la Carta Europea de Derechos Fundamentales no reconociera la dimensión religiosa de la persona humana y los derechos derivados de la misma, exhortando al respeto por lo sagrado. El mensaje del prelado se mantiene en el actual pontificado. Dios es el principio fundacional de los derechos humanos. A propósito, con motivo de la celebración de los sesenta años de la Declaración universal de los Derechos Humanos, el papa Benedicto XVI, el 10 de diciembre de 2008, señala «La ley natural, escrita por Dios en la conciencia humana, es un denominador común a todos los hombres y a todos los pueblos; es una guía universal que todos pueden conocer en virtud de la cual todos pueden comprenderse». Asimismo expresa: «(...) los derechos del hombre están fundamentados en última instancia en Dios creador, quien ha dado a cada quien la inteligencia y la libertad. Si se prescinde de esta sólida base ética, los derechos humanos se debilitan, pues se quedan sin su fundamento sólido.» A su vez, en su encíclica «*Caritas in veritate*», Dios es presentado como amor, y los seres humanos igualmente son reconocidos desde el amor. Se considera sobre la importancia de amar la verdad, comprendiendo que Dios es uno, la que a su vez se integra a la caridad. En la Carta papal se manifiesta la importancia de una sociedad más justa, en la que debe contribuirse a construir la *ciudad de Dios*, en la que se impone el compromiso con el bien común, y máxime en donde hay una responsabilidad global. «Sólo con la caridad, *iluminada por la luz de la razón y de la fe*, es posible conseguir objetivos de desarrollo con un carácter más humano y humanizador.» Los derechos humanos han de ser respetados desde su «fundamento trascendente», no pudiéndose obviar que «Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente».³⁷³

372. J. Ratzinger, «Lo que cohesiona el mundo; Los fundamentos morales y políticos del estado liberal», en HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Entre razón y religión; dialéctica de la secularización*, tr. de I. Blanco y P. Largo, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 48.

373. Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009.

4.4. La presencia del iusnaturalismo objetivista en el mundo contemporáneo. El argumento de John Finnis

La tradición objetivista del iusnaturalismo continúa presente en ciertos círculos contemporáneos. En efecto, en la actualidad se confrontan algunas posturas cognoscitivistas en las que se considera que todo valor es una realidad objetiva e independiente del sujeto que valora. Como lo explica Antonio Pérez Luño, se confrontan tendencias metaéticas que afirman que los valores son cualidades inherentes a las cosas o a las acciones, y que pueden ser conocidos, por la experiencia, o racionalmente, o por medio de la intuición. La comprensión metaética sobre los derechos humanos se funda en tesis *objetivistas*, por las que el fundamento se construye desde supuestos valores objetivos y absolutos. La fundamentación objetivista reconoce «(...) la existencia de un orden de valores, reglas, o principios que poseen validez objetiva, absoluta y universal con independencia de la experiencia de los individuos, o de su consciencia valorativa.»³⁷⁴ Téngase en cuenta que los aportes de John Finnis hacen parte de una corriente iusnaturalista que Pérez Luño denomina como objetivismo ontológico cristiano, y en la que se consideran igualmente las tesis de Sergio Cotta, Martin Kriele y Louis Lachance. Se considera que los valores, asumidos como objetivos, fundamentan los derechos humanos, los que son dependientes de la ley natural. Se acepta que los conceptos naturaleza y dignidad humanas son metafísicos, y se afirma que el fundamento de los derechos humanos se asienta en un orden superior y objetivo.³⁷⁵

Las tesis de John Finnis insisten en el carácter absoluto e inmutable de la ley natural, como había sido expuesto en la vertiente católica. El destacado jurista y filósofo australiano rechaza que al derecho se le considere como un mero beneficio asegurado a la persona por la ley, o como una simple facultad por la que se reclama reconocimiento y respeto de una elección personal. Lo que resulta determinante es establecer qué es lo que resulta básico para el florecimiento humano, siendo importante que se rescate el concepto de bien común. Para el autor de *Natural law and natural rights*, en el reconocimiento de los derechos debe establecerse el bien antecedente, siendo indispensable para el

374. A. E., Pérez Luño, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 8ed, Tecnos, Madrid, 2003op. cit., p. 137.

375. Cfr. *Ibid.*, p. 142.

florecimiento de la vida humana, y sin que se acepte una elección arbitraria.

Finnis estima que hay derechos que pertenecen al hombre sin excepción. El filósofo australiano sostiene que no puede hacerse prevalecer en contra del ser humano consideraciones de utilidad general. Apela a criterios de razonabilidad práctica para efectos de establecer elecciones morales, los que a su vez se vinculan con bienes básicos. Según Finnis, esos bienes básicos se comprenden en el concepto de bien común, y son identificados los siguientes: el conocimiento (bien sobre la búsqueda de la verdad, en cuanto valor instrumental), la vida (vitalidad en todos sus aspectos, correspondiente al impulso del ser humano hacia la preservación), razonabilidad práctica (bien sobre la libertad de razonar la conducta, con autonomía y autenticidad), la experiencia estética (bien que integra el goce de la belleza como arte y como naturaleza), la amistad y diversas formas de sociabilidad (valor sobre paz y armonía de los hombres que han de vivir en comunidad), la diversión o juego (valor de bienestar sobre el disfrute en sí mismo considerado), y la religión (bien sobre la búsqueda del hombre de su origen, integrando lo trascendente y la realidad que explique su existencia). Asimismo, se destaca que Finnis confronta las vecindades que existen entre esos bienes y las tendencias naturales que identifica Tomás de Aquino como formas básicas del bien y que vincula a las tendencias naturales.³⁷⁶

Según el pensador australiano, cada uno de esos bienes «es una forma de bien igualmente evidente», y «ninguno puede ser reducido analíticamente a ser sólo un aspecto alguno de los otros, o a ser meramente instrumental en la búsqueda de cualquiera de los otros», y, finalmente, «cada uno, cuando nos concentremos en él, puede razonablemente ser considerado como el más importante».³⁷⁷

Para Finnis, cada uno de los bienes básicos es fundamental. «Ninguno es más fundamental que cualquiera de los otros, porque en cada uno de ellos cabe razonablemente centrar la atención, y cada uno, cuando se centra en él la atención, reclama un valor prioritario. De ahí que no hay prioridad objetiva de *valor* entre ellos».³⁷⁸ Asimismo, el pensador australiano estima que debe asegurarse el conjunto de

376. J. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, tr. de C. Orrego Sánchez, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1980, p. 91-123.

377. *Ibid.*, p. 123.

378. *Ibid.*, p. 124.

condiciones que posibilitan que un sujeto pueda favorecerse personalmente en medio de la comunidad.

La determinación sobre lo moralmente correcto, según Finnis, no es posible establecerse en el nivel de esos bienes básicos. Para el autor es preciso acudir a método de la ley natural que se confronta en unos criterios de razonabilidad práctica, en los que resulta posible considerar unas buenas razones para elegir, para actuar; lo que coincidiría con la *prudentia* tomista, o la *phrónesis* aristotélica. Entre el bien básico y la decisión a adoptar, se requiere de un método para la corrección y elección para la correspondiente satisfacción. Finnis evalúa las siguientes exigencias: tener un plan de vida racional y coherente; no tener preferencias arbitrarias entre valores o bienes básicos, por cuanto todos ellos tienen la misma validez; no hacer preferencias arbitrarias entre personas cuando se busque la satisfacción de bienes básicos; asumir una actitud de desprendimiento frente a proyectos específicos y limitados; ser fiel a los compromisos personales y generales; realizar acciones eficientes para conseguir los objetivos que se asumen; respeto por todo valor básico, sin que se puedan ejercer acciones que por sí mismas causen daño; favorecer el bien común, promocionando la integración del hombre en la comunidad; y, finalmente, seguir la propia conciencia.³⁷⁹

Las exigencias correspondientes a la razonabilidad práctica, para Finnis, como se viene exponiendo, se constituyen en método para obtener criterios de corrección. Las referidas exigencias permiten que se tomen decisiones prácticas, o que sean adoptadas elecciones morales, en el caso que deba darse satisfacción a un bien básico. Resulta definitivo, entonces, favorecer el bien de la comunidad, y sin que pueda reivindicarse un plan de vida correspondiente a un sujeto insolidario. Asimismo, la razonabilidad práctica se constituye en el referente por excelencia para la construcción del derecho positivo. El producto de las exigencias de razonabilidad práctica, para Finnis, configura la moral. A propósito, expone:

«Ahora, podemos ver por qué algunos filósofos han situado la esencia de la «moral» en la reducción del daño, otros en el aumento del bienestar, algunos en la armonía social, algunos en el carácter universalizable del juicio práctico, algunos en la plena realización del individuo, otros en la preservación de la libertad y de la autenticidad

379. Cfr. *Ibíd.*, p. 131-167.

personal. Cada una de estas cosas tiene cabida en la elección racional de compromisos, proyectos y acciones particulares. Cada una, además, contribuye al sentido, significación y fuerza de términos tales como «moral, «(moralmente) debido», y «correcto»; no es que cada una de las nueve exigencias desempeñe un rol directo en todo juicio moral, pero sí sucede que algunos juicios morales resumen la relación de todas y cada una de las nueve con las cuestiones entre manos, y todo juicio moral resume la relación de una o más de las exigencias.»³⁸⁰

Para Finnis, los criterios de razonabilidad práctica no se deducen de estados de hecho, de una naturaleza concebida en términos fenoménicos. Pretende eludir la falacia naturalista. Se configuran como preceptos no derivados. Según el autor australiano, los preceptos de ley natural no se infieren de hechos o de principios especulativos, sino de principios prácticos, autoevidentes e indemostrables. Precisa el pensador en mención que las proposiciones normativas son propias de la razón práctica, y no derivados de enunciados descriptivos de la razón teórica.

Al igual que Tomás de Aquino, Finnis apela al concepto de autoevidencia, en cuanto estima que los principios de moralidad sobre los que se fundan los derechos humanos son conocidos de forma evidente. Como ya se expuso, el Aquinate deriva el derecho natural de los principios de la razón práctica. Se busca salvar esa derivación de la falacia naturalista, al vincular el ser al ámbito de lo suprasensible, en donde yacen los principios que se ofrecen como autoevidentes y que no pertenecen a una realidad empírica. Finnis considera que el iusnaturalismo clásico cristiano no cae en la falacia; según el autor australiano, el destinatario de la crítica humeana fue el moralista Samuel Clarke, y no el argumento tomista.³⁸¹

Los derechos humanos, para Finnis, son un modismo contemporáneo para «derechos naturales». El autor estima que ambas expresiones son sinónimas.³⁸² Los derechos humanos, en cuanto derechos naturales, son exigencias de moralidad vinculadas a bienes básicos y que pretenden asegurar el florecimiento humano. Su desconocimiento implicaría la negación de su calidad de persona. Para Finnis, los requerimientos de la razonabilidad práctica permiten

380. *Ibid.*, p. 155.

381. *Cfr. Ibid.*, p. 67-80.

382. *Cfr. Ibid.*, p. 227.

considerar que hay derechos humanos absolutos, sin excepción, no siendo posible que de manera arbitraria se haga una elección individual que ponga en riesgo un bien básico del ser humano.³⁸³

El autor australiano destaca que el bien común es baremo en la determinación de los derechos naturales. El valor de los derechos, en última instancia, subyace en un principio absoluto. Finnis identifica a Dios como fundamento trascendente y necesario, sería ese principio absoluto fundacional de los derechos. Expresa que aunque trascendente es accesible por la razón.

Para Finnis, Dios debe ser el fundamento último del derecho, a cuyo conocimiento es posible acceder por medio de la razón. Se considera, así, un fundamento objetivo, teniendo en cuenta que son igualmente objetivos los principios prácticos básicos, que son, en últimas, los derechos humanos. El profesor australiano explica que no se trata de considerar los principios de razonabilidad práctica como expresiones del actuar de Dios, sino de afirmar que sólo su ser absoluto puede explicar los derechos humanos, y comprender el alcance del concepto de obligación. Según Finnis,

“Alguien que no reconozca la existencia de Dios no reconocerá los derechos básicos por lo que ellos son, es decir, como relativos al hombre pero también como plenamente objetivos. Pero una persona así puede ciertamente aprehender los bienes básicos como deseables, en cuanto actualizadores o realizadores, y así entrar en la vida de la razón práctica, la cual, si es vivida integralmente, es la vida de la virtud moral (...) Esa me parece ser la realidad de la condición humana». ³⁸⁴

Para concluir, se precisa que para Finnis la obligatoriedad de la norma se considera en atención a que la razonabilidad práctica impone que debe contribuirse con el bien común. Se trata de una obediencia que no se impone por la voluntad del legislador, sino por medio de la razón. De esta forma, Finnis expone que una ley injusta no es ley³⁸⁵, dada la pérdida de su autoridad moral. Pero precisa el autor australiano que las leyes forman parte de un sistema jurídico que en su conjunto debe analizarse, por cuanto puede configurarse por principios de razonabilidad

383. Cfr. *Ibíd.*, p. 251-253.

384. *Ibíd.*, p. 389-390.

385. Cfr. *Ibíd.*, p. 390-393.

práctica que derivan su autoridad de su propio contenido, en atención al bien común.³⁸⁶ En este evento puede estimarse la posibilidad de obediencia de una norma específica, cuando pueda comprometerse la eficacia del sistema jurídico. Así, siguiendo la postura del Aquinate, Finnis admite la posibilidad de un caso excepcional de una norma injusta que no pueda desobedecerse, siempre y cuando sea para evitar el debilitamiento de una normativa en su conjunto, o cuando se le pueda causar perjuicio a la comunidad.

4.5. Escuela del Derecho Natural Racional

4.5.1. La modernidad abre espacio a la subjetividad y a la consagración de la primacía del derecho sobre el deber, lo que supuso un replanteamiento en las relaciones entre derecho natural y teología, y entre derecho y moral. Los principios del derecho natural no se buscarían en los actos de autoridad reconocidos a través de la doctrina de la Iglesia, en los que primaba el bien común y se subordinaba lo natural a un mundo suprasensible y prioritariamente metafísico. Ratzinger ha señalado que al comienzo de la época moderna «una doble fractura» fue lo «que se produjo en la conciencia europea», posibilitando «las bases de una nueva reflexión sobre los orígenes del derecho».³⁸⁷ La primera fractura consistió en «el desbordamiento de las fronteras del mundo cristiano europeo que se llevó a cabo con el descubrimiento de América».³⁸⁸ La otra fractura «se produjo dentro de la misma cristiandad debido al cisma que dividió a la comunidad de los cristianos en diversas comunidades contrapuestas entre sí, a veces de modo hostil».³⁸⁹ Téngase en cuenta que la modernidad, y especialmente a partir de la segunda fisura, abre las puertas a una nueva comprensión de la realidad, en la que el modelo organicista

386. Cfr. *Ibid.*, p. 381-389.

387. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 45.

388. *Ibid.*, p. 45. Adviértase que la Escuela de Salamanca afrontó esa situación que implicaba identificar como destinatario del derecho no sólo al hombre europeo. Según Ratzinger: «En ese momento tuvo lugar el encuentro con pueblos ajenos al entramado de la fe y el derecho cristianos, que hasta entonces había sido para todos origen y modelo del derecho. En el terreno jurídico no había nada en común con aquellos pueblos. Pero ¿eso significaba que carecían de leyes- tal como algunos afirmaron actuando en consecuencia-, o bien existía un derecho por encima de los sistemas jurídicos que muestra que los hombres son hombres y los une entre sí? Ante esta situación, Francisco de Vitoria desarrolló una idea que ya existía, la idea del *ius gentium*, «el derecho de los pueblos», donde la palabra *pueblos* se asocia a la idea de «paganos», de «no cristianos». Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concreción cristiana del mismo, y que debía regular la justa convivencia entre todos los pueblos.» *Ibid.*, p. 45-46.

389. *Ibid.*, p. 46.

escolástico ya no resulta satisfactorio. Cada hombre, en ese contexto, no se considera como un ser de deberes, esto es, ya no se entiende como el ser salvado por sus obras, sino como un ser titular de derechos.

La modernidad da inicio a la era del individuo, a un ser que se entiende insularmente, esto es, como átomo, sin que dependa de un orden objetivo. Esta comprensión fue facilitada paradójicamente al interior del cristianismo, debido a la fisura presentada por los cuestionamientos realizados desde una dirección distinta a la católica. Se hace referencia a la comprensión luterana y calvinista que se propaga en Europa sobre el hombre.

El ascenso del protestantismo implicó una ruptura con la teología católica, preparando el camino de secularización que emprendería la modernidad. Hay una apuesta por la autonomía de un sujeto que se salva por la fe y no por las obras. Las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII acentuarían ese proceso que culminaría con el reconocimiento de la tolerancia religiosa, antecedente primordial del liberalismo. Sobre ese punto se precisa que es el proyecto protestante luterano el que da cabida, en materia política, al liberalismo; aunque igualmente se destaca la presencia del calvinismo, como lo explica Max Weber.³⁹⁰ Por la idea calvinista sobre el hombre se abre espacio a un individuo que rompe los lazos que le ataban a un mundo organicista en el que no podía ser mal interpretada la suprema voluntad de Dios, Ser libre por excelencia.

«(...) el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad. Nadie podría ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque éstos son, es verdad, medios prescritos por Dios para el aumento de su gloria (por la que han de practicarse absolutamente), pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjetivamente) simples «externa subsidia» de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio «extra ecclesia nulla salus» (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo al círculo de los elegidos de Dios), a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad –

390. Según Weber «(...) la Reforma sería imaginable sin la evolución personalísima de Lutero, éste es lo que le dio su sello permanente. Pero su obra no hubiera sido duradera sin el calvinismo» M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, tr. de L. Legaz Lacambra, Reus, Madrid, 2009, p. 117.

cosa imposible-, sino porque también ellos deben ser formados, ad gloriam Dei, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos, a los que Dios había decidido en la eternidad ofrecer el sacrificio de su vida. Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesial-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo.»³⁹¹

El hombre debía realizar su proyecto vital de manera individual, sin que se desconozca la labor social que puede desplegar en virtud del querer divino. Resulta decisiva su interpretación sobre la doctrina de la predestinación. La piedad puritana imponía que el hombre prescindiera del sacerdote y que actuara en un mundo de acción en el que Dios no exige de determinadas obras para que encuentre la salvación, sin que pueda desconocerse la santidad del obrar.

«El mundo está exclusivamente destinado para honrar a Dios, el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, realizando sus preceptos en la parte que le corresponde. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos hagan obra social, puesto que quiere que la vida social se adapte en su estructura a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. El trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente *in maiorem Dei gloriam*. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética profesional, que está al servicio de la vida terrenal de la colectividad (...) Como el «amor al prójimo» sólo puede existir para servir la gloria de Dios y no la de la criatura, su primera manifestación es el cumplimiento de las tareas profesionales impuestas por la *lex naturae*, con un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos que nos rodea. Pues la estructura y organización (pletóricas de maravillosa finalidad) de este cosmos que nos rodea. Pues la estructura y organización (pletóricas de maravillosa finalidad) de este cosmos, que según la revelación de la Biblia y el juicio natural de los hombres parece enderezada al servicio de la «utilidad» del género humano, permite reconocer este trabajo al servicio de la impersonal utilidad social, como propulsor de la gloria de Dios y, por tanto, como querido por El.»³⁹²

391. Ibid., p. 138-139.

392. Ibid., p. 147-149.

En ese sentido se reconoce en qué términos fue configurándose la racionalidad del capitalismo, a partir de la imposición de un nuevo esquema para el desarrollo de las relaciones económicas, y que difiere al modelo del ascetismo cristiano medieval, que, según Weber «se refugiaba en la soledad» y que «había logrado dominar el mundo desde los claustros»; ya que el fenómeno que se advierte en la modernidad es contrario: «se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo.»³⁹³ Para Weber, la personalidad del calvinismo impuso una ética convergente para la expansión del capitalismo, en la que resultaba importante que el hombre entrara al mundo de la acción, dando prioridad a la relación económica, no despilfarrando su tiempo, en aras de glorificar a Dios. De esta forma el capitalismo hundiría sus raíces en un ascetismo secular que resulta próximo a la dirección calvinista.³⁹⁴ La libertad económica se impondría en el principal referente de límite en la actuación del estado, escenario propicio para el discurso de los derechos humanos.

La Reforma impuso la necesidad de concebir principios básicos que afirmaban la autonomía del ser humano en el campo terreno. Se reconocen principios comunes de derecho natural, anteriores al derecho positivo, por los que se afirma la separación de dos reinos, el secular y el suprasensible. En ese primer reino se reconocería la soberanía del ser humano en su actuar, con independencia de su fe religiosa. Esto favorece un laicismo extendido en la modernidad, y que fue afianzándose con el racionalismo a través del ropaje secular que se le dio al discurso ofrecido. Téngase en cuenta que el racionalismo buscó negar la presencia de la teología, rechazando la presencia de lo sobrenatural en el lenguaje propio del derecho natural. Se configura una doctrina del derecho natural, edificada desde unos principios propios que le confieren autonomía.

4.5.2. La modernidad abre espacio al racionalismo, replanteando la doctrina del derecho natural. Son considerados unos principios prepositivos y con validez universal, y que coinciden con los derechos naturales, inherentes a todos los seres humanos. Aunque, como lo señala Ratzinger, en este escenario, se configura la «noción de derecho previa al dogma, una base jurídica mínima que no se apoyase en la fe sino en la

393. *Ibíd.*, p. 228.

394. *Cfr. Ibíd.*, p. 229-286.

naturaleza», comprendiéndose «la idea del derecho natural como derecho de la razón, que valora la razón como el órgano de la construcción de un derecho común por encima de las fronteras de la fe.»³⁹⁵ Así, se busca realizar un cambio radical en la manera de comprender los derechos, en atención al giro que se hace desde el derecho objetivo y el concepto de deber hacia el derecho subjetivo. Las tesis lockeanas son punto de referencia en esta orientación propia de una metafísica de la subjetividad, aunque las misma hayan tomado distancia frente a la formulación racionalista del *yo pienso* cartesiano; así como son representativas en el ámbito jurídico las tesis de juristas como Hugo Grocio (1583-1645), Cristian Tomasio (1665-1728), y Samuel von Pufendorf (1632-1694), quienes insistieron en diferenciar el derecho positivo de la normativa moral, la que es replegada la esfera íntima del hombre.

El iusnaturalismo moderno va configurando una comprensión liberal sobre el derecho, por la que se señala que los gobernantes ostentan poderes limitados, ya que los seres humanos conservan derechos naturales que son inalienables. Los derechos naturales son facultades previas al derecho preexistente, y pueden ser reconocidos racionalmente una vez se identifica un substrato inherente al propio hombre.

Con los modernos, desde un influjo nominalista, se hace énfasis en la idea de la tutela del individuo frente al estado, enfatizando en el concepto de derecho subjetivo. Téngase presente, como lo precisa Costas Douzinas, que ya desde el siglo XIV, los nominalistas franciscanos Duns Scoto y Guillermo de Occam sostenían «(...) en contra de las visiones neo-platónicas, que la forma individual no es una señal de contingencia ni la persona humana es la representación mental concreta de lo universal.» La visión organicista de la escolástica es cuestionada, en cuanto se entiende que «(...) la expresión suprema de la creación es la individualidad, como se evidencia en la encarnación histórica de Cristo, y su conocimiento se vuelve precedente sobre aquel de las formas universales de los clásicos.»³⁹⁶ Los modernos continúan en esa línea.

A partir de la modernidad, va considerándose el poder absoluto del individuo, regalo de Dios a un ser hecho a su imagen y semejanza. El principio fundacional, que en la ontología teísta se consideraba frente a un derecho objetivo natural, y que se asumía como derivación de la ley

395. J. Ratzinger, op. cit., p. 46.

396. C. Douzinas, op. cit., p. 73.

eterna, en este nuevo contexto se seculariza y se le denomina razón, aunque ya referida al sujeto. Igualmente, se confronta un camino en el que se va conformando la primacía de la voluntad, abriéndose un espacio al positivismo. Según Douzinas, se va transitando de la razón a la voluntad, sin que ésta se fundamente en la naturaleza de las cosas. «La separación de Dios de la naturaleza y la absolutización de la voluntad prepararon el camino para la retirada y final eliminación de Dios de los asuntos terrenales.»³⁹⁷ Precisamente, desde el positivismo el individuo debe sumisión absoluta e incondicional al estado. «La celebración de una voluntad omnipotente e incuestionable fue tanto el prelude para la abdicación total del derecho divino como la piedra fundacional de la omnipotente soberanía secular.»³⁹⁸

4.5.3. Con la Escuela del Derecho Natural Racional se distingue el hombre en su estado de naturaleza y el estado civil (estado posterior en el que el hombre construye institucionalidad). El hombre es sociable, pero no social por naturaleza. Es un ser con capacidad de conformar comunidad de individuos. En este escenario es reivindicada la idea del derecho humano como un derecho natural del individuo, insistiéndose en el aspecto subjetivo, y no en un ámbito objetivo como lo hacía la dirección aristotélico-tomista. Con los modernos se busca superar la teología, encontrando que la naturaleza es una realidad empírica o física, precisando que el sujeto es el punto de partida, único que puede racionalmente deducir la verdad. Se tiene, entonces, dos versiones de iusnaturalismo: una individualista y otra clásica-cristiana, y aunque se confrontan vecindades por sus orígenes metafísicos comunes, se advierte, asimismo, se hallan significativas diferencias y que son decisivas en la tensión propia de la formulación sobre el fundamento de los derechos humanos. Lo anterior, por cuanto la dirección moderna desliga los derechos humanos de un orden objetivo.³⁹⁹

La dignidad humana y la libertad, en el iusnaturalismo racionalista, son comprendidas desde una «teología secular de los derechos naturales». La razón es punto de referencia para comprender a ese ser que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre pasa a concebirse como el «centro del universo». Se trata de un ser al que se le

397. *Ibid.*, p. 74.

398. *Ibid.*, p. 74.

399. Cfr. Carlos I. Massini, *op. cit.*, p. 153.

trasfiere «la adoración ofrecida por los medievales a Dios».⁴⁰⁰ Por su parte, la concepción medievalista, coincidente con la postura católica, insiste en una idea objetiva sobre una ley que es anterior a toda ley positiva y que se ha consignado en los corazones humanos. «Los aspectos prudentes y visionarios de la teoría del «mejor gobierno» fueron minados pero, al mismo tiempo, la receptividad de un derecho natural clásico se volvió un horizonte potencial para el derecho y la identidad individuales.»⁴⁰¹

La tendencia que, dentro del iusnaturalismo moderno, impulsó el discurso de los derechos naturales fue la que equiparó el derecho natural con la libertad natural. El derecho es considerado desde la libertad, y no se configura en atención a la ley. El hombre se concibe como titular de unos derechos en su estado natural, con anterioridad a la conformación de la sociedad. La libertad natural es, precisamente, una vez se conforma el estado, la que posibilita la limitación del poder. El sujeto se configura en la expresión por excelencia de limitación del estado. Precisamente, las declaraciones y documentos posteriores a las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII, son productos de esta comprensión.

Con la Escuela del Derecho Natural Racional se afirma que es imposible encontrar el concepto de derecho humano en un momento histórico anterior. Proclama para sí la paternidad del concepto de subjetividad, fuente de la que nacen los distintos derechos. Se configura una pretensión universalista por la que se consideran libertades naturales atribuidas a todos los seres humanos en atención a su igualdad constitutiva. Como resultado de esta línea de pensamiento, se destacan, por ejemplo, la Declaración de Virginia de 1776, en la que reconoce que «todos los hombres son por naturaleza iguales, libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos». Asimismo, en la Declaración del hombre y del ciudadano de 1789 se establece «que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Se consideran, de esta forma, derechos subjetivos que por su naturaleza pertenecen a todos los hombres, cimentados en principios universales y fines universales.⁴⁰²

400. Cfr. C. Douzinas, op. cit., p. 76.

401. *Ibid.*, p. 76.

402. Maritain cuestiona esa perspectiva racionalista de la filosofía de las luces y de la Enciclopedia. Considera que la Declaración Americana se encuentra más cercana al carácter originariamente cristiano de los derechos humanos. Desde el iusnaturalismo racionalista, para el autor en comento, la ley natural no deriva de la sabiduría creadora o de la voluntad divina, sino de la razón misma. La ley natural está en un código de justicia, inserto en la naturaleza y descifrado por la razón. Cfr. J. Maritain, *Los derechos del hombre y ley natural*, op. cit., p. 127

4.5.4. El iusnaturalismo racionalista reconoce la posibilidad de hallar un fundamento universal, identificable por vía racional, y que permite determinar qué es lo esencial a todos los hombres. Se considera que la naturaleza es una realidad empírica, entrelazada con la razón, punto de referencia para la afirmación de contractualismo moderno. Sin embargo, como expone Ratzinger, «(...) al prevalecer la teoría de la evolución, esta concepción de la naturaleza se ha quebrado: la naturaleza en cuanto tal no es racional –se nos dice- aunque haya en ella comportamientos racionales; éste es el diagnóstico evolucionista, que hoy en día parece indiscutible.»⁴⁰³ Se confronta un distanciamiento en la dirección iusnaturalista referida frente a la comprensión aristotélico-tomista, en la que la naturaleza se concibe como realidad suprasensible, prioritariamente metafísica.

El paso hacia la subjetividad moderna implicó la mutación del concepto de bien. Éste no se asociaría con la virtud; se vincularía más bien con el deseo que se obtiene en el ámbito de lo sensible. La naturaleza se asocia con lo empíricamente observable, aunque se confrontan dos tendencias diferenciadas: una, representada en el iusnaturalismo lockeano, por la que se reconoce un estado de bondad natural, esto es, el estado del buen salvaje y en el que se identifican los derechos naturales de un sujeto que es imagen y semejanza del creador; y, otra, representada en la versión contractualista hobbesiana, por la que se niega un estado de naturaleza que esté por encima de lo empíricamente observable.⁴⁰⁴

El iusnaturalismo racionalista conduce a una comprensión ilustrada sobre el hombre que pregona, a través de una pretensión universalista, la autonomía de un sujeto afirmado como soberano. Y es que la idea de sujeto autónomo posibilita que se listen un sinnúmero de derechos, sin que adecuen a una base objetiva común. Lo que prima es la subjetividad, en medio de una naturaleza que, aunque sagrada, emerge como fuente de unas libertades inherentes a los individuos. Así se configura la fundamentación de los derechos, lo que implica un desplazamiento desde la teología moral clásica hacia un humanismo preferentemente antropocéntrico. Hay un replanteamiento de la idea de *imago Dei*, no

403. J. Ratzinger, op. cit., p. 47.

404. En este punto hay coincidencias con el argumento de Baruch Spinoza, quien identifica a Dios con la naturaleza. Para el filósofo holandés, la naturaleza abarca totalmente lo divino, y sin que pueda reconocer a Dios por fuera de este ámbito. Dios se confirma en una naturaleza se concibe como una realidad empírica. B. Spinoza, «De Dios», en *Ética*, 5ed., Porrúa, México, 1997, parte I, p. 7-34.

importando el esquema organizado por los medievales a partir de «las ideas de la caída y del legislador divino». El hombre actuaría con base en la autoridad de la razón. «La gracia de la autoridad divina y el aura de su representante terrenal no podían cautivar el alma de las personas y en su lugar, el derecho natural moderno intentó reconstruir la constitución utilizando sólo la razón.»⁴⁰⁵

Continuando con el argumento que se viene desarrollando, podría afirmarse que a partir del iusnaturalismo racionalista, en atención a la autodeterminación individual, va conformándose una moral universal y de mínimos, proveniente de un ser con capacidad de autolegislar.⁴⁰⁶ El estado de naturaleza se asume prioritariamente como estado de libertad, resquebrajando la concepción aristotélica del hombre definido como animal político.⁴⁰⁷ En la comprensión lockeana sobre la propiedad (*property*)⁴⁰⁸ podría comprenderse ese salto cualitativo sobre la naturaleza y que apareja una consideración individualista de los derechos. El hombre es entendido como sujeto propietario y como tal puede disponer de su cuerpo, de su vida, de su libertad y de sus bienes.

«El modelo del derecho subjetivo natural es la propiedad privada. Esto se ve con especial claridad en JOHN LOCKE, quien (...) resume el conjunto de todos los derechos naturales (o humanos) bajo el

405. C. Douzinas, op. cit., p. 76.

406. Se confronta un objetivismo ético como lo expone Caridad Velarde, teniendo sentido «la propuesta de limitar lo moral al terreno de lo privado en tanto que en el de lo público sólo operará el derecho, y en todo caso, la ética.» De esta manera, se considera la ética como el marco universal que determina los límites de lo moral. «La moral es el ámbito de las creencias personales y no tiene por qué trascender fuera de ese ámbito.» C. Velarde, op. cit., p. 43.

407. Se entiende, en tal sentido, la resistencia de la perspectiva católica. Según Maritain, en esta dirección se consolida una filosofía libertaria. En esa versión, para el pensador católico, la positivación está condicionada por la existencia de unas exigencias previas inherentes a todo ser humano. El derecho positivo se limita a declarar aquello que la razón puede deducir universalmente. Incluso se llega a considerar la inmodificabilidad e invariabilidad de la naturaleza humana, lo que entra en conflicto con el dato histórico, al no tener en cuenta los cambios impuestos desde las contingencias históricas. El pensador francés expone que los derechos humanos no pueden fundarse sobre esta filosofía libertaria. Sostiene: «Esta filosofía no ha fundado los derechos de la persona humana, porque nada se funda sobre la ilusión: ha comprometido y disipado esos derechos, porque ha llevado a los hombres a concebirlas como derechos propiamente divinos, y en consecuencia infinitos, que escapan a toda medida objetiva, que rechazan toda limitación impuesta a las reivindicaciones del yo, y expresan en definitiva la independencia absoluta del sujeto humano y un sedicente derecho absoluto, anejo a cuanto hay en él, por el solo hecho de estar en él, de levantarse contra todo el resto de los seres.» J. Maritain, *Los derechos del hombre y ley natural*, op. cit., p. 109.

408. Cfr. Locke, cap. V, VII y IX en *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, sobre la propiedad y los derechos que integra.

término amplio de *Property*. Ésta integra la tríada vida (*Life*), posesiones o propiedades en sentido estricto (*status*) y libertad (*Liberty*). Hay, pues, una diferencia sustancial entre lo que quiere significar el concepto *Status* y con el de *Property*. El primero se refiere a la propiedad de las cosas, es el derecho real tal como se entiende tradicionalmente. El segundo designa algo más amplio, tiene un significado filosófico y antropológico. Implica que el hombre es, antes que nada, un propietario, y lo es de distintos bienes: de su cuerpo y de su vida, de lo que haga con su cuerpo y con su vida, por tanto, de su trabajo y del fruto de su trabajo; es también propietario de sus bienes materiales, de su casa, de sus campos, de su empresa; lo es, por último, de su libertad, de sus decisiones, ahora en el estado de sociedad civil, dentro de la ley.»⁴⁰⁹

Aunque la mirada sobre la idea de hombre no sea escolástica, es necesario precisar que la metafísica de la subjetividad, forjada a través del iusnaturalismo racionalista, confronta una pretensión de conformar moralidades universales. En tal sentido, se advierte cierta vecindad entre esa comprensión liberal-protestante con la tradición predecesora. Podría pensarse, siguiendo a Nietzsche, que esa nueva concepción se presenta como un «dogma de fe», dirigido a seres débiles que por defender la libertad proclaman la primacía de la subjetividad, esto es, la prelación del alma humana.

«El sujeto (o, para hablar de forma más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora el mejor dogma de fe que ha habido en el mundo, quizás porque hizo posible para la inmensa mayoría de los mortales, a los débiles y oprimidos de todo tipo, ese autoengaño sublime que consiste en interpretar la debilidad misma como libertad, como un *mérito* su ser de tal o cual forma.»⁴¹⁰

La metafísica de la subjetividad reinante en la modernidad, no pudo desterrar la fundamentación ontológica que sobre la naturaleza humana ofreció su predecesora. Su pretensión de fundar de manera coherente la universalidad de la moral, al conformar discursos como el de los derechos humanos, permite considerar un nuevo «dogma de fe». Este es el estado

409. G. Robles, «La olvidada complementariedad entre deberes y derechos humanos», en J. Megías Q., *Manual de derechos humanos, Los derechos humanos en el siglo XXI*, Navarra, Aranzadi, 2006, p. 34-35.

410. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, tr. de José Luis López y López, Tecnos, Madrid, 2003 p. 87.

de la cuestión. Los argumentos tomistas y aristotélicos continúan presentes en el debate.⁴¹¹

4.6. John Locke

4.6.1. Las tesis de John Locke (1632-1704) son decisivas en la configuración del discurso moderno de los derechos humanos. Son expresión clara de un liberalismo que comenzaba a perfilarse y que reivindicaba la libertad religiosa y, posteriormente la de conciencia, en medio de las guerras de religión. La libertad, comprendida en un sentido negativo, desde la comprensión lockeana, es un límite del poder político que puede reconocerse racionalmente.

Para Locke, la libertad es el bien básico individual y común que debe ser protegido por la autoridad. El poder se comprende como limitado por los derechos propios de un individuo autónomo que reivindica su libertad de conciencia por antonomasia. Lo político y lo jurídico están precedidos por la libertad moral, y la autoridad debe justificar la limitación de la libertad, a diferencia de la propuesta hobbesiana en el que la libertad es el ámbito de lo restringido por el poder político.

Esa visión de Locke sobre la libertad y los derechos naturales, en la práctica, se encuentra reflejada en la Declaración de derechos de Virginia de 12 de junio de 1776 y la Declaración de independencia de Estados Unidos de 4 de julio de 1776, aunque en ésta se sustituye la prioridad hacia la propiedad por la búsqueda de la felicidad. La autoridad debe justificar la intromisión en el individuo.

4.6.2. Locke evalúa cuál es el alcance de la libertad religiosa. Estima que ésta exige de un trato igualitario entre religiones y creencias, y conduce a que pueda proclamarse la autonomía en el individuo. Se trata de una

411. Según Manuel-Reyes Mate: «Hay que buscar la salvación fuera de la Ilustración, en la pre-modernidad, en su «bestia-negra», Aristóteles, quien, pese a todos los desahucios, goza de alguna salud. En el Estagirita descubre MacIntyre al arquetipo de una fundamentación de la moral con pretensiones de universalidad. La estructura aristotélica consta de tres momentos: a) la naturaleza humana, tal y como es; b) la naturaleza humana, tal y como podría ser si realizara su *télos*; c) los preceptos de la ética racional como medios para pasar del a al b. Todo se viene abajo el día que la modernidad proclama la defunción del *télos* de la naturaleza. La consiguiente laicización deja a las normas heredadas sin fundamento y se produce una loca e inútil carrera de los filósofos en busca de un sustituto.» M.-Reyes Mate Rupérez, «El fundamento de la dignidad en la memoria subversiva», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 230.

libertad negativa⁴¹² que se va equiparando con la libertad de conciencia individual, idea que es madurada desde la reflexión metafísica. Según Locke, como bien lo destaca en *Carta sobre la tolerancia* (1689), las autoridades civiles sólo tienen competencia sobre las relaciones humanas externas, sin que puedan interferir en lo interno. No se puede comprometer por el estado el ejercicio de la libertad religiosa; pero tampoco, para el filósofo inglés, la religión puede erigirse en instrumento para perseguir, torturar, destruir o matar a los hombres.⁴¹³

La idea lockeana sobre la tolerancia religiosa es un claro ejemplo para comprender las raíces religiosas de la subjetividad moderna. Sobre la misma se advierte un influjo de la Reforma protestante y de las reflexiones realizadas sobre las guerras de religión. Locke presenta la tolerancia como regla de oro para la convivencia de los ciudadanos. Postula la necesidad de evitar un fanatismo religioso que comprometa la existencia del estado. El autor inglés considera que la libertad religiosa se halla vinculada con la idea de tolerancia, aunque considera que debe establecerse una salvedad frente a los católicos, los musulmanes y los ateos, teniendo en cuenta los numerosos inconvenientes que generan, aún frente a la subsistencia del estado.⁴¹⁴

La tolerancia, en Locke, haría parte de la política de estado, referente ineludible para evitar la vulneración de los derechos del individuo. En este contexto es posible considerar el carácter universal de los derechos que son comunes a todos los hombres. El pensador inglés estima que los disidentes deben gozar de idénticos privilegios que los que no los tienen. Sostiene: «(...) todo lo que pretendemos es que cada hombre pueda disfrutar de los mismos derechos que son concedidos a los demás»⁴¹⁵.

412. Se hace referencia a la primera de las libertades negativas, y en un sentido que no dista al que en el siglo XX ofreció Isaiah Berlin, quien entendió la libertad negativa como «la ausencia de interferencia, entendiendo interferencia por una intervención más o menos intencional de un tipo que muy bien podría ilustrar, no sólo la mera coerción física del secuestro o el encarcelamiento, sino también la coerción de la amenaza creíble.» Se trata de una posibilidad clara que se tiene de no injerencia por parte del estado, del hombre libre en mundo de la civitas, aspecto que sería decisivo entre los modernos, y especialmente entre los liberales. Cfr. I. Berlin, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 220-231.

413. Cfr. J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, tr. de P. Bravo Gala, 4ed, Madrid, Tecnos, 1998, p. 4.

414. Frente a los católicos, Locke cuestiona que sean súbditos de un poder extranjero y no acepta la creencia que tienen de considerar que están dotados de privilegios y poderes en asuntos civiles. Sobre los musulmanes, el pensador inglés cuestiona el sometimiento a otro príncipe, y su incapacidad de ser súbditos leales en la sociedad en que se encuentren. Por último, sobre los ateos, Locke expone que éstos al negar la existencia de Dios rechazan cualquier posibilidad de un sistema de moralidad que puedan regir las relaciones humanas. Cfr. *Ibíd.*, p. 54-57.

415. *Ibíd.*, p. 62.

Para Locke la comunidad política debe «asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida», situación diversa ocurre con los asuntos espirituales por cuanto «el cuidado del alma de cada hombre y de las cosas del cielo, que ni pertenece al estado ni puede serle sometido, es dejado enteramente a cada uno»⁴¹⁶.

4.6.3. Locke se distancia de Filmer, optando por la defensa de un estado no absolutista, tal como lo expresa en su obra *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690). La libertad y la propiedad son justificadas como derechos que preexisten al poder político; son concebidos como derechos anteriores al estado y al derecho positivo. Aunque Locke considera viable la separación entre estado de naturaleza y estado social, el pacto que permite la creación del estado social no implica la renuncia a esos derechos que son anteriores.⁴¹⁷

Según Locke, en el estado de naturaleza la razón se constituye en base de una ley que enseña cómo debe actuar el hombre en su vida, salud, libertad o propiedad. Desde el autor inglés, cuando el ser humano se sitúa en una sociedad civil busca conservar su vida y respetar por su necesidad las cosas requeridas para subsistir. En este contexto es erigida la propiedad en el referente básico para comprender los derechos naturales.

«(...) aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad».⁴¹⁸

Locke apela a una concepción empirista sobre la naturaleza. Ésta es concebida básicamente como una realidad empírica, y no como un

416. *Ibid.*, p. 53.

417. Se confronta una distancia frente a la postura hobbesiana. Según Modesto Gómez Alonso: «El hombre hobbesiano, por las características omnívoras de su voluntad, renunciaba a la libertad para conservar la vida; de modo que el estado absoluto era la consecuencia inevitable de la suma de su naturaleza y de la comprensión racional de su naturaleza. La única finalidad del estado era, en ese caso, la preservación de la existencia; y los medios para lograrla, determinados por la antropología, pasaban por la restricción de las libertades. Locke, por el contrario, describe un pacto social en el que los individuos pretenden conservar mucho más que su vida: su libertad privada y sus propiedades. El estado que resulta de esas pretensiones es moderado y liberal, queda definido, no sólo por la seguridad, sobre todo, por la *salvaguarda de las libertades privadas* y por la *aplicación imparcial de la justicia*.» M. M. Gómez Alonso, *op. cit.*, p. 98-99.

418. J. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, tr. de C. Mellizo, Barcelona, Altaya, 1994, p. 70.

concepto que deba explicarse de manera metafísica. Sin embargo, pese al distanciamiento del pensador inglés frente al racionalismo cartesiano, se confronta cierta continuidad con la ontología teísta, aunque con un enfoque particular. Como bien lo explica el profesor Gómez Alonso, «El estado de naturaleza es un *universo ético* en el que nos reconocemos miembros de una comunidad moral», se trata de un «(...) universo donde los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad son *privilegios y deberes innatos* que, independientes de cualquier convención, ninguna convención puede eliminar.»⁴¹⁹ Son definidas las bases de un discurso moral en la que el ser humano se proyecta. En esta dirección, los hombres son seres de una misma especie, imagen y semejanza de su Creador. El hombre en naturaleza, como lo indica Gómez Alonso, «como un animal más»; más bien se concibe «(...) a través del prisma de Adán y del relato bíblico, nacido de la cabeza de Zeus completamente armado, al menos en lo que se refiere a su repertorio ético»⁴²⁰

Si bien en Locke hay una formulación antimetafísica, más vinculada con la concepción empirista sobre el conocimiento, se destacan los vínculos que establece con la realidad divina. Desde el autor inglés sería posible la certeza demostrativa de Dios. Asimismo, téngase en cuenta que la ley de la naturaleza en el pensamiento lockeano se considera como proyección de la ley eterna, lo que permite considerar la igualdad constitutiva del ser humano, libre y análogo a su Creador. Según el filósofo inglés:

«El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones (...)»⁴²¹

La ley natural es el baremo en el que se reconocen los privilegios propios de unos derechos que se circunscriben al ámbito de un ser que ha de disfrutar de su vida, de su libertad y de sus posesiones. El mundo de la subjetividad, en este contexto no hace ruptura con la ley eterna. Desde en Locke podría comprenderse que esa fractura no es posible en

419. M. M. Gómez Alonso, op. cit., p. 100

420. *Ibid.*, p. 100.

421. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, op. cit., p. 38.

atención a que la ley natural es proyección de la ley eterna, configurando los principios que fundamentan el actuar moral del ser humano.

Los hombres, en el pensador inglés, son titulares de unos derechos naturales en cuanto son pensados como propietarios. El contrato protegería, a propósito, esos derechos de un individuo propietario. Para Locke, se asume como prioridad la preservación de la propiedad, y se afirma que el hombre natural es el hombre propietario. Éste, y con base en el derecho de autoconservación, impuesto desde el estado de naturaleza, se reconoce como un sujeto que es dueño de sí, de su realidad corporal, y que puede apropiarse de todo aquello que se constituya en producto de su labor.⁴²² Este es uno de los puntos más discutibles de la tesis lockeana; lo anterior por cuanto es justificado un derecho natural de acumular lo adquirido mediante propiedad privada, derecho que debe preservarse por los poderes del estado.⁴²³

4.6.4. Situados en el discurso de los derechos humanos, podría encontrarse en el argumento lockeano una propuesta de fundamentación cognoscitivista en el campo moral. Los derechos humanos serían equiparados con exigencias derivadas de esa ley de naturaleza. Se advierte una prioridad de los principios morales que integran el derecho natural sobre lo político.⁴²⁴ Se trata de una fundamentación iusnaturalista

422. Cfr. *Ibíd.*, p. 55-75.

423. *Ibíd.*, p. 72-75.

424. Esta situación es cuestionada por Gómez Alonso: «Es la imposibilidad (rememoración del pecado original y del drama de la caída) de cumplir sus deberes innatos lo que lleva a ese agregado de «anarquistas virtuosos» a la creación de la sociedad civil y del estado. Esa creación es signo del fracaso de nuestra naturaleza, pero, al mismo tiempo, es un triunfo de la ética sobre las pasiones y de la humanidad sobre el interés. El pacto social no está motivado ni por el interés particular ni por el beneficio conjunto, no es el resultado de un cálculo utilitario; por el contrario, es un esfuerzo consciente por preservar la ley natural, por obligarnos a cumplirla mediante un poder externo cuando, por mucho que lo intentemos, somos, por nosotros mismos, incapaces de adecuar nuestra conducta a nuestros principios. El contrato es producto del amor a la humanidad y del altruísmo. Consecuentemente, el estado es un organismo ético, cuyos límites son los de los derechos naturales y cuya función es colectiva y humanizadora: la salvaguarda de esos derechos. Sus límites no obedecen a razones coyunturales, poseen la inmutabilidad de la ley natural; de lo que se desprende una consecuencia obvia: la recusación de una fundamentación utilitarista de los derechos humanos. Así, la historia es una prolongación de la naturaleza, pero no porque copie de ella su irracionalidad, sino porque nos obliga a ser libres respetando la libertad de nuestros conciudadanos, porque la naturaleza le otorga una racionalidad a la que ella agrega la condición que la hace efectiva: el poder. En definitiva, para Locke no son los derechos humanos los que están en función del estado, sino éste el que se encuentra en función de aquellos: el hombre en un ser ético antes que un ser político, siendo su sociabilidad natural el resultado, no de la conveniencia, sino de la ley natural.» M. M. Gómez Alonso, op. cit., p. 101.

por la que se abre paso del derecho natural a los derechos humanos, en correspondencia con unos deseos humanos.

Locke considera como punto de partida el estado del buen salvaje, que es un estado de bondad natural. Los derechos naturales son anteriores al estado político y han de ser protegidos por éste, en aras de asegurar la autoconservación del hombre, ya que también existe un derecho de juzgar y castigar en caso de una vulneración de la ley natural. Según el pensador inglés:

«Al nacer el hombre (...) con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin cortapisas todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de la naturaleza, y en igual medida que cualquier otro hombre o grupo de hombres en el mundo, no sólo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca (...) Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, al fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma.»⁴²⁵

Locke ofrece una comprensión sobre el hombre y sus derechos vinculada a presupuestos profundamente religiosos, aunque su doctrina «(...) se encarga de separar religión (privada) y ciudadanía (pública), desvinculando la política práctica de la política de salvación».⁴²⁶ Pero, como lo explica Gómez Alonso, ese deslinde entre lo público y lo religioso es aparente, por cuanto «(...) la doctrina lockeana impone la *intromisión religiosa en política, la tiranía del sacerdote*. El estado legítimo es el estado cristiano, una organización cuyo fundamento, los derechos humanos, obliga a considerar *traidores al estado y a la humanidad a todos aquellos que no compartan el iusnaturalismo religioso.*»⁴²⁷

425. J. Locke, *Segundo Tratado*, op. cit., p. 102-103.

426. M. M. Gómez Alonso, op. cit., p. 101

427. *Ibid.*, p. 101.

4.7. Inmanuel Kant

4.7.1. En el siglo de las luces, las tesis de Kant (1724-1804) consolidan el proceso de apuesta por un sujeto cognoscente, sin que se pretenda enfatizar en el objeto. El filósofo de Königsberg evalúa cuáles son las posibilidades del conocimiento. Se reconoce la presencia activa del ser humano en el acto del conocimiento, a través de elementos racionales, sobre las cosas tal como se aparecen (*phaenomena*). Kant evalúa el proceso de conformación del conocimiento, teniendo en cuenta la importancia formas *a priori* de sensibilidad como son las condiciones de espacio y tiempo. En este escenario son evaluadas las posibilidades de la metafísica como ciencia.

Téngase en cuenta que en el pensamiento kantiano son diferenciados los campos correspondientes sobre el qué puedo conocer (razón pura), sobre el qué debo hacer (razón práctica), y finalmente, sobre el que me cabe esperar (ámbito propio de lo religioso). Asimismo, Kant cuestiona en qué términos puede obtenerse un conocimiento científico sobre las realidades que no pueden entenderse en el ámbito de lo sensible.

En la filosofía kantiana se distinguen las cosas que pertenecen al ámbito de lo sensible y las cosas del espacio concerniente al espíritu. En el pensamiento en mención se cuestiona qué puede conocerse sobre unas categorías en las que no resulta posible acceder a través de las formas *a priori* de la razón pura. En esta esfera es considerado el problema sobre el conocimiento de categorías morales, teniendo en cuenta la intención. Se trata de comprender la moral desde el actuar. En tal sentido, se privilegia una moralidad desde su forma intencional.

Kant evalúa en qué términos puede ser reconocida la moral de la acción humana cuando se despliega a través de la obligación o el deber, y se expresa en el imperativo categórico. El juicio moral no se obtiene de la razón teórica, en cuanto no se vincula a la causalidad. La moral es concebida desde la perspectiva del deber, y no del bien. El filósofo de Königsberg analiza hasta dónde el sujeto, con independencia de la experiencia, puede encontrar en sí mismo un criterio para actuar. Es privilegiada la moralidad de un acto en cuanto a la forma o intención del sujeto que debe ejecutarlo. Se advierte, como lo piensa Douzinas, que «la esencia de la subjetividad es la voluntad libre». Es el paso del cartesiano «yo pienso» al sujeto moral «yo quiero», lo que «proporcionó las bases filosóficas y morales para el ascenso vertiginoso y el reconocimiento público del deseo individual.»⁴²⁸

428. C. Douzinas, op. cit., p. 236

La moralidad es el punto de partida por el que se direcciona el actuar del ser humano, conforme a la razón. Para llegar a esta conclusión Kant pone en tensión el hombre natural (el ser que se mueve en lo fenoménico y del que se parte en el pensamiento de Rousseau) con el hombre moral (el ser civilizado y que actúa conforme a la reglas propias de los juicios). En tal sentido, frente a un hombre natural, es considerado un ser marcado por la autonomía, esto es, un ser en el que resulte determinante la fuerza moral. Es allí en donde se explica el hombre que puede salir de su minoría de edad, es decir, el ser ilustrado. A propósito, el filósofo alemán en *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784) expresa: «*Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esa minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro.*»⁴²⁹ El ilustrado es quien con ayuda de la libertad ha podido alcanzar la mayoría de edad, aunque sólo pueda lograrse lentamente.

El hombre, para Kant, es ser natural y racional, confrontándose una prevalencia de las facultades del conocimiento sobre las facultades de la sensibilidad. Lo natural es vinculado con el estado de lo fenoménico, con el ámbito de lo físico; y el hombre en ese ámbito es un ser expuesto frente un ámbito regido por unas leyes que lo desbordan y lo someten, lo que no implica que el hombre pueda actuar en contra de su comprensión moral, como lo expone Patzig, al interpretar la propuesta kantiana: «Actuando moralmente, el hombre puede resistir al mundo; es equiparable a este último, más aun, es superior.»⁴³⁰

4.7.2. Desde la obra del filósofo de Königsberg, la moralidad es fundamentada en la autonomía. Kant, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* estima que los conceptos morales son *a priori*, fundados en principios no empíricos.⁴³¹ Afirma que el deber se encuentra implicado en una regla práctica en relación con la voluntad, regla que se conoce con el nombre de *imperativo*, constituido en «la fórmula de un mandato» que a su vez es considerado como la «(...) representación de

429. I. Kant, «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?*, tr. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 83. (Ak. VIII 35).

430. G. Patzig, *Ética sin metafísica*, tr. de E. Garzón Valdés, Coyoacán, México, 2000, p. 132-133.

431. Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 82-139 (A 25-A 96).

un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad»⁴³². En otras palabras, los imperativos son concebidos como «(...) tan sólo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, v.g. de la voluntad humana.»⁴³³

Según Kant, «todos los *imperativos* mandan, ya *hipotética*, ya *categoricamente*». En tal sentido, los primeros «representan la necesidad práctica de una acción posible como medio de conseguir alguna otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera)»; mientras que el imperativo categórico «sería el que representa una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin.»⁴³⁴ Asimismo, el filósofo alemán señala: «Si la acción fuese simplemente buena como medio *para otra cosa*, entonces el imperativo es *hipotético*; si se representa como buena *en sí*, o sea, como necesaria en una voluntad conforme de suyo con la razón, entonces es *categorico*.»⁴³⁵ En otros términos, los primeros son analíticos, en cuanto establecen un mandato cuyo cumplimiento depende de ciertas condiciones. Cuando se piensa en un imperativo hipotético, según Kant, «no sé de antemano lo que contendrá, hasta que se me da la condición»⁴³⁶. A su vez que los imperativos categóricos son sintéticos y valen por sí. Cuando se confronta un imperativo categórico se aprecia «una proposición sintético-práctica *a priori*»⁴³⁷; para Kant, al pensar en éste «sé al instante lo que contiene»⁴³⁸.

Ambos imperativos son fórmulas con diversa fuente de obligatoriedad diversa. En el caso de los imperativos hipotéticos su obligatoriedad se refiere «(...) en cada caso, a la intención del destinatario de alcanzar un fin que él mismo elige libremente o que vale para toda persona.»⁴³⁹ Los imperativos categóricos, de otro lado, son las exigencias

432. *Ibíd.*, p. 92. Según Kant: «Todos los imperativos quedan expresados mediante un *deber-ser* y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad cuya modalidad subjetiva no se ve determinada necesariamente determinada merced a ello (un apremio).» *Ibíd.*, p. 92 (A 38).

433 *Ibíd.*, p. 93. (A 39).

434 *Ibíd.*, p. 94. (A 39).

435 *Ibíd.*, p. 94. (A 39)

436 *Ibíd.*, p. 103. (A 51).

437 *Ibíd.*, p. 103. (A 50).

438 *Ibíd.*, p. 103. (A 51).

439 G. Patzig, *op. cit.*, p. 160

morales, cuya obligatoriedad deriva de ellas mismas producidas entre seres racionales.⁴⁴⁰

Kant estima que es precisamente el imperativo categórico el que se configuraría en fuente misma del imperativo de *moralidad*. «No concierne a la materia de la acción y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la propia acción y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito. Este imperativo puede ser llamado el de *la moralidad*.»⁴⁴¹ En atención al imperativo categórico, puede pensarse en que

«(...) aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, pero como la ley no entraña condición alguna a la que se vea limitada, no queda nada más salvo la universalidad de una ley en general, universalidad a la que debe ser conforme la máxima de la acción y esta conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.»⁴⁴²

Las exigencias morales, propias de los imperativos categóricos, vinculan a seres universales que se consideran como obligados universalmente. Son condiciones que se comprenden desde el actuar desplegado por el sujeto autónomo, que igualmente es un ser libre ya que es responsable. Se proclama, así, una moralidad autónoma, correspondiente al imperativo categórico, y no heterónoma, permitiendo que el deber se reconozca desde una exigencia absoluta, no proveniente de un tercero, sino desde el propio individuo. La conciencia por el imperativo categórico vale por sí misma y es en este contexto en donde se imponen unas reglas o máximas que la razón dicta a cada sujeto. Situación diversa, sucede en el derecho. En el campo jurídico lo que interesa es verificar la coincidencia de la acción con ley; el derecho es

440. Según Patzig, «Pero, ¿cuál es la fuente de la obligatoriedad de las exigencias morales, es decir, de los imperativos categóricos? Como no pueden utilizarse como fuente los deseos y las intenciones del destinatario, la obligatoriedad de las exigencias morales debe residir, de alguna manera, en ellas mismas. La idea de Kant, que tanta influencia tuviera, era que la *pura universalidad* de estas exigencias era lo que obligaba a su obediencia, en tanto seres racionales. El principio de imperativos categóricos tales como «¡Cumple tus promesas!», «¡Ayuda al prójimo que se encuentre en situación precaria!» o «¡Debes decir la verdad!», aquel principio que Kant, con inconsecuencia terminológica, llama «el» imperativo categórico, es expresado en la conocida fórmula: «Actúa sólo de acuerdo con aquella máxima de la cual tú pudieras también desear que se convirtiese en ley universal.» G. Patzig, op. cit., p. 160.

441. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 96. (A 43).

442. *Ibid.*, p. 103-104. (A 51).

un conjunto de normas heterónomas, consagraciones de un sujeto exterior.

Los imperativos categóricos postulan la necesidad de las máximas para obrar de conformidad con la generalidad de la ley. Al respecto, Kant establece dos versiones: (a) «obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal»⁴⁴³; y, (b) «obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza».⁴⁴⁴

A partir de esos dos imperativos, que sirven de criterio para enjuiciar moralmente los deberes, se considera que hay que querer de tal manera que toda máxima del actuar se convierta en ley general. Se configura, así, una obligatoriedad derivada de los propios imperativos, teniendo en cuenta su universalidad. Las máximas se evalúan desde la capacidad de universalización, lo que implica su examen desde la racionalidad.⁴⁴⁵ Para que una decisión sea moral debe actuarse según un principio que es aplicable universalmente.

4.7.3. La naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Teniendo en cuenta esta idea, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se explica el alcance de la dignidad humana. Según Kant, el hombre no es un medio sino un fin en sí mismo. Sostiene que se comprende como esencia racional. Según Kant,

«Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional, existe como *fin en sí mismo*, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que en tanto orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como un fin* Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno. Pero, en cuanto fuentes de necesidades, las inclinaciones mismas distan tanto de albergar un valor absoluto para desearlas por ellas mismas, que más bien ha de suponer el deseo universal de cualquier ser racional el estar totalmente libres de ellas.»⁴⁴⁶

443. *Ibíd.*, p. 104. (A 52).

444. *Ibíd.*, p. 104. (A 52).

445. Cfr. G. Patzig, *op.cit.*, p. 164.

446. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 114. (A 65).

La dignidad humana se expresa como un principio de humanidad, siendo interpretada desde el siguiente imperativo categórico: «*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio.*»⁴⁴⁷ Este imperativo kantiano, distinto al de universalización, permite afirmar la existencia del hombre como un fin en sí mismo, excluyendo cualquier posibilidad de comprensión instrumental sobre el hombre.⁴⁴⁸

La dignidad humana se considera desde la libertad, desde la autonomía que se impone en los individuos que han de estar determinados por la ley de su propia acción, sin que el deber moral pueda ser impuesto coactivamente por la fuerza de un tercero legislador. De esta manera, como el hombre es un fin, no resulta posible cuantificarlo.

El ser humano es una persona, y no una cosa u objeto. Su valor deberá ser considerado en términos de dignidad y no de mercancía. El fundamento de los derechos humanos podría considerarse en razón del valor intrínseco de la dignidad inmersa en todos los seres humanos, teniendo en cuenta su condición de persona. Se concibe al hombre como un ser insustituible, cuya dignidad se comprende como un valor intrínseco. Según Kant:

«En el reino de los fines todo tiene o bien un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a independencia alguna, eso posee una dignidad.»⁴⁴⁹

Para Kant, el carácter auténticamente humano está por encima de lo que se considere desde el orden de la naturaleza. Expresa que debe comprenderse la voluntad humana conforme a principios. «El carácter de todo hombre estriba en el dominio de las máximas. El carácter puede verse definido, por tanto, gracias a la determinación del arbitrio humano en virtud de máximas permanentes e inteligibles.»⁴⁵⁰ No se trata de optar por la inclinación, sino por la razón en torno al deber. El carácter define el valor intrínseco del hombre; de ahí que esos principios de moralidad que

447. *Ibíd.*, p. 116. (A 66).

448. *Cfr. Ibíd.*, p. 118. (A 69- A 70).

449. *Ibíd.*, p. 123-124. (A 77).

450. I. Kant, *Antropología práctica; según el manuscrito inédito de Christoph Coelestin Mrongovius, fechado en 1785*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 31. (110)

definen la personalidad tienen una vocación de permanencia. «Las máximas no deben seguir los dictados de la moda.»⁴⁵¹

4.7.4. En la pretensión fundacionalista kantiana se advierte el predominio de la razón práctica. Se persigue subordinar lo teórico al obrar. No se considera el ámbito de la necesidad, sino la esfera de la libertad. Resulta sumamente clara la siguiente afirmación realizada por el filósofo de Königsberg: «En el caso del hombre nos encontramos con un ser tenaz, y describir su carácter equivale a desentrañar el carácter de la libertad.»⁴⁵²

Se advierte en la formulación kantiana el predominio de la idea cristiana de concebir el hombre como un fin y de rescatar la vocación del hombre por la libertad, sin que sucumba por las necesidades. En otros términos, se continúa con la comprensión cristiana de considerar al hombre como un ser sagrado; único ser viviente que tendría el dominio de sí y que como tal se realiza en el actuar. Se comprende que la libertad imposibilita el triunfo de la naturaleza caída del hombre.

La libertad se asume como una realidad metafísica. Por esto, como lo explica Bernard Bourgeois, en su estudio sobre la fundamentación kantiana de los derechos, la referida afirmación en el mundo implica la afirmación de «un sujeto *meta-empírico* o *metafísico*». En la libertad se justifica racionalmente la existencia de los derechos. De ahí que se considere una «fundamentación *metafísica* de los derechos del hombre» que «instituye la *universalidad* de la afirmación de los mismos.»⁴⁵³

El hombre libre es aquel sujeto que se autolegislá, en cuanto puede autónomamente realizar el principio de humanidad. A su vez, desde la libertad se concibe el principio de autonomía de la voluntad como la máxima propia de la moralidad, requiriendo que cada hombre actúe por sí y erigiendo su actitud en máxima universal.⁴⁵⁴

Desde Kant, la conciencia moral, fuente de la conocida libertad positiva, se erige en juez supremo; la voluntad se afirma en la ley moral; justamente la moralidad implica que toda acción se relacione con la

451. *Ibíd.*, p. 38. (113).

452. *Ibíd.*, p. 4. (99).

453. Cfr. B. Bourgeois, *Filosofía y derechos del hombre*, tr. de J. A. Díaz, Siglo del Hombre, Universidad Nacional, Embajada de Francia, Bogotá, 2003, p. 19.

454. Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 131-132. (A 87).

legislación: «voluntad libre y voluntad bajo a leyes morales son exactamente lo mismo.»⁴⁵⁵

Esa idea de libertad, para Kant, no excluye que se admita la necesidad de un ser humano para asegurar la existencia misma de la sociedad, porque de lo contrario se coartaría la libertad del otro. El actuar de uno ha de conciliarse con el actuar de los otros, siendo indispensable comprender que esa vocación por la libertad reclama igualmente de la presencia de una autoridad.

El fundamento de los derechos humanos, desde la filosofía kantiana, no considera una oposición entre el mundo de la naturaleza y el ámbito moral. Es posible conocerse a uno mismo de acuerdo con la perfección moral, sondeando las profundidades del corazón. El argumento kantiano, de esta manera, da continuidad a una comprensión fundacionalista sobre los derechos, en el que se comprende que el ámbito de los fines ha de triunfar sobre el mundo de las necesidades, regido exclusivamente por los instintos. Para Kant, el ser humano pese a su naturaleza caída, termina siendo redimido por su propia moralidad, conforme a una ley universal que ha de ser sondeada desde lo hondo del corazón.

4.8. La fundamentación utilitarista de los derechos humanos

4.8.1. Entre los caminos emprendidos por los modernos, en lo referente a la prelación del deseo, puede destacarse la concepción utilitarista. Puede constatarse en esta orientación una concepción importantísima en las alternativas existentes para dar razón sobre el por qué de los derechos, El utilitarismo considera la mayor felicidad en el mayor número de personas como medida de lo justo. En el pensamiento de John Stuart Mill (1806-1873) puede confrontarse un punto de referencia para comprender el alcance del utilitarismo. Para responder a la pregunta ¿Qué es utilitarismo? Mill precisa lo siguiente:

«No merece más que un comentario de pasada el despropósito, basado en la ignorancia, de suponer que aquellos que defienden la utilidad como criterio de lo correcto y lo incorrecto utilizan el término en aquel sentido restringido y meramente coloquial en el que la utilidad se opone al placer. Habrá que disculparse con los oponentes del utilitarismo por la impresión que pudiera haberse dado momentáneamente de confundirlos con personas de esta absurda

455. *Ibíd.*, p. 141. (A 99).

y errónea interpretación. Interpretación que, por lo demás, resulta de lo más sorprendente en la medida en que la acusación contraria, la de vincular todo al placer, y ello también en la forma más burda del mismo, es otra de las que habitualmente se hacen al utilitarismo.»⁴⁵⁶

Mill evalúa el utilitarismo como el «(...) credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad o el Principio de la mayor Felicidad», y por el que se postula «(...) que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tiendan a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.»⁴⁵⁷ El utilitarismo busca potenciar la moralidad desde el referente cualitativo y no cuantitativo, considerando las posibilidades de alcanzar la felicidad, en los que se potencia el sentimiento, y no la mera sensación, reconociendo la condición propia del hombre como un ser insatisfecho.

«Es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho. Y si el necio o el cerdo opinan de un modo distinto es a causa de que ellos sólo conocen una cara de la cuestión. El otro miembro de la comparación conoce ambas caras.»⁴⁵⁸

La comprensión utilitarista ha buscado superar las malas interpretaciones sobre las relaciones entre utilidad y placer. Se trata de considerar adecuadamente el vínculo entre ambos conceptos, teniendo en cuenta las consecuencias de las acciones. Se postula una ética consecuencialista, en la que se comprende la corrección de un determinado acto. En este escenario se consideran las consecuencias propias del placer que resulte más deseable para el mayor número de personas comprometidas en la acción a realizar. Se trata de considerar como criterio de moralidad la mayor felicidad en un conjunto. Ese criterio de utilidad, para efectos de corrección, según Mill: «(...) no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino la mayor cantidad total de la felicidad».⁴⁵⁹

456. J. S. Mill, *El utilitarismo*, tr. de E. Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 48.

457. Cfr. *Ibid.*, p. 49-50.

458. *Ibid.* p. 55.

459. *Ibid.*, p. 57.

La posibilidad de generalizar se considera por la utilidad que se espera. Esa afirmación confirma la postulación de una ética hedonista. Según el autor inglés, se trata de armonizar los intereses del individuo con los del conjunto, y precisa que esa ética de utilidad está aún presente la base cristiana sobre el amor. «En la regla de oro de Jesús de Nazaret, encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: «Comportate con los demás como quieras que los demás se comporten contigo» y «Amar al prójimo como a ti mismo» constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista.»⁴⁶⁰ Se trata de alcanzar el principio de mayor felicidad, conllevando a una existencia libre de dolor y rica en goces.

«Conforme al Principio de la Mayor Felicidad (...), el fin último, con relación al cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (...), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible de goces, tanto por lo que respecta a la cantidad como a la calidad, constituyendo el criterio de la calidad y la regla para compararla con la cantidad, la preferencia experimentada por aquellos que, en sus oportunidades de experiencia (a lo que debe añadirse su hábito de auto-reflexión y auto-observación), están mejor dotados de los medios que permiten la comparación. Puesto que dicho criterio es, de acuerdo con la opinión utilitarista, el fin de la acción humana, también constituye necesariamente el criterio de la moralidad, que puede definirse, por consiguiente, como «las reglas y los preceptos de la conducta humana» mediante la observación de los cuales podrá asegurarse una existencia tal como se ha descrito, en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no sólo a ellos, sino, en tanto en cuanto la naturaleza de las cosas lo permita, a las criaturas sintientes en su totalidad.»⁴⁶¹

Desde la consideración de Mill, el utilitarismo permite considerar un criterio de corrección frente a los actos que han de ajustarse con la la búsqueda de la felicidad para el mayor número de personas posible. La utilidad es la fuente última de la obligación moral. En este escenario se evalúa el criterio denominado utilitarismo de la norma, pudiéndose invocar para decidir entre derechos y obligaciones cuando las demandas de ambos son incompatibles.

El utilitarismo reconoce como autoridad última de corrección la mayor felicidad que deriva de la acción, y no de la autonomía del sujeto. Mill

460. *Ibíd.*, p. 57

461. *Ibíd.*, p. 58.

confronta el utilitarismo en el ámbito normativo, considerando que los derechos son reglas para maximizar la felicidad, son criterios objetivos por los que puede enjuiciarse la ley positiva. La obligatoriedad de la moral se considera desde la aceptación uniforme que brinda la utilidad esperada. No se acepta un argumento metafísico que sirva de base para fundar la moral. En este contexto, se rechaza la posibilidad de identificar a Dios como referente de la distinción entre el bien y el mal. A propósito, el pensador inglés enfrenta el cuestionamiento que se ha realizado frente a esa posición utilitarista de considerársele como atea; expone en tal sentido:

«No es infrecuente que escuchemos cómo se cataloga a la doctrina de la utilidad como una doctrina *atea*. De ser necesario salir al paso de algún modo a tan simple presupuesto, podemos afirmar que la cuestión depende de la idea que nos hayamos formado del carácter moral de la divinidad. Si es verdad la creencia de que Dios desea, por encima de todo, la felicidad de sus criaturas, y que éste fue su propósito cuando las creó, el utilitarismo no sólo no es una doctrina atea sino que es más profundamente religiosa que alguna otra. Si lo que se quiere decir es que el utilitarismo no reconoce la voluntad divina revelada como suprema ley moral, mi respuesta es que el utilitarista que cree en la bondad y sabiduría absolutas de Dios necesariamente cree que todo lo que Dios ha considerado oportuno revelar sobre cuestiones morales debe cumplir los requisitos de la utilidad en grado supremo. Sin embargo, otros, además de los utilitaristas, han sido de la opinión de que la Revelación cristiana tenía como fin, y para ello estaba capacitada, dotar a los corazones y las mentes de los humanos de un espíritu que les permitiese encontrar por sí mismos lo que es correcto y les inclinase a obrar conforme a ello cuando lo encontrasen, más que indicárselo, a no ser en un sentido muy general, a lo que se añade la necesidad reconocida de una doctrina ética, meticulosamente desarrollada, que nos *interprete* la voluntad de Dios.»⁴⁶²

4.8.2. La afirmación sobre el utilitarismo de la norma moral considera los efectos de su generalización. Los derechos se reconocen como exigencias de necesidad de la protección de una cosa útil. Se impone que se armonicen los intereses del individuo con los del conjunto; por esto, se requiere que sean escrutados los principios que permitan

462. *Ibid.*, p. 73.

promover la mayor felicidad del mayor número de personas, requiriéndose hacer una evaluación sobre la historia y la cultura. En este escenario se comprende la existencia de unos derechos morales fundados en el principio de utilidad, esbozado por Mill como «suprema apelación en las cuestiones éticas», fundado «en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo».⁴⁶³

Una reflexión fundacionalista sobre los derechos humanos considera en qué términos unas determinadas exigencias pueden ser satisfechas, posibilitando una utilidad general en atención a unos efectos. Se configura una pretensión eudemonista por la que el sujeto moral se confronta como un ser que tiene por propósito la felicidad de otros, y sus derechos –en los que tendrían que incluirse los humanos– tendrían que apuntar a la maximización de la felicidad. Es esta postura propia de una ética consecuencialista, y que ha de adecuarse a los derechos humanos identificaría criterios para superar cualquier tipo de desigualdad que afecte la felicidad de todos.

Los agentes morales atienden a las consecuencias de las acciones; para esto debe establecerse la corrección propia sobre las posibilidades de proporcionar felicidad. Se trata de confrontar el reconocimiento de unos determinados derechos morales y si pueden ser violados cuando no se busca la mayor felicidad frente a un conjunto. Los seres humanos tienen buenas razones para apelar a esas exigencias de moralidad⁴⁶⁴, consideradas como «cosas valiosas» ya que responden a «una necesidad *real*, no ilusoria, de los seres humanos». Se consideran cosas deseadas por los hombres, pero no en cualquier circunstancia, y máxime que las necesidades humanas «no son totalmente objetivas, definitivas y perennes, pero tampoco son algo subjetivo, provisional y fugaz.»⁴⁶⁵.

La fundamentación utilitarista no permite comprender los derechos humanos como derechos naturales. Desde planteamientos como los de Mill podría pensarse en que la necesidad de asegurar la felicidad de todas y cada una de las personas, teniendo en cuenta las consecuencias relevantes de la acción. Para esto no se requeriría fundar la moral con base en la autoridad divina, «ya que la humanidad tiene todavía que aprender con relación a los efectos de las acciones sobre la felicidad

463. J. S. Mill, *Sobre la libertad*, tr. de E. Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 67.

464. Cfr. E. Guisán, «Una justificación utilitarista de los derechos humanos», en J. Muguerza y otros, op. cit., p. 185-186.

465. Cfr. *Ibíd.*, p. 187.

general». ⁴⁶⁶ Asimismo, se destaca que si entre las exigencias morales configuradas en razón de las consecuencias se provoca tensión, debe atenderse a un criterio de corrección, en el que no se impone consultar autoridades que estén situadas en el ámbito metafísico. En la dirección utilitarista se postula la necesidad de determinar cuál de esas exigencias favorece la preferencia del conjunto de los sujetos involucrados, teniendo en cuenta frente al placer cuál sería la exigencia más deseable frente al mayor número de personas vinculadas con la acción a realizar.

En este escenario se forja una concepción liberal en la que podría pensarse en los derechos humanos como límites al poder ⁴⁶⁷, y conformados en razón de la libertad, considerando que «todo lo que afecta a uno puede afectar a otros a través de él». Se impone evaluar, en primer lugar «el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas.» Asimismo, se tiene presente que «la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. Por último, se comprende que «de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites, de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; y en el supuesto de que las personas que se asocian sean mayores de edad y no vayan forzadas ni engañadas.» ⁴⁶⁸ Resulta prioritario para Mill que cada individuo actúe sin

466. J. S. Mill, *El utilitarismo*, op. cit., p. 77

467. Según Mill: «Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría ser feliz, porque, en opinión de los demás, hacer lo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano». J. S. Mill, *Sobre la libertad*, op. cit., p. 65-66.

468. *Ibíd.*, p. 68-69.

buscar perjuicio o daño frente a los otros, en medio de una sociedad en la que han de desarrollarse unas condiciones que posibiliten el desarrollo del ser humano. Pero, debe precisarse que la exigencia de moralidad ha de ser reivindicada desde el individuo, y no frente a un grupo que comprometa la especificidad propia de cada ser humano. La libertad, en ese contexto, se configura como norte de realización de un sujeto que ha de procurar la satisfacción de su propio bien y sin sacrificar el bien de los demás.

«La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás.»⁴⁶⁹

4.8.3. El patrón utilitario de corrección posibilita confrontar los términos propios de la mayor felicidad que puede alcanzarse frente al conjunto de varias personas, y no frente a un sujeto individualmente considerado. Así, los derechos humanos se considerarían como exigencias dirigidas a la obtención de cosas valiosas que han de ser disfrutadas por los hombres. Los seres humanos «dadas las semejanzas en la constitución psico-somática», como lo expone Esperanza Guisán, pueden captar cuáles son las cosas necesarias «para su desarrollo, bienestar psíquico y físico, etc.» y que «son captadas de forma cuasi inmediata, o al menos nos resultan suficientemente familiares».⁴⁷⁰ Se confrontan exigencias evidentes «y, aunque a veces no sean reconocidos en los códigos positivos existentes, devienen fácilmente *exigencias morales universales* una vez que son debidamente explicitados.»⁴⁷¹ Pese al reajuste en las necesidades sentidas, en el curso de la historia, se advierten procesos relativamente irreversibles, «de tal suerte que las necesidades, los valores que éstas generan y los derechos que los cobijan y protegen experimentan un cierto despliegue y desarrollo, irreversible en muchos casos (...)»⁴⁷²

469. *Ibíd.*, p. 69.

470. E. Guisán, *op. cit.*, p. 188

471. *Ibíd.*, p. 188.

472. *Ibíd.*, p. 188.

Los derechos humanos «(...) responden a las cosas que los hombres valoran para ellos mismos como respuesta a las necesidades *reales* no siempre sentidas y experimentadas (...)»⁴⁷³ Su estatuto epistemológico y ontológico corresponde al de las cosas valiosas. No son *valores a priori*. Los derechos humanos no tienen la absolutez de los entes metafísicos. Cobijan y protegen valores humanos, teniendo en cuenta que las cosas valiosas han de ser disfrutadas por los hombres, las que deben ser repartidas equitativamente. «De esta manera, el bienestar de cada uno de los miembros de la comunidad humana (...), se convierte en la *única* fuerza legitimadora y fundamentante de los derechos humanos, o exigencias morales, previas al derecho positivo.»⁴⁷⁴

Desde un argumento utilitarista podría establecerse como punto de partida para conforma el discurso de los derechos humanos la idea de imparcialidad en el reparto de cargas y beneficios. La imparcialidad ayudaría a la distribución adecuada del bienestar, y es elemento indispensable en la felicidad. «(...) los derechos *humanos* se fundamentan en la necesidad de proteger el reparto equitativo de las cosas valiosas entre los hombres (entre las que figuran su integridad moral, el respeto y la dignidad que le son debidos, el trato equitativo, etc., etc.)»⁴⁷⁵ El trato equitativo es un valor *prima facie*, y no absoluto, para que los seres humanos sintientes y pensantes puedan ser oídos, tratados y cuidados de igual forma a los demás.⁴⁷⁶

Es importante señalar que configurar un argumento fundacionalista sobre los derechos humanos a partir del utilitarismo tiene diversas direcciones en el pensamiento contemporáneo. A propósito, la Escuela de Budapest consolidó una visión especial, fuertemente influenciada por fuentes marxistas. Pensamientos como los de György Lukács, György Márkus, FÉrenc Fehér y Ágnes Héller son referentes para considerar la fundamentación de los derechos humanos en atención al criterio utilitarista. Este es explicado desde la teoría de las necesidades. Conseguir el mayor

473. *Ibíd.*, p. 188

474. *Ibíd.*, p. 190.

475. *Ibíd.*, p. 194.

476. Según Guisán esta fundamentación utilitarista reclama la presencia de seres intelectual y sentimentalmente desarrollados. Expresa: «Una *fundamentación utilitarista de los derechos humanos* (...) ofrece la única justificación aceptable para la razón humana de por qué debemos defender unos derechos que amporen y cobijen unos determinados valores.» *Ibíd.*, p. 194.

bienestar para el mayor número de personas, en esta dirección, supone adoptar el concepto marxista de necesidad.⁴⁷⁷

4.8.4. Günther Patzig en oposición a la ética tradicional, a la que denomina como vulgar, considera una fundamentación en la que vincula tesis de la ética kantiana con postulados del utilitarismo. Tanto el utilitarismo como la ética kantiana, según Patzig, suministran criterios para fundar exigencias de moralidad sin tener en cuenta referentes metafísicos.⁴⁷⁸ Se postula una ética sin metafísica y no teleológica, por la que se estime que existen objetivos que por sí mismos merecen ser realizados.⁴⁷⁹ El hombre se considera como un ser racional que se orienta por reglas absolutamente obligatorias. En este contexto, surge el problema referente a la conciliación entre utilitarismo y ética kantiana. Se trata de reconocer la viabilidad de hacer un examen moral desde criterios utilitaristas. Según Patzig,

«Existen ciertos «imperativos categóricos» que son los que precisamente crean los presupuestos de una convivencia y de una cooperación amplia y confiada entre los hombres. El individuo tiene que poder confiar en que no ha de ser utilizado nunca como un medio para el bienestar de otro; tiene que estar seguro de que será respetado siempre como personalidad. Uno puede, por lo tanto, decir: los *presupuestos formales* (condiciones de posibilidad) de toda convivencia están asegurados por imperativos categóricos; el contenido y el objetivo de un actuar conjunto pueden ser examinados en su valor moral sólo con criterios de utilitarismo. También una ética utilitarista material necesita pues de imperativos categóricos.»⁴⁸⁰

La convivencia entre las éticas kantiana y utilitarista es posible para Patzig. En este ámbito se considera que no se trata de demostrar a nadie

477. Los valores no son considerados como abstracciones mentales. Su comprensión sólo es posible desde las necesidades humanas. Así, valores y necesidades se configuran como dos caras de la misma moneda. Desde la Escuela de Budapest los derechos se fundamentan en la medida que permitan satisfacer las necesidades humanas. A partir de necesidades radicales, cualitativas y auténticas, se construye un sistema axiológico; se conforman como medidas de equivalencia frente a los valores en el proceso de reconocimiento. Cfr. H. Heller, *Teoría del Estado*, tr. de L. Tobío. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. H. Heller, *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.

478. Cfr. G. Patzig, op. cit., p. 54-56.

479. Cfr. *Ibíd.*, p. 139.

480. *Ibíd.*, p. 60.

por qué tiene que ser respetados los postulados morales, y de otra parte, se trata de reconocer una intención en la responsabilidad moral.⁴⁸¹ Una fundamentación sobre las exigencias morales requiere de una reflexión sobre el «*por qué* uno debe actuar de una determinada manera y no de otra». ⁴⁸² Patzig precisa que «(...) de la conducta de una persona no pueden inferirse sus concepciones acerca de la fundamentabilidad de las exigencias morales y de los juicios de valor.»⁴⁸³

En cuanto a la pregunta ¿puede darse una fundamentación válida universal de las exigencias morales?, según Patzig, se advierte confusión conceptual y prejuicios. Estima que es necesario apelar a la filosofía en aras de claridad. Se requiere riesgo, tener en cuenta los diversos puntos de vista y la experiencia vital, sin juzgar unilateralmente. Expresa el autor alemán «(...) la tarea más importante de la filosofía es combatir esta confusión y esta falta de claridad. Esta pretensión es más modesta que la tendencia a formular nuevas escalas de valores o a descubrir principios infalibles para todo actuar correcto. Pero la tarea es urgente.»⁴⁸⁴

Para fundamentar, Patzig considera que no se pretende apelar a principios metafísicos abstractos o postulados de fe, sino a lo que una persona piensa claramente y juzgue objetivamente para aceptarlo como verdadero.⁴⁸⁵ Se considera la falta de un buen argumento para superar el escepticismo moral.⁴⁸⁶ Los juicios morales no son de percepción, siendo problemático fundamentarlos en enunciados comprobables. Se sostiene el siguiente punto de vista, coincidente con el de Hume, «(...) en el sentido de que el único *punto de partida* que se acepta para la formulación de la teoría ética son las actitudes inmediatas de personas razonables y con experiencia de la vida.»⁴⁸⁷

Expone Patzig que los juicios de valor no son expresiones contradictorias sobre normas morales, como tesis inconciliables entre sí, como si se trataran en cada caso de gestos y exclamaciones para expresar un desagrado. Tampoco son referentes para informar «(...) acerca de una reacción emocional actual o habitual de los sentimientos

481. Cfr. *Ibíd.*, p. 61.

482. *Ibíd.*, p. 62.

483. *Ibíd.*, p. 64.

484. G. Patzig, *op. cit.*, p. 65.

485. *Ibíd.*, p. 66.

486. Cfr. *Ibíd.*, p. 66.

487. *Ibíd.*, p. 60.

del que habla, con respecto a una forma de actuar». ⁴⁸⁸ No se trata, según Patzig, de considerar los juicios de valor como meros informes acerca de la actitud de la mayoría de la sociedad en la cual uno vive. «(...) los juicios morales de valor no son simples informes acerca de la mayoría de la sociedad y su reacción moral; incluyen más bien el hecho de que el que habla participa también de esta actitud y la considera justa.» ⁴⁸⁹ Es necesario fundamentar el juicio, ofreciendo argumentos imparciales y objetivos, sin dejarse afectar por el caso. «Lo fundamental es, por un lado, la reacción personal y, por otro, la referencia a razones objetivas que, en principio, han de ser comprendidas por todos.» ⁴⁹⁰

Patzig rechaza la interpretación subjetivista de los juicios morales, reconociendo el grado de dificultad que representa el relativismo moral, que plantea una cuestión más compleja sobre la imposibilidad de justificar los referidos juicios. *No es la moral sino los tiempos lo que ha cambiado, es decir las condiciones bajo las cuales deben ser puestas en práctica las exigencias morales.*» ⁴⁹¹ El relativismo ético, según el autor alemán, permite que sea cuestionada la posibilidad de fundamentar exigencias de moralidad conforme a criterios universales. Lo anterior, si se tiene en cuenta la pluralidad de situaciones y concepciones que permiten una comprensión y aplicación diversa de unos mismos principios. ⁴⁹² Sin embargo, Patzig considera viable apostar por la idea de que los juicios morales de valor pueden ser objetivamente fundamentables. Por esto, sostiene: «En todo caso, sigue teniendo sentido intentar una ética filosófica, es decir, procura indicar los principios de fundamentación de las exigencias morales.» ⁴⁹³

Patzig reconoce el planteamiento que se ha venido dando en el contexto anglosajón sobre la fundamentación de la moral sin metafísica. Se funde lo formal, apelando a la ética kantiana, con un contenido material (utilitarismo), estimando que esta cuestión de actualidad ha cobrado especial importancia en lo referente al «problema de una fundamentación *libre de toda metafísica*», y precisando que «los intentos que parecen tener mayores posibilidades de éxito son aquellos que tratan de vincular

488. *Ibid.*, p. 71.

489. *Ibid.*, p. 72.

490. *Ibid.*, p. 74.

491. *Ibid.*, p. 82.

492. Cfr. *Ibid.*, p. 85.

493. *Ibid.*, p. 87.

los aspectos más sólidos de una *legalidad formal*, en el sentido de Kant, con una nueva versión del *principio del utilitarismo*.» En esta variante, «las normas morales son fundamentables y tienen sentido porque, de acuerdo con el principio de confianza, crean los *fundamentos* para la cooperación humana y una armónica convivencia.»⁴⁹⁴

Desde el principio de fundamentación del utilitarismo, sin sacrificar al individuo y sus intereses fundamentales por una mayoría, se busca superar todas aquellas reglas que resultan fundadas en suposiciones falsas y que no pueden vincularse al conocimiento empírico.⁴⁹⁵ A partir de los resultados que se pueden obtener de las investigaciones sobre aspectos fácticos, Patzig diferencia dos variantes: (a) De una parte, los resultados de las investigaciones pueden contribuir a eliminar una regla de comportamiento que carece de fundamentación racional. p. ej. cuando se muestra «que una forma de acción basada en tabúes tiene difusión general o pertenece al desarrollo normal.»; pero señala Patzig que estos datos «no pueden ser utilizados para negar vigencia a normas susceptibles de fundamentación racional, sólo porque el número de aquellos que violan estas reglas sea considerablemente mayor que el de las que las obedecen.»⁴⁹⁶ Son considerados en este ámbito, a modo de ejemplo, «las relaciones sexuales prematrimoniales especialmente entre aquellos jóvenes que ya están de acuerdo con la posibilidad de celebrar un matrimonio.»⁴⁹⁷ (b) De otra parte, los datos de investigación no pueden ser utilizados para negar vigencia a normas susceptibles de fundamentación racional. Se trata de que las personas comprendan la razonabilidad del mandamiento. En tal sentido, Patzig cuestiona «si un *mandamiento moral que puede ser fundado racionalmente* puede perder fuerza a raíz de sus frecuentes violaciones.» Considera como ejemplo el caso de la obligación de fidelidad matrimonial.⁴⁹⁸

Patzig afirma permanentemente la posibilidad de fundamentar objetivamente normas morales, sin abdicar frente a las objeciones relativistas. Destaca:

«Nuestro razonamiento ha mostrado que las objeciones relativistas no afectan profundamente esta problemática: la diferencia de reglas

494. *Ibíd.*, p. 90.

495. *Cfr. Ibíd.*, p.93-94.

496. *Ibíd.*, p. 94.

497. *Ibíd.*, p. 94.

498. *Cfr. Ibíd.*, p. 95.

de comportamiento moral en las sociedades concretas puede ser atribuida, la mayoría de las veces, a la diversidad de las circunstancias, de las concepciones y de informaciones con respecto a los mismos principios; y aun cuando esto no se logre siempre, sigue siendo posible, aún en esos casos, un examen crítico de los principios morales que se encuentran en conflicto. El sistema de fundamentación más sólido de las reglas morales de comportamiento me parece que es (...) el de una ética formal-utilitarismo.»⁴⁹⁹

Para concluir, según Patzig, en cuestiones morales tiene sentido argumentar racionalmente. «Aun cuando a sistemas de normas diferentes tengan que subyacer regularmente diferentes principios morales, siempre sería posible una discusión racional acerca de la adecuabilidad de estos principios.»⁵⁰⁰ Se impone, así, tomar distancia frente al subjetivismo ético y al relativismo ético⁵⁰¹, y sin que se acepte un argumento fundacionalista diverso al utilitarismo. Se rechaza el iusnaturalismo, cuyos principios de fundamentación son «la invocación a la voluntad de Dios en el sentido de una fundamentación «teónoma» de las normas morales», o el correspondiente a «la invocación de la certeza intuitiva», postulando en su lugar el principio utilitarista.⁵⁰²

El sentido de la existencia humana no puede consistir en realizar normas morales. Lo que se postula para Patzig es lo contrario, esto es, el sentido de las normas morales debe consistir en realizar la existencia humana, asegurando las condiciones de posibilidad de una convivencia soportable y agradable entre los hombres.⁵⁰³ Lo moral se vincula necesariamente con la praxis. Según Patzig: «(...) la valoración moral de formas de comportamientos ha de tener algo que ver con los resultados de aquéllas y con sus efectos en las necesidades, intereses y deseos de

499. *Ibíd.*, p. 96-97.

500. *Ibíd.*, p. 143.

501. *Cfr. Ibíd.*, p. 142-143.

502. G. Patzig, *op. cit.*, p. 143. Patzig cuestiona tanto el argumento teónomo o como el intuicionismo ético. Según Patzig: «(...) una fundamentación teónoma de las normas ha de quedar limitada al círculo de aquellos que ya han aceptado los presupuestos de esta fundamentación. Obviamente, esta limitación sería catastrófica con respecto a la pretensión, inmanente a las normas morales, de validez ilimitada. Consideraciones similares pueden hacerse en contra de toda forma de intuicionismo ético: Sea que uno quiera invocar la inequívoca voz de la conciencia, el sentimiento valorativo que nos proporciona el orden de preferencia en un cosmos de valores o la autolegislación de la razón; en cada caso se presupone algo que no es empíricamente demostrable, es decir que poseemos una instancia infalible cuyos fallos no pueden ser examinados críticamente» G. Patzig, *op. cit.*, p. 144.

503. *Cfr. Ibíd.*, p. 144.

los hombres.»⁵⁰⁴ Las formas de comportamiento han de estar legitimadas desde el criterio de la felicidad. No por esto el utilitarismo conduce necesariamente al hedonismo. Tampoco deja de lado la convicción que motiva la acción. «Los principios utilitaristas no implican que haya que dejar de lado la convicción del agente.»⁵⁰⁵

4.9. Fundamentación desde tesis procesales de la justicia y posturas intersubjetivistas

4.9.1. Verdad y justicia son conceptos involucrados en la disputa sostenida en los últimos años desde diferentes corrientes que evalúan la posibilidad de fundamentar los derechos humanos. Han emergido, en los ámbitos filosófico-político y filosófico-jurídico ciertas corrientes que insisten en la forma como concepto decisivo para considerar la fundamentación. En este escenario se confronta una respuesta frente al escepticismo ético y hasta dónde resulta plausible incorporar criterios de corrección material en el estudio del fundamento de los derechos humanos. Así, se advierten numerosas posturas en las que se pretenden encontrar en criterios procesales para alcanzar objetivamente la verdad o configurar en lo intersubjetivo las bases propias de una moralidad.

Para las teorías procesales de la verdad o de la justicia es posible que la pura forma pueda albergar contenidos y reglas de conducta específicas que se escapan a la percepción sensible. Conceptualizan sobre requisitos y condiciones que deben ser respetados, de manera prioritaria, dentro de determinado procedimiento cuando se quiera producir un derecho justo. «Son teorías normativas sobre métodos de producción del derecho justo o legitimación de juicios de justicia; ellas se dirigen a desarrollar procedimientos, cuyas condiciones y reglas deberán respetarse, cuando se quiere producir derecho justo o fundar racionalmente juicios de justicia.»⁵⁰⁶ Pueden reconocerse en dos tipos de modelos: uno se vincula con el contrato, y otro con el juicio. El modelo contractual concibe la justicia como lo ajustado a cada uno, en atención al acuerdo de los sujetos a los que concierne. Se considera indispensable la adopción de parámetros guías como capacidad de comprensión, igualdad de derechos de las partes y exclusión de la fuerza, de la amenaza y del ardid, criterios que se reconocerían en el consenso y que podrían

504. *Ibid.*, p. 144.

505. G. Patzig, *op. cit.*, p. 151.

506. R. Dreier, *Derecho y la justicia*, tr. de L. Villar Borda, Temis, Bogotá, 1994, p. 16.

legitimar el estado democrático. La postura contractualista más conocida es la del estadounidense John Rawls, quien asocia prioridades éticas con determinados argumentos cuyos contenidos pueden provenir de los procedimientos o formas. Para el modelo judicial en los conflictos se acude a una instancia decisoria, neutral y especialmente calificada. Se considera que debe respetarse condiciones referentes a la calificación, independencia, imparcialidad y ausencia de prejuicios por parte de una instancia judicial participante, además de la obligación de llamar a expresarse a todos los sujetos participantes de un determinado proceso, quienes deben ser oídos y tener oportunidades iguales.

4.9.2. Cuando se apela a criterios procesales para fundamentar la moralidad, es posible cuestionar sobre cuáles son los medios para lograr de forma correcta y libre de arbitrariedades, la realización de la justicia. También puede evaluarse cuál es proceso de legitimación racional de los juicios de justicia, y que podría ser el punto de partida en el caso de los derechos humanos para considerar su fundamentación. Podría pensarse en criterios vinculados con el discurso racional y con la decisión.

En el caso de la argumentación racional se considera un mecanismo que conduce a un consenso o acuerdo ideal y razonable sobre justo o sobre la verdad. Este cometido se logra por la intersubjetividad, garantizada por procedimientos y condiciones, donde las partes respeten ciertos postulados que viabilicen la expresión de sus argumentos y contraargumentos. Se posibilita, así, un discurso claro y racional, sin prejuicios. Se desarrolla la idea de la construcción consensual de la verdad, ubicando la justicia en el ámbito de la comunicación humana. En lo que concierne a la decisión, es posible enfatizar en parámetros y condiciones que sirven para que un sujeto encuentre una decisión racional y aceptable sobre lo justo e injusto. Esas alternativas, a su vez, suministran elementos para comprender una dirección especial de fundamentación de los derechos humanos.

Ética discursiva y decisión podrían ser parámetros para fundamentar los derechos humanos, comprendidos como una categoría por la que se expresa un valor intrínsecamente comunicable. Desde propuestas como la habermasiana, a propósito, en el consenso generalizado se encuentra una posibilidad concreta para la fundamentación intersubjetiva de los derechos humanos. Éstos son legitimados desde la razón práctica, en atención al consenso y la viabilidad de un escenario comunicativo. La forma configuraría la pretensión de universalizar un discurso que se

construya en esta orientación. Lo que importa es la presencia de personas que puedan introducirse en un ámbito de comunicación como interlocutores válidos. Así, podría lograrse la identificación de los distintos derechos, concretados en los diversos consensos históricos.

4.9.3. La ética discursiva quiere ir más allá del contrato social, ya que la convención no sería suficiente para avalar un derecho como humano. Para la validez moral de una norma no es suficiente la aceptación libre; se requiere por vía argumentativa armonizar las necesidades que tienen que ser de la incumbencia de la comunidad ideal de comunicación. Sobresalen a propósito, pensadores como Chaïm Perelman, Karl-Otto Apel, Robert Alexy y Jürgen Habermas.

- Chaïm Perelman evalúa que un discurso sobre la justicia debe acercarse al patrón de la argumentación, como reconquista de la persuasión y del arte de convencer a una audiencia. Sostiene que sobre asuntos valorativos no es posible recurrir a la demostración empírica, sino a la actividad discursiva. Ésta será más racional cuando no pretenda la mera persuasión de auditorios particulares, por medio del recurso a cualquier género de estrategias, sino la convicción del auditorio universal.⁵⁰⁷ El filósofo belga estima prioritario, frente al razonamiento cartesiano, rehabilitar el arte de convencer por medio de un ejercicio discursivo en aras de obtener la verdad y, así, lograr la adhesión del auditorio.⁵⁰⁸ En el caso de los derechos humanos, el consenso se conformaría en el elemento definitivo para su fundamentación, no absoluta. Se establece prioridad frente a una retórica argumentativa, generada desde un procedimiento que exprese técnicas concretas de persuasión frente a los interlocutores participantes del escenario argumentativo.

- Robert Alexy considera posible deducir del proceso discursivo de argumentación ciertos contenidos como los correspondientes a los derechos humanos (o fundamentales). Éstos son considerados desde el punto de vista estructural como mandatos de optimización, equiparables a los principios y sin que puedan confundirse con las reglas. El filósofo y jurista alemán, a propósito, expone:

507. Cfr. C. Perelman, *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Civitas, Madrid, 1979.

508. Cfr. C. Perelman, *El imperio retórico; retórica y argumentación*, tr. de A. L. Gómez, Norma, Bogotá, 1997.

«El punto decisivo para la distinción entre reglas y principios es que los principios son *mandatos de optimización* mientras que las reglas tienen el carácter de *mandatos definitivos*. En tanto mandatos de optimización, los principios son normas que ordenan que algo sea realizado en la mayor medida posible, de acuerdo con las posibilidades jurídicas y fácticas. Esto significa que pueden ser satisfechos en grados diferentes y que la medida ordenada de su satisfacción depende no sólo de las posibilidades fácticas sino jurídicas, esencialmente por los principios opuestos. Esto último implica que los principios son susceptibles de ponderación y, además, la necesitan. La ponderación es la forma de aplicación del derecho que caracteriza a los principios. En cambio, las reglas son normas que siempre o bien son satisfechas o no lo son. Si una regla vale y es aplicable, entonces está ordenado hacer exactamente lo que ella exige; nada más y nada menos. En este sentido, las reglas contienen determinaciones en el ámbito de lo fáctico y jurídicamente posible. Su aplicación es una cuestión de todo o nada. No son susceptibles de ponderación y tampoco la necesitan. La subsunción es para ellas la forma característica de aplicación del derecho.»⁵⁰⁹

El derecho fundamental, en atención a la tesis de Alexy, podría entenderse como un mandato de optimización, y cuyo papel se comprende desde el principio de proporcionalidad, consistente establecer para caso concreto cuál es el grado de satisfacción o de afectación de un principio en relación con los otros. Para Alexy, es parte esencial del concepto de principio que participe de una dimensión de peso relativo, es decir, que tenga sentido preguntar qué peso o qué importancia tiene. Se hace referencia a la ponderación. Cuando hay relación de tensión entre los principios ha de tenerse en cuenta la máxima de proporcionalidad, en donde la inaplicación de uno de ellos no puede conducir a que desaparezca el que cedió, a diferencia de las reglas. El principio que cedió conserva su vigencia y puede prevalecer en otras situaciones cuando se enfrente con otros.

«Lo que importa aquí es saber cuál de los intereses, abstractamente del mismo rango, tiene un peso mayor en el caso concreto (...) Esta situación no es solucionada declarando inválido a alguno de los dos principios y eliminándolo del orden jurídico. La solución consiste, más bien, en la determinación de una relación de precedencia referida a las circunstancias del caso entre los principios que entran en colisión.

509. R. Alexy, *El concepto y la validez del Derecho*, tr. de J. M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 162.

De esta manera, el principio que tiene precedencia restringe las posibilidades jurídicas de la satisfacción del principio desplazado. Este último sigue siendo parte del orden jurídico. En algún otro caso, puede invertirse la relación de precedencia.»⁵¹⁰

Para Alexy un sistema de principios puro, debido a su debilidad e indeterminación, contradiría exigencias irrenunciables de seguridad jurídica. «Sólo una teoría de los principios puede conferir adecuadamente validez a contenidos de la razón práctica incorporados al sistema jurídico en el más alto grado de jerarquía y como derecho positivo de aplicación directa.»⁵¹¹

En lo referente a la fundamentación, el pensador alemán destaca el argumento discursivo por el que se afirma la prioridad de la autonomía de la persona. Se advierte gran influjo de las tesis kantianas. Alexy, considera que se requieren ciertas condiciones para la argumentación: requisitos lógico-semánticos, condiciones de la dialéctica del procedimiento y requisitos sobre la retórica de los procesos.⁵¹² Alexy parte de la delimitación de las reglas correspondientes a la argumentación, para luego penetrar en el ámbito de los derechos humanos. Estima que éstos conciernen a la acción. Para el pensador en comento, sin una teoría del discurso o de argumentación resulta inútil fundamentar los derechos humanos. Éstos pasan a ser jurídicos y fundamentales por medio de las normas constitucionales, permitiendo la positivización la vigencia inmediata del derecho.⁵¹³

- Jürgen Habermas, pensador de la Escuela de Francfort, sostiene que la argumentación moral procura reconstruir un consenso normativo que ha sido perturbado y destruido, siendo necesario acudir a un esfuerzo cooperativo, y no a monólogos.⁵¹⁴ El punto de partida habermasiano es

510. *Ibíd.*, p. 163-164.

511. *Ibíd.*, p. 173.

512. Cfr. R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*, tr. de M. Atienza e I. Espejo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

513. Cfr. R. Alexy, *Teoría de los Derechos Fundamentales*, tr. de E. Garzón Valdés, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1993, y *Teoría del Discurso y Derechos Humanos*, tr. de L. Villar Borda, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1995.

514. Habermas adopta una concepción alternativa de justicia, alejada de los rigores que suponen visiones iusnaturalistas radicales o iuspositivistas extremas. Por ejemplo, en materia de derechos humanos, desde *Teoría y Praxis*, se advierte el rechazo frente a una concepción como la positivista que degenera en subjetivismo, ya que reduce las normas a meras decisiones; como también se cuestiona el objetivismo, en cuanto liga lo axiológico a un ámbito ideal del ser que trasciende la experiencia. Cfr. J. Habermas, *Teoría y praxis*, tr. de S. Más Torres y C. Maya Espí, Altaya, Barcelona, 1995.

el discurso racional. La premisa fundamental es el consenso legitimado por la fuerza del argumento, que sólo sería explicable por las cualidades formales del discurso. A propósito, éstas se constatan en las condiciones de una situación dialogante ideal, dando por resultado una comunidad de específica discusión.

El cometido habermasiano consiste en obtener contenidos verdaderos o correctos en un proceso de comunicación racional. Habermas propone las siguientes cualidades formales del discurso: igualdad de posibilidades para los participantes (chances), libertad de expresión, ningún privilegio, veracidad y ausencia de coacción. De las formas se generan los contenidos de orden material. Se llega discursivamente a un entendimiento, discutiéndose sobre la validez del actuar comunicativo. El valor es fundamentado intersubjetivamente. Se postula una actuación comunicativa racional para un consenso sobre los valores. El consenso, en esta dirección, se legitima por la fuerza del argumento mejor explicado por las cualidades formales del discurso. De esta forma, con la postura habermasiana se identifica la verdad con el consenso de una comunidad universal de hombres racionales. En este contexto es reconocido el concepto de derechos humanos.⁵¹⁵ Éstos son considerados como pautas normativas básicas que aparecen generalmente consignadas en las constituciones, en atención a la una institucionalización jurídica y que puede facilitarse por medio de la democracia deliberativa. Gracias a esa positivación se facilita precisamente su garantía, como se confronta en el caso de los derechos fundamentales.⁵¹⁶

Habermas considera una naturaleza jurídica de los derechos humanos. Se busca considerar un discurso depurado de la religión y de la metafísica, y en el que para su configuración importan las actividades discursivas que son reconocidas por los propios estados. La apariencia de derechos es obtenida desde el sentido de validez, que trasciende los ordenamientos jurídicos de los estados nacionales.⁵¹⁷ El pensador alemán postula una búsqueda cooperativa de la verdad, en donde no tiene cabida

515. Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez*, tr. de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, p. 147-197.

516. Sólo por la pertenencia a comunidades jurídicas, como es el caso de los ciudadanos de un estado nacional, podría recibirse una protección institucional. Cfr. J. Habermas, J., «Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos», en J. Habermas, *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 152-153.

517. J. Habermas, «La idea kantiana de paz perpetua», en *Isegoría*, n. 16, p. 80.

más coerción que la del mejor argumento. Así, el discurso de los derechos humanos ha de insertarse en los procesos discursivos, y que son los que corresponden a los estados democráticos; es este el escenario para su fundamentación. Se admite la posibilidad de fundamentar un discurso vinculado a pretensiones de verdad o de rectitud, y que se diferencia del ámbito propio de las pretensiones de veracidad.

Desde la postura habermasiana el fundamento de los derechos humanos se asocia con el concepto de validez. Los derechos referidos se fundamentan en una comunidad ideal de diálogo, por esto, han de reconocerse en las condiciones ideales del discurso. Se destaca, así, el procedimiento, que desde esta visión trascendería el derecho local propio del estado nacional. Habermas, de esta forma, insiste en la racionalidad procedimental, preludiada por Kant y Rousseau, sin generar conflictos irresolubles entre derecho positivo y la moral autónoma considerada desde el imperativo categórico. El consenso racional es obtenido de unas condiciones hipotéticas, como es el caso de la situación ideal del habla. Se comprende la fundamentación intersubjetiva de los valores y derechos, si se tiene en cuenta que por medio de las referidas condiciones es posible obtener un acuerdo racional.

La racionalidad procedimental se acredita con la prueba de su capacidad de generalización de intereses; principios como el de soberanía popular sería una de sus expresiones por excelencia. El estado de derecho obtiene su legitimidad, a propósito, de la racionalidad de procedimientos correspondientes a la promulgación legal y a la administración de justicia, que aseguren imparcialidad. Pero, cabe preguntar si ese consenso ideal habermasiano, erigido como punto de partida para fundamentar los derechos humanos, se constituye o no en una nueva alternativa cognoscitivista para comprender la moralidad del derecho. Asimismo, puede cuestionarse si hay una nueva apuesta por el positivismo jurídico en las sociedades contemporáneas.⁵¹⁸

518. Muguerza elabora una crítica bien interesante sobre el particular: «(...) nada hay que excluya la posibilidad de que la decisión democrática de una mayoría sea injusta, y el hecho de que las decisiones no mayoritarias ni democráticas también lo puedan ser -y muy probablemente, con toda seguridad, aún más injustas- no nos proporciona ningún consuelo ético, en especial si lo que deseamos es servirnos del imperativo de Habermas (o del principio kantiano de universalización en su versión habermasiana) para fundamentar derechos humanos. A la hora de tornarse operativo, el consensualismo de Habermas, o de Apel, no parece llevarnos mucho más lejos, por desgracia, que el puro y simple convencionalismo, o consensualismo de Bobbio si preferimos decir así.» J. Muguerza, «La alternativa del disenso», en J. Muguerza y otros, op. cit., p. 42.

4.9.4. Sobre el papel de la decisión en el proceso de construcción de la verdad se destaca la teoría de John Rawls, quien asocia la justicia con los conceptos de compensación y de intercambio, distribución de derechos y deberes, requiriendo de un consenso. El objetivo primario de la justicia, concebida como imparcialidad, es la estructura básica de la sociedad, el modo que las instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales. La justicia es el resultado de un proceso de distribución de bienes, de derechos y de deberes.

John Rawls, adoptando premisas kantianas, afirma que la idea de justicia se concibe como una virtud en las instituciones, antes que de los individuos. Dicho encauzamiento es sustentado en la ficción del contrato social, sin que por ello niegue la promoción del bienestar de quienes forman parte de estas instituciones. El pensador norteamericano recurre a la idea de una hipotética posición originaria en la que los hombres, cubiertos por un velo de ignorancia, autorizarían una serie de principios de justicia que tendrían la fuerza suficiente de ser aprobados por todos, siendo la justicia el resultado de un procedimiento equitativo.⁵¹⁹

A partir de su concepción pactista o contractualista, que deja a cada uno ignorante de la posición que ocupará en el futuro (velo de ignorancia), y, dada su postura sobre el consenso una vez se verifique el acuerdo en ese estado primitivo ficticio, Rawls enuncia dos principios de justicia considerados como básicos: (a) Cada persona debe tener un derecho igual al sistema más extendido de libertades básicas iguales para todos, compatible con el mismo sistema de los demás. Se deben asegurar las libertades iguales de la ciudadanía. (b) Las desigualdades sociales y económicas deben estar organizadas de cierto modo, que permita una acomodación razonable a las ventajas de cada cual, y que se asocien con posiciones y funciones abiertas para todos. Resultan preferibles ciertas desigualdades a un reparto igualitario, en atención a la diferencia.

Rawls cuestiona la existencia de principios universales para ser aplicados a la estructura básica de la sociedad. Se confronta un influjo del liberalismo, y de su base iusnaturalista moderna, desde el que se equiparan derechos naturales con libertades básicas. Los referidos principios son definidos a partir de una posición original de individuos racionales y libres que establecen, por medio del acuerdo, su convivencia futura bajo el velo de ignorancia. Recurre a la idea de un consenso entre

519. Cfr. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, tr. de M. D. González, 2ed, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 25-33.

hombres, en unas determinadas condiciones ideales, en torno a idénticas libertades fundamentales, lo mismo que de la igualdad de posibilidades que existen entre éstos. Adicionalmente, el pensador norteamericano considera la prelación de la libertad frente a otros valores, y la prevalencia de la justicia sobre la capacidad de acción.

La tesis contractualista que se viene explicando permite identificar un grupo de individuos que se unen para superar el estado primitivo de la naturaleza. Ésta entendida por Rawls, como ya se expresó, como una posición hipotética y originaria. De esta forma, se puede llegar finalmente al estado de derecho. El argumento rawlsiano plasma un remedio procesal frente a las problemáticas que se planteen sobre lo justo en relación con las diversas instituciones. El concepto de justo, en cuanto a su contenido, queda por construir, en cuanto no se conoce con antelación. Según Rawls, lo justo resulta de la deliberación y del cumplimiento de las reglas que facilitan su obtención.

En su opúsculo *El derecho de los pueblos*, Rawls extiende su análisis sobre la justicia al campo de los derechos humanos. El destacado filósofo considera que los derechos humanos expresan los rasgos básicos del modo de ser humano. Estima que los referidos derechos permiten la subsistencia de los diversos grupos humanos. Sostiene el citado pensador norteamericano que los derechos humanos son criterios mínimos para orientar las sociedades políticas, guiadas por una concepción de justicia considerada como bien común y no como teoría de lo bueno. Afirma que dichos derechos no dependen de ninguna doctrina moral comprensiva o concepción filosófica de la naturaleza humana, según la cual todos los seres humanos son personas morales y tienen igual dignidad que los invisten de esos derechos.⁵²⁰

Rawls cuestiona la postura iusnaturalista, por considerar que limita el discurso de los derechos humanos a consideraciones metafísicas o morales objetivas fijas para todos los hombres. No se trata de definir los derechos humanos, asignando a todos un valor por igual, a partir de una naturaleza humana que se concibe como objetiva. Rawls admite la posibilidad de asegurar unos derechos mínimos tanto para sociedades liberales y jerárquicas, pero bien ordenadas. El pensador en mención entiende que los derechos humanos son una categoría especial de derechos. Corresponden al derecho razonable de los pueblos, por los

520. Cfr. J. Rawls, «El Derecho de Gentes», en S. Lukes et al, *De los derechos humanos*, tr. de H. Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1993, p. 71.

que se fijan límites a la soberanía de los estados. Son libertades que se configuran como derechos básicos (ej. vida, libertad de conciencia, etc.), y expresan la idea de justicia como imparcialidad basada en el bien común.

Según Rawls, los derechos humanos no son viables en estados dictatoriales, tiránicos, expansionistas y en los se patrocinan las guerras religiosas. Se requiere de escenarios en los que se encuentren sujetos cooperantes y que puedan ser responsables, aunque la sociedad no sea liberal. El acuerdo se constituye en el punto básico para su comprensión, adoptando el siguiente enfoque:

«(...) los derechos humanos fundamentales expresan un patrón mínimo de instituciones políticas bien ordenadas para todos los pueblos que pertenecen, como miembros de buena fe, a una justa sociedad política de pueblos. Cualquier violación sistemática de tales derechos es una falta grave que afecta a la sociedad de los pueblos todos, liberales y jerárquicos. Puesto que ellos expresan unos parámetros mínimos, sus requisitos deberían ser muy débiles.»⁵²¹

Rawls, de esta manera, justifica la existencia de un derecho de gentes que respete los derechos humanos fundamentales. Son exigencias políticamente neutras y con alcance universal, como producto de un acuerdo propio de sociedades liberales y no liberales. No son exclusivos de Occidente. El emérito profesor de la Universidad de Harvard no circunscribe los derechos humanos a un orden jurídico en particular, ni tampoco los limita a una determinada constitución democrática. No se pueden reducir a espacio jurídicos locales, ni se pueden entender como derechos constitucionales, dado el papel especial de los mismos en un razonable derecho de gentes para la época presente. La identificación de los derechos humanos con un ordenamiento jurídico determinado, para Rawls, implicaría renunciar a una concepción universalista sobre los mismos. Sostiene que los derechos humanos,

«Constituyen una categoría especial de derechos de aplicación universal, difícilmente controvertibles en su intención general. Son parte de un razonable derecho de gentes y fijan límites a las instituciones domésticas exigidas por ese derecho a todos los pueblos. En este sentido, establecen la última frontera del derecho

521. *Ibíd.*, p. 72.

doméstico admisible en sociedades integrantes de buena fe de una justa sociedad de los pueblos.»⁵²²

Rawls contempla, así, la posibilidad de un alcance universal para los derechos humanos, pese a las fronteras culturales, políticas y económicas de los distintos pueblos. Su intencionalidad general permite considerarlos como parte de los derechos de los pueblos razonables. De esta forma, determinan los límites de la tolerancia en una razonable sociedad de los pueblos. Se presenta una postura liberal cosmopolita que resulta bien problemática en lo referente a la temática del multiculturalismo. Según Rawls, el derecho de gentes o de los pueblos cuenta con un alto contenido ético. Estima que éste posibilita resolver las cuestiones constitucionales fundamentales y los asuntos de la justicia básica en la sociedad de los pueblos, debiendo estar fundado también en una concepción política pública de la justicia y no en una doctrina moral, filosófica o religiosa comprensiva.⁵²³

Desde la propuesta rawlsiana es posible el respeto por los derechos humanos, a partir de la concepción de justicia como bien común. Los derechos humanos, presentes en esa sociedad de los pueblos, según Rawls, expresan tres funciones específicas: (a) Son una condición indispensable para la legitimidad del régimen y de la decencia de su orden jurídico. (b) Al operar correctamente, son suficientes para excluir la justificada intervención de otros pueblos. (c) Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos.⁵²⁴ La configuración del discurso de los derechos humanos reclama de unos criterios mínimos presentes en las sociedades políticas, comprendiendo la justicia como bien común y considerando límites al pluralismo de los pueblos.

522. *Ibid.*, p. 74.

523. *Cfr. Ibid.*, p. 82, 85.

524. *Ibid.*, p. 74-75

5. LA PERSONA: FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS



5.1. La pregunta por el hombre y la crisis del humanismo desde la muerte del hombre y la muerte de Dios

5.1.1. Hamlet, emblemático personaje de Shakespeare, exclama sobre la grandeza del hombre, una «obra maestra», un ser abocado a realizar su proyecto en medio de la paradoja constante que se cierne sobre él durante distintos momentos de su vida; la pérdida de entusiasmo cuando se aborda la realidad humana también es inevitable.

«¡Que obra maestra es el hombre! ¡Cuán noble por su razón! ¡Cuán infinito en facultades! En su forma y movimiento, ¡cuán expresivo y maravilloso! En sus acciones, ¡qué parecido a un ángel! En su inteligencia, ¡qué semejante a un dios! ¡La maravilla del mundo! ¡El arquetipo de los seres! Y sin embargo, ¿qué es esa quinta esencia del mundo? No me deleita el hombre, no, ni la mujer tampoco, aunque con vuestra sonrisa deis vos a entender que sí.»⁵²⁵

¿Qué es el hombre? es una cuestión formulada por un ser que busca constantemente indagar sobre sí, esto es, por un ser que camina a través de un proceso de reconocimiento de su propio entorno y de la realidad en la que se inserta. Se advierte una pregunta que en Occidente ha generado tensión entre lo teológico y lo antropológico, en tanto se considere que el hombre para comprenderse a sí mismo debe abandonar cualquier referencia a una realidad divina que le sea ajena.

525. W. Shakespeare, *Hamlet, Príncipe de Dinamarca*, Acto. Segundo, Escena II.

La pregunta formulada por el salmista «¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes?» (Sal 8,5)⁵²⁶, con el ascenso del cristianismo, trasladó hacia Dios esa búsqueda de sentido. El fundamento último del hombre es Dios, en cuanto es dador por excelencia de sentido de la realidad humana. La metafísica teísta consolidó ese proceso, aunque el debate nominalista consideró otras alternativas frente a la posición dominante, en la medida en que direccionaba hacia realidades concretas individuales que no tenían que ser reducidas a unos criterios comunes de cara a su integración en conceptos universales. A su vez, entre los modernos el humanismo posibilitó el reconocimiento de diversas categorías ontológicas recogidas por el iusnaturalismo racionalista, aunque buena parte de ellas vinculadas al modelo del *more geometrico* y sin que se haya dado una fractura definitiva frente al origen providencial del derecho tal como lo comprendía la tradición predecesora. En esta dirección, la idea de una igualdad constitutiva entre los hombres ha estado inmersa en el proyecto humanitarista del racionalismo moderno, y ha sido eje en la conformación del discurso de los derechos humanos.

En medio de unas formulaciones metafísicas suscitadas entre los occidentales, tanto desde el diagnóstico ofrecido por la metafísica teísta, como desde giro antropocéntrico que pretendieron dar los modernos, es que puede evaluarse la cuestión sobre el hombre. Sin embargo, el anuncio contemporáneo de la «muerte del hombre», y que se planteara en el pensamiento de Michael Foucault (1926-1984)⁵²⁷, alerta sobre el fin de todo humanismo, máxime el fuerte impulso dado desde el ocaso originado a partir de la proclamación de la «muerte de Dios». Lo que está en juego es la supervivencia de una metafísica moralista, y también la pregunta sobre el hombre.

526. Sal 8, 4-7: «Al ver tu cielo, hechura de tus dedos, la luna y las estrellas, que fijaste tú, ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies.» El hombre, aunque considerado como un ser frágil y mortal (*Enosh*), es centro de la creación y proyección de lo divino, en tanto que es hijo de Adán, hijo del hombre, es criatura amada por Dios.

527. Según Foucault: «El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.» M. Foucault, *Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968, p. 375.

El interrogante sobre el hombre continúa prolongando la antigua polémica escolástica, sobre el problema de los universales, entre realismo y nominalismo. Así, cabría preguntar hasta dónde la cuestión sobre el hombre daría cuenta de un nombre que simplemente representa varias cosas singulares, esto es, de una imagen que designa entidades mentales. La pregunta por el hombre podría considerarse como un mero nombre que al pronunciarlo no tendría mayor relevancia. Esta es la dirección a la que la apostaría la tradición nominalista.

Siguiendo a Roscelino de Compiègne (1050-1120) podría evocarse la presencia de un mero sonido de voz, esto es de un «*flatus vocis*». Lo que se cuestiona es la existencia del género y de las especies por sí mismas en cuanto no permitirían el reconocimiento de los individuos. En este sentido la cuestión por el hombre, como simple emisión fonética, permitiría considerar un universal, un nombre carente de realidad esencial o sustantiva, que sólo podría atribuirse a los individuos concretos por su existencia real. A propósito, es oportuno indagar si debe o no renunciarse al concepto abstracto de hombre, cuya noción se ha forjado en medio de una pretensión de alcance universalista, y que ha entrado en conflicto con la comprensión específica sobre individuos concretos. Lo que se pone a prueba es la propia metafísica, ya que no se estima como necesaria la reflexión sobre la naturaleza de la cosa desde algo exterior a ella mismo.

El principio metodológico sobre la navaja de Occam, conocido también como principio de economía del pensamiento y que fuera formulado con la expresión «los entes no deben multiplicarse sin necesidad» («*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*»), pareciera estar presente en la actitud de embate emprendida por todos aquellos que saturados de metafísica quieren, metafóricamente, como una navaja «afeitar las barbas de Platón». Se trata de borrar cualquier posibilidad de formular ideas arquetípicas para comprender la realidad. La oposición que contemporáneamente se ha formulado frente al concepto de hombre es un ejemplo de ese embate, así como el argumento escéptico que se ha enunciado sobre Dios como una hipótesis innecesaria para explicar la realidad. Mayor simplicidad ontológica o deconstrucción total del discurso metafísico son alternativas que ofrecen aquellas comprensiones que no encuentran como razonables y satisfactorios los discursos que se han presentado sobre el concepto de hombre

El humanismo, fuertemente cuestionado por Foucault, ha pasado por momentos de crisis; pero en la actualidad se confronta una mayor

resistencia, dada la necesidad -en ciertos sectores del pensamiento contemporáneo- de desterrar problemas que se estiman como irresolubles como es la pregunta por el hombre. Para Foucault, «La herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX -y de la que es hora de desembarazarse- es el humanismo (...)»⁵²⁸ Se trata, desde la propuesta del pensador francés, de una fantasmagoría decimonónica que debe superarse, y máxime cuando se proclama la ausencia de Dios que, en últimas, se traduce en la ausencia de fundamento. Se niega, por medio de un proceso inacabado, el pensamiento de fe en el hombre y que había sido definido como sujeto constituyente.

Occidente ha forjado un discurso en el que se evalúa como posible indagar por el hombre, ensamblando criterios metafísicos y argumentos sobre valores cristianos, aún con independencia del proceso de secularización emprendido. Así, se ha asumido al hombre, y en atención a una formulación básicamente antropológica, como una realidad única e irrepetible. Aún la tradición ilustrada de los derechos humanos continuaría con una idea que no se desliga del componente ontológico y teísta sobre persona, y sin que haya podido hacer una sustitución definitiva de las categorías conceptuales legadas por la tradición predecesora. Pero, cabe preguntar si vale la pena realizar una exploración conceptual sobre el concepto de hombre, y a su vez, sobre su sustrato ontológico de persona. El diagnóstico que ofrece Foucault, cuando expone que el humanismo se revela por medio de unas fórmulas abstractas, no puede dejarnos expuestos en la indiferencia. Se trata de indagar las razones sobre la devaluación de unas fórmulas que han terminado por alejar al hombre del mundo científico y técnico, y que resulta ser el mundo real. El pensador francés denuncia que ha sido desviado el ser humano hacia falsas reivindicaciones. He aquí un dilema inevitable que debe ser afrontado: ¿Está condenado al fracaso el intento de fundar un discurso humanista sobre el reconocimiento que el hombre realiza de su realidad, y por el que se trata de responder quien es él?

El desafío que puede plantearse al respecto es bien interesante. Foucault formula una posición lapidaria frente a este tipo de apuesta. Rechaza discursos configurados desde unos meros dichos que serían sólo «suspiros del alma»; no se trata de fundar proclamas de «salvación

528. M. Foucault, *Saber y verdad*, tr. de J. Varela y F. Alvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1991. p. 34.

del hombre» o de «redescubrimiento del hombre», y que son consideradas desde la comprensión del pensador francés como meramente «parlanchinas». De ahí que Foucault estime como imperioso liberar al hombre del humanismo, señalando que lo que más le irrita de éste es su «parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario» y por confirmar la existencia de un «espacio en el que se asientan las alianzas monstruosas e impensables»⁵²⁹

El humanismo, surgido dentro del antropocentrismo reivindicado en la modernidad, aunque próximo a la idea protestante que se imponía en Europa, da continuidad a la apuesta clásica de Occidente por el hombre como que busca comprenderse mejor y que se evalúa en un orden ontológico como diferente con los otros seres, como se colige desde la noción de *Imago Dei*. El cognoscitivismo ético y la metafísica imperantes, a propósito, han optado por una comprensión esencialista, no debilitada por un nominalismo, considerando un status que se comparte con los demás seres de su misma especie. He aquí que, desde la propuesta foucaultiana, deba problematizarse sobre esos posibles enmascaramientos en las relaciones de poder que han permitido la disolución del sujeto, socavando la particularidad. Desde la obra de Michel Foucault, cuando se ha pasado de la voluntad de la verdad a la voluntad del poder se corrobora el sacrificio de las relaciones que en el orden de la ética establece cada individuo. Interpela su explicación de pensar el poder como una disciplina y de remitir más a la acción de los individuos, a la microfísica del poder, superando de esta forma la explicación humanista de comprender la realidad humana desde construcciones universales.

5.1.2. Si debe o no tomarse distancia sobre el pregunta por el hombre se constituye en tópico de sumo interés cuando se busca dilucidar sobre el problema del fundamento de los derechos del hombre. La advertencia que presenta Foucault frente al humanismo, aunque luego se tome distancia frente a la misma, se constituye en un buen punto de referencia para formular el estado de la cuestión como se viene explicando. El pensador francés asume una actitud de sospecha frente a la concepción que Occidente ha ofrecido sobre lo humano. La crítica que puede formularse en esta dirección expresa la necesidad de replantear

529. Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

los postulados y efectos de la metafísica de la subjetividad que ha sido forjada en la modernidad.

Foucault censura la ilegitimidad de una idea unívoca sobre el sentido de lo humano y que se ha integrado en un planteamiento formulado con pretensión de verdad. El pensador francés cuestiona los diversos discursos antropológicos que han revelado una complicidad manifiesta con los modos disciplinarios para el ejercicio del poder en las sociedades burguesas. La actitud que Foucault asume frente al humanismo es de radical rechazo al diagnosticar sobre la inutilidad de un discurso en el que se revela su incapacidad para resolver los problemas que plantea.

«El humanismo ha sido el modo de resolver en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no se podían resolver en absoluto. ¿Conoce usted la frase de Marx? La humanidad no se plantea más que los problemas que puede resolver. Yo pienso que se puede decir: el humanismo finge resolver los problemas que no se puede plantear! (...)

Pues bien, los problemas de las relaciones del hombre y del mundo, el problema de la realidad, el problema de la creación artística, de la felicidad, y todas las obsesiones que no merecen en absoluto ser consideradas como problemas teóricos (...) Nuestro *sistema* no se ocupa de ellos. Nuestra tarea actual consiste en desembarazarnos definitivamente del humanismo y en este sentido mi trabajo es político.»⁵³⁰

Ante la crisis inevitable del humanismo puede preguntarse ¿qué puede esperarse? Las sociedades disciplinarias generan prácticas que terminan negando el hombre concreto, si se tiene en cuenta que reproducen discursos que confirman la muerte de la idea del ser humano. Así, ante la imposibilidad de que el humanismo pueda salir del ocaso podría cuestionarse si sólo la ciencia podrá tener autoridad para dar cuenta de la constitución propia de individuos. Se trata de superar cualquier el tipo de discurso metafísico que impida ver la realidad tal cual es. Esta situación denunciada por Foucault, y que se inspira en gran parte del pensamiento nietzscheano, lo que revela es la pérdida de fundamentos. Lo que está en compromiso en este sentido, apelando a la sospecha, es si debe apostarse o no por un resquebrajamiento definitivo de los pisos

530. M. Foucault, *Saber y verdad*, op. cit., p. 34-35

fundacionales, aunque no se descarta la posibilidad de apostar por una sustitución de los antiguos por otros diferentes.

5.1.3. La muerte de la metafísica ha sido considerada como una necesidad muy sentida en buena parte del pensamiento contemporáneo. Es negado cualquier tipo de recurso al ámbito de lo suprasensible para explicar la realidad humana. El concepto de *imago Dei* es uno de esos recursos que precisamente sería negado en medio de esa dirección de sospecha emprendida frente al quehacer metafísico tradicional. La idea que nos aborda cuando se piensa en la escultura de Adán de la Catedral de Chartres⁵³¹ se viene al piso.

El hombre se ha quedado sin la imagen divina con la que había establecido su analogía y ha terminado por darse muerte, en cuanto ya no hay un ser en quien reflejarse. La sentencia lapidaria de Nietzsche resuena, eso es, la idea de la muerte de Dios, tal como el pensador alemán la expresó, por primera vez, en 1882, en *La gaya ciencia*, al sostener «*Gott ist tot*»:

«**El loco.**- ¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar. ¡Busco a Dios! Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron la risa. -¿Se ha extraviado? decía uno.- ¿Se ha perdido como un niño? Preguntaba el otro. ¿Se ha escondido? ¿tiene miedo de nosotros? ¿se ha embarcado? ¿ha emigrado? Y a estas preguntas acompañan risas en el corro. El loco se encaró con ellos, y clavándoles la mirada, exclamó: «¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir, Le hemos muerto; vosotros y yo, y todos nosotros somos sus asesinos (...) ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderosos que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha

531. Siguiendo a Heri De Lubac: «Una admirable escultura de la catedral de Chartres representa a Adán, busto apenas bosquejado surgiendo de la tierra materna, modelado por las divinas manos. El rostro del primer hombre reproduce los rasgos de su modelador. Parábola de piedra que nos muestra la manera tan simple como expresiva las misteriosas palabras del Génesis: «Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza»». H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, tr. de C. Castro Cubells, Encuentro, Madrid, 1990, p. 17.

de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de ese acto ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos parecemos dignos de los dioses? Jamás hubo una acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia algunas. Al llegar a este punto calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro. Luego tiró al suelo la linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos (...) Se añade que el loco penetró el mismo día en varias iglesias y entonó su *Requiem oeternam Deo*. Expulsado y preguntado por qué lo hacía, contestaba siempre lo mismo: ¿De qué sirven estas iglesias, si no son los sepulcros y monumentos de Dios.»⁵³²

El vacío causado por la muerte de Dios es denunciado por el hombre frenético. Desde la locura se acusa la pérdida del sentido, esto es, se cuestiona la forma en que la nada enmascaró la realidad humana. El hombre se ha quedado sin fundamento, tras afirmar «*Gott ist tot*», tal como lo evalúa Martín Heidegger (1889-1976) al estudiar la conocida frase.⁵³³ Hay una transgresión que sume al ser humano en un dilema sobre los límites de cómo superar dicha ausencia. Debido al nihilismo en que se encuentra sumido el ser humano por la falta de horizonte, resulta determinante establecer en qué términos pueden ser hallados unos fundamentos nuevos, desprovistos de consideraciones morales, y específicamente de criterios sobre valores, tal como fueron legadas desde el judeo-cristianismo.

Nietzsche, asimismo, en *Así habló Zaratustra* (1885) anuncia la muerte de Dios. El hombre busca prescindir de los dioses, lo que implica

532. F. Nietzsche, «La Gaya Ciencia», 125, en *Obras Inmortales*, tr. de E. Eidesltein y otros, Edicomunicación, Barcelona, 2000, T. 1, p. 268-269.

533. Según Heidegger (1943): «El chocante pensamiento de la muerte de un dios, del morir de los dioses, ya le era familiar al joven Nietzsche. En un apunte de la época de elaboración de su primer escrito, «El origen de la tragedia», Nietzsche escribe (1870): «Creo en las palabras de los primitivos germanos: todos los dioses tienen que morir». El joven Hegel dice así al final del tratado «Fe y saber» (1802): el «sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto». La frase de Hegel piensa algo distinto a la de Nietzsche, pero de todos modos existe entre ambas una conexión esencial escondida en la esencia de toda metafísica. La frase que Pascal toma prestada de Plutarco: «Le gran Pan est mort» (Pensées, 695), también entra en el mismo ámbito, aunque sea por motivos opuestos.» M. Heidegger, La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», tr. de H. Cortés y A. en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 160-161.

replantear la moral que ha sido vinculada a las creencias que han penetrado en Occidente. Lo que ha de estar presente es el frenesí dionisiaco, permitiendo el encuentro con la verdad. Y así habló Zaratustra, expresa Nietzsche, refiriéndose al demonio: «Y hace poco le oí decir una frase: «Dios ha muerto, a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios»». ⁵³⁴ Se anuncia, de esta forma, la ausencia de fundamento en el ámbito moral; se trata de establecer una ruptura con la metafísica y de desterrar cualquier tipo de reflexión sobre los valores absolutos y objetivos.

Nietzsche, como se viene explicando, busca desenmascarar la metafísica. Ésta es acusada de fundirse con el cristianismo, sumiendo a Occidente en un mundo de sombras. Las luces sólo podrán considerarse desde por la elección libre que el hombre realice de cara a una nueva moralidad. Según Heidegger, en *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (1943).

«Tras la inversión efectuada por Nietzsche, a la metafísica solo le queda pervertirse y desnaturalizarse. Lo suprasensible se convierte en un producto de lo sensible carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencial la destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos. La destitución de lo suprasensible termina en un «ni esto... ni aquello» en relación con la distinción entre lo sensible (*apsyhtñn*) y lo no-sensible (*nohtñn*). La destitución aboca en lo sin-sentido. Pero aún así, sigue siendo el presupuesto impensado e inevitable de los ciegos intentos por escapar a lo carente de sentido por medio de una mera aportación de sentido.» ⁵³⁵

La moral de esclavos llega a su fin, una vez la metafísica dominante se ve desprovista de su fundamento. Se trata de abrir espacio a una nueva moralidad frente a un mundo de pestilencia que ha socavado lo vital. Una vez es desterrada la metafísica se posibilita que la vida abra paso a la muerte; por esto si Dios ha muerto por inanición, se impone emprender un camino liberador. En ese contexto está presente la

534. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, tr. de A. Sánchez Pascual. Altaya, Barcelona, 1993, p. 138.

535. M. Heidegger, *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, op. cit., p. 157.

serenidad, como igualmente se explica el quinto libro de *La Gaya Ciencia*, agregado al texto originario, y en el que expresa que «El más importante de los acontecimientos recientes: «la muerte de Dios»; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus propias sombras.»⁵³⁶ La muerte de Dios, anuncia el fin de la trascendencia, imposibilitando que el hombre se apoye en lo absoluto y quede sumido en un nihilismo. Heidegger, en su interpretación de la frase, expone:

«Esta frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al dios cristiano. Pero tampoco cabe la menor duda -y es algo que se debe pensar de antemano- de que los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general Dios es el nombre para el ámbito de las ideas los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá un mundo cambiante por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud de más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible 'mundo físico' en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico. La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo.»⁵³⁷

El nihilismo, como ya se ha anticipado, es lo que queda luego de rechazarse el fundamento, es decir, es el estado propio del vacío que se confronta una vez se proclama la ausencia de Dios. «Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante», como lo explica Heidegger, puede colegirse que «ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse». La nada da

536. F. Nietzsche, «La Gaya Ciencia», 343, op. cit., p. 343.

537. M. Heidegger, La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», op. cit., p. 162.

continuidad a un estado de ausencia, pero que se va extendiendo. «Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes», se encuentra ante la puerta». ⁵³⁸ Abre espacio «a la desvalorización de los valores hasta ahora supremos», aunque da cabida a «la posibilidad de una instauración de valores en general». ⁵³⁹

La redención de la filosofía es posible cuando se considera en qué términos puede penetrar la luz de una nueva «aurora». El hombre débil y sufriente debe ser redimido, dando espacio a un ser libre que asume sin inconveniente la muerte de Dios.

«Efectivamente, nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro: vuelven a ser lícitos todos los azares del que busca el conocimiento; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros y, tal vez, no tuvimos jamás un mar tan ancho.» ⁵⁴⁰

5.1.4. Las verdades establecidas han sido puestas en juicio desde la dirección post-metafísica de quienes proclaman la muerte de lo divino y el fin de los humanismos. El fundamento concebido desde la unidad erosiona. En este sentido, profesor Mariano Álvarez Gómez presenta la siguiente explicación:

«Ocurre, tiene que ocurrir así en la época postmetafísica de la muerte de Dios, una de cuyas notas según Nietzsche es la desaparición del concepto del concepto de unidad, el cual nos permite ver todas las cosas como ordenadas desde un principio que les es común, cohesionadas entre sí y dependientes de ese mismo principio, lo cual a su vez nos da a los seres humanos el sentimiento de copertenencia y de ser un *modus* de la divinidad. En una situación así la polarización en torno a realidades diferentes y contrapuestas,

538. *Ibid.*, p. 162-163.

539. *Ibid.*, p. 173.

540. F. Nietzsche, «La Gaya Ciencia», 343, op. cit., p. 344.

sin referencia alguna a un fundamento que las sustente, tiene en buena lógica que terminar siendo conflictiva.»⁵⁴¹

Cuando se pierde el sentido frente al fundamento, al quedarse el ser humano sin posibilidad de aproximarse a Dios, ya no hay razón para apostar por un concepto de unidad. No tendría sentido arriesgar por un código de moralidad comprendido desde un principio fundacional. Lo que se confronta es un vacío constante, siendo bien problemático considerar si cabe esperar algo en el ámbito moral. Así, no hay espacio para la esencia. Cualquier afirmación sobre los funerales de Dios, incluyendo el planteo sobre el fin de la idea de hombre explicada a partir de objetos metafísicos, daría cabida un proceso de negación de los tipos de moralidad que se encumbran en el «cielo», como sucedía con los códigos elaborados en los «púlpitos».⁵⁴²

Al no poderse articular las normas morales en Dios o en un concepto fantasmagórico sobre el hombre como valor absoluto, se requiere una evaluación minuciosa sobre el proceso a seguir por parte de un sujeto que no puede quedar en el vacío perenne o abocado a una «condena» en la libertad, como lo expuso Sartre en su obra *El existencialismo es un humanismo* (1946). Téngase presente, en esta comprensión, que el hombre en el existir logra la emancipación de los códigos morales, pero para replegarse finalmente a su propio yo. Según Sartre: «Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo.»⁵⁴³ En esta dirección no hay posibilidad para el discurso de los derechos humanos; lo efímero se va imponiendo y la idea de replegar al hombre al ámbito de lo privado. Lo humano se concibe en la existencia, y de ahí que sea problemático considerar en qué términos puede asegurarse la libertad, cuando de otro lado el hombre está condenado a vivir en un mundo en el que predomina lo absurdo. La comprensión que pueda asumirse sobre el particular puede integrar una dosis de pesimismo frente al hombre moderno, si se le concibe como ser abocado a la condena y sin salida. Frente a este sujeto diría Camus que sólo «fornicaba y leía periódicos»,

541. M. Álvarez Gómez, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, p. 159-160.

542. Cfr. M. Twain, «De Fables of Man», en C. Hitchens, *Dios no existe*, Debate, 2009, p. 180.

543. J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del Ochenta, 1985, p. 25.

lo que confirma su caída y fatalidad, acosado frente a una realidad terriblemente trágica.⁵⁴⁴

En la dirección existencialista que se viene identificando no hay espacio para el otro. Cada individuo ha de ser el juez de su propios actos, aunque esta situación lo que revela es una responsabilidad frente a todos los miembros de la familia humana. Según Sartre, el hombre «(...) es responsable de todos los hombres»⁵⁴⁵ El ser humano va construyendo sus decisiones. «(...) no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.»⁵⁴⁶ Las posibilidades fundacionales se descartan. Dios se concibe en esta orientación como un supuesto inútil.⁵⁴⁷ El existencialismo sartreano niega los valores a priori y rechaza la idea de una naturaleza humana fija. Basta negar la existencia de la naturaleza humana y entender que el hombre elige moralmente, sin condicionamientos de orden valorativo; elige moralmente a la manera que se construye una obra de arte. «El hombre se hace, no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y a presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una.»⁵⁴⁸ Sartre considera la libertad desde la existencia, estando cada individuo condenado a ser libre. Se niega una naturaleza común en los seres humanos. El hombre se afirma como ser existente, es el propio legislador y quien decide sobre sí. La existencia precede a la

544. «Algunas veces pienso en lo que los historiadores del futuro dirán de nosotros. Una sola frase será suficiente para definir al hombre moderno: fornicaba y leía periódicos». Cfr. A. Camus, *La caída*, tr. M. de Lope, Alianza Editorial, Madrid, 2002 y *El hombre rebelde*, tr. J. Escué, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

545. J. P. Sartre, op. cit., p. 17.

546. *Ibíd.*, p. 17.

547. Según Sartre: «El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que no tenga hijos, etc., etc... (...) El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres.» *Ibíd.*, p. 20-21.

548. *Ibíd.*, p. 37.

esencia.⁵⁴⁹ Lo importante es reconocer lo que el hombre hace de sí. En este aspecto el pensador francés contrapone la naturaleza con la libertad.⁵⁵⁰ Según Sartre el hombre existe y luego crea el concepto. No se trata de que el hombre se apoye a valores, sino de que actúe por el sentimiento por cuanto lo que cuenta es la acción.⁵⁵¹ Se constata un influjo fuerte del nominalismo en cuanto se da un rechazo de las ideas eternas, negándose una moral laica favorable a la fundamentación de los derechos humanos.

5.1.5. Heidegger, en su *ensayo Carta sobre el humanismo* (1947), manifiesta su rechazo frente a las categorías metafísicas tradicionales y las formas de comprensión que en Occidente se han presentado sobre los humanismos. El pensador alemán ha considerado que éstos han estado impregnados de metafísica, posibilitando exclusivamente la reflexión sobre el hombre en sí, y no como medio de revelación del ser.

Heidegger afirma la prevalencia del ser sobre los entes concretos, incluyendo al hombre. Destaca la historicidad del ser humano y su posición específica en el mundo. Expone que debe reconocerse como un misterio que no ha sido explicado satisfactoriamente por los humanismos anteriores. El filósofo alemán piensa que el humanismo es una reflexión insatisfactoria, debido a la falta de análisis del lenguaje como el lugar privilegiado para explicar la realidad humana. Su gran preocupación es el olvido del ser, no pudiéndose optar por un direccionamiento inadecuado que en el orden de lo antropológico ha al hombre como el centro de una realidad bien compleja.

549. Cfr. *Ibíd.*, p. 15-16. Expone Sartre: «Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos sin excusas. Es lo que explicaré diciendo que el hombre está condenado ser libre.» *Ibíd.*, pp. 21-22.

550. El hombre será lo que ha proyectado ser. Según Sartre: «El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace (...) El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser.» J. P. Sartre, op. cit., p. 16.

551. Cfr. J. P. Sartre., p. 22-24.

Según Heidegger, el lenguaje es casa del ser y el hombre su pastor. Los poetas y pensadores son presentados como claros guardianes de esta morada. Acudiendo al juego de palabras, bajo las reglas propias del pensamiento circular, el autor germano describe esta realidad del ser en los siguientes términos:

«Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. El hombre se atiene siempre en primer lugar y solamente a lo ente. Cuando el pensar representa a lo ente como ente, a lo que se refiere es al ser. Pero lo que está pensando de verdad y en todo momento es sólo lo ente como tal y jamás el ser como tal. La «pregunta por el ser» sigue siempre la pregunta por lo ente. La pregunta por el ser no es en absoluto todavía lo que designa ese título capcioso: la pregunta por el ser. Incluso cuando con Descartes y Kant se torna «crítica», la filosofía también sigue siempre los pasos del representar metafísico. Piensa desde lo ente y hacia lo ente, pasando a través de cierta mirada al ser. Pues, efectivamente, toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser.»⁵⁵²

El humanismo, desde la comprensión heideggeriana, ha considerado la existencia de diversas formas de interpretar lo que es la realidad humana. La metodología propia de esta forma de pensar, de análisis existencial, permite reconocer lo humano desde tópicos diferentes. El encuentro con la verdad resulta diferente, por cuanto ésta es fundamentalmente histórica y no puede circunscribirse a los límites propios de la lógica. Heidegger denuncia que la metafísica se haya adueñado desde épocas antiguas de la interpretación del lenguaje bajo la forma de lógica y de gramática occidentales. Es tarea del pensar y del poetizar liberar el lenguaje de esos obstáculos.⁵⁵³ Son rechazadas las distintas

552. M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, tr. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 39.

553. Cfr. *Ibíd.*, p. 12.

metafísicas de la historia occidental, por cuanto han centrado su reflexión en los entes, perdiéndose en éstos y olvidando de esta forma el ser.

Dentro de este esfuerzo de reconducir el pensar a su elemento, Heidegger se pregunta por la justificación de seguir manteniendo el concepto de humanismo. Éste, según el pensador alemán, podría entenderse como reflexión sobre la meditación y el cuidado que el hombre requiere para que sea humano, en lugar de no-humano. Se trata de evaluar sobre cómo cuidarse de no ser «inhumano», es decir, que el hombre no sea ajeno a su propia esencia. Desde las primeras páginas de la carta en mención se manifiesta la desconfianza frente al concepto de humanismo; además el autor no confía en las comprensiones que sean reconocidas a través de los conocidos «ismos». Éstos implican el fin del pensar originario y corresponden más bien a una forma peculiar dictadura de la opinión pública, que oculta bajo el dominio de la subjetividad la verdad del ser. Según Heidegger,

«Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres (...) Antes de hablar el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser.»⁵⁵⁴

Heidegger reconoce la existencia de una pluralidad de concepciones que determinan indistintamente lo que ha de entenderse por la esencia de lo humano. Todas ellas presentan unos condicionamientos antropológicos específicos derivados de su sustentación metafísica. Afirma que es usual encontrar en cada época histórica un rechazo frente a la forma de interpretar la realidad humana por el momento precedente. El pensador alemán reconoce dos líneas para la comprensión de lo que es humanismo: En primer lugar, se encuentra un humanismo que pregona por el regreso a la Antigüedad, en particular por la revivificación de lo griego. Es el caso de la *humanitas* expresada en la época de la república romana y la propuesta renacentista. De otro lado, se puede comprender

554. *Ibíd.*, p. 20.

el humanismo como el esfuerzo por el que el hombre se haga libre para su humanidad y halle en él su dignidad.⁵⁵⁵

Todo humanismo, en el pensamiento heideggeriano, tiene un soporte metafísico innegable, que no ha permitido que el hombre pueda reencontrarse con su esencia. No se trata de rechazar al hombre como partida para la comprensión del ser.⁵⁵⁶ A la hora de determinar la humanidad del ser, según Heidegger, los humanismos han impedido formular correctamente la pregunta por la verdad del ser y, en consecuencia, han imposibilitado la consecuente respuesta.

Según Heidegger, el primer humanismo, el romano, y todas las clases de humanismos posteriores dan por sobreentendida la «esencia» más universal del hombre, lo que resulta incorrecto. Lo anterior, por cuanto se han ofrecido en distintas épocas unas interpretaciones que no pueden reconocer lo que es esencialmente humano, al encontrarse condicionadas por la metafísica. A modo de ejemplo, puede considerarse la orientación en la que se explica al hombre como animal racional, que desde el pensamiento heideggeriano sería un evento de interpretación condicionada por la reflexión metafísica, y en la que terminaría por pretermitirse lo esencial.

La metafísica representa, para Heidegger, a lo ente en su ser. En este contexto resulta imposible pensar el ser como tal, por cuanto no resulta posible la pregunta por la verdad del ser mismo. En otros términos, la abstracción metafísica imposibilita interrogar sobre el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta idea la expone el autor alemán cuando sostiene:

«Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico.»⁵⁵⁷

555. Cfr. *Ibid.*, p. 22-23.

556. *Ibid.*, p. 24.

557. *Ibid.*, p. 24-25.

La superación del humanismo, de esta forma, se erige en una prioridad. Se trata de rechazar abiertamente una metafísica que ha permitido por tantos años el olvido del ser; de ahí que se imponga su superación, sin que sea necesario divagar sobre la esencia del hombre en los términos ofrecidos hasta entonces. La metafísica, según Heidegger, ha pretermitido una la aproximación clara y adecuada frente a un origen esencial.

«La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia».⁵⁵⁸

El lenguaje, en el pensamiento heideggeriano, puede concebirse como la morada primordial del ser humano. Se considera como indispensable que sea pensado el hombre desde otros parámetros, siendo prioritario involucrar la esencia histórica de éste en su origen, precedente de la verdad del ser. Otro es el camino emprendido por el humanismo, un sendero que ha posibilitado el olvido del ser. "Por esto, resulta prioritario redescubrir el sentido originario de esta palabra.

«A la vista de esa *humanitas* más esencial del *homo humanus* se abre la posibilidad de devolverle a la palabra humanismo un sentido histórico más antiguo que el sentido que historiográficamente se considera más antiguo. Esta devolución no pretende dar a entender que la palabra «humanismo» esté desprovista de todo sentido y sea meramente un *flatus vocis* (...) Devolverle un sentido sólo puede significar redefinir el sentido de la palabra.»⁵⁵⁹

Desde la propuesta heideggeriana se insiste en la necesidad de indagar sobre las posibilidades de una comprensión nueva que se declare en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha y que indique que el «*ser-en-el-mundo*» es el rasgo fundamental de la *humanitas* del *homo humanus*. Según Heidegger, el hombre no debe considerarse como medida del ser, subordinando de esta forma el ser al hombre. Lo que hay

558. *Ibid.*, p. 27.

559. *Ibid.*, p. 61.

que hacer es poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, haciendo del hombre un «pastor del ser». Según el autor alemán, debe ponerse mayor atención en el pensar, sin pedirle tanto a la filosofía. Se ha de buscar, de esta forma, cómo es posible llevar al hombre al lenguaje y en, últimas, permitir el advenimiento del ser. Heidegger expresa lo anterior en la parte final de su carta al sostener:

«Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y por ende pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra.»⁵⁶⁰

5.2. El hombre como realidad única e irrepetible y su sustrato personal

5.2.1. El discurso tradicional de los derechos humanos ha sentado sus bases en la *humanitas*. Considerar sus posibilidades de subsistencia frente al embate proveniente de quienes afirman la «muerte del hombre», en los términos que se viene explicando, no es tarea fácil. La crisis de los humanismos ha fracturado la unidad entre los seres humanos y, en consecuencia, ha generado una ruptura al interior de la tradición iusnaturalista que consolidó la reflexión sobre los derechos humanos. La rebeldía nominalista resurge cada vez que se busque denunciar esa idea de los derechos como una simple «*flatus vocis*», por ser una manifestación de una noción universal sobre el hombre, vinculada a una moral decadente. Sin embargo, continúa presente el esfuerzo por mantener una reflexión sobre los términos propios de la especificidad proclamada por el hombre. En este escenario es posible elaborar una reflexión previa, en un nivel prioritariamente ontológico. A propósito, constatando la presencia en y con los otros, y reconociendo su debilidad y desnudez permanente, el hombre busca incesantemente responder cuestiones fundamentales sobre el sentido de su vida y la razón de su ser.

Al descubrir su «desnudez» y su «debilidad», el ser humano se cuestiona incesantemente, como lo explica el pensador francés Gabriel Marcel (1889-1973). Para esto resulta imprescindible recatar en la experiencia humano el peso antropológico, lo que se advierte en las preguntas que formula el propio hombre de la barraca: ¿quién soy?, ¿qué

560. *Ibid.*, p. 90.

sentido tiene mi vida?⁵⁶¹ Esa indigencia en la que se sumerge el hombre, dada su condición de ser necesitado y deficitario, confirma que no pueda comprenderse etéreamente la naturaleza propia de un ser tan complejo, siendo importante que se consideren las necesidades humanas. En esta orientación es posible acudir a la filosofía para encontrar razones sobre el ser, sobre el sentido y sobre la existencia del hombre.⁵⁶²

5.2.2. La búsqueda por comprender al hombre en una dirección ontológica está aún presente, pese al embate contemporáneo de quienes sostienen la muerte de Dios y la muerte del hombre en un mundo que ha perdido sus fundamentos. Posiciones divergentes emergen para entender el problema crucial sobre qué es el hombre, actualizando ese viejo debate sobre universales al que ya se hizo referencia. Así, cuando se proclaman los funerales de Dios, se advierte una apuesta por prescindir de autoridades morales que estén más allá de lo sensible, pudiéndose cobijar una actitud nominalista que no dé cabida a ninguna reflexión genérica sobre el hombre.

Los humanismos buscan responder a la pregunta acerca del sentido de un ser que quiere reconocerse, y justificarse frente a sí y el entorno que le rodea. En esta orientación se han configurado diversos estudios sobre la especificidad del ser humano. Así, una vez se inicie el recorrido inevitable a través de estas actitudes humanistas, surge el problema de si vale la pena apostar por la definición de caracteres que definan o delimiten la realidad correspondiente al ser humano. El esencialismo aparece a la vista, como sucede con la doctrina del derecho natural. Lo que está en juego es considerar si vale o no la pena comprender universalmente un ser, como es el caso del hombre, sin desconocer sus indigencias y carencias, sin que se dé cabida a lecturas fragmentarias e insulares sobre la realidad humana. Se hace referencia a un ser único, diferenciable de los demás vivientes, y aún frente a los demás seres de su misma especie, y son esas distinciones las que podrían tenerse en

561. Cfr. G. Marcel, *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, tr. de Ely Zanetti y Vicente P. Quintero, Nova, Buenos Aires, 1954. G. Marcel, *El hombre problemático*, tr. de María Eugenia Valentí, Suramericana, Buenos Aires, 1956.

562. Según Martín Buber: «Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona» M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, tr. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 20

cuenta al momento de configurar el marco propio de los derechos humanos.

En una dirección metafísica puede considerarse qué es lo esencial del ser humano, comprendiendo no sólo su inmanencia material, sino también su proyección a la trascendencia. El hombre es un animal distinto y vulnerable, sometido a la fuerza y a la relatividad. En este sentido no se le puede concebir exclusivamente como un ser biológico, por cuanto la realidad humana va más allá de lo sensible. No puede darse prelación a una actitud cientificista o de antropología naturalista por la que se limite la comprensión sobre el ser humano. Se entiende que el hombre es un ser deficitario, indigente y desnudo, pero esta circunstancia no imposibilita su proyección hacia lo trascendente. Se trata de un auténtico microcosmos, no concebido como un fin en sí mismo. No es un medio, en cuanto contiene un valor absoluto, el de ser precisamente una persona. En esta plataforma ontológica puede comprenderse el discurso humanista en una dirección distinta a las apuestas post-metafísicas en las que se mueve buena parte del pensamiento contemporáneo.

La idea de hombre, en un sentido ontológico, podría encontrar en la persona su sustrato esencial. A propósito, ese ser personal es propiamente para Zubiri la manifestación de la realidad del hombre. «La realidad del hombre, como la de cualquier otra cosa está constituida por un *sistema* de notas que constituyen su realidad sustantiva. Cada realidad es una unidad coherencial primaria.»⁵⁶³ Desde una perspectiva ontológica, puede considerarse que el hombre tiene una realidad: la de ser persona.⁵⁶⁴ Se confronta un sistema de notas que forjan su unidad e identidad, distinguiéndole de otras realidades. Se comprende el hombre como una realidad íntegra, y, por tanto, no puede ser una herramienta de sí, ni de los otros seres de su especie para alcanzar un fin, sin importar el lugar en el que se encuentre o las circunstancias culturales que lo condicionen. Según Zubiri,

«El hombre es una realidad y como tal realidad está constituido por un sistema de notas que le confieren una determinada forma de realidad. Entre estas notas, la realidad del hombre tiene una que nos importa especialmente en este momento: es la inteligencia, y

563. X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p.4.

564. Cfr. *Ibíd.*, p. 5.

conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica».⁵⁶⁵

En el pensamiento zubiriano, el hombre se explica como una realidad personal y única, que puede distinguirse del resto de realidades. Se trata de una realidad que es «intrínseca y formalmente psico-orgánica». Por esto, «se comporta con las cosas en tanto que realidad.» Según Zubiri, «El hombre es un ser viviente, un animal, pero un animal que se comporta con las cosas y consigo mismo en tanto que realidades. Dicho sinópticamente: *es animal de realidades.*»⁵⁶⁶ El hombre se reconoce en una realidad que tiene algo «de suyo» y que es «suya», realidad que es la que corresponde al ser personal.

«En el caso de la persona, la persona humana no tiene solamente unas propiedades que le salen en cierto modo «de suyo», sino que además tiene algo que no tienen las demás realidades, a saber, el comportarse consigo mismo desde el punto de vista de su propia realidad (...)

«En su virtud, decimos que la realidad del hombre es una realidad que no solamente es de «de suyo», sino que además es «suya»: le pertenece a sí mismo en tanto que realidad. Y en ese sentido, decimos que el hombre tiene una forma de realidad que llamamos la persona: es personidad.

«Ser persona significa ser «suyo» y no sólo ser «de suyo» (...) Persona no es ser un sujeto de atribución. Persona no es tener subsistencia. La persona es ciertamente subsistente, pero es subsistente porque es suya. No es suya porque es subsistente. El hombre es, pues, un sistema psico-orgánico, cuyo carácter o forma de realidad es justamente ser persona.»⁵⁶⁷

En esa dirección prioritariamente ontológica se reconoce que el hombre es un ser que tiene una identidad, con prescindencia de la cultura en la que se inserta. Ser persona es conferirle al ser humano una dignidad ontológica. Esto se explica por la situación de proyección en la que se encuentra el ser humano, entre los distintos órdenes de seres. Se confronta

565. *Ibid.*, p. 7.

566. *Ibid.*, p. 7.

567. *Ibid.*, p. 7-8.

una proyección hacia la libertad en medio de otros con los que integra una especie. Cada hombre comparte con los otros unas notas que identifican una «mismidad», como lo destaca Zubiri. Lo anterior, por cuanto el hombre «forma parte de una especie» y es una «realidad específica»; y en esa medida, «hay otras personas, y esas personas me afectan intrínsecamente».⁵⁶⁸ Se considera una condición ontológica por la se busca individualizar un ser, sin que la misma se entienda como un mero agregado: «(...) ser persona no es una propiedad añadida al modo del ser humano, sino la realidad misma del ser humano, su existencia concreta.»⁵⁶⁹ Esa condición confiere la necesidad de protección y respeto. Permitiría reconocer una libertad en proyección.

Considerar en la naturaleza un ser personal, sustraído de adaptaciones accidentales, que se van dando por circunstancias espacio-temporales, es una alternativa que se tiene para indagar por un reconocimiento ontológico en los seres humanos. En este sentido, y como se abordará posteriormente, puede hacerse una evaluación sobre el aporte de la metafísica cristiana, siendo decisiva la doctrina trinitaria.⁵⁷⁰ Todos los seres coexisten y comparten una misma esencia, con independencia de las condiciones particulares de la existencia. Se considera una naturaleza común a todos los seres humanos, pero que puede interpretarse al definir esos rasgos básicos que la identifican para su actualización.⁵⁷¹ Se confirma la igualdad ontológica entre los hombres. Sin embargo, es necesario considerar los referentes epocales y espaciales que actualizan la comprensión de esta realidad, sin caer en un esencialismo alejado de lo realmente humano. Existe, así, una naturaleza humana común en un ser que, aunque individuo, es también totalidad.⁵⁷²

568. Cfr. *Ibíd.*, p. 10-11.

569. Á. Aparisi, «Persona y dignidad ontológica», en J. Megías Quirós, *Manual de derechos humanos; Los derechos humanos en el siglo XXI*, Aranzadi, Navarra, 2006, p. 165.

570. Para Theo Kobusch la dignidad del ser humano se configura en una herencia de la filosofía cristiana. Puede consultarse: Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person, Metaphysik der Freiheit und moderns, Menschenbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

571. Cfr. V. Mathieu, «Prolegómenos a un estudio de los derechos humanos desde el punto de vista de la comunidad internacional», en A. Diemer et al, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, tr. de G. Baravalle, UNESCO/Serval, Barcelona, 1985, p. 44-45.

572. En medio del conjunto social, debe reconocerse la identidad y la diversidad dentro de una misma especie. Según Zubiri, «El hombre, en virtud de su multiplicidad específica y del esquema que a ella le lleva, por su propia constitución, no simplemente es lo que es y está vertido a los demás, sino que además es formalmente diverso.» X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 34.

5.3. Naturaleza humana

5.3.1. La naturaleza humana puede concebirse de manera metafísica o desde una perspectiva empírica. En el primer sentido, la doctrina del derecho natural, desde la visión tomista y aristotélica, en la que el hombre se comprende como una sustancia de naturaleza racional, encuentra en la razón el elemento distintivo de unos seres que tienen la facultad de conocer de manera abstracta y universal. El hombre es un ser racional; cuenta con una facultad espiritual, que le distingue de los demás seres vivientes. La razón es el elemento que le permite dirigir el actuar del hombre, pudiendo diferenciar lo que es moralmente correcto de lo que no lo es. En esta dirección se destaca el pensamiento católico contemporáneo, con posiciones como la de Maritain, desde quien la naturaleza humana se vincula con «*un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir, y según la cual debe obrar la voluntad humana para acordarse a los fines necesarios del ser humano.*»⁵⁷³

Desde el sentido metafísico, se entiende que en la naturaleza humana es posible identificar fines que responden a la constitución natural de los seres humanos y que son los mismos para todos.⁵⁷⁴ La naturaleza humana, desde el cristianismo, aunque en principio es frágil, adquiere una situación especial cuando actúa la facultad espiritual que proyecta la creatura a su Creador. Se afirma al hombre como un ser, creado a imagen y semejanza de Dios, que naturalmente busca alcanzar la bondad debilitada por el imperio de la fuerza.⁵⁷⁵ De esta forma, son identificadas unas cualidades comunes en las que se reivindica lo mejor de un ser que aspira alcanzar el estado de bondad natural.

Tal como se confronta en Génesis 1, 26-31, la naturaleza humana da cuenta de un ser que aunque haya caído es, a su vez, sagrado y que comparte con su Creador una vocación hacia lo trascendental. Por esto, tal como lo presenta la Constitución *Gaudium et Spes*, se considera una condición especial de respeto frente a un ser que es «centro y cima» de todos los bienes de la tierra. Éstos tienen que ser ordenados en función del hombre, quien no ha sido creado en solitario, y es «por su íntima

573. J. Maritain, *Los derechos del hombre y ley natural*, tr. de Héctor F. Miri, Dédalo, Buenos Aires, s.f., p. 101

574. Cfr. *Ibíd.*, p. 100

575. Cfr. M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos; los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 53.

naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás». ⁵⁷⁶ Tal ordenación se confirma en la propia subsistencia de la naturaleza, comportando una dimensión espiritual que se integra a la corporeidad del hombre, y que se proyecta a un estado de bondad natural debilitado por la caída, en últimas, por el pecado.

En otra orientación, esto es, la naturaleza concebida en un sentido empírico, puede pensarse en una realidad fenoménica que se concibe como anterior a la configuración de la sociedad; aunque comienza a resquebrajarse la idea de una unidad objetiva. Un derecho objetivo soportado en una realidad metafísica unitaria resulta insostenible en este sentido; pero no se descarta que en la naturaleza se configure como una realidad física perfecta, reconocida como un *more geometrico*, que abra a su vez paso a la ficción contractual, aunque esta ya reconocida racionalmente. Las cuestiones de método se consideran como primordiales, aún en asuntos políticos y morales. Téngase presente que buena parte de los modernos centraron su atención en este sentido; sin embargo, en la configuración contractual posibilitó que se hiciera énfasis en un mundo de derechos conformados desde la subjetividad. Podría pensarse que no hay superación del sentido metafísico, sino más bien una perspectiva de replanteamiento frente a la tradición anterior. Es proclamada la autonomía de los seres humanos, aceptándose la importancia de un sujeto constituido. Lo anterior se logra por medio de la pretensión de sustitución del derecho originado en la naturaleza, y conforme con la naturaleza, por derechos naturales que son atributos subjetivos. Sin embargo, el derecho natural moderno considera una esencia común en los seres humanos, una naturaleza propia de los hombres, como lo explica Douzinas, en este sentido: «Cada persona es una aplicación individual del hombre universal; la esencia humana viene antes de la existencia.» ⁵⁷⁷

5.3.2. La comprensión moderna es vecina a la concepción protestante. Lo anterior en cuanto se acepta al hombre como un ser que clama respeto frente a la libertad propia del santuario de la conciencia. La Reforma se apoya en un pesimismo, muy inspirado en el agustinismo

576. Cfr. Constitución *Gaudium et Spes*, nro. 12.

577. C. Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, tr. de R. Sanín Restrepo y otros, Universidad de Antioquia/Legis, 2008, Bogotá, p. 236.

político medieval, desde el que se excluye la posibilidad de que el estado sea una instancia moral, considerándose que la función básica de éste es la de garantizar la propiedad y la vida de los ciudadanos.⁵⁷⁸ Se escinden los asuntos seculares que están confiados a la autoridad del gobernante civil frente al escenario propio de la fe y de los preceptos divinos. Con apoyo en el texto paulino (p. ej. Romanos 3, 28, Gálatas 2, 16-17 y 3,2-7), y sin hacer hincapié en la Carta de Santiago (2, 14-26), se estima que el hombre no se salva por sus obras. Éstas se encuentran vinculadas con los propios apetitos y el pecado. En la salvación es determinante la gracia de Dios, por lo que debe primar es la fe. Para Lutero, el ser humano afronta este drama, condicionado por la condición de pecado que siempre le acompaña. Se advierte una comprensión fideísta, que afianza el solipsismo. Cada hombre se encuentra solo frente a su Creador, sin que pueda ser sustituido por sus pares. Así, ningún ser humano podría ser sacrificado en función de los fines o de una moralidad potenciadora del bien común.

Los católicos, por su parte, insistieron en la necesidad de comprender el hombre en un contexto comunitario. Los argumentos tomistas y aristotélicos, por los que se acoge la huella del iusnaturalismo clásico o teológico, permiten considerar los alcances de esta línea de pensamiento. La naturaleza humana se concibe en función del deber ser. Esta situación lo que permite afianzar es el concepto de virtud. En otros términos, en este sentido la naturaleza es considerada desde una base objetiva, y no como realidad empírica. Es portadora del bien en sí, permitiendo reconocer la igualdad constitutiva de la que participan todos los seres humanos.

La huella del cristianismo se constata en ese discurso moderno de los derechos. Sin embargo, se advierte una ulterior pretensión emancipadora, como el caso del amoralismo igualmente postulado por los modernos. El hombre se autoafirma en la naturaleza, reconociendo la igualdad que comparte con otros seres irrepetibles. Esta humanista por la que se «(...) explora qué es lo correcto de conformidad con la naturaleza humana, en su dignidad natural y objetividad científica», permite considerar al ser humano, «(...) en el fin básico de la evolución histórica, en el patrón de la recta razón y en el principio de las instituciones sociales

578. Cfr. M. Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia», en *Escritos políticos*, tr. de Joaquín. Abellán, Barcelona, Altaya, 1994, p. 44-45.

y políticas.»⁵⁷⁹ La voluntad humana debe optar por unos fines que estima como necesarios. El discurso de los derechos humanos es formulado en medio de esta proclama humanista, en la que se confrontan dos rasgos básicos: «de un lado, la humanidad puede determinar su propio destino, y del otro, la humanidad es plenamente consciente de sí misma, y es transparente a sí misma a través de la auto-observación y la reflexión.»⁵⁸⁰

En la naturaleza no sólo se concibe la fuerza, sino también el espacio en el que un ser se reconoce como vocación y proyecto de libertad. Se confrontan dos aspectos que se han erigido en criterios para determinar en qué consiste el estado de naturaleza, ampliamente discutidos entre los modernos, como ya se explicó. En atención a estos referentes, y siguiendo a Ricoeur, puede sostenerse que naturaleza es el espacio en el que rige lo biológico y la ley del más fuerte, pero igualmente es vocación a la libertad y a lo absoluto.⁵⁸¹

Se confronta una dualidad en la concepción sobre naturaleza, pero es la segunda dimensión la que se constituye en la fuente de los derechos que reclama el hombre. Desde un trasfondo cristiano, esa fuente es el estado de bondad natural; de esta forma, se conciben los ««*derechos naturales*» en el sentido de que son conforme a la «vocación de la naturaleza humana»». ⁵⁸² Se refleja una doble tensión: «(...) por un lado, la naturaleza donde dominan la fuerza y la relatividad, por otro, la «naturaleza humana» con su vocación de libertad, su «derecho a la dignidad» y su insistencia en lo absoluto.»⁵⁸³ La naturaleza impone la dualidad de lo relativo y lo absoluto. Si la naturaleza se somete a la ley de la fuerza, el comportamiento de los seres humanos resulta relativo y condicionado por las relaciones de poder. Pero, «Por otra parte, la necesidad o la vocación de *ser libre* según la «naturaleza humana» es por naturaleza *absoluta* e incondicional pues, sin libertad, la «vida» para un hombre, «no merece vivirse».»⁵⁸⁴

579. Cfr. C. Douzinas, op. cit., p. 20.

580. Cfr. *Ibid.*, p. 20.

581. Cfr. P. Ricoeur, «Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis», en A. Diemer y otros, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, tr. de G. Baravalle, UNESCO/Serval, Barcelona, 1985, p. 19.

582. J. Hersch, «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo», en A. Diemer y otros, op. cit., p. 149.

583. *Ibid.*, p. 150.

584. *Ibid.*, p. 150.

5.3.3. Las vecindades que se observan entre los modernos sobre la idea de naturaleza humana confirman la resistencia frente a la idea de un orden objetivo sustentado metafísicamente y no en lo empírico. Pero, igualmente se confrontan en el pensamiento moderno, como ya se ha expuesto, una tensión entre dos comprensiones: la hobbesiana, en la que la naturaleza, incluyendo la humana, es el espacio de la fuerza, y la lockeana en la que se confronta el estado de bondad natural que resulta compatible con la libertad. Se dan, de esta forma, dos maneras de entender la realidad humana, una ahincada al concepto de un individuo que en su estado natural es autodestructivo y pasional; y otra, por la que se entiende que es posible considerar un estado natural de bondad, aunque el hombre deba configurar convencionalmente un estado artificial.

El hombre, para Thomas Hobbes, en su estado de naturaleza es un ser asocial y ambicioso; es un mero lobo («*homo homini lupus*») o sujeto dotado de inclinaciones o deseos. El estado de naturaleza confirma la presencia de un ser egoísta que lucha contra los otros, con un derecho natural a todo, en medio de un estado de guerra de todos contra todos. Los hombres, para Hobbes, tienen una igualdad natural de deseo y de fuerza. La naturaleza es un estado de igualdad absoluta, impuesto desde hombres que dan prelación a su deseo, y en el que predomina la fuerza; es un estado de miseria, en el que se confrontan individuos, y en el que cada uno tiene derecho sobre todas las cosas, lo que se explica desde su comprensión nominalista. El capítulo XIII de *Leviatán* es bien ilustrativo al respecto.

«La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma, que aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el, que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho. Pues, en lo que se refiere a fuerza corporal, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya mediante maquinaciones secretas, o agrupado con otros que se ven en el mismo peligro que él.

«En lo que se refiere a las facultades de la mente, dejando aparte las artes que se fundan en las palabras y, especialmente, el arte de proceder por reglas generales e infalibles, que llamamos ciencia y que muy pocos tienen, excepto en unas pocas cosas, ya que no es

una facultad innata que nace con nosotros, ni adquirida como se adquiere la prudencia, sino algo diferente, creo, sin embargo que hay mayor igualdad entre los hombres que en lo referente a fuerza corporal. Porque la prudencia no es otra cosa que experiencia la cual es dada igualitariamente a los hombres si viven el mismo lapso de tiempo, en esas cosas en las que se aplican igualmente. Lo que quizá puede hacer esa igualdad increíble es la vanidad con que cada uno considera su propia sabiduría; pues casi todos los hombres piensan que la poseen en mayor grado que los vulgares, es decir, que todos los demás hombres excepto ellos mismos y unos pocos más que, por fama, o por estar de acuerdo con ellos, reciben su aprobación. Porque la naturaleza humana es tal, que por mucho que un hombre pueda reconocer que otros son mas ingeniosos, o más elocuentes, o más instruidos, rara vez creará que haya muchos tan sabios como él; pues ve su propio talento de cerca, y el de los otros a distancia. Pero esto es una prueba más de que los hombres son, en ese punto, más iguales que desiguales.

«De esta igualdad en las facultades surge una igualdad en la esperanza de conseguir nuestros fines. Y por tanto si dos hombres desean una misma cosa que no puede ser disfrutada por ambos se convierten en enemigos; y para lograr su fin, que es, principalmente su propia conservación y, algunas veces, sólo su deleite se empeñan en destruirse y someterse mutuamente. De esto proviene el que allí donde un usurpador no tiene otra cosa que temer más que el poder de un solo hombre, es muy probable que una sus fuerzas con las de otros y vaya contra el que ha conseguido sembrar, cultivar y hacerse una posición ventajosa. Y tratará, así, de desposeerlo, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y, a su vez, el usurpador se verá después expuesto a la amenaza de otros.»⁵⁸⁵

El estado de naturaleza, entonces, es un ámbito en el que cada hombre busca su propia conservación, facilitando la competencia y la desconfianza. En el pensamiento hobbesiano se advierte un estado de lucha constante entre seres que se dirigen exclusivamente a la obtención de su beneficio personal. Se advierte una distancia significativa con el modelo lockeano. La naturaleza no puede ser ámbito para relaciones

585. T. Hobbes, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, tr. de C. Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994, c. XIII, p. 105-106.

morales, porque en ella lo que se constata es placer, deseo de gloria, miedo, desconfianza, dolor y muerte. Sin embargo, el hombre no renuncia al deseo de convivir en paz; lo expone Hobbes en los siguientes términos:

«Los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos. Pues cada individuo quiere que su prójimo lo tenga en tan alta estima como él se tiene a sí mismo; y siempre que detecta alguna señal de desprecio o de menosprecio, trata naturalmente, hasta donde se atreve (...) de hacer daño a quienes lo desprecian para que éstos lo valoren más, y para así dar un ejemplo a los otros.

«De modo que, en la naturaleza del hombre, encontramos tres causas principales de disensión. La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza; y en tercer lugar, la gloria.»⁵⁸⁶

En estado de naturaleza, para Hobbes, al no ser espacio para la moral, no puede originar la ley. Así, se comprende la oposición entre derecho y ley, conceptos que deberían distinguirse, «(...) porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la LEY determina y obliga y determina a una de las dos cosas. De modo que la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida que difieren la obligación y la libertad»⁵⁸⁷.

De un estado en el que domina el miedo, no puede derivarse la ley, por cuanto ésta sólo puede ser el resultado del poder. La naturaleza humana no permite considerar la justicia y la ley; se trata de un espacio en que se concibe el *ius in omnia*, es decir, el derecho absoluto a disfrutar y poseer las cosas. La ley natural no deriva de la naturaleza humana, sino del precepto general de la razón por el que se impone la creación del *leviatán*, renunciando al *ius in omnia*. Se hace referencia a la necesidad de autoconservación y búsqueda de convivencia pacífica. Para Hobbes, la *lex naturalis*, procedente de la recta razón, se concibe como supuesto del que deriva todo el derecho positivo. Se trata de un precepto «(...) por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida, o elimine los medios de conservarla».⁵⁸⁸

586. *Ibid.*, c. XIII, p. 106-107.

587. *Ibid.*, c. XIV, p. 110-111.

588. Cfr. *Ibid.*, c. XIV, p. 110.

El problema hobbesiano consiste en que se le ha transferido al estado el derecho natural, «lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*» y que se comprende como «(...) la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin.»⁵⁸⁹ En estas condiciones se va dando un giro hacia el positivismo jurídico, teniendo en cuenta la primacía de la voluntad del estado para regular los límites propios del actuar de los hombres.⁵⁹⁰ Todo ese poder en donde hay un estado de libertad absoluta será absorbido, gracias a un acto, por un poder común, ostentado por el estado, al que se le trasfiere el derecho natural. Desde la perspectiva hobbesiana se persigue una sustitución de la comprensión tradicional sobre hombre a partir de la naturaleza. La libertad precisamente representa el predominio de la voluntad, es «ausencia de impedimentos externos», esto es, «impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón.»⁵⁹¹ Desde esta tradición convencionalista y utilitarista, el soberano, o dios mortal, se constituye en un artificio necesario para que el hombre pueda asegurar convivencia pacífica ya que fuerza y el deseo lo determina.

5.3.4. La tendencia utilitarista reivindicada Baruch Spinoza (1632-1677) presenta otra visión alternativa frente al modelo hobbesiano. En su *Ética*, Dios es entendido como «(...) un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por una infinidad de atributos de los que cada uno expresa una esencia eterna e infinita»⁵⁹² Naturaleza y Dios son identificados («*Deus, sive Natura*»). No se comprende a Dios como una realidad suprasensible, que esté por fuera de la naturaleza; se trata de una sustancia infinita que comprende todo lo que existe, tanto en materia, como en pensamiento, siendo causa de sí misma y de todo cuanto existe. Dios se funde con un sistema único que comprende el conjunto de las cosas. La infinitud de la realidad divina, para el filósofo judío, significa

589. *Ibid.*, c. XIV, p. 110.

590. Cfr. Caps. VI, XIII y XVIII del *Leviatán*.

591. T. Hobbes, *op. cit.*, c. XIV, p. 110

592. B. Spinoza, *Ética*, 5ed. Porrúa, México, 1997, p. 7.

que todo es en Dios, no hay otras sustancias, y no puede ser distinto de la naturaleza; sostener lo contrario implica negar su infinitud. «No puede haber en la naturaleza dos o más sustancias de la igual naturaleza o atributo.»⁵⁹³

Spinoza rechaza lo sobrenatural. Funda la ética en lo natural, sin alejar a Dios del universo. Pretende que la naturaleza no sea concebida en un sentido metafísico.⁵⁹⁴ La naturaleza es Dios, y los hombres son simplemente partícula de una realidad que abarca todo. La naturaleza de los seres humanos permite considerar su existencia en razón de un sistema desde el que se comprende su subsistencia. Los hombres son modos de Dios, afecciones de la sustancia, como cuerpo (extensión) y alma (pensamiento). Sólo cuando viven «bajo el gobierno de la razón» podrán concordar con la «naturaleza».⁵⁹⁵ De ahí que la realidad personal, esto es, entender qué es el hombre, supondría conocer las leyes de la naturaleza, sin que sea dable consultar una causa externa. En ese contexto ha de reconocerse el alcance de la libertad humana, ya que los seres humanos existen y actúan por la necesidad de la naturaleza, lo que confronta un determinismo.

Spinoza apela a la siguiente evidencia: que los hombres nacen ignorantes sobre las causas y que tienen un apetito único por su preservación, buscando lo que es útil. Se cuestiona el finalismo; la idea de explicar causas finales estaría vinculada a prejuicios, esto es, a supersticiones. Se presenta un choque frente a la concepción griega y cristiana, ya que las causas eficientes son las que deben buscarse. La libertad requiere una autoafirmación desde la naturaleza, sin oponerse a la necesidad. Expone:

«(...) los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones pero ignoran las causas porque son determinados; por consiguiente, lo que constituye su idea de la libertad, es que no conocen causa alguna de sus acciones. Dicen que las acciones humanas dependen de la voluntad, y estas son palabras de que no tienen idea alguna, porque todos ignoran lo que es la voluntad, y cómo puede mover el cuerpo.»⁵⁹⁶

593. *Ibíd.*, p. 8.

594. Cfr. Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, 5ed., Porrúa, México, 1997, cap. XVI, p. 357-365.

595. Cfr. B. Spinoza, *Ética*, op. cit., p. 132.

596. *Ibíd.*, p. 36.

Para Spinoza, en el estado de naturaleza sólo es posible considerar al ser humano desde sus impulsos y apetitos, sin que en ese estado pueda concebirse el pecado, creación propia de la *civitas*. El hombre es fundamentalmente deseo.⁵⁹⁷ Aunque el hombre por naturaleza puede constituirse en árbitro de sus propias acciones, sólo en la *civitas* se decide, a través de la autoridad, lo que es bueno y lo que es malo.⁵⁹⁸ La naturaleza es ajena a la moral, por cuanto en la misma no puede darse ni la virtud, ni el vicio.⁵⁹⁹ La naturaleza se configura como el espacio para los impulsos y pasiones humanas, aunque es transformable, como lo expresa la necesidad de crear un estado para la protección de los intereses y la extensión del poder.⁶⁰⁰

Es en la ciudad, y guiado por la razón, en donde podrá confrontarse en qué medida el hombre puede ser libre. «El hombre libre decide racionalmente obrar de conformidad con las leyes civiles. Esta decisión es racional porque es lo mejor, lo más útil para el individuo.»⁶⁰¹ El hombre no podría quedarse en lo meramente natural, ha de convivir con otros prestando ayuda mutua, pero se requiere para tal propósito que se

597. Según el profesor Álvarez Gómez, «(...) se advierte que Spinoza no se refiere al hombre genérico, sino al hombre concreto o individual, lo cual es obvio ya que la libertad no la consiguen todos los hombres por el hecho de serlo, sino sólo aquellos que se guían por la razón.» M. Álvarez, op. cit., p. 134.

598. B. Spinoza, op. cit., parte IV, prop.37, p. 134-137.

599. «Los hombres no concuerdan pues entre sí, no son sociales simplemente por naturaleza. Pues la naturaleza incluye todo lo que es el hombre, también por tanto lo pasional. Y cuando los hombres se dejan llevar por las pasiones 'pueden ser diferentes por naturaleza y contrarios entre sí' (4/35d) y en ese sentido asociales. No todo lo que hay en la naturaleza humana se conforma a lo que esa naturaleza debe ser según su mejor parte.» M. Álvarez Gómez, op. cit., p. 136.

600. Según Álvarez Gómez, «Es obvio que el hombre no es bueno según Spinoza. Se ve obligado a luchar contra su propia naturaleza para no sucumbir contra ella, pues sus pasiones y concupiscencias le traen y le llevan de un lado a otro y tiene que ingeniarse para, mediante «el consenso común» asociarse en un 'estado civil', capaz de poner orden en este caos. Este orden que le pueda salvar no modifica sin embargo en nada su modo de ser. La pregunta es cómo de un ser que es malo por naturaleza, y que continuará siéndolo, puede resultar algo bueno. Un indicio de este mal fondo, sobre el que se asienta una convivencia tan problemática, es que el bien no pasa de ser lo que es útil para cada individuo. Luego, por más organizado que esté el Estado, la inseguridad estará siempre al asecho.

«Por otra parte, existe una consideración dual del concepto de razón, pues de un lado los hombres están llamados a vivir 'bajo la guía de la razón' (*ex ductu rationis*) y sin embargo están sometidos a afectos que superan con mucho el poder de esa misma razón. De otro lado, justo debido a esa impotencia, los hombres tienen que atenerse a la «*communis vivendi ratio*», norma común de vida, prescrita por la sociedad que ellos mismos se han visto obligados a establecer. Se trata pues de una especie de razón objetiva, necesaria para que los hombres 'puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda' (4.37e2).» Ibid., p. 144.

601. Ibid., p. 136.

renuncie al derecho natural. «La única forma de lograrlo es que los individuos se dejen llevar por un afecto más fuerte que aquel afecto que es preciso reprimir. Ese afecto más fuerte no puede ser sino el temor a un daño mayor si no se abstienen de inferir daños a otros.»⁶⁰²

La ciudad es el espacio adecuado para que entre los hombres se den leyes necesarias que aseguren convivencia, siendo indispensable, como se viene explicando, que los individuos prescindan del derecho natural, y así aspirar a que se realice la libertad.⁶⁰³ Se postula la idea de superar «el hombre en soledad», y que «sólo se obedece a sí mismo», por el hombre que se guía en un espacio en donde se vive según el «común decreto». Se abre paso a un individuo que renuncia a «lo peor de sí mismo», para «ser él mismo, es decir, para ser verdaderamente libre».⁶⁰⁴

Es importante tener en cuenta que para Spinoza la naturaleza humana impone una ley universal consistente en que no puede descuidarse aquello que le parece bueno; cada cual elige entre dos bienes, el que le parezca mayor, y entre los males el que le parezca menor, precisando que no es necesario que las cosas sucedan del mismo modo que se piensan.⁶⁰⁵ Al pasar al estado civil, lo que debe importar es la búsqueda de una liberación que no dé cabida al miedo, sin desconocer que, en últimas, el hombre está determinado por las leyes que impone la propia naturaleza, esto es, Dios. En el estado civil (*civitas*) se hace viable la libertad, sin que pueda sacrificarse el individuo. Así, el hombre sale del estado natural, teniendo en cuenta los límites propios que éste impone, pero en la ciudad sólo puede lograrse la libertad con la ayuda del individuo.⁶⁰⁶ Y es que los fines

602. Ibid., p. 138.

603. Cfr. Ibid., p. 138-139.

604. Cfr. Ibid., p. 139-140.

605. Cfr. B. Spinoza, Tratado teológico-político, op. cit., Capítulo XVI.

606. Resulta interesante la perspectiva que sobre el individuo en Spinoza ofrece Mariano Álvarez Gómez. Se confronta un individuo en perspectiva «teológica», teniendo en cuenta «a la hora de llevar la libertad a su culminación, a la mayor perfección posible, el individuo ya solo cuenta consigo mismo, más concretamente, con su manera de relacionarse con Dios como suprema realidad.» M. Álvarez Gómez, op. cit., p. 147.

Siguiendo al profesor salmantino, en su lectura sobre Spinoza, el hombre es tanto más libre en tenga poder de conocimiento para controlar sus afectos; el conocimiento de los propios afectos implica apertura hacia la realidad divina. Asimismo, téngase en cuenta que el poder del espíritu sobre los afectos conlleva a una liberación que se asienta en el conocimiento; pero son las personas individuales las que han de adelantar la lucha por la liberación. Finalmente, se advierte que Dios es la expresión máxima de la realidad y la suprema virtud del alma es conocerlo, pero teniendo presente que «el camino que nos lleva a entender a Dios es que nos permite entender más las cosas singulares». La tarea de conocimiento de tal realidad la emprende el individuo, como responsable de su libertad; sin que por esto se niegue la comunidad. Cfr. Ibid., p. 147-157.

del estado no pueden ser distintos a los que tienen los individuos que lo integran, como pueden ser los de salvaguardar su vida y conservar la libertad de actuar de conformidad con un obrar de acuerdo a la razón.

5.3.5. John Locke ofrece una argumentación sobre estado de naturaleza disímil a la esbozada por Hobbes. Locke explica un modelo de estado originario que no es coincidente con el estado de guerra hobbesiano, en el que cada hombre es juez de sí mismo. En Locke, la libertad es la condición propia de la naturaleza humana, presupuesto de un actuar, sin sometimiento a limitaciones y violencias procedentes de otros, y que no pueden evitarse si se carece de leyes. La naturaleza no se concibe como un estado bélico, por cuanto no es un estado en donde el hombre tiene la libertad para destruirse a sí mismo. La razón es su ley por excelencia, y aunque puede ser transgredida, por ella se impone que el hombre naturalmente se conciba como bueno. Según Locke:

«El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues como los hombres son obra de un omnipotente e infinito sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca, y no a otro.»⁶⁰⁷

La tesis lockeana, decisiva en la conformación del discurso moderno de los derechos humanos, parte de un estado de naturaleza que se concibe básicamente como libertad. En este escenario se comprende, asimismo, cuál es el alcance de la naturaleza humana. Se concibe como posible comprender al hombre en un estado de libertad perfecta, un estado que revela su conciencia y que manifiesta su condición de ser racional. Se considera un estado que expresa la armonía que puede darse en las relaciones entre seres libres, en medio de un estado pacífico. Esta posición permite confrontar un argumento diverso al desarrollado por Hobbes. Según Locke:

607. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, tr. de C. Mellizo, Barcelona, Altaya, 1994, p. 38.

«Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se vea amenazada por ello; y a menos que se trate de hacer justicia con quien haya cometido una ofensa, no podrá quitar la vida, ni entorpecerla, ni poner obstáculo a los medios que son necesarios para preservarla, atentando contra la libertad, la salud, los miembros o los bienes de otra persona.»⁶⁰⁸

El hombre puede considerarse en un estado natural, y puede comprenderse en un estado de naturaleza; así es posible asumir su comprensión desde la idea de un estado ideal constituido en fuente de derechos, esto es, un estado de libertad y de igualdad. En cuanto a la primero, puede sostenerse que «es este un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y persona como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.»⁶⁰⁹ Sobre lo segundo, hay «un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie disfruta en mayor medida que los demás.» Asegura Locke:

«Nada hay más evidente que el que las criaturas de la misma especie y rango, nacidas dotadas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas de otras a menos que amo y señor de todas ellas, por alguna declaración de voluntad, ponga un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía.»⁶¹⁰

En la obra de Locke se advierte discontinuidad frente al contractualismo hobbesiano; la naturaleza humana no se asume desde una perspectiva pesimista, aunque se haga imperioso llegar al consenso. Lo que permitiría el contrato es la salvaguarda de los derechos naturales, atribuidos a un ser que como racional asume conscientemente su

608. *Ibid.*, p. 38.

609. *Ibid.*, p. 36.

610. *Ibid.*, p. 36

titularidad.⁶¹¹ Se hace referencia, de esta forma, a un ámbito en el que se considera la bondad natural de un ser que no quiere sucumbir frente a la ley del más fuerte. En este espacio se comprende en qué términos se evita la degradación del ser humano en medio de la fuerza y del conflicto. Es el estado de apuesta por la «fe en el prójimo»⁶¹² y desde el que se pueden considerar los dictados de la razón «más fáciles de entender que las intrincadas fabricaciones de los hombres»⁶¹³. Así, la naturaleza humana permitiría reconocer un hombre naturalmente bueno, siendo fuente de derechos naturales.

La comprensión lockeana sobre la naturaleza humana fue decisiva en la configuración moderna del discurso liberal de los derechos humanos. La naturaleza, como se viene exponiendo es un estado de libertad, y también el escenario para identificar al hombre como un ser que es propietario de sí.⁶¹⁴ La naturaleza humana no se concibe desde el argumento organicista y aristotélico; lo que importa es identificar a un ser individual en un estado naturalmente bueno.

5.3.6. Karl Marx (1818-1883) ofreció una comprensión distinta a la impuesta en la tradición liberal sobre la naturaleza humana. Se distancia

611. Según Modesto Gómez Alonso: «Locke, aunque se distanció de la doctrina aristotélica de la *constitución natural de las instituciones políticas*, no hubiese estado de acuerdo con la afirmación hobbesiana de que «(...) toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes.» Su meta fue evitar la glorificación del poder del estado, que en Hobbes descansaba sobre una hipertrofia de las pasiones. Y lo hizo mediante dos recursos de amplísimas consecuencias: una *reconstrucción del estado de naturaleza (y de la naturaleza humana)* de la que se seguía un modelo de contrato y una arquitectura social opuestos a los hobbesianos, y una *redefinición ética del concepto contractualista de «derecho natural»* que otorgaba credenciales metafísicas a su reconstrucción del estado de naturaleza. Conciliaba así *utilitarismo y ética*, contractualismo e innatismo moral; trazando una línea continua entre el sistema político que intentaba legitimar y una metafísica teísta que, según él creía y nosotros trataremos de demostrar, era la única base posible de ese sistema.» M. M. Gómez Alonso, *Los derechos humanos: justificación filosófica y política, en Ratio Iuris*, Medellín Universidad Autónoma Latinoamericana, 3, 2005-2006, p. 98.

612. J. Locke, op, cit., p. 45.

613. *Ibíd.*, p. 42.

614. Según Robles: «La idea de hombre propietario es el concepto antropológico básico de la filosofía política del liberalismo (...) Partiendo del hombre propietario, puede comprenderse mejor el fenómeno de la cosificación de las relaciones personales. La relación del hombre consigo mismo es una relación de propiedad: el ser humano es dueño de su ser, de su cuerpo y de su espíritu, y por ello es dueño también de lo que produce con su ser, es decir, de su trabajo y del fruto de éste. La relación del hombre consigo mismo es la del propietario con la cosa; el hombre es así un medio, una cosa, para sí mismo. Su vida es también de su propiedad. Llevando la argumentación al final con lógica aplastante podemos ver aquí justificado el «derecho al aborto» y el «derecho al suicidio.»» G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992, p. 45.

del modelo del ser humano como propietario de sí, especialmente de posturas como la lockeana. Para Marx, la sociedad moderna lo que ha concretado es la cosificación del hombre y la objetivación que se ha producido en la realización del trabajo, proceso que ha generado la inversión de la vida en muerte. Sobre el particular destaca lo siguiente:

«La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor (...) 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, menos retiene de 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 carente de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor, pues, 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 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»⁶¹⁵

Marx cuestiona el hecho de que la libertad se encuentre comprometida en la medida en que la alienación ha acompañado al hombre, objetivando su propio ser, lo que se ha manifestado claramente en las relaciones de trabajo. En este aspecto se comprende la enajenación que se produce en el trabajador no sólo en relación con el producto de su trabajo (objeto ajeno y que le domina), sino en el acto de

615. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, tr. de F. Rubio Llorente, Altaya, Barcelona, Altaya, 1993, p. 109-110.

producción, de la actividad productiva misma, dado el vínculo entre trabajo y su propia actividad, que sería extraña en cuanto no le pertenece.⁶¹⁶ Aunque la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza, por ser una parte de ésta, por culpa del trabajo enajenado, la naturaleza se enajena al ser humano. Sin embargo, esta alternativa marxista reduce al hombre a mero proceso de producción. El hombre no se concibe como un individuo, sino como colectivo. El ser humano se ignora y se diluye el hombre en el conjunto de las relaciones sociales; es asumido como un ser genérico y viviente, que se relaciona consigo mismo como un ser universal.⁶¹⁷

Para Marx, el cuerpo humano es una de las fuentes de vida social, y el trabajo es el instrumento que permite desarrollar las fuerzas productivas. Se considera que «sólo en la elaboración del mundo objetivo es en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como *su obra y su realidad*».⁶¹⁸ El «ser social» es, para Marx, quien aparece determinando la conciencia. A su vez, el hombre individual no se concibe como centro, dado que es la *sociedad* la que produce al hombre. Según Marx,

«La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como vínculo con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la

616. «¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que 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... El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro (...) De esto resulta que el hombre (el trabajador) 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.» *Ibid.*, p. 112-113.

617. *Ibid.*, p. 114-115.

618. *Ibid.*, p. 116.

naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza»⁶¹⁹.

El proyecto de hombre, desde Marx, parte de la coexistencia que realiza entre el ser humano y los intereses del colectivo. El individuo se considera, en consecuencia, como un *ente social*; su manifestación vital es una manifestación y exteriorización de la *vida social*. Marx estima necesario superar la propiedad privada, expresión sensible del hecho de que el hombre se hace *objetivo* para sí y que, al mismo tiempo, se convierte en un objeto extraño e inhumano. Censura el grado de estupidez en el que ha sumido la propiedad privada a los hombres y por ello sostiene que debe ser abolida.

«La superación de la propiedad privada es por ello la emancipación plena de todos los sentidos y atributos humanos; pero es esta emancipación porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en el sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un *ojo humano*, así como su objeto se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre y viceversa».⁶²⁰

Se confronta, de esa manera, una propuesta que no duda de los condicionamientos y limitaciones del hombre, pero reductiva al comprender al hombre como un *ser natural* y vivo, dotado de fuerzas naturales y de fuerzas vitales que existen en él. Se concibe así como un ser corpóreo, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible y que tiene por objeto de su ser objetos reales y sensibles en los que puede exteriorizar su vida.⁶²¹ El hombre es reducido a un nudo de relaciones sociales y necesidades que tienen por soporte la vida material; se trata de un ser que *padece*, un ser que es evidentemente condicionado y limitado, como lo son también los animales y los vegetales. Los objetos de sus instintos existen fuera de él, en atención a su independencia, pero se constituyen

619. *Ibíd.*, p. 149.

620. *Ibíd.*, p. 152.

621. Cfr. *Ibíd.*, p. 198.

en objetos de sus *necesidades*, necesarios para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser.

5.3.7. Para concluir este apartado sobre naturaleza humana, téngase presente que este concepto es relevante en la doctrina iusnaturalista. Sin embargo, en el caso de los modernos, más que insistir en un estado objetivo, lo que resulta determinante es la identificación de unas derivaciones subjetivas que, aunque vinculadas a un orden objetivo, conformarían el perfil propio de una diversidad de derechos. A partir del siglo XVII se busca el salto del derecho natural a los derechos naturales, pero sin renunciar de manera definitiva a un legado que ha sido cuestionado de supersticioso y prejuicioso.

La Ilustración, a propósito, pese a su pretensión de llegar a la mayoría de edad, invocando la razón, no renunció a la posibilidad de sustituir el trascendente cristiano, dado su horror al vacío y a quedarse sin Dios. Por esto sacraliza aquello que consideró como fundamento, es decir, «la diosa-razón»; de ahí que se cuestione hasta dónde pudo emanciparse de las supersticiones y prejuicios de los que acusa a la tradición anterior. Así, se concibe el armazón metafísico del discurso de los derechos humanos, por el que se confirma el temor de no prescindir completamente de lo divino. Es bien discutible que se diga que la tradición iusnaturalista moderna pudo realizar un embate radical frente a la comprensión premoderna sobre naturaleza humana, y que en la dirección aristotélica se había asociado con la idea del hombre como sustancia de naturaleza individual.⁶²²

5.4. El concepto de persona a través del tiempo

5.4.1. La voz latina de *persona* se ha erigido en Occidente en pieza fundamental, en lo que a razones se refiere, para entender el sustrato ontológico de los derechos. Sin embargo, para llegar a esa consideración es necesario tener presente en qué momento de la historia de la filosofía

622. Puede considerarse en este nivel de reflexión hasta dónde hoy es viable incorporar en la naturaleza humana, la noción y características correspondientes al genoma humano, como lo explica Antonio Tarantino, al concebir este concepto como «(...) patrimonio de la humanidad, que sobrentiende la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana, y es por su naturaleza evolutivo y está sujeto a mutaciones (*Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, UNESCO, 1997).» A. Tarantino, «Presentación», en A. Pisanò (coord.), *La especie humana ¿Es titular de derechos?*, Dykinson, Madrid, 2008, p. 9.

pudo darse un salto definitivo en la reflexión sobre la persona⁶²³, y máxime que inicialmente la noción de persona no estuvo referida al ser humano. El aporte del pensamiento cristiano será decisivo, sin que pueda negarse la reflexión griega sobre el concepto de hombre.⁶²⁴

La palabra *prósopon* (ᾤᾠᾠᾠᾠᾠᾠ)⁶²⁵ ha sido decisiva para comprender el sentido originario ofrecido entre los griegos, y que luego enriqueciera el contenido de la voz latina. ᾤᾠᾠᾠᾠᾠᾠ permitió considerar la máscara, esto es, lo que se pone un actor en el teatro para cubrirse ante otros, y poder representar un determinado papel.⁶²⁶ La referida voz no integra, como lo destaca Sergio Cotta, a «todos los hombres», esto es el concepto de *ánthropos*, «ni, en general, o incluso físicamente, y mucho menos en el sentido ético y el espíritu».⁶²⁷ Pero, posteriormente, sería decisiva la idea del «carácter» representado con la ayuda de una máscara en un actor «que recorriendo las calles» puede representar el «personaje».⁶²⁸ De esta forma, en el teatro griego sería el *prósopon* o máscara del actor la que mostraría propiamente al personaje.⁶²⁹

Roma, a través del teatro acogería esos sentidos de máscara del actor y el papel que representa. Pero téngase en cuenta que en la voz latina de *persona* sería decisiva la designación del personaje. Éste representaría propiamente una «apariencia ficticia y lúdica», y no «el

623. Según Zubiri, «La metafísica griega tropieza con grandes limitaciones, que penden de la idea de la posible actuación de una potencia por un acto, o de una posible participación platónica de unas realidades respecto de otras. Pero sobre todo tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término *persona*, a diferencia de la pura *res*, de la cosa. Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo en Descartes y en Kant sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere.» X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 323.

624. Cfr. J. Ferrater Mora, *Diccionario Filosófico*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 2760.

625. La voz griega se forma con los términos ᾤᾠᾠ: delante y ᾠᾠᾠ: cara.

626. Téngase en cuenta que los etruscos aportarían la voz *phersu* (öersu), decisiva en la configuración de la palabra latina de *persona*, tal como lo evalúa el historiador Franz Altheim, al indicar que a Porsen (*fersu*) uno de los dioses más antiguos, dios de los muertos, se le ofrendaba su máscara. Se confronta en este escenario una representación litúrgica, que en el caso de los griegos y latinos pasaría a ser prioritariamente teatral.

627. S. Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, G. Giappichelli editori, Torino, 1989, p. 60.

628. *Ibid.*, p. 60.

629. «*Persona* es «el personaje», y por eso los «personajes» de la obra teatral son *dramatis personae*.» J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2759.

hombre». ⁶³⁰ Esa apariencia la daría propiamente el *prósopon* que es la faz que está ante los ojos. Los actores salían a escena con el rostro cubierto por un artificio que es propiamente la máscara, con la finalidad de representar sus tragedias y de expresar ante otros sus sentimientos frente a diversos tópicos, fundiéndose a un personaje. Asimismo, en el sentido latino se consideró el concepto de artificio, comprendiendo aquello por lo que se resuena frente a otros, lo que se comprende cuando se hace «(...) derivar *persona* del verbo *persono* (infinitivo, *personare*), «sonar a través de algo» -de un orificio o concavidad-, «hacer resonar la voz», como la hacía resonar el actor a través de la máscara». ⁶³¹ En la última orientación se alude a una perforación frente a la boca y que posibilitaba que el actor pudiera con su voz expresar un sonido resonante.

5.4.2. El pensamiento cristiano dio paso a un sentido diferente sobre persona, planteando el problema en un nivel teológico. El dato de la revelación o del *kerigma* (Juan 1, 14) sería acogido con el ascenso del cristianismo al interior del Imperio Romano. Dios, manifestado en Jesucristo, como principio absoluto sería una instancia decisiva para los hombres y, no ya los actores. Los seres humanos se reconocerían en un concepto, aunque por proyección, y no de manera directa. El hombre es un ser que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, quien es su modelador (Génesis 1,26), y que se manifiesta básicamente como una realidad de amor («Dios es amor», 1 Juan 4,8).

Con la Patrística puede considerarse en qué términos la cara ya no se proyectaría a una escena de teatro por la que se oculta al actor, sino que se pondría en función de la reflexión teológica. El estudio que se realizó sobre la Trinidad representaría el momento más elaborado en el desarrollo de este nuevo sentido. En efecto, a partir del siglo II se inicia una reflexión prioritariamente ontológica con la incorporación de la voz griega *hypóstasis*, y que significa subsistencia. Tertuliano en el año 215, en *Adversus Praxeam*, definía la Trinidad, sosteniendo que Padre, Hijo y Espíritu se integran en una unidad de substancia. Pero esta fórmula generaría numerosas discusiones, como se advierte con la ulterior polémica entre los cristianos sobre la posibilidad de equiparar la sustancia (*ousía*) con la voz *hypóstasis*. Así, los cristianos emprenderían un camino

630. S. Cotta, op. cit., p. 60.

631. J. Ferrater Mora, op. cit., p. 2759

arduo de sustitución de la acepción antigua de máscara o de mera apariencia por una reflexión sobre la propia naturaleza divina, expresada en tres realidades, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu. Aunque son tres *personas*, se conforman en una *sustancia* (*ousía*).

El concepto de Dios como Uno y Trino ocuparía la atención en la reflexión patrística y medieval, no sólo en las discusiones sobre la coparticipación de esas tres personas en una misma naturaleza divina, sino también en el debate sobre la doble naturaleza que tenía la segunda de ellas, es decir, sobre la naturaleza humana y divina de Cristo. El Concilio de Nicea, convocado por Constantino I en el año 325, fue respuesta al debate generado frente al arrianismo desde el que se sostenía que el Hijo encarnado en Jesús era la primera de las criaturas creadas, no siendo un ser coeterno con el Padre. En Nicea se definió la existencia de una *unión hipostática* entre esas naturalezas, configurando fórmulas por las que se manifestara la armonía en el Hijo. Triunfa en el concilio referido la tesis de Atanasio consistente en identificar al Padre y el Hijo en lo que lo que a sustancia se refiere.

Posteriormente, en el Concilio Ecuménico de Constantinopla del año 381 en el que se reasumió el debate considerado en Nicea, se definió una nueva fórmula que generaría posteriores debates: «*Credo in Spiritum Sanctum qui ex Patre per Filium procedit*» («Creo en el Espíritu Santo, que procede del Padre a través del Hijo»). Se introduce un elemento nuevo que sería desarrollado en la doctrina del *Filoque*. En este concilio se admite un Dios verdadero, y que se manifiesta en tres realidades. Se revela la tensión presentada entre la voz *ousía*, para designar la única sustancia divina, y el concepto de *hypostásis* que se equipararía a esas personas en las que se manifiesta un único Dios.

5.4.3. San Agustín es un autor importantísimo en la reflexión sobre persona a partir del concepto de Trinidad, y que expone ampliamente en su obra *De Trinitate* (400-416). La voz de persona es aplicada en primer lugar al Dios trinitario. Según el pensador católico «(...) es sin duda, sustancia», y agrega que «si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía* (...)»⁶³² Precisa el Padre de la Iglesia: «Todas las demás sustancias o esencias son susceptibles de accidentes y cualquier

632. Cfr. Agustín, *Tratado sobre la Santísimo Trinidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, L. V, cap. II, p. 397

mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes.»⁶³³ Se trata de una realidad que se revela como Padre, Hijo y Espíritu «de una misma e idéntica substancia», «inseparables en su esencia y operaciones».⁶³⁴ En virtud de la Trinidad, que es Dios, según Agustín, es posible considerar tres personas divinas que actúan conjuntamente, manifestaciones de un mismo ser eterno y consustancial, y distinguibles en sus relaciones.⁶³⁵

Lo que se dice sustancialmente de Dios, para el pensador cristiano, puede predicarse singularmente de cada una de las personas que le integran. Se trata de una sola esencia y tres personas o hipóstasis.⁶³⁶ Esa realidad divina es absoluta, un solo Dios trino pero no triple⁶³⁷, aunque se refleja en la creación.⁶³⁸ Pero la realidad personal no puede ser evaluada para san Agustín al margen del hombre, centro de una creación en la que se refleja la Trinidad. Dios se refleja en la creación, en todas las cosas creadas en virtud de su arte y que «manifiestan en sí cierta unidad, belleza y orden» Se expone, a propósito:

«Es (...) necesario conocer al Hacedor por las criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad. Es en esta Trinidad suma donde radica el origen supremo de todas las cosas, la belleza perfecta, el goce completo. Así, aquellas tres cosas parecen mutuamente concretarse y son en sí infinitas. Y de esta guisa, una está en cada una de las otras, y todas en una y una en todas, y todas en todas, y todas son unidad. El que esto contemple parcialmente en enigma y como en un espejo, gócese de conocer a Dios, y hónrele como a tal, y déle gracias rendidas.»⁶³⁹

El hombre hace parte de esa creación, y ocupa una posición especial. Ser persona incumbe a ese Dios invisible, pero igualmente se hace comprensible, posibilitando su contemplación. Según san Agustín, «En Dios es una misma cosa ser y ser persona. Si el ser es término absoluto, persona es relativo».⁶⁴⁰ A su vez, si se entiende el hombre en cuanto

633. Cfr. *Ibid.*, p. 397.

634. Cfr. *Ibid.*, L. I, cap. IV, p. 139.

635. Cfr. *Ibid.*, L. V, cap. V, p. 401-403.

636. Cfr. *Ibid.*, L. V, cap. VIII, p. 409-411 y L. VII, cap. 4, p. 475-483.

637. Cfr. *Ibid.*, L. VI, cap. VII, p. 447-449.

638. Cfr. *Ibid.*, L. VI, cap. X, p. 453-455.

639. *Ibid.*, L. VI, cap. X, p. 455.

640. *Ibid.*, L. VII, cap. VI, p. 485-487.

«hecho a imagen» y « semejanza » de su Creador, puede concebirse una realidad personal, y sin que sea « imagen igual a la Trinidad ». ⁶⁴¹ Se trata de una Trinidad en la que se integran armónicamente tres personas de un Dios único, al que sólo es posible buscar desde el amor, en el interior y no a través de las cosas exteriores. ⁶⁴²

La Trinidad, para san Agustín, es indemostrable por la razón natural ⁶⁴³, pero afirma que puede considerarse en qué términos se entiende y se ama a una comunidad de personas, y que se revelan a través de un conocimiento que sólo es posible desde el amor; y en el caso del hombre, según el pensador cristiano, « (...) cuando conocemos a Dios, nos hacemos a El semejantes, pero no con semejanza de igualdad, porque no le conocemos tal cual es ». ⁶⁴⁴ Se trata más bien de reconocer que esa aproximación hace que el ser humano sea mejor que lo que era antes, « (...) sobre todo cuando el objeto placentero y amado se hace palabra y nos brinda una cierta semejanza con Dios. No obstante, es inferior, pues su naturaleza es más vil, porque el alma siempre será criatura, y Dios su Hacedor. » ⁶⁴⁵

Hay, desde esta perspectiva, unos lazos que por el amor unen criatura con su Hacedor. Los vestigios de la Trinidad se manifiestan en el hombre, único ser que percibe en el mundo corpóreo las razones eternas. ⁶⁴⁶ El hombre es *imago Dei*, idea que entiende desde el propio texto bíblico, y que se presenta en san Agustín como una noción que le permite advertir que dicho ser ostenta una dignidad especial, y en virtud de la gracia se concreta la proyección de Dios. « El verdadero honor del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios, y sólo el que la imprimió puede custodiarla. » ⁶⁴⁷ Sin embargo, el pecado le aleja de la realidad, proyectándose « al deleitoso placer de la bestia », por lo que « siendo la naturaleza divina su gloria, es su infamia su semejanza animal ». ⁶⁴⁸

El diagnóstico que nos ofrece Agustín sobre la naturaleza del ser humano sorprende, si se tiene en cuenta los términos en que pone en

641. *Ibíd.*, p. 491-493.

642. *Cfr. Ibíd.*, L. VIII, cap. VII, p. 525-529.

643. *Cfr. Ibíd.*, p. L. XV, cap. V, p. 841-845.

644. *Ibíd.*, L. IX, cap. IX, p. 565.

645. *Ibíd.*, p. 565.

646. *Cfr. Ibíd.*, L. XII, cap. II, p. 655.

647. *Ibíd.*, L. XII, cap. XI, p. 677.

648. *Ibíd.*, p. 677.

tensión un estado que le acerca su Hacedor y ese otro estado de caos que pone en riesgo su dignidad. Según Agustín: «*El hombre puesto en dignidad no entendió; se comparó a los asnos estúpidos y a ellos se asemejó.*»⁶⁴⁹ Se hace en tal sentido imperioso buscar a Dios. Para ello, a través del amor puede emprenderse un camino liberador, que conlleve a la felicidad, pese a las limitaciones que impone el pecado. Destaca el pensador cristiano: «Busquemos ya en las realidades eternas, incorpóreas e inmutables, cuya perfecta contemplación se nos promete en la vida feliz, que es eterna, la Trinidad, que es Dios.»⁶⁵⁰ Precisamente el alma, aunque no tiene la misma naturaleza que la de Dios, es su imagen, en su «razón o inteligencia y cuanto pueda enunciarse del alma racional e intelectual».⁶⁵¹ Se confirma que sólo los hombres, y no otras criaturas, son imagen de la Trinidad, y serían igualmente imagen de la persona, cada uno de ellos considerado como individuo singular.

San Agustín, para concluir, insistirá en que en el caso de Dios hay tres personas, y no una sola; es una sustancia exenta de todo accidente pero esto no es óbice para que el hombre en su semejanza, y siendo imagen de Dios busque su comprensión. Expone: «Todo cuanto alienta y vive en el hombre ha de referirse al recuerdo, a la visión y amor de esta Trinidad excelsa para deleite, contemplación y recuerdo.»⁶⁵² El hombre es una criatura espiritual, análoga a Dios, pero no igual, pudiendo aproximarse a su conocimiento y amor con la ayuda de la gracia, aunque viendo «como en un espejo», dada la posibilidad de sólo contemplar de manera imperfecta con la inteligencia.⁶⁵³

5.4.4. La reflexión trinitaria abre paso, así, a una acepción sobre persona que será decisiva para Occidente. Se introduce una reflexión metafísica, en la que se reflexiona sobre los conceptos de sustancia y de hipóstasis, pero igualmente se va confrontando en qué términos puede relacionarse la sustancia única y por excelencia, manifestada en tres personas, con el hombre. Se considera que el Hijo asume una naturaleza humana y divina, gracias a la *kenosis* o encarnación (Juan 1,14), permitiendo que Dios habite entre los hombres. La idea de *imago Dei*

649. *Ibid.*, p. 677-679.

650. *Ibid.*, L. XV, Cap. IV, p. 839.

651. *Ibid.*, L. XV, Cap. I, p. 829.

652. *Ibid.*, L. XV, Cap. XX, p. 915.

653. Cfr. *Ibid.*, L. XV, Cap. XXVII, p. 935-941.

igualmente aproximaría el hombre al Dios trinitario, debiéndose incorporar la polémica cristológica, en cuanto se reconocería en el Hijo una sola persona divina que comparte dos naturalezas, una de ellas es la naturaleza humana asumida íntegramente por la realidad del Verbo.

La persona es un ser subsistente con una naturaleza espiritual; esta idea fue asumida en la tradición cristiana. Se considera una naturaleza que se asume como sustancial e individual, y no accidental. Así lo entendió Boecio en el siglo VI. El autor cristiano, en su libro *De Duabus Naturis*, define la persona como «*sustancia individual de naturaleza racional*».⁶⁵⁴ Esta definición es aplicada no sólo a Dios, sino también al hombre.

Boecio representa un momento importante en el desarrollo de la conceptualización ontológica que fue elaborándose, ya alejada de esos usos etimológicos que expresaban las voces griega y latina. Las relaciones que se establecen entre sustancia, individuo y ser racional conforman una reflexión metafísica que continuó configurándose durante la edad media. Y como se viene explicando, ha de reconocerse el aporte de la patrística griega; a ella siempre es necesario remitirse para efectos de indagar sobre la evolución metafísica del concepto de persona, y que a su vez sería puente para efectos de comprender la noción en el sentido moderno, como realidad individual. Así, como lo piensa Cotta, «(...) *prósopon*, en el pensamiento cristiano, asume progresivamente un sentido netamente '*personalizzante*', en el sentido moderno»; de esta manera, «(...) En la larga reflexión teológica trinitaria, desarrollada por la Patrística griega, *prósopon* adquiere definitivamente la nueva equivalencia semántica (más metafórica), de persona individual y individualizada.»⁶⁵⁵

El «puesto de lo aparente», es decir el de la máscara del actor de teatro, con el cristianismo terminó siendo sustituido por el énfasis en una realidad individual.⁶⁵⁶ Aunque Dios será siempre el punto de partida. No será en el teatro, sino en la realidad divina en donde se confrontará la individualidad y naturaleza constitutiva de un ser que en el caso del hombre es *imago Dei*.

5.4.5. La voz *persona* fue decisiva en las discusiones medievales, y especialmente en las emprendidas por los escolásticos. Se impone la

654. Cfr. T. de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, T. I, q. 29, a. 1, p. 320-323 y S. Cotta, op. cit., p. 61-62.

655. S. Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, op. cit., p. 61.

656. Cfr. *Ibid.*, p. 62.

idea de reconocer la sustancia indivisa, y se insiste en la naturaleza espiritual, sin limitar la realidad humana a la mera racionalidad, como se confronta en el pensamiento tomista. Según el Aquinate, «Para los griegos, *hipóstasis* significa, etimológicamente, individuo del género de la sustancia. Pero por el uso pasó a indicar el individuo de naturaleza racional por su excelencia.»⁶⁵⁷ La reflexión teológica posibilita el estudio sobre la naturaleza humana, sobre su realidad individual y su participación en Dios. Según el Aquinate:

«Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia (...) Por esto también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras; *hipóstasis*, o *sustancias primeras*. Pero particular e individuo se encuentran mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales.»⁶⁵⁸

La persona es, para Santo Tomás, lo más digno y perfecto de la naturaleza. Esa cualidad le permite considerar una posición preferente, precisando el pensador cristiano que «(...) el nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales»⁶⁵⁹. Por ser persona, desde la perspectiva tomista, el hombre tiene una dignidad que es inalienable e inviolable.

«*Hay que decir*. Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional. Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la

657. T. de Aquino, *Suma de Teología*, op. cit., T. I, q. 29, a.3, p. 325,

658. *Ibid.*, T. I, q. 29, a.1, p. 322.

659. *Ibid.*, T. I, q. 29, a.2, p. 325.

perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda la perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime; así como los otros nombres que damos a Dios (...)»⁶⁶⁰

El pensador medieval considera que en el ser humano está presente una naturaleza racional de la que no participan las demás criaturas. El punto de partida es la creación, y que parte de un primer principio, Dios, precisándose que «(...) como la generación del hombre se hace a partir del no ser que es no hombre, así también la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del *no ser* que es la *nada*.»⁶⁶¹ En las criaturas se encuentra el vestigio trinitario, «(...) en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las personas divinas como a su causa.»⁶⁶²

En el caso del hombre, se confronta un ser en el que confluyen, en unidad, alma y cuerpo.⁶⁶³ El ser humano ha sido creado por un Ser perfecto, y que «(...) dio a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas, según aquello de Dt 32,4: *Las obras de Dios son absolutamente perfectas*.»⁶⁶⁴ Dios es perfecto «en cuanto que *contiene en sí todas las cosas*», no como composición, sino *en una simplicidad y unidad*, como dice Dionisio, al modo como los efectos diversos preexisten en la causa como en su única esencia», pero en el caso del hombre, tal perfección «pasa de un modo inferior, ya que en su conocimiento no está todo lo natural». ⁶⁶⁵ La prelación del ser humano entre las distintas criaturas sólo puede entenderse a partir de la voluntad creadora, y esta situación se considera una vez se allegue a la siguiente conclusión: el hombre es afirmado como *imago Dei*.

Según santo Tomás, en el ser humano «(...) hay una semejanza de Dios y que procede de Él como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado.»⁶⁶⁶ Se formula una

660. *Ibid.*, T. I, q. 29, a.3. p. 326.

661. *Ibid.*, T. I, q. 45, a.1. p. 447.

662. *Ibid.*, T. I, q. 45, a.7. p. 456

663. Génesis 2, 7: «Formó Dios al hombre del barro y sopló en su rostro el aliento de vida. Así fue el hombre animado.»

664. T. de Aquino, op. cit., T. I, q. 91, a.1. p. 816.

665. *Ibid.*, T. I, q. 91, a.1. p. 817.

666. *Ibid.*, T. I, q. 93, a.1. p. 828

analogía por la que el pensador medieval realiza el puesto de ese ser dentro de la creación. Por esto, se afirma que «(...) en el hombre hay una imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho *a imagen de Dios*, porque la preposición *a* indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.»⁶⁶⁷ Esa analogía sólo puede establecerse si se entiende al hombre como una criatura intelectual, integrando una dimensión que le hace distinta del resto de criaturas del universo.

«*Hay que decir*: Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1) *Primero*, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2) *Segundo*, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. 3) *Tercero*, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por eso, comentando la expresión de Sal. 4,7: *Sellada sobre nosotros está la luz de tu rostro, ¡oh Señor!*, distingue la Glosa una triple imagen: *de creación, de recreación de semejanza*. La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.»⁶⁶⁸

Frente a quien es reconocido como ser *imago Dei*, en la obra del Aquinate se le asigna una posición ontológica especial.⁶⁶⁹ En esta

667. *Ibid.*, p. 828.

668. *Ibid.*, T. I, q. 93, a.5. p. 831.

669. El hombre tiene especial dignidad frente a los demás seres, tal como lo presenta Beuchot al estudiar el asunto en cuestión: «(...) en la filosofía cristiana de Santo Tomás, Dios es el acto puro y el espíritu de perfección infinita, el que posee la mayor dignidad; de Él la recibe el hombre, por participación. Todas las cosas participan del ser de Dios, según grados de perfección, que equivalen a grados de dignidad. El concepto de persona se aplica a Dios, según el misterio de la Santísima Trinidad, que dice que hay tres personas en la naturaleza divina. En Dios, pues, se cumple de la manera más perfecta la noción de persona. Por participación suya, dice Santo Tomás que la persona humana es lo más digno en toda la naturaleza. El hombre participa de Dios su ser, su ser espiritual y su ser personal, que va impregnando de la dignidad altísima que Dios le confiere.» M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos; los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 53.

perspectiva podría decirse que la noción de persona cualifica al ser humano, permite que se le conciba como un ser único que integra una dimensión material y otra espiritual, constituida en la propia subsistencia. Así, la subsistencia de las personas confronta una existencia que diferencia hombres y demás seres vivientes.⁶⁷⁰

El pensamiento tomista es una muestra clara de que para el cristianismo la idea de persona expresa la realidad de un ser que tiene una dignidad ontológica, en igualdad de condiciones con los demás seres de su especie, que se comprende como individuo y como sujeto integrado en una comunidad. A su vez, se confronta un legado en los albores del humanismo renacentista, como se advierte desde tesis como las desarrolladas por Nicolás de Cusa (1401-1464), al encontrar en la *imago Dei* una idea básica para comprender el hombre.⁶⁷¹ Y pese al giro emprendido entre los modernos, con su énfasis en la noción de derechos subjetivos, la huella del tomismo continua presente en los pensadores católicos contemporáneos, para quienes la noción de persona es la que hace comprensible la naturaleza humana.

5.4.6. En la modernidad el *cogito* cartesiano da continuidad a la reflexión metafísica, aunque en su desarrollo confrontará diversas direcciones: polémicas entre racionalistas y empiristas, pugnas entre iusnaturalistas y positivistas jurídicos. Reconocer la personalidad humana en el concepto de conciencia abre espacio a una metafísica de subjetividad que terminaría por realzar a un yo consciente y que configuraría la presencia de un individuo autónomo, como se expresaría en el pensamiento kantiano. Sin prescindirse de la metafísica, asimismo, pudo expresarse la desconfianza frente a las posibilidades de ésta para conocer la realidad tal cual es.

Entre los modernos se desarrolla un concepto de subjetividad jurídica, reconocida a diversos entes, y no sólo a los seres humanos. Se introduce en el campo jurídico la noción de persona, comprendida como sujeto con capacidad jurídica, como es el caso del propietario. De esta forma, el ser personal no se restringe a persona física; se integra en el concepto en

670. Cfr. J. Maritain, *La persona y el bien común*, tr. de Leandro de Sesma, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 44.

671. Cfr. N. de Cusa, *La Docta Ignorancia*, tr. de M. Fuentes Benot, Aguilar, Barcelona, 1981.

cuestión las voces correspondientes a colectivos y corporaciones; es el caso de las personas jurídicas (personas ficticias o universalidades).⁶⁷² Se precisa que este sentido no resulta ser coincidente con lo que puede considerarse en el plano filosófico. Como lo destaca Cotta, se advierte una duplicidad semántica, dos acepciones, dependiendo de la postura ideológica que se adopte.⁶⁷³

En el lenguaje político de la modernidad, la persona fue concebida como sujeto moral. Una de las opciones elegidas fue la de apostar por un sujeto proyectado exclusivamente a sí mismo, como un egoísta. En este sentido es posible considerar el argumento hobbesiano, que, igualmente, da cabida a la persona para fundar el concepto de derechos, en un sentido diverso al lockeano. En el *Leviatán* se realiza un seguimiento sobre la evolución del concepto de persona a partir de la apariencia externa o de un antifaz, propios de la escena, inicialmente concebida en el teatro, para luego confrontarse su configuración en un sentido prioritariamente jurídico.

«Una persona es *aquél cuyas palabras o acciones son consideradas o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas.*

«Cuando son consideradas como suyas, entonces la persona se llama *persona natural*; y cuando son consideradas como representaciones o acciones de otro, tenemos entonces una *persona fingida o artificial*.

«La palabra persona es latina; los griegos la designaban con el término *ἑνὸς ὄψεως* que significa la *faz*, igual que *persona*, en latín, significa el *disfraz o aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario. Algunas veces, el término significa; más particularmente, la parte del disfraz que cubre el rostro, como una máscara o careta. De la escena se ha trasladado a cualquiera que representa un lenguaje y acción, tanto en los tribunales como en los teatros. De manera que una *persona* es lo mismo que

672. Cfr. S. Cotta, op. cit., p. 63-65

673. Persona viene por tanto a significar «propietario», pero también el «abstraído y casi deshumanizado 'actor' jurídico». Esta dirección, para Cotta, puede revelar problemas en la comprensión de la persona como un ser integral y en la falta «de consistencia existencial, mera apariencia artificial, como tuvo realzado ya Hegel en su dura crítica al *Rechtszustand*», generando un nuevo disfraz como en el caso antiguo, ya que «la máscara puede esconder el duro rostro del propietario, *dell' hombre 'dell' avere'*.» Ibid., p. 65-66.

un actor, tanto en el escenario, como en la conversación ordinaria. Y *personificar* es un *actuar* o *representarse* a uno mismo o a otro. Quien representa el papel de otro se dice que asume la persona de éste, o que actúa en su nombre. En este sentido usa Cicerón estas palabras cuando dice: *Unus sustineo tres Personas: mei, adversarii et iudicis*, esto es, Asumo tres personas: la mía propia, la de mi adversario y la del juez. El que actúa en nombre de otro recibe varias denominaciones, según la variedad de ocasiones; puede actuar como *representante* o *representativo*, como *lugarteniente*, *vicario*, *abogado*, *diputado*, *procurador*, y demás.»⁶⁷⁴

La máscara o artificio, noción originaria, vuelve a ser rescatada en el pensamiento hobbesiano, en cuanto se estima que el antifaz anticipa el concepto moderno de artificio jurídico. Se considera que la persona es el sujeto reconocido por el derecho. «Las personas deben ser traídas ante el derecho para poder así adquirir derechos, deberes, poderes y competencias que le otorguen al sujeto personalidad legal.»⁶⁷⁵ Con Hobbes, se hace referencia al ser que debe solventar la tensión que se presenta entre la libertad y la voluntad, entre el derecho y la fuerza. La voluntad del sujeto libre debe ser regulada y controlada a través de normas que establecen los límites de los derechos y obligaciones, de las prohibiciones y sanciones. La soberanía del individuo igualmente implica la soberanía del estado.

Se confirma a partir del esquema hobbesiano un sentido jurídico sobre persona, que puede conducir a la reducción de sujeto jurídico. En esta orientación puede cuestionarse la pretensión de abrir espacio a un concepto expoliado de moralidad. Téngase en cuenta que el sentido jurídico del término persona ha sido un punto de debate entre los iusnaturalistas y los iuspositivistas. Se evalúa la persona como un sujeto de derechos y obligaciones; pero se establecen diferencias entre la idea de considerar al sujeto como una categoría previa al sistema normativo, o si se trata más bien de negar la naturaleza de un sujeto al derivar la responsabilidad de la mera institucionalidad jurídica no atada por principios previos. En ese contexto, podría incluso ampliarse la noción de persona a entes distintos de los seres humanos, susceptibles de

674. T. Hobbes, *Leviatán; La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, tr. de Carlos Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994cap. XVI, p. 134-135.

675. C. Douzinas, op. cit., p. 24.

adquirir derechos o contraer obligaciones, como es el caso de las personas jurídicas. La noción de persona, así, podría pensarse de una manera meramente nominal. Kelsen, entre los contemporáneos, acogería ese sentido, en cuanto la persona designa lo que indique una norma jurídica. Persona es un centro de imputación de normas. Un ente normativo termina por delimitar quién es el sujeto destinatario de obligaciones y derechos subjetivos.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que frente a esa orientación jurídica, entre los modernos igualmente se realizó una evaluación filosófica sobre persona, por la que no prescindió de la conceptualización ontológica, y como se ha venido exponiendo ésta ha insistido en el reconocimiento de la persona como un sujeto individual. Se considera como prioritaria la reflexión sobre el individuo; el hombre no es un producto convencional, como es el caso de la persona jurídica. La noción de persona, a partir de la evaluación de la metafísica de la subjetividad, no haría tanto hincapié en la idea de agente intencional, sino más bien en la noción de realidad individual

5.4.7. En la comprensión kantiana de persona, el ser humano se piensa como un individuo autónomo, un ser consciente de sí mismo. Se trata de un sujeto soberano con poder de elección, con capacidad suficiente para decidir. Así, emerge la noción de «personalidad» entendida como «la libertad e independencia respecto del mecanismo de toda naturaleza», esto es, «considerada ciertamente como una capacidad característica de un ser que se halla sometido a leyes prácticas puras proporcionadas por su propia razón, quedando la persona, en cuanto perteneciente al mundo sensible, sometida a su propia personalidad en tanto que simultáneamente, forma parte del mundo inteligible.»⁶⁷⁶

El yo, en la dirección kantiana, se proclama como la manifestación de la soberanía de un sujeto, con conciencia de sí mismo, que se comprende como un ser autónomo, y que debe considerarse como fin en sí mismo, no como medio. Advertimos a un ser que desde su yo consciente proclama su independencia, reconociendo como sujeto su

676. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 182-183. (A 155).

personalidad.⁶⁷⁷ La persona, en Kant, se concibe como un ser racional; se trata de un ser que actúa bajo leyes morales que la razón impone. Su naturaleza imposibilita que sea usada como un medio o instrumento. Según el filósofo alemán:

«La ley moral es *sacrosanta* (inviolable). El ser humano es bastante sacrílego, pero la *humanidad* en su persona ha de ser sacrosanta. Todo cuanto hay en la creación puede ser utilizado *simplemente como medio* con tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; sólo el ser humano, y con el él, cualquier criatura racional, supone un *fin en sí mismo*. Él es el sujeto de la ley moral, que es sacrosanta, gracias a la autonomía de su libertad. A ello se debe que cada voluntad, incluso la propia de cualquier persona dirigida sobre sí misma, se quede limitada por la condición de coincidir con la *autonomía* del ente racional, a saber, no someterlo a ningún propósito que sea imposible según una ley emanada de la voluntad del sujeto paciente y, por lo tanto, no utilizarlo nunca como simple medio sin considerarlo al mismo tiempo como si fuera un fin en sí mismo. Atinadamente atribuimos esta condición incluso a la voluntad divina en relación con los entes racionales del mundo como criaturas suyas, al descansar dicha condición sobre su *personalidad*, única cosa merced a la cual constituyen fines en sí mismos.

«Ese respeto que suscita la idea de personalidad, al colocarnos ante los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (conforme a su destino), mientras al mismo tiempo nos deja observar cuán poco se compadece con ella nuestro comportamiento, anulando así la vanidad, resulta natural y fácilmente observable incluso para la razón humana más ordinaria.»⁶⁷⁸

Frente a la persona se considera un imperativo de orden práctico que se vincula con el principio de autonomía. Se asume que todo hombre, como ser racional, posee en la dignidad un valor intrínseco en sí y no relativo, objeto de todo respeto. La noción de persona confirmaría que el

677. En el caso de Kant, como lo expone M. J. Rodríguez, «La persona sería, por tanto, aquel ser con la capacidad suficiente de orientarse de manera independiente en el mundo. Desde estos presupuestos el derecho sólo podía consistir en coordinación de libertades, ya que la imposición de comportamientos que no emanasen de la libertad, vulneraría la idea de persona.». M. J. Rodríguez Puerto, «¿Qué son los derechos humanos?», en J. J. Megías Quirós, *Manual de derechos humanos; los derechos en el siglo XXI*, Aranzadi, Navarra, 2006, p. 26-27.

678. I Kant, *Crítica de la razón práctica*, op.cit., p. 183-184. (A 156).

ser humano no tiene precio, en cuanto es titular de una dignidad, dada su condición de ser un fin en sí mismo, y de no tener un valor relativo.⁶⁷⁹ Las personas no son meros fines subjetivos, sino fines objetivos en sí mismos. El principio de humanidad, no derivado de la experiencia, implica una autolegislación. Posibilita que el hombre se dé a sí mismo su conducta, pero igualmente implica obrar frente a los otros al mismo tiempo como un fin.⁶⁸⁰ Se trata de un principio universal, que podría considerarse como referente fundacional de los derechos humanos, asumidos como exigencias universales. Kant expone que la dignidad del hombre se confirma en el reconocimiento de situarse dicho ser por encima de todo precio, y sin admitir nada equivalente.

Fin en sí mismo, entonces, será el norte para construir las acciones de los agentes morales, teniendo presente que «(...) toda acción es necesaria conforme al discernimiento, con tal que haya una motivación para llevar a cabo dicha acción».⁶⁸¹ Sin embargo, podría diferenciarse, siguiendo a Kant, los ámbitos del derecho y la ética. En aquél la motivación de la acción «es tomada de la coacción, la necesidad de la acción es jurídica», mientras que en la ética, la motivación «es tomada de la bondad intrínseca de la acción».⁶⁸² Las prácticas jurídicas son comprendidas desde un criterio coercitivo, con independencia de la bondad. Agrega el filósofo de Königsberg: «La ética atañe a la bondad intrínseca de las acciones; la jurisprudencia versa sobre lo que es justo, no refiriéndose a las intenciones, sino a la licitud y a la coacción.»⁶⁸³ Asimismo, debe tenerse en cuenta que aspirar a la realización del sujeto moral, en la libertad, implica instrucción en la comunidad, sin que se pueda dejar solo al agente. «El hombre ha de ser disciplinado, pues es tosco y salvaje por naturaleza (...)»⁶⁸⁴ No puede el ser humano prescindir de su formación comunitaria en la configuración de su realidad individual.» La disciplina supone coerción y, en cuanto tal, se contrapone a la libertad. La libertad representa, sin embargo, el mayor valor del ser humano, por lo que disciplinar a la juventud no debe significar someterla a una coerción servil y anuladora

679. Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 114-118; 123-124. (A 65- A 69; A 77).

680. Cfr. *Ibíd.*, p. 115-116. (A 66- A 67).

681. I. Kant, *Lecciones de ética*, tr. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Crítica, Barcelona, 2002, p. 113.

682. *Ibíd.*, p. 113.

683. *Ibíd.*, p. 113.

684. *Ibíd.*, p. 298.

de toda libertad.»⁶⁸⁵ Es sumamente ilustrativa la metáfora del árbol, teniendo en cuenta que la educación ha de respetar la libertad. Expone Kant:

«Recurramos a una metáfora. Los árboles se disciplinan mutuamente en el bosque al buscar el aire que les es necesario para su crecimiento, no junto a los otros, sino por encima de sí, allí donde no encuentran obstáculo alguno, creciendo de ese modo derechos hacia lo alto; por el contrario, un árbol en pleno campo, donde no se ve limitado por ningún otro, crece enteramente atrofiado. Otro tanto ocurre con el hombre. Si se le disciplina en su momento crecerá derecho junto a los otros; de no hacerlo a tiempo, será como una especie de árbol achaparrado. La disciplina más elemental estriba en la obediencia. Ésta puede ser aplicada a múltiples respectos, tales como el cuerpo, el temperamento, etc.»⁶⁸⁶

El modelo kantiano, así, se configura en uno de los momentos más representativos de la subjetividad moderna. Son la autoconciencia y la autodeterminación las que delimitan los contornos de moralidad; esas condiciones sólo pueden ser predicadas del ser humano, y no de otros seres vivientes, ni tampoco de los entes colectivos. La persona es un sujeto moral por disponer de autonomía. Llama la atención sobre este punto hasta dónde se configura la idea de un sujeto excluyente; así, podría pensarse en seres humanos no dotados de esa autonomía y que no sean integradas en el concepto persona.⁶⁸⁷

5.4.8. Hegel (1770 –1831), de otro lado, representa otra instancia decisiva en la modernidad. Según el pensador alemán, el hombre es concebido como un momento más en el proceso de desarrollo de la razón universal. Considera que no es posible predicar la existencia de una libertad construida por el propio hombre, por cuanto éste se encuentra ligado a una razón absoluta que lo absorbe. Para Hegel, sólo se comprende la «libertad de la idea», en un proceso de autodeterminación y autoemancipación que se da en la realidad, y que se manifiesta en todos los estadios de su desenvolvimiento.

685. *Ibíd.*, p. 298.

686. *Ibíd.*, p. 299.

687. Cfr. M. J. Rodríguez, «¿Qué son los derechos humanos?», en J. J. Megías Quirós, *Manual de Derechos Humanos*, op. cit., p. 27.

Es en el pensamiento en donde se realiza prioritariamente la libertad; por lo que en este escenario se da continuidad a la identificación de la conciencia como elemento determinante en la aproximación al ser personal del hombre, teniendo en cuenta una justificación racional de la realidad. Pero, como ya se anticipa en *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel expone sobre la posibilidad de un mutuo reconocimiento de un yo, expresión de esa conciencia, en una comunidad, lo que se comprende por las relaciones entre *substancia* y *sujeto*. Sin embargo, la dialéctica propia del amo y del esclavo impone finalmente las reglas propias de desplazamiento del propio sujeto.⁶⁸⁸

En el pensamiento hegeliano se concibe a un hombre predeterminado, que encuentra sacrificada su autonomía y su libertad individual. El albedrío se vincula al momento particular de las necesidades; aunque en la libertad se integra la necesidad, y sin que pueda considerársele dentro de las reglas propias del individualismo. La libertad del hombre debe ser vinculada específicamente a la eticidad del colectivo en la que se encuentra.⁶⁸⁹

La libertad real, que es la realidad del espíritu o de los hombres, sólo se comprende desde el estado, considerado como «dios real», la expresión máxima de la libertad concreta. Según Hegel, «El valor de los individuos descansa en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de ese espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto».⁶⁹⁰ Se busca una conciliación entre lo individual y

688. Cfr. G. E. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, tr. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

689. Es posible, como lo expone el profesor Álvarez Gómez, realizar una nueva lectura sobre la libertad a partir de las tesis hegelianas, lo que resulta determinante en la comprensión del ser persona. La libertad es fundamentada en la triple dimensión del «concepto»: universalidad, particularidad y singularidad. El concepto subjetivo libre que es para sí y posee personalidad. En el cristianismo lo universal ha encontrado su pleno reconocimiento. «(...) el hombre universalmente considerado, no circunscrito a un ámbito cultural o regional, ha sido reconocido y que, por consiguiente cada hombre posee la dignidad humana.» religión cristiana se presenta como la religión de la libertad absoluta. «Sólo si se admite que cada hombre singular merece ser reconocido como hombre, con otras palabras, sólo si se da por válida la creencia cristiana sobre 'el valor infinito y la justificación infinita' del hombre como tal, lo que es tanto como decir, de cada hombre, es comprensible la reflexión de Hegel sobre lo universal, que no se puede desvincular de ese reconocimiento del hombre individual con su dignidad propia e inalienable. Existe una implicación mutua o una identidad dialéctica de universalidad y singularidad.» En la historia se evidencia esa relación entre universalidad y singularidad. Cfr. M. Álvarez Gómez, op. cit., p. 171-179.

690. G. W. F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, J. Gaos Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 89.

lo universal. El estado, para Hegel, expresa racionalidad y libertad; en él se comprende que todo individuo goza y disfruta de su libertad.» Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional». ⁶⁹¹ El estado es la expresión por excelencia del espíritu objetivo, en cuanto realiza enteramente la libertad, y se configura en el espacio adecuado en el que el hombre puede desarrollar su racionalidad. Según el pensador alemán: «El hombre debe cuanto es al Estado. Solo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado». ⁶⁹²

Para Hegel, sólo cuando el hombre tenga conciencia de su libertad podrá ser libre en medio de la historia. Se piensa que el respeto a sí y a los otros se impone como exigencia propia del hecho de ser persona.

«La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento –él también abstracto- del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto del derecho es, por lo tanto: *sé una persona y respeta a los demás como persona.*» ⁶⁹³

Desde el pensamiento hegeliano podría entenderse que la noción sobre persona, asumida por el derecho, establece diversas relaciones como la correspondiente al sujeto reconocido en la moral. Sin embargo, resulta complejo conciliar cada uno de los individuos con la libertad por excelencia que posee el estado. Según Hegel, el estado «es la realidad efectiva de la idea ética», es «el espíritu objetivo» y «el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él». ⁶⁹⁴ El estado, así, es comprendido en un plano superior, desde el que pudiera pensarse en una subordinación de las libertades del individuo. ⁶⁹⁵ Pero, como contrapartida y como ya se expuso, se destaca el esfuerzo de reivindicación por la eticidad desde el colectivo. Lo que cabría, entonces,

691. *Ibíd.*, p. 101.

692. *Ibíd.*, p. 101.

693. G. W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, tr. de J. L. Verma, 2ed., Edhasa, Barcelona, 1999, p. 119-120 (§ 36).

694. *Cfr. Ibíd.*, p. 370-371 (§ 257- § 258).

695. Según Hegel: «Respecto de la libertad, no debe partirse de la individualidad, de la autoconciencia individual, sino de la esencia de la autoconciencia, pues esta esencia, sea o no sabida por el hombre, se realiza como una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos. Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Para concebir la idea del Estado no es necesario observar Estados e instituciones determinados, sino considerar la idea misma, ese Dios real.» *Ibíd.*, p. 375-376 (§ 258).

es indagar por los posibles puentes de conciliación entre lo individual y lo colectivo, confrontando las relaciones que se dan en la historia.

De esta manera, en esta dirección, se confronta un dilema sobre los límites para proponer una razón sobre la fundamentación de unos derechos humanos que se configurarían frente a las personas en virtud de sus libertades. A propósito, podría cuestionarse en el siguiente sentido: ¿En qué términos podría ser limitado el estado en atención a unas facultades subjetivas como los derechos humanos, cuando de otro lado se configura de en la única institucionalidad garante de la libertad? No podría adoptarse una solución encaminada a enaltecer los atributos propios del estado y por la que se termine sacrificando la individualidad; lo anterior, si se concibe que el estado debe ser espacio para la realización de la libertad.⁶⁹⁶

5.4.9. ¿El concepto de persona desde la metafísica de la subjetividad moderna ha llegado a su ocaso? Esta es una pregunta que puede plantearse a partir de las filosofías propias de la sospecha, y que son resistentes frente al «sueño de una razón» y que en la modernidad ha provocado sus propios «monstruos», como puede considerarse desde un referente pictórico como el ofrecido por Francisco de Goya en su aguafuerte «El sueño de la razón produce monstruos» (1799) de la serie *Los Caprichos*. A propósito, puede considerarse el pensamiento nietzscheano, como una instancia crítica para evaluar si el sujeto moderno ha llegado a su fin, en cuanto a que éste se haya conformado a partir de una metafísica que ha llegado a su fin, y máxime que el fundamento ha muerto, esto es, Dios.

La persona, en Nietzsche, es un recurso por el que se ha despojado al hombre de lo «más humano», negando su realidad vital. En esta dirección

696. Para Hegel: «El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último de su actividad*. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para que estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremos* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a ésta en aquel principio mismo.» *Ibid.*, p. 379- 380 (§ 260).

se podría pensar en qué términos hay una máscara que oculta la realidad tal cual es. El filósofo alemán quiere regresar al mundo presocrático, esto es, al mundo de la tragedia, para así rescatar la vida; para estos efectos, podría darse una sustitución de de máscaras. De ahí que pueda entenderse que Nietzsche busca que el hombre se ponga unas nuevas máscaras, las del hombre dionisiaco, las máscara de la locuras. Pareciera, entonces, que en el desarrollo del concepto de persona se regresara al antiguo sentido griego, es decir, a la noción de ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἄνθρωπος.

Desde el pensamiento nietzscheano hay un cuestionamiento muy directo frente a los contenidos que se han ofrecido sobre la noción de persona. Lo que se revela es la historia del error, en últimas, la historia del platonismo y que ha emprendido la tradición metafísica occidental. Ese diagnóstico hace necesario que se abandone una ontología metafísica. Lo anterior, por cuanto ésta no ha podido explicar en qué consiste el devenir, y en atención a que la ciencia moderna no ha podido realizar una ruptura definitiva «(...) en la medida en que asume finalmente, de un modo furtivo, en lo que a esta creencia respecta, el lugar que antes ocupaba el viejo Dios de la metafísica.»⁶⁹⁷

El concepto de persona se ha integrado a una metafísica que ha terminado por negar el mundo, promocionando la presencia de seres decadentes y débiles. Se confronta un no rotundo a la metafísica de ideales y valores absolutos que da continuidad a la idea platónica del bien, y que en el cristianismo fue equiparada con Dios. Por medio del concepto de persona, desde el pensamiento nietzscheano, podría acudirse a la autoridad de la conciencia para doblegar a los espíritus fuertes. En tal sentido el ser humano apelaría a una moralidad por la que configura una simple máscara de la voluntad de poder, y en un sentido bien distinto al presentado en la tragedia griega, considerada como el arte supremo que permitió que floreciera realmente lo bello.

Apelando a Nietzsche, la elección de la máscara que se introduzca en el festín de los dioses es la que ha de potenciar la vitalidad. Se confronta una rechazo frontal frente a un concepto metafísico de persona, en los términos legados desde la tradición cristiana, y que desposeído del artificio de la tragedia griega ha sumido al ser humano en una reflexión abstracta estéril. Se requiere evaluar la realidad desde distintas

697. D. Sánchez Meca, *En torno al superhombre; Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 142.

perspectivas. Hay múltiples rostros y voces, y por esto pueden reconocerse diversas máscaras. Sin embargo, debe cuestionarse el proceso que se ha realizado para hacer de la apariencia una realidad, en últimas, se confrontaría un esfuerzo de «cómo el parecer se convierte en el ser», expresión más de la propia hipocresía.⁶⁹⁸

5.5. La persona en el humanismo cristiano y sobre la relación entre todo y partes en la conformación de los derechos humanos

5.5.1. El concepto de derechos humanos, en una dirección ontológica, como se ha explicado, puede fundarse en la noción de persona, voz que en tradición metafísica brindada desde el cristianismo integra una vocación hacia el orden de valores superiores y a un destino superior al tiempo. La persona se concibe, en esta orientación, en un proyecto de vida en la razón, la conciencia y la libertad. Se configura en el sustrato ontológico de un ser que va configurando su propia identidad desde el vientre materno y que está llamado a trascender en atención a su conciencia moral. A propósito, en el humanismo cristiano ha sido decisiva la formulación que se ha realizado sobre el concepto de ley natural en relación con la persona. El ser humano en lo más profundo de su corazón puede descubrir la huella divina que se proyecta en una ley que ha de fundar su obrar terrenal.⁶⁹⁹ La identidad personal configuraría un actuar con base en una ley que se conforma como participación de

698. «51. Cómo el parecer se transforma en ser. El comediante no puede dejar, aun en medio del más profundo dolor, de pensar en su persona y en el efecto del conjunto escénico; hasta en el momento de la inhumación de su propio hijo, por ejemplo, su dolor y su llanto tendrán manifestaciones propias de su modo de ser, considerándose a sí mismo su propio espectador. El hipócrita que tiene que desempeñar siempre un papel, acaba por no serlo (...) Cuando un hombre quiere porfiadamente *parecer una cosa, acabará por serle muy difícil ser otra*. La vocación de casi todos los hombres, incluyendo a los artistas, comienza por la hipocresía, por la imitación de lo exterior, por copiar lo que causa efecto. Quien lleva sin cesar la careta del disimulo amistoso, tiene que acabar por enseñorearse de aquellas actitudes benévolas, sin las cuales la expresión de la cordialidad no puede encontrarse, y cuando, a su vez, lleguen éstas a apoderarse de él, entonces *será afable* por completo.» F. Nietzsche, «Humano demasiado humano», I, 51, en *Obras Inmortales*, tr. de E. Eidesltein y otros, Edicomunicación, Barcelona, 2000. T. IV, p. 1535.

699. *Gaudium et Spes*, nro. 16. «*Dignidad de la conciencia moral*. En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente.

«La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo.»

la ley eterna. Según Maritain: «La verdadera filosofía de los derechos de la persona humana descansa, pues, sobre la idea de la ley natural.»⁷⁰⁰

El discurso de los derechos, cuando se fundamenta en el concepto de persona, ancla sus bases en la metafísica, y asimismo se repliega a la visión de la moral cristiana triunfante en Occidente. Según Mounier, «el cristianismo aporta de golpe, frente a aquellos tanteos, una visión decisiva de la persona».⁷⁰¹ Se hace referencia a una reflexión que en sus orígenes es eurocentrista, pero que –como ya se ha expuesto- tiene una vocación universalista. Se reconoce, de esta manera, la idea del hombre como persona, definida por unos rasgos que permiten identificar su esencia, con independencia de su contextualización y su puesto específico en el cosmos. Ser persona implica la posibilidad de proclamar una especificidad en el ser humano, en medio de la necesidad impuesta en la propia naturaleza, dada su inteligencia y su voluntad.

En la tradición cristiana el elemento espiritual es un criterio definitivo en la comprensión del ser personal, permitiendo distinguir el hombre de los demás seres de la naturaleza.⁷⁰² Asimismo, el espíritu, que en clave de subjetividad moderna se concibe desde la autoconciencia y autodeterminación, fue decisivo para continuar considerando a la naturaleza como punto medular del reconocimiento de derechos naturales, y sin que el hombre se asuma como un ser egoísta y mal intencionado. Se trata de confrontar un ser proyectado a la libertad y que proclama su soberanía. En tanto como persona no puede sacrificarse por ninguna sociedad política o estado. Hay una realidad individual que está por encima del estado y, aunque lo trasciende, requiere integrarse a una comunidad política en la que se busque su realización.⁷⁰³

5.5.2. El concepto de persona permite concebir al hombre como un individuo, dotado de una dignidad ontológica por lo que se constituye en un todo. Cuando se alude a la persona como individuo, se afirma que se trata de un ser soberano que se integra en una comunidad en la que debe realizarse. El humanismo cristiano, a propósito, por ser persona, comprende al hombre como un ser de apertura. No se trata de un ser

700. J. Maritain, *Los derechos del hombre y ley natural*, op.cit., p. 108.

701. E. Mounier, *El personalismo*, tr. de A. Aisenso, Eudeba, Buenos Aires, 1962, p. 8.n),

702. Cfr. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, op. cit., p. 14-15.

703. Cfr. *Ibíd.*, p. 33.

aislado, sino de un ser que se proyecta, en medio de los otros, como un todo, como lo explica Maritain: «La persona como tal es un todo, un todo abierto y generoso.»⁷⁰⁴ Se trata de un ser que no puede concebirse como una parte. «Decir que el hombre es una persona es decir que en el fondo de su ser es un todo, más que una parte, y más independiente que siervo.»⁷⁰⁵

La sociedad, en el contexto de la tesis presentada por Maritain, no puede comprometer la dimensión soberana del ser humano; pero permite proyectar al hombre hacia la libertad. Cualquier tipo de sociedad, según el pensador cristiano, ha de tener una proyección *personalista*. La sociedad es un todo de personas cuya dignidad es precedente. La noción de personas permite dar cuenta de sujetos soberanos y, aunque indigentes, cuentan con una vocación hacia la libertad dada la independencia que las acompaña.⁷⁰⁶ Por esto no son aceptables las imposiciones sobre el santuario de la conciencia.⁷⁰⁷ El estado, como lo destaca Maritain, no tiene autoridad para reformar el juicio de la conciencia del ser humano, ni imputar su criterio sobre el bien y el mal, ni imponer creencia religiosa, ni legislar sobre asuntos referentes a lo divino.⁷⁰⁸ La sociedad política ha de estar limitada por esos derechos derivados del propio santuario de la conciencia, esto es, por derechos vinculados a la soberanía de la persona.

5.5.3. Desde el humanismo cristiano, inspirado en una comprensión tomista y aristotélica, la persona es una relación continua entre todo y partes. Cuando el hombre quiere ser tratado como persona exige que se le considere como un individuo con una vocación de realización en medio de un colectivo. Al respecto, pueden considerarse ciertos puentes de reconciliación establecidos entre el catolicismo contemporáneo y el discurso protestante y liberal sobre los derechos humanos. Según Maritain,

«(...) la persona humana como tal es una totalidad; el individuo material como tal o la persona como individuo material es una parte.

704. *Ibíd.*, p. 29; y J. Maritain, *La persona y el bien común*, tr. de Leandro de Sesma, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, p. 66.

705. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, p. 15.

706. Cfr. *Ibíd.*, p. 41

707. Cfr. *Ibíd.*, p. 124.

708. Cfr. *Ibíd.*, p. 125

Mientras que la persona, como persona, o como totalidad, tiene derecho pleno a que el bien común de la sociedad retorne a ella; y aunque, por su ordenación al Todo trascendente, está por sobre la sociedad temporal, esa misma persona, como individuo o como parte, es inferior al todo y a él está subordinada, y como órgano del todo debe estar al servicio de la obra común.»⁷⁰⁹

La persona es una totalidad, integra partes en el todo. La condición de ser personal permite reconocer el alcance de una titularidad que ostentan ciertos seres vivientes, y por la que se confronta su dignidad, su libertad y su igualdad. La sociedad en la que se integra la persona, desde el humanismo cristiano, alberga una inspiración personalista, comunitaria y pluralista. Así se identifica el núcleo de los derechos humanos, y que para los católicos tiene que vincularse al bien común; criterio que para el iusnaturalismo tomista contemporáneo sería decisivo para aceptar el discurso de los derechos humanos.

Según Maritain, la persona se define como ser individual y comunitario. Se manifiesta como un ser individual que se hace con los otros, aunque la individualidad del hombre no puede negarse en el género de personas. El individuo se integra a los demás seres de un grupo e igualmente con los de su especie, pero no como una mera parte; por esto se constituye en la humanidad entera. No puede concebirse la persona como un ser aislado, aunque sea único e irreplicable. Debe interactuar y coexistir con los otros seres que comparten su misma subsistencia. Para Maritain «(...) no podemos (...) ser hombres, y volvernos hombres, sin andar entre los hombres; no podemos hacer crecer en nosotros la vida y la actividad sin respirar con nuestros semejantes.»⁷¹⁰

La idea de un ser individual y comunitario, según el pensamiento católico, debe erigirse en núcleo para la determinación de la doctrina de los derechos humanos. Esa armonía es la que precisamente permite que el plan divino de la creación se realice. El hombre coexiste con los otros, sin que pueda proclamar una libertad egoísta. Su carácter deficitario debe llevarlo a relacionarse con los otros, a reconocerse decisivamente en el otro.⁷¹¹ El ser humano se integra a una sociedad que se concibe como un

709. Cfr. *Ibíd.*, p. 61; J. Maritain, *La persona y el bien común*, op. cit., p. 75-76.

710. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, op. cit., p. 19-20.

711. Sergio Cotta desarrolla el concepto de coexistencialidad como característica esencial del hombre. Se concibe el ser humano en relación con los otros, dada la situación de dependencia mutua, sin que sea dable relacionarse con el otro para atender fines egoístas. El hombre es un ser necesitado que no puede subsistir solo, dada la indigencia ontológica en la que se encuentra. Cfr. S. Cotta, *El derecho en la existencia*, Pamplona, Eunsa, 1987.

todo de libertades, porque la persona significa gobierno de sí o independencia, como lo destaca Maritain; pero esas libertades se articulan en el fin de la propia sociedad que es el bien común, lo que «implica una *redistribución*». ⁷¹² En cuanto a su faceta de individuo se comprenden unos derechos de libertad (vida, integridad, conciencia, honra, honor, etc.). En la segunda dimensión, se consideran los derechos sociales y económicos. Asimismo se integran los derechos culturales, teniendo en cuenta la dimensión de la persona como sujeto articulado a una comunidad (derecho al idioma, a la autodeterminación, etc.). Se entiende comunidad, en ese contexto, como grupo o colectivo que incluye personas que se integran e interactúan constantemente. ⁷¹³

Al concebir la persona en una doble dimensión, por la que se integra armónicamente partes y todo, el humanismo cristiano busca demostrar que esos derechos no se oponen, que son complementarios. Su contraposición, desde esta perspectiva, sólo es posible cuando se adopta una propuesta liberal radical o una comunitarista. Se conciben, así, unos derechos correspondientes al animal virtuoso, esto es, exigencias de un ser que busca incesantemente que su bondad natural triunfe, pese a los conflictos que se causan por su naturaleza caída. Los derechos humanos, en este sentido, son un camino de perfectibilidad, un plan de vida por la reconquista de una bondad que sólo se comprende desde la coexistencia. ⁷¹⁴

5.5.4. La comprensión cristiana que se ha presentado sobre la persona, en el contexto que se viene explicando, busca que no se generen oposiciones irresolubles entre los derechos sobre la libertad y los derechos sociales (se integran los económicos y culturales), y entre los derechos liberales y los derechos culturales (se incluyen derechos de grupo y los derechos denominados como de tercera generación o de solidaridad). No se desconoce la tensión, pero se estima que debe buscarse la coexistencia desde una comprensión integral sobre la

712. Cfr. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, op. cit., p. 24-25.

713. Se sugiere el estudio que sobre comunidad presenta Sergio Cotta. Cfr. S. Cotta, *Diritto, Persona, mondo umano*, op. cit., p. 31-58.

714. Se confronta, en el humanismo cristiano, una relación compleja entre individuo y sociedad, que no puede implicar un desequilibrio que conduzca a una primacía anarquista del individuo, ni el sacrificio del éste a costa de un autoritarismo colectivista. A propósito, desde una actitud anárquica se acusa la existencia de listados inflacionarios de derechos, y en el evento del colectivismo se ha advertido una restricción suma de libertades que ponen en riesgo a la parte. Cfr. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, op. cit., p. 29

persona. Se da continuidad a la afirmación tomista de que «cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo».⁷¹⁵

La persona, así, en la tradición cristiana comparte una naturaleza de indigencia propia de la condición humana; pero dicho ser mejora al hacerse parte de la sociedad, y hacerse en un todo mayor y mejor que sus partes. Armonía entre parte y todo se integran en un ser que se proyecta hacia unos fines, no siendo aceptable que se instrumentalice. El hombre, como persona, en medio de su indigencia ontológica está obligado a la coexistencia; es un ser que aspira a ser redimido, en medio de la comunión con otros, y sin renunciar a su individualidad.

«Cuando entra en sociedad con sus semejantes, sucede entonces que en razón de esas profundas indigencias, y según todos los complementos de ser que le vienen de la sociedad, y sin los cuales permanecería, por así decir, en estado de vida latente, la persona humana se convierte en *parte* de un todo mayor y mejor que sus partes (...) y cuyo bien común es distinto al bien de cada uno y a la suma de los bienes de cada uno.»⁷¹⁶

La persona tiende naturalmente a la sociedad y a la comunión; igualmente se proyecta hacia la comunidad política y al bien común. Así, desde el humanismo cristiano, se considera así la naturaleza comunitaria de la persona, pero también de la sociedad.⁷¹⁷ La persona, de esta manera, construye un proyecto de vida en comunidad, requiriendo para ello de su pequeña comunidad doméstica o familiar hasta las formas más elaboradas para interactuar con los otros, como es el caso de la sociedad política. El hombre convive y coexiste con los otros; en los otros se reconoce a sí mismo y se proyecta en su actuar. El ser humano, en cuanto ser personal, convive con otros individuos de su misma especie, conformando sociedad (*societas*) y no una mera agrupación.⁷¹⁸ La persona

715. T. de Aquino, op.cit., II-II, q. 64, a. 2, p. 531.

716. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, op cit., p. 30.

717. Cfr. *Ibíd.*, p. 41

718. Resulta importante lo expresado, sobre el particular, por Zubiri. El pensador español sostiene que si bien la convivencia vinculada a la co-situación no es condición exclusiva de los seres humanos, sólo estos conforman sociedades. Según Zubiri: «(...) ¿es verdad que las sociedades animales son sociedades? Ciertamente, no, por lo menos a mi modo de ver. No son sociedades porque aquello que mueve a cada uno de los animales de la especie en cuestión, por ejemplo, a las abejas, a los perros, a las hormigas, etc., a ejecutar esas acciones de carácter colectivo, son meros estímulos signitivos (...) El signo animal tiene carácter signitivo, pero no significativo, cosa que sólo puede tener el animal con inteligencia. El animal no trabaja por estímulos reales, sino tan sólo por estímulos signitivos. Por eso no forma sociedades sino *agrupaciones*. Son agrupaciones cuyo carácter de grupo está fundado en estímulos signitivos y constituido por ellos, algo *toto caelo*, diferente de lo que sucede con los hombres, que son animales de realidades.» X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, op. cit., p. 38-39.

se concibe en razón de una coexistencialidad, advirtiéndose en este sentido, desde perspectivas como la brindada por Mounier, una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas. Las otras personas no lo limitan sino que, por el contrario, le hacen ser y desarrollarse. La persona no existe «sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros».⁷¹⁹

La persona, como se viene explicando, desde el humanismo cristiano, se integra a una sociedad cuyo bien es el de la comunidad.⁷²⁰ La sociedad es un entorno necesario para la realización de la persona. «(...) la persona exige por naturaleza, en virtud de su dignidad así como de sus necesidades, ser miembro de una sociedad.»⁷²¹ La sociedad es esencial a la persona, como lo destaca Maritain, en la medida que contribuya a la comunión. «Por el mero hecho de ser yo una persona y de comunicarme a mí mismo, exijo comunicarme con *el otro*, y con *los otros*, en el orden del conocimiento y del amor.»⁷²² Según Maritain, la sociedad posibilita que se den las condiciones requeridas para la existencia y desenvolvimiento de la persona; ya que ésta «no puede por sus solos recursos llegar a su plenitud», y ha de encontrar en la sociedad «bienes que le son esenciales».⁷²³ Asimismo, la sociedad no puede subordinarse a intereses mezquinos, ni tampoco a una actitud egoísta de los miembros que la integran. Así, se posibilita una integración adecuada entre persona y sociedad. Se confronta una armonía entre ambas, sin sacrificar la libertad proclamada desde la individualidad de cada ser.

En el ámbito social, la persona reclama una vida política. Como lo expresa Maritain, la persona es una «unidad social», reclamando de la sociedad «para la realización e integridad de la dignidad humana».⁷²⁴ La *polis* es el lugar adecuado para desarrollarse *en* y *con* los otros, tal como lo esbozó Aristóteles, al afirmar que el hombre en la sociedad se considera como un animal político. Así, la sociedad de personas no está integrada por unos individuos que actúan como átomos aislados. Se constituye en el espacio más adecuado para configurar un verdadero organismo o conjunto en el que se realicen las propias libertades de las

719. E. Mounier, *El personalismo*, op. cit., p. 20.

720. Cfr. J. Maritain, *La persona y el bien común*, op. cit., p. 57.

721. *Ibid.*, p. 53.

722. *Ibid.*, p. 45.

723. *Ibid.*, p. 54.

724. Cfr. *Ibid.*, p. 55.

personas. «La sociedad es un todo cuyas partes son, a su vez, todos, y es un organismo hecho de libertades, no de simples células vegetativas.»⁷²⁵

El humanismo cristiano, en la dirección que se viene explicando, busca actualizar las tesis aristotélicas sobre la idea del animal virtuoso. Son identificados unos deberes humanos concebidos como correlatos de los derechos naturales. El hombre como ser virtuoso es vinculado por el bien común, siendo titular de unos deberes correlativos a sus derechos.⁷²⁶ El ser humano, en esta orientación, se considera como un ser coexistente con otros seres, integrándose como un todo. Pero esa coexistencia no puede desvincularse de la soberanía de la persona. «Cada persona tiene derecho de decidirse por sí misma en lo que concierne a su destino personal, ya se trate de escoger un trabajo, o de fundar un hogar, o de seguir una vocación religiosa.»⁷²⁷ El ser humano tiene derechos por el hecho de ser persona, los que van más allá de una condición biológica, si se tiene en cuenta su corporeidad y espiritualidad. Se consideran derechos que se funden en un ser que pretende afirmar su vocación hacia la libertad. Todos referentes colectivos, incluyendo el propio estado, no pueden sacrificar la individualidad. En el orden de la naturaleza la persona trasciende cualquier sociedad política.⁷²⁸

La persona tiene derecho a ser respetada. Es soberana, y en la perspectiva cristiana esa condición lo hace titular de unos derechos, que le proyectan en búsqueda de la libertad. Cosas son debidas al hombre, según Maritain, por la condición de ser persona. El hombre tiene derecho a realizar su destino y las cosas necesarias para ello. «La persona humana tiene derechos por el hecho de ser una persona, un todo dueño de sí y de sus actos, y que por consiguiente no es sólo un medio, sino un fin; un fin que debe ser tratado como tal.»⁷²⁹ Así, se considera a la persona como un sujeto que defiende su individualidad, pero que igualmente se realiza en lo social, teniendo en cuenta que el individuo humano es un ser en relación.⁷³⁰

725. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, op.cit., p. 20.

726. Bien común. «(...) no es solamente un conjunto de ventajas y utilidades, sino rectitud de vida, fin bueno en sí, al que los antiguos llaman *bonum honestum*, bien honesto (...)» J. Maritain, *La persona y el bien común*, op. cit., p. 59.

727. J. Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, op.cit., p. 125.

728. Cfr. *Ibíd.*, p. 122.

729. *Ibíd.*, p. 107.

730. Según Cotta, la persona es una realidad integral de unidad y relacionalidad, Cfr. S. Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, op. cit., p. 81-82.

5.6. ¿Cómo en un espejo?

5.6.1. La ontología teísta, consolidada con el ascenso del cristianismo, la formulación del humanismo cristiano en su versión católica, y la metafísica de la subjetividad en su versión protestante, establecieron una analogía entre hombre y Dios. Se hace referencia, como ya se ha explicado, a la idea *imago Dei*.

(Génesis 1:26-27) «²⁶Dijo Dios: ‘Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves de los cielos, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda la sierpe que serpea sobre la tierra.

«²⁷Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le; macho y hembra los creó.»⁷³¹

La analogía integra la idea de igualdad constitutiva de los seres humanos, todos ellos partícipes de la realidad divina. Se confronta una fórmula judeo-cristiana de comprensión sobre el hombre, que triunfa en Occidente y que es pieza fundamental de la pretensión universalista que ha acompañado el discurso de los derechos humanos.⁷³²

En el Renacimiento la fórmula referida direcciona a un sentido preferentemente antropocéntrico. El hombre no se concibe como un proyecto acabado. Es el ser que da continuidad a la tarea creadora emprendida por el Hacedor, único en la creación, y que con cierta autonomía va configurándose en ejecutor de las tareas ya iniciadas, en ejercicio de su libertad. En esta línea, puede evaluarse el pensamiento de Pico della Mirandola (1463-1494), en donde el hombre se comprende como el centro del mundo, aunque debe orientarse hacia la sabiduría providencial, lo que conlleva el menosprecio por las cosas terrenas. La libertad, aunque posibilita un hacer lo que se quiera, ha de encauzarse de cara a los proyectos de Dios. El anterior pasaje bíblico, a propósito, es un punto de referencia en el desarrollo de la obra de este pensador italiano, como se advierte en *De dignitate hominis* (1486).

731. «‘Semejanza’ atenúa el sentido e ‘imagen’ excluyendo la igualdad. El término concreto de ‘imagen’ supone un parecido físico como el de Adán y su hijo. Esta relación con Dios separa al hombre de los animales. Supone además una semejanza general de la naturaleza: inteligencia, voluntad, poder; el hombre es una persona. Prepara una revelación más profunda: participación de la naturaleza divina por la gracia.» Comentario a Génesis 1, 26 de la Biblia de Jerusalén.

732. Cfr. Á. Aparisi, en J. Megías, *Manual de derechos humanos*, op. cit., p. 168

La libertad, en Pico della Mirandola, recrea la creación y confirma la presencia de un ser que puede definir los límites de su naturaleza, según su albedrío. Dios ha dado al hombre esa cualidad básica que lo distingue, y que le consolida y configura como la criatura más importante de la creación; dicha criatura no ha sido dotada de una forma acabada; tiene la forma y función que desea. El pensador en mención recrea el pasaje bíblico con maestría, posicionando al hombre como un ser único, siendo decisiva su voluntad en el proceso de su propia modelación. A propósito, se reproduce lo pertinente:

«Ya Dios Padre y supremo Arquitecto había construido con las leyes de la arcana sabiduría esta casa mundana de la divinidad que tenemos a la vista, su templo augustísimo, había dignificado con espíritus inteligentes la región más elevada del cielo, animado los orbes etéreos como almas inmortales, colmado los hediondos muladares del mundo inferior con una multitud de animales de todas clases; pero, acabada su obra, el Hacedor deseaba que hubiera alguien capaz de sopesar el mérito de una tan grande creación, de amar su hermosura y de admirar su grandeza. Así pues, terminado todo esto (según atestiguan Moisés y Timeo), finalmente pensó en la creación del hombre. Sin embargo, ya no tenía ningún modelo a partir del cual conformar una nueva raza, ni en sus tesoros nada que legar en herencia al nuevo hijo, ni en las moradas de todo el orbe lugar donde el contemplador del universo pudiese aposentarse (...)

«Finalmente, el supremo Hacedor estableció que éste a quien no se le podía dar nada en propiedad, tuviese en comunidad lo que se le había concedido privadamente a cada una de las criaturas. Así pues, tomó al hombre, obra de aspecto indefinido, y, colocándolo en la zona intermedia del mundo, le habló de esta forma: «No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas

de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu.»⁷³³

5.6.2. Con la noción de *imago Dei* se parte del reconocimiento de Dios como principio fundacional por excelencia de los derechos humanos, punto en el que actualmente insiste la Iglesia Católica.⁷³⁴ Se comprende al hombre como un ser que naturalmente busca alcanzar la bondad debilitada por el imperio de la fuerza, por cuanto ha sido redimido del pecado y elevado a la condición de hijo de Dios.⁷³⁵ Esa filiación divina permite reconducir el principio fundacional a un ámbito que no hace parte de la realidad física; se considera un espacio en el que sólo cabe lo trascendente, y del que la persona, dada su participación en la realidad divina, asume un valor absoluto.

Ya sea para indicar que el hombre es un ser personal que integra armónicamente parte (individuo) y todo (sociedad), como sucede con la vertiente católica, o para afirmar que es un ser que se conforma como sujeto prioritariamente individual y anterior a la sociedad, como es el caso de la vertiente protestante, se confronta una huella profunda de la ontología teísta, que pese al proceso de emancipación emprendido entre los modernos continúa evocando sus orígenes. La dignidad se atribuye a un ser que concibe como sagrado.⁷³⁶

En el caso de la dignidad, se advierte la atribución de una condición ontológica por la que se comprende la vecindad entre criatura y Creador. Sin embargo el ser humano está limitado por su propia naturaleza, la que

733. P. della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 2ed., tr. de P. J. Quetglas, PPU, Barcelona, 2002, p. 49-51.

734. Según Benedicto XVI «los derechos del hombre están fundamentados en última instancia en Dios creador, que ha dado a cada uno la inteligencia y la libertad. Si se prescinde de esta sólida base ética, los derechos humanos se debilitan, pues pierden su fundamento sólido.»

735. Cfr. Sab 1, 13-15; 2, 23-25.

736. A propósito, Gregorio Robles sostiene: «El concepto de dignidad del ser humano supone una traducción laica de la idea cristiana de que todos los seres humanos son hijos de Dios. Desde el cristianismo, el ser humano adquiere un valor trascendente, con independencia del estatus social y jurídico concreto. La historia de Occidente puede ser interpretada como el intento de lograr que la realidad humana se aproxime a esa idea de origen religioso. Pues decir que la persona posee dignidad es prácticamente lo mismo que afirmar que la persona humana es sagrada. Desde esta perspectiva, de la ética en sentido estricto o, si se quiere, de la religión, los derechos no pueden desprenderse de los deberes, pues lo que nos liga a los demás seres humanos es ante todo el conjunto de estos últimos.» G. Robles, «La olvidada complementariedad entre deberes y derechos humanos», en J. Megías Quirós, *Manual de Derechos Humanos*, op. cit., p. 41.

precisamente le impide conocer perfectamente. El relato bíblico también explicita la caída del hombre, como lo evoca el mito antropogenésico del Génesis en su capítulo tercero.

Gen 3, 7: «Entonces se les abrieron a entrambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.»

Gen 3, 22-24: «²²Y dijo Yahvéh Dios: «He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal. Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre.»⁷³⁷

«²³ Y le echó Yahvéh Dios del jardín del Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. ²⁴ Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.»

El hombre ha desobedecido, pero con su caída ha abierto sus ojos, a costa de que luego de descubrirse desnudo sea expulsado del Edén. El pasaje bíblico es bastante dramático y plantea el dilema sobre cómo volver nuevamente al paraíso. El humanismo cristiano ha encontrado en Jesucristo la respuesta, planteando más allá de la fe una conceptualización ontológica sobre la dignidad constitutiva del ser humano.

La idea de los derechos humanos se configura en medio de estos límites. El discurso originario adoptó una comprensión personalista, acogiendo esa analogía de *imago Dei* por medio de una conceptualización metafísica y moral. Se comprende la razón por la que debe ocupar el hombre un lugar especial en relación con el resto de seres, por cuanto es proyección de la realidad divina.

El hombre se sitúa como un ser especial, frente al resto de las criaturas, en el orden de la creación y, aunque se encuentre en subordinación frente a su modelador, es titular de derechos. «El hombre queda, así, con una dignidad subordinada a la de Dios; pero coordinada a la de los demás hombres y supraordinada a de las otras cosas carentes de espíritu.»⁷³⁸ La analogía en cuestión permite considerar que el hombre

737. «La inmortalidad era una gracia que su desobediencia le ha hecho perder.» (comentario de la Biblia de Jerusalén al versículo en comento).

738. M. Beuchot, op. cit., p. 54-55.

es titular de una dignidad frente a las demás criaturas; y como lo señala Villey, el cristianismo va a conducir a la exaltación del hombre. «Ya el Hombre aparece el fin de la creación; su grandeza, así como ha dicho Pascal, es infinita. Se encuentra aquí la fuente de los derechos humanos.»⁷³⁹

5.6.3. La dignidad del ser personal se proyecta desde otro Ser que se constituye en perfección plena, aunque no pueda conocerse plenamente. Se entiende que ahora conocemos a Dios de manera no muy clara, y esto se reconoce a través de la metáfora del espejo, con apoyo en la propia fuente judeo-cristiana. Sólo el hombre puede reconocer su imagen, de forma fragmentaria, frente a un espejo, mientras la perfección pueda alcanzarle. El relato neotestamentario de la Primera Carta del Apóstol San Pablo a los Corintios lo relata así:

«13. ⁸ La caridad no se acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. ⁹ Porque imperfecta es nuestra ciencia e imperfecta nuestra profecía. ¹⁰ Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto. ¹¹ Cuando yo era niño, razonaba como niño. Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño. ¹² **Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara.** Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido.» (Negrilla por fuera del texto).⁷⁴⁰

¿Cuál debe ser el camino que debe emprenderse para que el hombre pueda lograr un conocimiento sobre Dios y sobre su propia realidad? La tradición cristiana encuentra en la metáfora del espejo un medio para obtener esa aproximación, pese al destierro en el que se encuentra el hombre por los límites que le impone su condición terrena. «Vemos ahora por un espejo», pero no perfectamente, sino en «enigmas». Según san Agustín:

«Sé que la sabiduría es una substancia incorpórea y una luz a cuyo resplandor y una luz a cuyo resplandor vemos lo que es invisible a los ojos del cuerpo: con todo, aquel varón tan eminente y tan espiritual dice: *Vemos ahora como en un espejo y en enigmas, entonces*

739. M. Villey, op. cit., p. 106.

740. 1 Cor. 13, 8-12.

veremos cara a cara. Si anhelamos saber qué es este espejo y cómo es, lo primero que se nos ocurre pensar en la imagen en él reflejada. Este fué el hito de la nuestros afanes: hacer ver como en un espejo a nuestro Hacedor sirviéndome de esta imagen que somos nosotros. Tal es también el significado de aquella frase del mismo Apóstol: *Nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo, y nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor.*

«Llama *especulantes* a los que ven en un espejo, no a los que otean el panorama desde una atalaya. En el idioma griego, de donde han sido traducidas al latín las Cartas del Apóstol, no ha lugar la duda. En griego, la palabra espejo, a cuya luna se asoman las imágenes, difiere, incluso en cuanto al sonido material, de la palabra espécula, desde cuya eminencia exploramos el horizonte; y así aparece claro que el Apóstol deriva de espejo y no espécula la palabra especular, cuando dice: *Viendo la gloria de Dios como en un espejo.* Y cuando escribe: *Somos transformados en la imagen,* es decir, en la imagen de Dios, que él llama la misma, esto es, la que nosotros vemos como en un espejo, pues esta imagen, según afirma en otro lugar, es imagen de Dios. *El varón no debe cubrir su cabeza, pues es imagen y gloria de Dios.*»⁷⁴¹

El hombre se reconoce a través de una imagen, la que permite su conocimiento de Dios. San Agustín ha formulado una propuesta decisiva al interior del cristianismo. Sólo se conoce a Dios a través de su propia imagen; pero, vuelve el problema sobre cómo ver la gloria de Dios. Refiriéndose al texto paulino expone:

«*Vemos,* dice el Apóstol, *ahora por un espejo* Dios, y añade: *en enigma.* La frase es una, pues dice: *Vemos ahora por un espejo, en enigma.* Cuanto a mí se me alcanza, por espejo quiso significar la imagen, y por enigma una semejanza oscura, difícil de percibir. Y sí, en los términos espejo y enigma puede entenderse una semejanza cualquiera en el sentido del Apóstol, pero apropiada para conocer a Dios al modo que ahora es posible; y nada más apto para el conocimiento de Dios que aquella que con razón es denominada su imagen.

«Nadie, pues, se extrañe de nuestro esfuerzo por conseguir ver, a la manera que en esta vida nos es concedido, en enigma y por un

741. Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, op. cit., L. XV, Cap. VIII, p. 857-859.

espejo. Si la visión fuera fácil, el nombre de enigma no se encontraría en este lugar. Mas he aquí el gran enigma: no ver lo que no podemos menos de ver, ¿Quién no ve su pensamiento y quién ve su pensamiento, no digo con los ojos del cuerpo, pero ni siquiera con la mirada anterior? ¿Quién lo ve y quién no lo ve?». ⁷⁴²

5.6.4. En un sentido distinto, podría pensarse en un giro antropocéntrico radical, a costa de sacrificar la teología, o de despojar lo divino de atributos que sólo le corresponden al hombre. Ludwig Feuerbach (1804–1872) propuso dar un giro definitivo desde la teología a la antropología. En este sentido hay una pretensión de salvar al hombre. Se da continuidad a la idea de fundamento. Éste se encuentra en el ser humano, una vez se ha divinizado. En *La esencia del cristianismo* (1841), el pensador alemán explica que el proceso del conocimiento de Dios ha implicado que la Teología le expropie al hombre lo que es suyo. Los predicados de Dios son los predicados de los hombres, en cuanto son determinaciones de la esencia humana. «De lo que el hombre se priva, de lo que en sí mismo carece, lo goza en una medida incomparablemente más alta y rica en Dios.» ⁷⁴³

Feuerbach cuestiona el despojo de cualidades del hombre y que le fueron atribuidas a Dios. Postula un nuevo humanismo, indicando que a la Trinidad se le han dado los rasgos de la propia conciencia que el ser humano debe tener de sí. El hombre como *imago Dei* ha sido expropiado de lo que le pertenece. El autor alemán rechaza tal analogía, en el sentido de que no es Dios quien ha creado al hombre a su imagen y semejanza. «Todas las calificaciones del ser divino son calificaciones del ser humano.» Dios es la proyección del hombre («*Homo homini deus est*»). El Dios del ser humano se configura en la propia esencia de éste. «Dios es el espejo del hombre.» ⁷⁴⁴

La analogía de *imago Dei* hace pensar en el hombre como un ser sufriente que ha proyectado en la divinidad su imagen idealizada. «Dios es el eco de nuestro grito de dolor.» El engrandecimiento de Dios ha implicado el empobrecimiento del hombre. Sólo en la medida que el hombre reconozca esa enajenación, podrá recuperar lo que le pertenece. Podría comprenderse, siguiendo a Feuerbach, que Dios es imagen del

742. *Ibid.*, L. XV, Cap. IX, p. 863.

743. Cfr. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, tr. de J. L. Iglesias, Trotta, Madrid, 1995, p. 77.

744. *Ibid.*, p. 114.

hombre, un ser cuya esencia debe pensarse no en razón de su especie o individualidad, sino más bien en el género. La propuesta de Feuerbach busca salvar al hombre, expropiándole a Dios los atributos humanos. La esencia se predica del ser humano, sin realizarse una ruptura frente a los humanismos tradicionales, a diferencia del camino emprendido desde las filosofías de la sospecha, y en las que la muerte del hombre es una consecuencia de haberse quedado sin su piso fundacional. La negación u olvido del fundamento sume al hombre en una situación de soledad y vacío. Pero podría considerarse que su retorno a cero, liberado de bases metafísicas, le puede llevar a un nuevo horizonte para conocerse mejor.

5.6.5. El relato mítico de Prometeo ofrece una lectura adicional para reconocer el problema que se viene esbozando. Se confronta el deseo del ser humano de poseer intensamente lo que la divinidad tiene reservado para sí, esto es, el conocimiento del bien y el mal. En el caso de Prometeo ese deseo se expresa con el robo del fuego de la fragua de Hefesto, aunque tenía por propósito que los hombres no se sintieran infelices. Sin embargo, en esa situación de caída puede considerarse que Dios no es una realidad ajena al ser humano, sino que está en su interior, debido a la exploración socrática sobre el conócete a ti mismo.

Asimismo, la caída no puede concebirse como situación de pérdida y abandono hacia al abismo, como retribución al acto de despojo y de desafío realizado frente al poder divino. Se comprende, como lo expone Jean-Pierre Vernant, que el fuego una vez es robado adquiere una connotación especial. Mientras que el fuego ocultado por Zeus «jamás se debilita ni se pierde: es inmortal», el que poseen los hombres «es un fuego «nacido» y que por lo tanto va a morir». ⁷⁴⁵ Una vez es llevado a la tierra el fuego robado, se entiende que el ser humano asume su propia realidad, y máxime cuando ha pretendido apoderarse de algo divino. ⁷⁴⁶

745. J. P. Vernant, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres; un relato de los mitos griegos*, tr. de D. Zadunaisky, 2ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 67.

746. «El fuego prometeico, robado con astucia, es un fuego «técnico», un procedimiento intelectual que separa a los hombres de las bestias y consagra su carácter de criaturas civilizadas. Sin embargo, en la medida en que ese fuego humano, contrariamente al divino, necesita alimentarse para vivir, tiene también el aspecto de una bestia salvaje, que una vez descontrolada es imposible de detener. Consume todo, no sólo el alimento que se le da sino además las casas, las ciudades, los bosques; es una especie de bestia ardiente, famélica, a la que nada detiene. Con su carácter extraordinariamente ambiguo, el fuego pone de manifiesto la especificidad del hombre, recuerda a la vez su origen divino y su impronta bestial, tiende a ambos como el hombre mismo.» J. P. Vernant, op. cit., p. 67-68.

El castigo aparece a continuación, y de ahí que Pandora haya sido creada para este fin.

Sobre esta experiencia prometeica de capturar o tomar para sí algo que es de dominio divino, pueden realizarse diversas lecturas. De un lado, considerar una caída que conlleva al vacío y soledad de un ser abocado al horror.⁷⁴⁷ Asimismo, puede reflexionarse sobre la alternativa de emancipación definitiva, y que en el caso de la ciencia creyeron buena parte de los modernos haberla encontrado, aunque sus límites entre los contemporáneos se hacen patentes. El ser humano ha sido arrojado del ámbito de lo fundacional; de ahí que se pregunte hasta dónde la caída pueda dar espacio a una opción nueva de comprensión sobre la realidad humana. Lo anterior, sin que haya lugar al lamento por la pérdida de un estado de bondad natural, como lo considera Rousseau.⁷⁴⁸

Cuestionar hasta dónde la proeza prometeica, con la consecuente caída, puede constituirse en una posibilidad clara hacia una emancipación y búsqueda de reconocimiento del hombre, y sin que se condene por el desafío realizado frente a lo divino. También puede indagarse si Prometeo desencadenado conduce a un estado apocalíptico de no retorno. A propósito, se destaca la preocupación que ofrece Hans Jonas, en *El Principio de Responsabilidad* (1979), al sostener: «Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona de fuerzas nunca antes conocidas y las economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre.»⁷⁴⁹

747. Esta frustración de invadir inadecuadamente el dominio de Dios es expresado en obras como *Fausto* de Goethe, *Frankenstein o el moderno Prometeo* de Mary Shelley y *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson. En el cine puede destacarse la experiencia dramática de cómo lo creado está condenado a la propia destrucción por ser producto del propio fuego prometeico; a modo de ejemplo se destaca el caso HAL en *2001 (Odisea en el espacio)* de Stanley Kubrick, y el del replicante en *Blade Runner* de Ridley Scott.

748. El estado de naturaleza es para Rousseau un estado original de pureza; así lo explica en *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755). Ofrece una postura distinta a la pesimista de Hobbes, ya es en la civilidad en donde se ha degenerado el hombre y se incentiva la desigualdad. Se concibe un hombre natural perfecto, en el que se ama así mismo y busca autoconservarse pero sin destruir en atención a los sentimientos de piedad que le mueven. Sin embargo, pese a que en la sociedad encuentre desigualdad y opresión, podrá avanzar hacia la República en procura de hallar la igualdad perdida. Cfr. J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre y Otros Escritos*, Tecnos, Madrid, 2005.

749. H. Jonas, *El principio de responsabilidad; ensayo de una ética para una civilización tecnológica*, tr. de J. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995, p. 15.

5.6.6. El paraíso, ¿vale la pena recuperarlo? Bien problemático resulta indagar por las posibilidades de retorno al edén luego de la caída y la expulsión. Hay una transgresión muy delicada, no vinculada exclusivamente al acto de desobediencia, sino también a la intromisión de las fronteras del conocimiento en un espacio que Dios tiene reservado para sí. Esta circunstancia dificulta la aproximación al problema, y obliga a reflexionar sobre hasta dónde lo que se ha emprendido es un proceso definitivo de huida, ya que luego de impuesto el castigo y de la expulsión no hay posibilidad de retorno.

Para la opción cristiana, el regreso al paraíso es posible. Se asume como viable un reencuentro del hombre con su estado de bondad natural; y por eso, mientras se esté en el mundo, el ser humano, en atención a sus sustrato personal, dado su carácter sagrado, podrá reivindicar frente a los otros exigencias derivadas de esas huellas de bondad que reciben el nombre de derechos naturales. También se advierte la opción de proclamar la muerte de Dios, para así anunciar el fin de un fundamento que no tiene la posibilidad de interferir en la realidad humana. Los filósofos de la sospecha, la posmodernidad y diversas posturas nominalistas modernas han denunciado, a propósito, el vacío o ausencia de un principio fundacional que no puede vincularse, según ellos, con el mundo en el que actúan los hombres. Se trata, más bien, de considerar una moral emancipada del fundamento tal como se consideraba desde el cristianismo. Voces como la de Bertrand Russell son expresión de esta otra opción no comprometida en un camino de retorno al paraíso perdido. Su pensamiento es representante de una línea desde la que no se quiere hallar un fundamento divino para reconocer un mundo tal cual es. Según Russell:

«Tenemos que mantenernos de pie y mirar al mundo a la cara: sus cosas buenas, sus cosas malas, sus bellezas y sus fealdades; ver el mundo tal cual es y no tener miedo de él. Conquistarlo mediante la inteligencia y no sólo sometiéndose al terror que emana de él. Todo el concepto de Dios es un concepto derivado del despotismo oriental. Es un concepto indigno de los hombres libres. Cuando se oye en la iglesia a la gente humillarse y proclamarse miserables pecadores, etc., parece algo despreciable e indigno de los seres humanos que se respetan. Debemos mantenernos de pie y mirar al mundo a la cara. Tenemos que hacer del mundo lo mejor posible, y si no es tan bueno como deseamos, después de todo será mejor que lo que

esos otros han hecho de él en todos estos siglos. Un mundo bueno necesita conocimiento, bondad y valor, no necesita el pesaroso anhelo del pasado, ni el aherrojamiento de la inteligencia libre mediante las palabras proferidas hace mucho tiempo por los hombres ignorantes. Necesita un criterio sin temor y una inteligencia libre. Necesita la esperanza del futuro, no el mirar hacia el pasado muerto, que confiamos será superado por el futuro que nuestra inteligencia puede crear.»⁷⁵⁰

Con la negación de Dios como principio fundacional se desmorona el concepto de persona en los términos presentados desde la tradición metafísica cristiana, la que precisamente forjara los valores de la sociedad occidental, aunque ésta haya procurado emprender un proceso de secularización. Así no hay un espejo que proyecte la realidad divina. Los códigos morales impuestos en Occidente no podrían ser ese espejo. La comprensión freudiana ofrece un argumento en esta orientación, en la que se presenta un yo escindido en medio de las pulsiones de la sexualidad.

Desde Sigmund Freud (1856-1939) se considera que la moral puede ser producto del complejo paterno frente al sentimiento de indefensión, y que ha configurado a través de la historia distintos tipos de seres enfermos. En ese complejo aparecen las ideas religiosas, y que se asumen como «(...) ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad».⁷⁵¹ La religión sume al hombre en un mundo onírico, escenario para la ilusión y que le impulsa al pasado y le estimula a proyectarse en razón de la esperanza. Destaca el pensador en mención, que «el tesoro de las representaciones religiosas» encierra tanto las «realizaciones de deseos», como también «importantes reminiscencias históricas, resultando así una acción conjunta del pasado y el porvenir, que ha de prestar a la religión una incomparable plenitud de poder.»⁷⁵²

Freud denuncia la presencia de esa ilusión presente en las ideas religiosas, siendo importante considerar cuál es su porvenir, máxime la desconfianza que se presenta frente a un orden moral en el universo. «*El*

750. B. Russell, *¿Por qué no soy cristiano?*, tr. J. Martínez Alimari, Hermes, México, 1976, p. 33.

751. S. Freud, «El porvenir de una ilusión», en *Psicología de las Masas*, tr. de L. López Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 168.

752. *Ibid.*, p. 180.

cielo lo abandonamos a las aves y a los ángeles», expone el pensador austriaco en la parte final de su escrito *El porvenir de una ilusión* (1927).⁷⁵³ El hombre atraviesa por un complejo de Edipo frente al Padre, dador de unos códigos morales que deben ser sustituidos. En este sentido la supresión implica parricidio, y en últimas, un deicidio. Así, si el padre es «asesinado», inquieta saber qué le cabe esperar a ese deicida. «La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre.»⁷⁵⁴

Según Freud, las masas son las que más han padecido de los inconvenientes causados por la práctica de la ilusión religiosa, a diferencia de las clases superiores y cultas.⁷⁵⁵ Frente a ese diagnóstico, el psicoanálisis se presenta como una herramienta que contribuye a la madurez esperada en el hombre. Se estima como prioritario, en esta orientación, que se realice un «programa pedagógico» que contribuya a superar «el retraso de la evolución sexual y el adelanto de la influencia religiosa».⁷⁵⁶ En este escenario se impone redimir al hombre de las fobias generadas en el campo sexual, sin que la religión interfiera en la emancipación ya emprendida, pese a las limitaciones existentes, especialmente por las dificultades que se confirman al interior de las masas. Para el pensador austriaco: «(...) hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso del crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de evolución.»⁷⁵⁷

Aunque desde Freud se manifiesta un reconocimiento del «valor histórico de ciertas doctrinas religiosas», se estima que éstas deben ser retiradas «de la motivación de los mandamientos culturales.»⁷⁵⁸ El autor afirma que las ideas religiosas son «residuos históricos» y que hay una proyección de las doctrinas religiosas «como reliquias neuróticas»; sin embargo, Freud piensa que resulta posible «declarar que ha llegado el

753. *Ibid.*, p. 187.

754. *Ibid.*, p. 181. En el mismo sentido Lacan expone que el «religioso» se «ve arrastrado a remitir a Dios la causa de su deseo, lo cual es propiamente el objeto del sacrificio.» J. Lacan, «La ciencia y la verdad», en *Escritos II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987, p. 851.

755. Cfr. S. Freud, *op. cit.*, 176-177.

756. *Ibid.*, p. 185.

757. *Ibid.*, p. 181.

758. *Ibid.*, p. 182.

momento de proceder, en esta cuestión, como en el tratamiento psicoanalítico de los neuróticos, y sustituir los resultados de la represión por los de una labor mental racional.»⁷⁵⁹ La neurosis debe ser tratada, y en tal sentido es importante que se haga un diagnóstico claro sobre la confusión generada entre los hombres por causa de unas doctrinas religiosas que se han manifestado a través de un ropaje simbólico que ha de ser develado. Según Freud,

«Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas aparecen tan deformadas y tan sistemáticamente disfrazadas, que la inmensa mayoría de los hombres no pueden reconocerlas como tales. Es lo mismo que cuando contamos a los niños que la cigüeña trae a los recién nacidos. También les decimos la verdad, disimulándola con un ropaje simbólico, pues sabemos lo que aquella gran ave significa. Pero el niño no lo sabe, se da cuenta únicamente de que se le oculta algo, se considera engañado, y ya sabemos que de esta temprana impresión nace, en muchos casos, una general desconfianza contra los mayores, y una oposición hostil a ellos. Hemos llegado a la convicción de que es mejor prescindir de estas veladuras simbólicas de la verdad y no negar al niño el conocimiento de las circunstancias reales, en una medida proporcional a su nivel intelectual.»⁷⁶⁰

5.6.7. Regresemos nuevamente al problema sobre las posibilidades de conocer un valor absoluto y de alcanzar un principio fundacional como puede ser Dios. ¿El conocimiento que se obtiene en este ámbito es fragmentario? Aparece de nuevo la metáfora: conocer a través de un espejo, lo que permite evaluar en qué términos puede ser conocida la realidad humana y el mundo. Podría afirmarse que no hay mayor distancia que el conocimiento que puede obtenerse a través de una máscara, esto es, de ὀπίσθεν en el sentido griego y que sólo brindaría aproximaciones parciales. Pero se pregunta hasta dónde esta manifestación supone buscar irremediablemente la instancia metafísica. A propósito, el cine puede ser un gran recurso para evaluar el estado de la cuestión, como se advierte en la filmografía de Ingmar Bergman; las películas del director sueco son referentes para dar cuenta del drama humano sobre el conocimiento de sí y las relaciones que establece con Dios.

759. *Ibid.*, p. 182.

760. *Ibid.*, p. 182-183.

Bergman en su trilogía *Como en un espejo* (*Sasom i en spegel*, 1961), *Los comulgantes* (*Nattvardsgästerna*, 1963) y *El silencio* (*Tystnaden*, 1963), presenta con gran fuerza el tema sobre la crisis que agobia al hombre de no poder hallar un fundamento que le dé sentido a su existir. El director sueco en su libro autobiográfico *Imágenes* (1990) *expone sobre una nota introductoria escrita en mayo de 1963, y en la que se refiere a ese ciclo de filmes así: ««Estas tres películas tratan de una reducción. COMO EN UN ESPEJO: certeza conquistada. LOS COMULGANTES: certeza desvelada. El SILENCIO: el silencio de Dios-la huella negativa. Por eso constituyen una trilogía»»*⁷⁶¹ En la trilogía bergmaniana se configura el problema de Dios frente a un hombre abocado por el absurdo, el sinsentido y la ausencia de comunicación.⁷⁶² Se confronta el paso por el cristal oscuro, la duda y el silencio. Desde los filmes en mención podría pensarse en lo problemático que resulta reconocer la presencia de Dios. La solución no está en optar por el ateísmo.⁷⁶³ En las películas referidas se confronta la presencia de unos personajes agobiados por la soledad (Karin, Tomás y las hermanas). Éstos se encuentran atormentados por las dudas que no pueden ser resueltas, ni por un rito formal, ni por las palabras vacías de hombres que no tienen capacidad suficiente para comunicarse entre sí. El hombre, como persona, se define básicamente en razón de su búsqueda permanente.

Siguiendo la huella de Bergman, este es el desafío que se ofrece en la sociedad contemporánea: recobrar el fundamento, recuperar a Dios, esto es, a ese ser del que no se tiene certeza y que, de pronto, observa el mundo como espectador sin intervenir. En este contexto se realiza el siguiente planteo: ¿Cómo rescatar un principio fundacional, si precisamente esa base es cuestionada por el hombre contemporáneo que no encuentra certeza en lo metafísico? Llama la atención, a propósito,

761. I. Bergman, *Imágenes*, tr. de J. Uriz Torres y F. Uriz, 2ed., Tusquets, Barcelona, 2007, p.215.

762. Sin embargo, el director precisa en *Imágenes* que la hoy «(...) la idea de la «trilogía» no tiene ni pies ni cabeza». *Ibíd.*, p.215.

763. Según Javier Sicilia, en el caso de Bergman: «La presencia de Dios nace de los gestos oblativos, casi imperceptibles, de los protagonistas más desolados y débiles (...) Dios está ahí en su presencia nebulosa que sólo se capta a través de la opacidad del cristal de nuestras vidas, de la pequeña luz que pervive en el invierno sueco o en el fondo del silencio y de la incomunicación. La trilogía de Bergman no es así, como la mayoría de las obras que abordan el drama del absurdo, una crítica al mundo, sino la propuesta de abismarnos en el vidrio opaco de la deformada realidad para mirar los vestigios de Dios en ella: ¿cómo existe Dios y qué sentido tiene en una sociedad atea cuyos seres humanos ya no pueden comunicarse entre sí? « J. Sicilia, *Ingmar Bergman, la trilogía sobre Dios*, Sempre, 27 de mayo de 1999.

como en la película *Det Sjunde Insegllet* (*El séptimo sello*, 1956), Bergman señala el horror de sus protagonistas frente al mal y a la muerte.⁷⁶⁴ Todos ellos se encuentran angustiados por el silencio de Dios. El juego del ajedrez por el que compiten el caballero con la muerte revela un escenario en el que la angustia es inevitable. Se confronta el vacío del «corazón», igualmente proyectado como en el espejo. Se expresa, así, que es cruel la imposibilidad de alcanzar a Dios con nuestros sentidos. En este escenario, cabe cuestionar hasta dónde puede apostarse por un fundamento. El problema es constatar la propia certeza de la muerte, mientras que el conocimiento de Dios no logra obtenerse racionalmente, pero tampoco se le niega. Se tiene que la máscara no alcanza a reconocerse en el ámbito de lo suprasensible dado el silencio penetrable de Dios; ni siquiera cuando se busca al prójimo, para encontrar en el otro la imagen de la mismidad.

Lo que se cuestiona es el silencio en un mundo dejado de la mano de Dios. Regresando a la trilogía ya referida, puede exponerse lo siguiente: En *Como en un espejo* (*Såsom i en spegel*), la incomunicación del hombre con los otros podría superarse por medio de Dios; pero, en el caso de su protagonista, la obsesión por Dios, sin ayuda de los otros, conduce a la demencia.⁷⁶⁵ La realidad divina aborda a la protagonista de *Como en un espejo* de tal forma que no es posible mantenerse cuerda en ese proceso de búsqueda.⁷⁶⁶ Sin embargo, el amor

764. Es el propio horror de un director para una época en que aún le «quedaban algunos raquíuticos restos» de su «devoción infantil, una idea absolutamente ingenua de lo que se podía llamar una salvación que no es de este mundo.» Asimismo Bergman señala: «Al mismo tiempo se había manifestado mi convicción actual. El Ser Humano lleva en sí su propia Santidad, una Santidad que es de este mundo y no tiene explicación fuera de él. En mi película vive, pues, un resto bastante poco neurótico de una devoción sincera e infantil. Coexiste en paz con una concepción de la realidad dura y racional.» Colige que *El Séptimo Sello* es «una de las últimas expresiones de profesión de fe manifiesta». Cfr. I. Bergman, op. cit., p. 204-207.

765. Karin, el personaje protagónico, sólo encuentra el silencio. No se reconoce en los otros. Ni su hermano, ni su cónyuge, pueden responder o apoyar a esa mujer que busca a Dios. El padre es quien aparece, como Dios, configurando la vida de su familia, aunque Karin recibe otra presencia que siente como directa y es la del ser divino en forma de una araña. Bergman expone: «En *Como en un espejo* liquido la herencia de mi infancia. En ella se sostiene que toda la idea de Dios creada por los seres humanos produce necesariamente un monstruo. Un monstruo de dos caras o, como dice Karin, «el Dios-araña.» Ibid., p. 207.

766. Según Juan Miguel Company: «El deseo de Karin es el deseo de la histórica elevado a la enésima potencia. Digna compañera de la Marta de *Los comulgantes* (...) su búsqueda de Dios es la de un Otro absoluto para su deseo, aunque acabe rechazándolo. Y ese Otro absoluto se esconde tras la puerta de un desván, allí donde la moral burguesa suele encerrar, junto con los desechados muebles y objetos del pasado, todos los fantasmas de la libido. Ante esa puerta —que algún día se abrirá mostrando a todos su desconocida verdad (...) Karin se coloca en inequívoca actitud masturbatoria.» J. M. Company, *Ingmar Bergman*, 4ed, Cátedra, Madrid, 2007, p. 48.

igualmente se ofrece como alternativa de redención, instrumento para liberar a los hombres de la incomunicación.⁷⁶⁷ Dios se considera como amor; podría calmar la soledad y el vacío en el que se encuentra el ser humano. ¿Pero cuál sería el medio para alcanzarlo? Difícil hallar una solución al respecto. En *Los comulgantes* (*Nattvardsgästerna*), reaparece nuevamente el tema del silencio que atormenta a sus diversos personajes que no encuentran posibilidad de redención, como sucede con el pastor, un sujeto desgarrado emocionalmente por su imposibilidad de comunicación. En el filme la máscara se difumina en un espejo que no refleja claramente la imagen divina.⁷⁶⁸ La falta de comunión atormenta a unos seres que sienten la ausencia divina, y sin posibilidad de trascender. Dios parece tan remoto, pese a la angustia del hombre en medio de una vida que debe continuar.⁷⁶⁹ Finalmente, *El silencio* (*Tystnaden*) consume el vacío, esto es, la imposibilidad de proyección en esa imagen en la que tradicionalmente el ser humano podía reconocerse, predominando igualmente la incomunicación en medio de una ciudad desconocida. La búsqueda de sí mismo revela el deseo de muerte y de escape de aquellos seres que se sienten solos.⁷⁷⁰

La persona, en el escenario bergmaniano, se encuentra atrapada, abocada por una sensación profunda de vértigo, causado por el imposible sueño de ser en medio de la vida que «entra por todos lados». La

767. El amor, como prueba de la existencia de Dios, es considerado en la parte final de la película. Expresa David, el padre: «No sé si Dios es la prueba del amor o el amor». Este interrogante se formula cuando dialoga con Minos. Se confronta otra posibilidad de aproximación, distinta a la de Karin. Ésta, frente a su patología, buscaba en Dios la solución a su incomunicación. Pero Dios la aborda violentamente en forma de una enorme araña, un terrible insecto que la atormenta, como lo manifiesta: «La puerta se ha abierto, pero el Dios que ha salido era una araña; tenía seis patas y se desplazaba rápido por el suelo; luego vino hacia mí y he visto su rostro repugnante, lleno de maldad, y se subió sobre mí y trató de entrar en mí, pero yo me he defendido». Según Bergman: «Como en un espejo es un intento casi desesperado de presentar el concepto de vida: Dios es el amor y el amor es Dios. El que está rodeado del Amor también está rodeado de Dios. A esto es a lo que, con la ayuda de Vilgot Sjöman, llamo «certeza conquistada».» I. Bergman, op. cit., p. 217.

768. En *Los comulgantes*, Thomas, el pastor luterano, es otro personaje atormentado por las dudas, por el silencio de Dios que no le habla. Como expone Bergman, bajo la sencillez de la película «hay sin embargo una complicación difícilmente perceptible.» Según el director sueco: «Parece una complicación religiosa, pero va más allá. El pastor se está muriendo emocionalmente. Existe más allá del amor, en realidad más allá de toda relación humana. Su infierno, porque realmente vive en el infierno, es que es consciente de su situación.» *Ibid.*, p. 226.

769. Martha, la amante del pastor, ya ha pasado por el proceso de crisis de fe, que le ha dejado insatisfecha. En la película simplemente reina la duda: ¿Si Dios no existiera, habría alguna diferencia?, ¿hasta dónde se produciría un alivio frente a esa ansiedad constante que acompaña al hombre de sentirse abandonado por Dios? Se advierte un desafío acerca de cómo ponerse los anteojos para ver más claramente, porque el silencio de Dios es profundamente doloroso.

condición terrenal impone el miedo a la muerte, en medio de la ansiedad y la soledad. Se compromete, así, la esperanza del ser humano en la salvación divina. Lo que sí se impone en esa condición es que el hombre porte una máscara, y que podría comprenderse como «apariencia», pero también como «refugio».⁷⁷¹

Es un dato de la filmografía de Bergman la tensión a la que se ve abocado el ser humano entre la duda y la fe.⁷⁷² El hombre es consciente de su absurdidad. Por todo lado el ser humano encuentra muerte y soledad.⁷⁷³ ¿Qué hacer? La zozobra es inevitable. En Bergman, la fe revela congoja, como le sucede a Antonio, el caballero atormentado del *Séptimo Sello* (*Det Sjunde Inseglät*), un ser muy angustiado por no lograr matar a Dios, en cuanto sigue habitando en su ser, pese a sus maldiciones que pretenden eliminarlo. El caballero, amenazado constantemente por la nada (muerte), quiere entender, no creer, sosteniendo que no se debe afirmar lo que no se logra demostrar, y que nadie puede vivir sabiendo que camina a la nada.⁷⁷⁴ La persona, así, lucha frente a los límites propios

770. En *El Silencio* se narra una historia en la que sus personajes, dos hermanas (Esther y Anna) y un niño (Johan), se ven abocadas en un viaje sin retorno. El viaje por un país extranjero sume en la desolación a las dos hermanas y al niño expuesto a un conflicto entre dos personas adultas que no se pueden comunicar. La angustia es manifiesta, expresada en la fobia hacia el otro. La hermana enferma y mayor, finalmente, es abandonada por su otra hermana que se lanza en la búsqueda de otro sitio en que no cabe razonablemente esperar algo: la nada. Puede preguntarse si esta situación equivale a la «muerte de Dios», ya que está de por medio una culpa que abrumba. El escape de Anna podría representar un intento de huida hacia un mundo distinto. Precisamente, como lo explica Company, «(...) el mundo exterior es *lo otro*, lo que está fuera, ajeno a la conciencia ensimismada de las protagonistas.» J. M. Company, op. cit., p. 54.

771. J. M. Company, op. cit, p. 76.

772. Bergman proyecta en su filme *Persona* este escenario de crisis, en el que sus personajes protagónicas Elizabeth (la psicoanalista) y Alma (la paciente), se van fundiendo, aunque sus roles inicialmente se diferencien: la primera escucha y la segunda habla. A propósito se pregunta: ¿hasta dónde es posible ser una misma persona al mismo tiempo? Este es el problema constante de un ser como persona, en tanto que la máscara es inevitable al proyectarse en un espejo, y en el que posiblemente puede reflejarse una dualidad especial que antes no había sido reconocida.

773. «Que ya estoy muerto, aunque todavía no vivo». (Véase. *Fresas Salvajes*, *Smultronstället*, 1957).

774. El caballero, en *Séptimo Sello*, percibe a Dios como una realidad que se burla de él y de la que no se puede liberar, aunque expresa que es el miedo el que hace crear una imagen salvadora, siendo Dios esa imagen. La fe se confronta como el grave sufrimiento de quien ama a alguien que está afuera y no se aparece por mucho que se le llama. De ahí que se cuestione sobre el gozo de la vida sin preocupaciones por la eternidad. Al fin el encuentro es con la «danza de la muerte», esto, es, a los hombres «la muerte severa los invita a danzar». Señala Bergman: «Mi miedo a la muerte estaba ligado en gran medida a mis ideas religiosas (...) La idea de que uno pasa de ser a *no ser* es difícil de concebir. Para una persona con constante miedo a la muerte, es extraordinariamente liberadora. Al mismo tiempo es un poco aburrido: uno piensa que podría ser divertido encontrar nuevas experiencias cuando le tocara descansar al alma después de separarse del cuerpo. Pero no creo que sea así. Primero se es y después *no se es*. Esto es extraordinariamente satisfactorio.» I. Bergman, op. cit., p. 209.

establecidos a partir de una caída y expulsión de un paraíso al que aspira encontrar.

5.6.8. Continuando con el dato cinematográfico, y en lo referente a la metáfora del espejo y al alcance de la fórmula de *imago Dei*, podría recurrirse a un recurso fílmico adicional, en aras de enriquecer la reflexión diagnóstica que se viene realizando. Al estudiar la película *Blade Runner* de Ridley Scott (1982), se piensa en que el hombre como Prometeo no tiene frente a sí un camino sencillo que recorrer si quiere retornar al seno de los dioses. Se presenta en la película un mundo demasiado oscuro y asfixiante, es el escenario representado en la ciudad futurista de Los Ángeles del año 2019. Se destaca como los hombres y los entes creados (los replicantes) interactúan en medio de un mundo de soledad y necesitado de búsqueda de sentido. El replicante se encuentra afligido por la mortalidad y su identidad. Se trata de un ser creado a imagen y semejanza del hombre, y que cuenta con la capacidad para cuestionarse sobre sí y sobre la identidad que le vincula a su creador. Hay una apuesta por la esperanza, teniendo en cuenta los sentimientos y la posibilidad de reconocimiento en el otro de ese algo que es común.

En *Blade Runner* se confronta que el deseo de trascender es un rasgo que puede definir lo esencialmente humano, y que parece tenerlo en cuenta el replicante (la criatura). Éste es la máscara del hombre que es su creador. La búsqueda del creador (Tyrell) resulta dramática; el replicante quiere encontrarlo para eliminar su desazón por la muerte e indagar por su origen o fundamento. Sin embargo, el sujeto creado no encuentra las respuestas que esperaba, pierde su esperanza y se rebela, lo que genera una ruptura. La rebelión se considera como un paso inevitable, cuando la criatura advierte que el creador no puede darle más de lo que inicialmente le había asignado. Roy, el replicante, da muerte a su padre, a su creador, dando continuidad al mito de Prometeo. Protagoniza un deicidio, cuando asesina a su creador, luego de suplicarle por su vida: «*Yo quiero vivir más, padre*», a lo que el creador exclama: «*La vida es así*». El replicante, luego de manifestar su emoción mata a Tyrell.⁷⁷⁵ La lucha del replicante se relaciona con la necesidad de recuperar

775. El diálogo con el creador, con su origen que finalmente silencia, resulta dicente. Roy (criatura) admite que «*No es cosa fácil conocer al creador*». Pero ante la pregunta de Tyrell: «*¿Y qué puedo hacer yo por ti?*» Roy le expresa que su gran preocupación: «*La muerte*». Sin embargo Tyrell expresa que la muerte «*está fuera de mi jurisdicción*». La decepción de Roy es manifiesta. Exclama. «*Yo quiero vivir más*» y su creador no hace nada por remediar su angustia: «*La vida es así. Hacer una alteración en el desarrollo de un sistema orgánico de vida es fatal. Un programa codificado no puede ser revisado una vez establecido (...) Tú fuiste formado lo más perfectamente posible.*» La objeción del replicante es manifiesta: «*Pero no para durar.*»

el deseo de trascender, que en el filme se manifiesta a través del personaje de Roy Batty «(...) *todos esos momentos se perderán. Como lágrimas en la lluvia.*»⁷⁷⁶ Se advierte en el replicante una angustia por encontrar en su creador una negativa a prolongar su existencia; sin embargo, su decisión desesperada de desistir de su artífice no implica que no pueda continuar por corto tiempo transmitiendo sus sentimientos de «humanidad». El replicante renuncia a ser un instrumento; quiere vivir intensamente. Quiere buscar la anhelada libertad, pero requiere rechazar su condición de esclavo, adoptando cierta independencia frente a su hacedor.

5.7. Persona y moralidad

5.7.1. La realidad del ser personal puede comprenderse desde una perspectiva moral. «(...) el ser humano, no sólo merece un trato adecuado a su estatuto ontológico, a su dignidad, sino que él mismo está llamado a dirigir su vida de acuerdo con ella, respetando su dignidad y la ajena.»⁷⁷⁷ La ontología teísta y la metafísica de la subjetividad configurada en la modernidad establecen diversos puentes argumentativos con la moralidad, salvo que se adopte una orientación amoralista desde modelos como el hobbesiano. Por ejemplo, cuando se afirma que la persona es un agente moral proyectado hacia la libertad, se configura un piso fundacional en el discurso de los derechos humanos.

La libertad ha sido en Occidente piedra angular para incardinar el concepto de persona con la moralidad. Se destaca el cuestionamiento que puede realizarse sobre las posibilidades de su reconocimiento y sobre su afinidad con la autonomía. Se ha entendido como concepto decisivo para afirmar la idea del ser humano como fin en sí mismo. En este escenario se pueden evaluar las posibilidades de las elecciones

776. Deckard cuando se enfrenta a la muerte, es salvado por su contrincante, quien le tiende una mano salvadora, traspasada por un clavo. Lo que está en juego es la libertad. Roy le indica a Deckard: «Yo(...) he visto cosas que vosotros no creeríais(...) atacar naves en llamas más allá de *Orión*. He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la puerta *Tannhäuser*. Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir». Luego de su muerte, una vez la paloma sale volando, Deckard manifiesta: «No sé por qué me salvó la vida. Quizás, en esos últimos momentos, amaba la vida más de lo que la había amado nunca. No solo su vida; la vida de todos, mi vida: *«Todo lo que él quería eran las mismas respuestas que el resto de nosotros. ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Cuánto tiempo estaré aquí? Todo lo que yo podía hacer era estar allí sentado y verle morir».*

777. Á. Aparisi, «Persona y dignidad ontológica», en J. Megías, *Manual de Derechos Humanos*, op. cit., p. 182-183.

morales. Podría pensarse si ese ámbito está determinado por el propio individuo, o si más bien se impone desde una realidad que le es ajena, como puede ser la divina, o una más temporal como es el estado. Reveladoras son las palabras de Anthony Burgess, el autor de la novela *La Naranja Mecánica*, cuando explicó en la introducción del libro editado en 1986, lo siguiente:

«(...) el ser humano está dotado de libre albedrío, y puede elegir entre el bien y el mal. Si sólo puede actuar bien o sólo puede actuar mal, no será más que una naranja mecánica, lo que quiere decir que en apariencia será un hermoso organismo con color y zumo, pero de hecho no será más que un juguete mecánico al que Dios o el Diablo (o el Todopoderoso Estado, ya que está sustituyéndolos a los dos) le darán cuerda. Es tan inhumano ser totalmente bueno como totalmente malvado. Lo importante es la elección moral. La maldad tiene que existir junto a la bondad para que pueda darse esa elección moral. La vida se sostiene gracias a la enconada oposición de entidades morales. De eso hablan los noticiarios televisivos. Desgraciadamente hay en nosotros tanto pecado original que el mal nos parece atractivo. Destruir es más fácil y mucho más espectacular que crear. Nos gusta morirnos de miedo ante visiones de destrucción cósmica.»⁷⁷⁸

La metáfora de la «naranja mecánica» confronta la idea de entender a la propia persona como fuente de moralidad, sin que pueda estar abocada a cumplir reglas morales provenientes de órdenes externos. El estado no puede negar la libertad a partir de la imposición; otro asunto es que delimite en qué términos puede organizarse desde las prácticas jurídicas y políticas para efectos de convivencia. No puede manipularse la voluntad forjando un hombre modélico, proponiendo un individuo que no tenga la posibilidad de forjar su propio proyecto vital a partir de su libre albedrío. Esa pérdida de elección moral conduciría a la pérdida de su personalidad, en la medida que el hombre se convierte en un simple autómatas.⁷⁷⁹

5.7.2. Cuando se estima la vocación del ser humano a la libertad, en tanto que es persona, y por ende, sujeto moral, puede afirmarse la

778. A. Burgess, «Introducción, La naranja mecánica exprimida de nuevo» en *La naranja mecánica*, tr. de A. Quijada, Minotauro, Barcelona, 1998, p. 8.

779. Véase los efectos propios del conocido método Ludovico en el filme *A Clockwork Orange* dirigido por Stanley Kubrick (1971).

presencia de un ser dotado de soberanía. Marcel afirma que, «en última instancia, decir «soy libre» es decir «soy yo». Sostiene «que de ningún modo puede tratarse a la libertad como si fuera un predicado perteneciente de alguna manera al hombre considerado en su esencia».⁷⁸⁰ En este sentido resulta razonable pensar sobre la posible tensión en las relaciones entre esencia y existencia, teniendo en cuenta la proclamación del hombre, soberano, como un ser libre. Zubiri, al referirse a la libertad, teniendo en cuenta esos conceptos sobre existencia y esencia expresa «que la existencia humana misma es libertad».⁷⁸¹ Sobre el hombre, el filósofo hispano piensa que «la condición ontológica de su ser es lo que llamamos libertad». Asimismo expresa que «la libertad es la condición ontológica de quien existe desde el ser» y que «la libertad es la implantación del hombre en el ser como persona»; y seguidamente aclara que «no quiere esto decir que todos los actos del hombre sean libres, sino que el hombre es libre»⁷⁸² Según Zubiri, la libertad del hombre es «(...) su máxima potencia, tanta que con ella se constituye su persona propia, su propio ser, íntimo e interior a él, frente a todo, inclusive frente a la vida.»⁷⁸³

La tradición iusnaturalista en el ámbito de la moralidad ha dado una prelación a lo esencial. Una manifestación de esta orientación es cuando se establece como principio la afirmación de un ser personal que se reconoce como agente moral, como se dilucida en el pensamiento kantiano. Ningún hombre debe ser tratado como un medio, ha sido una de las máximas morales identificadas en Occidente para entender a un ser único que se proclama como libre. Se estima que la dignidad ontológica confiere el estatus de persona, e impide que se considere como un mero instrumento. La persona es un fin independiente, una realidad íntegra contra la que no debe obrarse en ningún caso. Así, los hombres tienen un valor absoluto en cuanto son fines en sí mismos. Esa idea es la que ha fundado discursos como el de los derechos humanos y que ha triunfado en Occidente. La persona, como agente moral, se asume como una realidad individual. No se le considera como individuo en un sentido meramente biológico. En el caso del humanismo cristiano, cuando se comprende la persona desde lo individual, se reconoce una categoría exclusivamente ética, propia del ámbito de lo axiológico.⁷⁸⁴

780. G. Marcel, *El misterio del ser*, Sudamerica, Buenos Aires, 1953, p. 296

781. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Poble, Buenos Aires, 1949, p. 389.

782. *Ibid.*, p. 390.

783. *Ibid.*, p. 390.

784. Cfr. S. Cotta, *Diritto, persona, mondo umano*, op. cit., p. 68-69.

La persona se concibe desde el actuar y el hacerse, y en este aspecto se abre espacio a las opciones morales. Sin embargo, considerársele como realidad individual es un punto que seguirá siendo muy controversial. Es posible plantear la distinción entre las categorías de persona y de individuo; pero también puede considerarse la unidad de los conceptos de persona y de individuo.⁷⁸⁵ La línea correspondiente a la unidad ha sido desarrollada desde la tradición cristiana, y ha continuado en la modernidad con la exposición de argumentos como los correspondientes a los del agente moral. Como lo explica Cotta, más allá de las diferencias de la dirección filosófica (racionalista, fenomenológica, existencial), se confronta una constante a identificar «persona e individuo humano». Ya sea que se parta de la idea de persona como «partícipe de la trascendencia divina» (Agustín, Kierkegaard, Tomás de Aquino, Rosmini), o la de ser «abierto a la trascendencia» (Scheller, Hartmann), o en relación con «el ser» (Heidegger), o que se le considere desde la «inmanencia»; pero no se confronta una oposición entre persona e individuo. Para Cotta, «La persona es (el concepto, el nombre que designa) el individuo humano.»⁷⁸⁶

5.7.3. La Ilustración no pudo establecer la escisión entre los conceptos de persona y de individuo. En el caso kantiano, la afirmación del sujeto moral en términos de autoconciencia y autodeterminación, confirma la presencia de un ser con aptitud para autogobernarse. El sujeto moral es comprendido desde la ley moral universal correspondiente al imperativo categórico; en ese ámbito radica la esencia de la libertad del ser humano para autogobernarse. Se considera una moral autónoma, y no heterónoma. Así, el hombre es un ser digno como autolegisador en el ámbito moral. Se trata de un ser racional que puede darse a sí mismo sus reglas de conducta. Se tiene, entonces, en la propuesta kantiana, que la persona puede ser reconocida como un sujeto moral, que tiene una posibilidad de proyección hacia la toma de decisiones y de elegir de manera consciente y libre. Sin embargo, comprender la persona como un sujeto dotado de capacidad de autodeterminación y de interactuar en el mundo por medio de su libertad, puede suponer la exclusión de determinados sujetos que requieran la tutela de otros.⁷⁸⁷ Es importante cuestionar, a propósito de esta orientación, en qué términos sostener la idea de

785. Cfr. *Ibíd.*, p. 71-76.

786. S. Cotta, *op. cit.*, p. 76.

787. Este es el sujeto moral, y que según Muguerza es una categoría que no tiene que ser coincidente con la de sujeto de derechos. Cfr. J. Muguerza, «la alternativa del disenso», en J. Muguerza y otros, *op. cit.*, p. 50.

autonomía moral puede excluir a determinados seres humanos sin capacidad dispositiva, como cuando se evalúa la capacidad de autoconciencia y autodeterminación en el enfermo terminal, o en el infante, o en el disminuido psíquico.

En cuanto a la tradición empirista moderna se advierte un rechazo frente a esa unidad de persona e individuo a partir de instancias metafísicas, como las de la tradición racionalista. Se niega la construcción de un argumento moral que apele a la creencia o que se apoye en una especulación propia del ámbito de lo suprasensible, comprometiendo la experiencia. La moralidad no se configura considerando instancias ajenas a la propia voluntad humana, sino desde la propia experiencia en atención a criterios como los que puede ofrecer el sentimiento. Al respecto, David Hume destaca que el sentimiento es la base de la moral. Sostiene que «el crimen o la inmoralidad no es un hecho o una relación particular que puede ser objeto de entendimiento»; para el pensador anglosajón «surge enteramente del sentimiento de desaprobación que, por la estructura de la naturaleza humana, inevitablemente experimentamos tras una aprehensión de la barbarie o de la traición.»⁷⁸⁸ En el pensamiento humeano se busca expoliar lo moral de motivos religiosos, siendo necesario rechazar la superstición asociada a las denominadas virtudes monacales del celibato, el ayuno, la mortificación, la negación de sí mismo, la humildad, el silencio y la soledad, entre otras, constituidas en vicios que embolatan el entendimiento. Los sentimientos y la constatación sobre cómo son compartidos, se constituyen en el referente para establecer qué es lo realmente virtuoso entre los seres humanos. Hume, así, formula su tesis en el siguiente sentido:

«La hipótesis que nosotros abrazamos es clara. Mantiene que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define la virtud diciendo que es *cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación*; y el vicio lo contrario. Después procedemos a examinar una simple cuestión de hecho, a saber: qué acciones tienen esta influencia.»⁷⁸⁹

Desde Hume se afirma que es imposible comprender al hombre desde bases metafísicas. Éstas sólo consideran esencialmente una

788. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993, Apéndice I, p. 180.

789. *Ibid.*, Apéndice I, p. 176.

naturaleza humana, sin vincularla a las pasiones y experiencias de los seres humanos. Esta idea la expresa el autor inglés al indicar que la aprobación y censura que se realiza en los diversos ámbitos de la moralidad «no puede ser obra del juicio, sino del corazón»; no acepta que se formule «una proposición o afirmación especulativa», sino que se establezca prioridad frente al «sentimiento activo». La racionalidad especulativa no es determinante. Para Hume: «En las decisiones morales, todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, tras contemplar el todo, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.»⁷⁹⁰

5.7.4. Según Heidegger, cuando Nietzsche anunció que «*Gott ist tot*», el mundo se quedó sin valores. En esta dirección los vínculos entre persona y moralidad se desmoronan. El mundo de lo suprasensible se asume como agónico en cuanto no tiene la capacidad para soportar la vida. En oposición a un discurso sobre derechos y deberes propios de un ser análogo a su Creador, Nietzsche ofrecería una mirada diversa de diagnóstico y de denuncia. Rechaza la domesticación en la que el hombre ha estado sumido, precisando que hay demasiadas cosas espantosas en el hombre y que durante mucho tiempo la tierra fue un manicomio.⁷⁹¹ Es rechaza una moralidad comprendida desde la relación entre derecho y deber y que había sido integrada al esquema tradicional de acreedor-deudor, en cuanto esta orientación lo que ha prohijado es una moral en la que impera el sentimiento de culpa y la obligación personal.⁷⁹²

Nietzsche pregona por el hombre antinihilista y del futuro.⁷⁹³ Rechaza la moral dominante que conduce al servilismo del ser humano. Se cuestiona la presentación del castigo como la sanción por excelencia para domesticar al hombre. Según Nietzsche, «(...) lo que puede lograrse mediante el castigo, ya se aplique a los hombres o a los animales, es aumentar el miedo, aguzar la astucia, dominar los deseos: de este modo, el castigo *domestica* al hombre pero no le hace «mejor»; con todo derecho podría afirmarse incluso lo contrario.»⁷⁹⁴

790. *Ibíd.*, p. 177.

791. Cfr. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, tr. de José Luis López y López, Tecnos, Madrid, 2003, p. 111, 135.

792. Cfr. *Ibíd.*, p. 111.

793. Cfr. *Ibíd.*, p. 139.

794. *Ibíd.*, p. 125.

En el pensamiento nietzscheano se cuestiona esa comprensión sobre la moralidad de la que emerge la ley como la medida de lo justo y lo injusto.⁷⁹⁵ Se trata de una perspectiva alternativa para evaluar el alcance de las relaciones entre derecho y moral, liberando al hombre del sentimiento de culpa que le ha acompañado desde la caída. Sólo así, podría emprenderse un camino hacia el «hombre sano», aquel «que se exige el máximo rigor y disciplina a sí mismo, pues sólo ése es el camino del creador».⁷⁹⁶ Los argumentos nietzscheanos hacen pensar en la posibilidad de considerar instancias foráneas al agente moral, por las que se defina las condiciones propias del actuar del ser humano. En este ámbito, a propósito, téngase presente que Dios es el ente metafísico que se ha elegido tradicionalmente para evaluar hasta dónde puede construirse la moralidad.

Sobre la posibilidad de fundar la moral en objetos metafísicos, regresando a los oportunos recursos que se obtienen del cine, puede hacerse referencia a la filmografía de Woody Allen. En esta dirección se advierte una resistencia agónica de concebir la moralidad desde una perspectiva como la cristiana. Para el prestigioso director neoyorquino, Dios es un ser que mira y observa, sin intervenir. No se comprende un fundamento que actúe en la realidad humana. El hombre emancipado no se siente vinculado por un observador divino; simplemente se halla inmerso en un mundo en el que resultan decisivas sus elecciones morales, y sin que se tenga que consultar una instancia metafísica ajena a la realidad humana.

En *Delitos y faltas* (*Crimes and Misdemeanors*, 1989), Allen confronta la relación que se establece entre falta y perdón. Se considera la importancia que puede tener el reconocimiento de un crimen para encontrar un mayor sentido en la vida. Podría pensarse en un mundo como cruel y falto de valores; y de otro, en reconocer un mundo con una estructura moral y en el que cabe la misericordia. En el segundo caso, se considera un fundamento desde la afirmación de un Ser superior que es la base que guía la vida. Esta es la comprensión que impone Israel, y en la que se considera a un Dios solícito y exigente en materia moral. «Los ojos de Dios nos están mirando siempre». La culpa, el perdón y la liberación de culpa se vinculan estrechamente, en medio de seres que pueden verse

795. Cfr. *Ibíd.*, p. 117.

796. D. Sánchez Meca, «Introducción», en F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, op. cit., p. 47.

acosados por sus propios prejuicios morales. Es cuestionada la posibilidad de resistir frente a un recuerdo de la infancia, esto es, un remanente religioso. A partir del filme de Allen puede evaluarse el alcance de una reminiscencia que sigue afectando y condicionando el actuar humano. Los hombres se hallan permanente acosados por decisiones morales. Así, podrían formularse preguntas como las siguientes: ¿qué pasa si el hombre comete un delito y se olvida de la ética?, ¿la estructura moral es preferible al vacío?, ¿Dios es la mejor opción en materia moral?⁷⁹⁷

El director neoyorquino confronta la moralidad en el día a día, en las relaciones que se consideran como profundamente irracionales, aspecto bien discutible, y que lo aproxima a una comprensión existencialista sobre la realidad humana. En *Hannah y sus hermanas* (*Hannah and her sisters*, 1986), Allen trata el dilema moral en el hombre hipocondríaco. Se considera la angustia de un ser neurótico que no tiene certeza de Dios y que está necesitado de encontrar una prueba sobre lo único que le podría dar sentido a su vida. Es difícil pensar en qué términos un hombre presionado por una realidad externa, y que no sabe qué hacer con su vida, puede poner en orden su mente. Pero se advierte una necesidad sentida por la emancipación frente a ese sentimiento de angustia que le acompaña sobre el sentido de su vida. La tarea no es fácil cuando debe ser emprendida desde un hombre inseguro como el hipocondríaco.⁷⁹⁸

797. El diálogo final, entre Judah y Cliff, es bien interesante. El médico oftalmólogo, con gran agudeza, expone sobre su hazaña de haber retado a Dios. Se refiere a una historia de crímenes de un hombre de éxito que lo tiene todo. Se expone que la culpabilidad comprende «débiles destellos de educación religiosa» que el hombre rechaza, en cuanto se imagina que Dios le vigila permanentemente («Oye la voz de su padre y se imagina que Dios vigila todos sus movimientos»). De repente ya «no hay un universo vacío, un orden moral ha sido desconocido». Esta condición obliga a preguntar «¿Cómo despertar?» La crisis podría superarse cuando pasa el tiempo y no se le castiga, estando ya libre de todo. Con el tiempo se olvida. «¿Cómo vivir con un crimen terrible en la conciencia?» A falta de Dios se debe asumir responsabilidad. He aquí un dilema y de proporciones trágicas. La vida implica enfrentamiento a «elecciones morales», los hombres se definen por las decisiones que se han tomado. Cfr. W. Allen, *Crimes and Misdemeanors*, 1989.

798. Mickey, el hipocondríaco, se encuentra aterrado por el miedo visceral de que un día dejará de existir. Se pregunta por qué si existe Dios, cuál es la razón de que haya tanta maldad en el mundo. Busca respuesta en diversas religiones, pero resulta fallido este proceso. Elige la opción del suicidio, angustiado por la falta de certeza. Luego del intento fallido de suicidio, busca en el cine un momento de tranquilidad, para ordenar su mente y obrar con lógica, poniendo el mundo en una perspectiva racional. La película que Mickey ve, *Sopa de Gansos*, le interpela; le lleva a pensar que es una estupidez matarse, porque aunque fuera cierto lo peor, que Dios no existe y que solo se vive una vez, debe interesar la experiencia: no todo es malo, y debe disfrutarse la experiencia mientras dure, y sin que se genere angustia por no obtener respuestas que jamás va a encontrar. Acomodado en la butaca Mickey pudo sentirse bien gracias al humor de un film que le ayudaba a pasar su crisis de impulso suicida. Cfr. W. Allen, *Hannah and her sisters*, 1986.

Debe resaltarse que en el filme referido la preocupación por la carencia de sentido es decisiva, no es fácil superar la paranoia en la que se encuentra sumido el ser humano; por esto, es bien importante que se evalúe en qué términos es posible considerar si hay o no en este mundo algo por lo que se merezca vivir.

Si de lo que se trata es afirmar las potencias creadoras del hombre, y sin desconocer sus necesidades, los códigos de moralidad, incluyendo el discurso de los derechos humanos, pasan por un momento de replanteamiento. Es necesario que se consulten en qué términos es posible dar cuenta de su razón de ser, y si la misma ha de vincularse o no a un principio fundacional. No se pueden pretermitir las críticas frontales que se han elaborado frente ciertas moralidades que encuentran en el miedo una regla de oro para establecer cómo debe ser el actuar del hombre. Según Russell, en el caso del cristianismo, la peor actitud que ha asumido se advierte respecto al sexo, causando un enorme daño a través del concepto de pecado, en aspectos vinculados tanto con el proceder sexual como respecto al conocimiento de los temas sexuales.⁷⁹⁹ La moralidad, para Russell, debe eliminar la culpa, sin asociar el dolor al pecado. «Ningún hombre que cree que los sufrimientos de este mundo son por nuestro bien, puede mantener intactos sus valores éticos, ya que está tratando de hallar excusas para el dolor y la miseria.»⁸⁰⁰

5.7.5. Sobre el ámbito de la relación interpersonal puede pensarse en qué términos se vinculan los derechos con los deberes. ¿Cómo integrar ambos niveles de exigencias?, ¿cómo concebir derechos sin deberes? La noción de persona puede presentarse como un concepto decisivo para la resolución de esas cuestiones. En este sentido se considera una alternativa específica de entender las relaciones entre persona y moralidad.

La coexistencialidad desbordaría el contorno propio de unas exigencias que se configuran en razón de los individuos. Así, si los derechos se comprenden como coexistenciales, se pueden integrar los deberes correlativos.⁸⁰¹ Las libertades negativas, en esta dirección,

799. Cfr. B. Russell, op. cit., p. 36-39.

800. *Ibid.*, p. 39.

801. En este contexto, es posible considerar una posible legitimación de los derechos humanos, como lo expone Otfried Höffe, a partir del principio de reciprocidad, *pars pro toto*: «Como los derechos humanos constituyen una exigencia, no significan una especie de regalo que se puede ofrecer o bien recíprocamente o bien –por simpatía, compasión o petición– unilateralmente. Más bien se trata de un don que se otorga sólo bajo la condición de que se le corresponda. Los derechos humanos se legitiman a partir de una reciprocidad; *pars pro toto*: a partir de un intercambio. Y entonces contrae un *deber* humano quien realmente acepta de los otros prestaciones que se producen únicamente bajo la condición de la contraprestación. A la inversa posee ese *derecho* humano sólo en la medida en que él aporta realmente aquella prestación que es producto de la condición de contraprestación.» O. Höffe, *Derecho intercultural*, tr. de R. Sevilla, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 201-202.

requieren el deber de respeto por la individualidad, y las libertades positivas reclaman acciones permanentes que reivindicquen lo comunitario. Así, puede pensarse en un ser que no se aísla en su propia realidad individual. No se trata de proteger la actitud narcisista de un individuo, pudiéndose frenar el proceso inflacionario de los derechos que sin límites ha dado reconocimiento a un sinnúmero de exigencias que respondan simplemente a la legislación del deseo.

El ser que se afirma simplemente como propietario de sí y de sus cosas desconoce fácilmente sus deberes con los otros, destruyendo las posibilidades de construcción sólida y responsable de comunidad.⁸⁰² Ante este diagnóstico puede indagarse por el estado actual de salud de un iusnaturalismo que desarrolle el concepto de animal virtuoso. Se consideran en este nivel unos límites especiales para fijar la moralidad; pero debe cuestionarse si esta dirección es la única posibilidad para frenar el liberalismo anarquista y cualquier pretensión que desde el convencionalismo pretenda consolidar la legislación del deseo individual. La consolidación del sujeto egoísta e insolidario tiene sus riesgos. En este aspecto, debe destacarse el alcance de propuestas como las de Hans Jonas (1979), quien enfatiza en el deber, más que en el derecho configurado desde el imperativo kantiano.

«Un nuevo imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujeto de la acción diría algo como: «Obra de tal modo que los efectos de tu actuación sean compatibles con los de la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»; o expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de vida»; o, simplemente: «No pongas en peligro las condiciones de

802. En este contexto se comprende la crítica marxista frente a un discurso que ha erigido la propiedad en elemento definitivo para delimitar los derechos. Abolir la propiedad no supone sacrificar la persona; pero sí supone una supresión de la personalidad burguesa, al igual que la eliminación de la libertad desde una visión liberal e individualista bien arraigada en la sociedad burguesa. Abolir la propiedad privada no elimina el libre desarrollo de la personalidad, sólo eliminaría la personalidad burguesa, como lo afirman enfáticamente los redactores del *Manifiesto* con las siguientes palabras que a continuación se reproducen: «Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la libertad burguesa (...) En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente eso es lo que queremos. Reconocéis, pues, que por personalidad no entendéis sino al burgués, al propietario burgués. Y esta personalidad debe ser suprimida». K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, 3ed., Panamericana, Bogotá, p. 40.

la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o, formulado, una vez más positivamente: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre».»⁸⁰³

En esta orientación se propone una ética que no lleve a los hombres al desastre, siendo necesario cuestionar una moralidad que se ha circunscrito al presente, al aquí y al ahora.⁸⁰⁴ Según el pensador alemán, esa ética que denomina como «próxima», o de la «inmediatez», se encuentra «(...) eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad.»⁸⁰⁵

Para Jonas, frente al temor apocalíptico por la posible destrucción del planeta, puede pensarse en la actitud de prudencia que debe asumirse por parte de un ser responsable, consciente de sus deberes para con otros, presentes y futuros. Según el pensador en mención, debe considerarse «la naturaleza, en cuanto responsabilidad humana» y que impulsa a la reflexión de la teoría ética, pudiéndose cuestionar: «¿Qué clase de obligación actúa en ella? ¿Se trata de algo más que de un interés utilitario? ¿Se trata simplemente de la prudencia que nos prohíbe matar la gallina de los huevos de oro o cortar la rama sobre la que uno está sentado?».»⁸⁰⁶ En este contexto, siguiendo a Jonas, se indagaría por una nueva concepción sobre los derechos y los deberes, correspondiente al nuevo papel del saber en la moral; un papel en el que no se establece una prioridad frente al paradigma antropológico, en los términos identificados en la comprensión kantiana, y máxime cuando se trata de evaluar un nuevo tipo de imperativo. Según el autor alemán:

«Ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas exige, en una palabra, una concepción nueva de los derechos y deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios y menos aún una doctrina ya lista.»⁸⁰⁷

803. H. Jonas, op. cit., p. 39- 40.

804. Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

805. *Ibíd.*, p. 32.

806. *Ibíd.*, p. 33.

807. *Ibíd.*, p. 34.

La idea de los derechos de las futuras generaciones, en la orientación de Jonas, hace pensar la humanidad en función de su casa, es decir, del planeta que en últimas le sostiene. En este sentido se busca que el hombre asuma su responsabilidad por su hogar. Se promociona la importancia de velar por los recursos de sostenibilidad del planeta, aunque esto implique sacrificios en el plan de vida de los seres humanos. Este es el alcance del principio de responsabilidad, en los términos de Jonas, y desde el que no se pretende desplazar la metafísica, sino retornar a ella. Para el pensador alemán,

«La justificación de una ética tal que ya no permanezca circunscrita al ámbito inmediato e interpersonal de nuestros contemporáneos habrá de prolongarse hasta la metafísica, pues sólo desde la metafísica cabe hacer la pregunta de por qué debe haber en general hombres en el mundo; de por qué es, por tanto, válido el imperativo incondicional de garantizar su existencia futura. Con sus desmesurados riesgos, la aventura tecnológica obliga a este otro riesgo de la más extrema reflexión. Frente a la renuncia analítico-positivista de la filosofía contemporánea, aquí se intentará llevar a cabo tal fundamentación. Las viejas cuestiones de la relación entre el ser y el deber, la causa y el fin, la naturaleza y el valor, serán otra vez planteadas ontológicamente, para anclar en el ser, más allá del subjetivismo axiológico, ese recién aparecido deber del hombre.»⁸⁰⁸

5.8. La persona y las necesidades

5.8.1. La comprensión ontológica de persona genera resistencia desde actitudes nominalistas, como cuando se hace referencia a las necesidades humanas como criterios definitivos para distinguir individuos concretos, y no hombres-modelo. Se comprenden los distintos imperativos que se van generándose frente a cada persona en sus relaciones consigo mismo, con los otros y con su entorno. En este punto ha sido inevitable la tensión entre esencialistas y existencialistas. Apelando a los conceptos de necesidad y de individuos concretos podría pensarse en una deconstrucción definitiva de los derechos humanos, dando paso a un discurso nuevo, o también desarrollar íntegramente la legislación del deseo a través de listados inflacionarios en los que se intente recoger un

808. *Ibíd.*, p. 16.

sinnúmero de imperativos derivados de los propios impulsos humanos en distintos ámbitos.

La indigencia en la que se encuentra sumergido el hombre, dada su desnudez evidente, confirma que no puede comprenderse la persona desde lo etéreo. Esta idea tiene una relevancia significativa en el momento de inventariar los derechos. Es imprescindible que se tengan en cuenta las necesidades inmersas en los seres humanos, para así inventariar cuáles son condiciones concretas que forjan la identidad de cada hombre. Pero no dejará de ser problemático definir en qué términos resulta posible dar un paso hacia el reconocimiento de rasgos comunes, y si ese proceso puede ser desvinculado de los deseos propios de la intención de cada individuo. No puede acudir al concepto de necesidad para postular una concepción fragmentaria sobre el hombre, que termine por diluir una noción en medio de la multiplicidad. Tampoco puede discurrirse sobre una esencia que no permita su actualización permanentemente desde las necesidades humanas.

El concepto de necesidades humanas es una noción alternativa para comprender qué es persona.⁸⁰⁹ Desde la referida noción es posible establecer ciertos criterios para replantear el argumento fundacionalista sobre los derechos humanos. El ser humano no puede sustraerse de las condiciones históricas en las que se sumerge, determinantes en la configuración de necesidades. Se advierte, en tal sentido, una comunidad de individuos que coexisten; y cada hombre, como parte, contendrá en sí esos elementos de moralidad que involucran a todo el género humano, y sin que pueda negarse la historia, espacio en el que se revelan sus particularidades.

809. Según Gregorio Robles: «La inserción del individuo en la sociedad puede explicarse también en términos de *necesidades humanas*. Sabemos, por experiencia, que el hombre es un ser al que le acucian determinados imperativos que él siente como necesidades para vivir. Algunas de ellas tienen carácter absoluto, tales como el alimento, el vestido y la vivienda, si bien estas dos últimas dependen en su configuración concreta del medio geográfico y climático. No obstante, las tres son necesidades absolutas, sin cuya satisfacción el hombre no puede vivir. Inmediatamente después, está la necesidad sexual que, aunque no es de carácter absoluto (ya que depende del temperamento y de la capacidad de sublimación de cada individuo), sí está dotada de gran fuerza. Además hay que mencionar la necesidad de amistad, de prestigio o autoafirmación, de seguridad, etc. Junto a las necesidades del individuo están las de especie, entre las que se destaca la necesidad de continuación o de pervivencia. Pues bien, no es posible satisfacer las necesidades mencionadas, del individuo y de la especie humana, sino dentro de la sociedad (...) Todas las necesidades humanas son, incluso las que pudieran parecer más estrictamente individuales, *necesidades sociales* porque todas ellas exigen, para su satisfacción, una respuesta social.» G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, op. cit., p. 58-59.

5.8.2. Las necesidades han de posibilitar la proyección del hombre en medio de la historia. Sobre su concepción filosófica se confrontan numerosas fuentes sobre cómo evaluar el hombre en su entorno y su relación con la historia. Entre las más destacadas se encuentran las marxistas y las estructuralistas (p. ej. Althusser). En el caso de Marx, pueden rescatarse elementos para una concepción histórica de la moralidad, sin caer en falsos absolutismos y relativismos. El hombre se entiende como un ser *práctico*, creador de su historia y de sus condiciones materiales de vida, su moralidad y sus formas sociales. Se comprende el hombre como un ser de *praxis*.

Marx postula comprender la historia de una manera alternativa: (a) La lucha de clase se erige en elemento clave para la referida interpretación; concibiendo la historia como la sucesión de lucha de clases que se encuentran en mutuo antagonismo, de la cual no se puede liberar el hombre y que se explica en las condiciones de la producción material. Según Marx la lucha de clases ha existido siempre. «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases». ⁸¹⁰ (b) Todo momento histórico es rastreado por los modos de producción, en los que se integran ciertas fuerzas productivas con determinadas relaciones sociales de producción. Se confronta una relación entre los que poseen y controlan los medios de producción y los desposeídos que se ponen al servicio de aquellos. (c) Finalmente, la cultura es concebida como efecto de las relaciones de producción (p. ej. elementos culturales como la religión, las leyes, arte, ciencia). Resulta determinante establecer cuál es la producción económica generada a partir del trabajo. Cuando la cultura se fusiona con la apropiación individual del capital, para Marx se presentan formas de vida inhumanas. «En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.» ⁸¹¹

Lo humano no se concibe desde el individuo; tampoco se entiende como un concepto construido desde la propiedad privada. El hombre sólo tiene razón de ser en lo colectivo, lo que impone la sustitución de la propiedad privada por la propiedad común. Esa concepción de lo humano,

810. C. Marx y F. Engels, op. cit., p. 17.

811. *Ibid.*, p. 50.

que se confirma en el *Manifiesto*, es base para un programa de acción política, aunque se cae en un determinismo socioeconómico, por el que se indica que sólo desde el movimiento proletario es posible crear el hombre y descubrir la exigencia de su verdadera humanidad. Se cuestiona la idea de hombre desde la comprensión burguesa, desde la que se considera al hombre como ser productor de valor y la dignidad humana se ha convertido en valor de cambio. Según Marx, la burguesía produce un cambio en los medios de producción, lo que ha terminado por conculcar lo más humano del hombre que es su proyección social al fortalecer al individuo egoísta. El poder ha sido instrumento para la destrucción de «relaciones feudales, patriarcales, idílicas», dando paso al individuo que se desplaza en función del interés, y haciendo de la dignidad humana «un simple valor de cambio». Según Marx, el hombre burgués, «(...) en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada y directa y brutal».⁸¹² Desde Marx se propone *universalización y continuación de la praxis*. El hombre es y debe ser un ser de *praxis*; no es mero reflejo de fuerzas externas naturales y sociales. El hombre es un ser *actual*, empírico que se manifiesta en comunidad, y no insularmente.⁸¹³

5.8.3. Las necesidades humanas y persona, como se viene explicando, son conceptos que pueden ser vinculados desde la consideración de un ser que puede configurar sociedad. Al respecto, se han de evaluar cuáles son las posibilidades de reconocer el colectivo al que se vincula el ser humano, grupo que incluso puede ir perfilando las necesidades del hombre. Así, podrían considerarse exigencias que van más allá de los requerimientos individuales, incluyendo derechos como los sociales, y que estarían asociados a la idea de igualdad material.

Lo que se busca, y frente al discurso de los derechos humanos, es comprender al hombre, pero también reconocer esa cultura configuradora de necesidades humanas. En este aspecto, es importante admitir la existencia de ciertas las reglas procedimentales que, aunque no suficientes, establecerían puentes para solucionar tensiones que puedan presentarse (p. ej. reglas como el reconocimiento del otro como igual, consenso). Se requiere, igualmente, de unos criterios sustantivos o

812. *Ibid.*, p. 21.

813. Cfr. M. Marcovic, *op. cit.*, p. 138

materiales por los que se evalúe en qué términos el individuo no puede ser sacrificado frente al bienestar general. Así, en la identificación de necesidades humanas, se cuenta con una esfera de lo privado que debe ser protegida, pero también se han de establecer límites claros frente a lo público. Los derechos humanos, a propósito, en la tradición liberal, son básicamente protecciones frente a esos embates que pueden provenir de lo público, o que desde el grupo amenazan la autonomía individual.⁸¹⁴

814. Según Thomas Nagel, lo que está en juego es la defensa de la soberanía del individuo, para quien «cada moral debería otorgar algún espacio sustancial a la independencia personal, inmune a la coerción por la voluntad de los demás». T. Nagel, «Los derechos personales y el espacio público», en, H. Hongju Koh y R. C. Syle (comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, tr. de P. Bergallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 51.

6. LA DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD EN LA DIVERSIDAD



6.1. El problema de la libertad y la vocación universalista del discurso de los derechos humanos

6.1.1. La obra de Benjamin Constant (1767-1830) anticipa el alcance que tendría la noción de libertad entre los modernos. El sentido que ofrece el filósofo y político en mención identifica una idea que precisamente ha triunfado entre los occidentales, y que a su vez ha sido decisiva en la extensión de un proyecto como el correspondiente al discurso de los derechos humanos a los distintos pueblos de la tierra. Se hace referencia a la idea de individuo. En *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, discurso pronunciado en el Ateneo de París en el año 1819, Constant expresa su admiración por los modernos, precisando cuál es el sentido que los distingue frente a los antiguos. Según el pensador francés, los modernos apostarían por el individuo, base para la configuración del disfrute de los derechos y la participación en el ámbito de lo público. Se advierte una voz compatible con el proyecto universalista de los derechos humanos, y frente a la que no cabe establecer analogías con posiciones incendiarias como las promovidas desde república del terror de Robespierre.

Constant cuestiona la organización social de los antiguos. Afirma que ésta daba prelación a unas relaciones de jerarquía que ataban al hombre frente a la comunidad, promoviendo la esclavitud en ventaja de unos pocos. La libertad moderna que identificaría el pensador en mención no se entiende en sentido colectivo, esto es, como una sujeción del individuo a una multitud. Se reivindica una libertad individual, punto de partida cuando se busca reconocer las necesidades humanas; se trata de un criterio básico para distanciarse de la promoción de los postulados de un jacobinismo vehemente de la época. Constant se propone mostrar

en el discurso en mención en qué términos por la libertad moderna se ha alcanzado una ventaja con la que no contaban los antiguos, como es el disfrute de los derechos civiles, situación que ha de ser definitiva en el igualitarismo que se introduce en la vocación universalista del proyecto liberal.

«Preguntamos desde luego lo que en este tiempo entienden un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra *libertad*. Ella no es para cada uno de éstos otra cosa que el derecho a no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos; es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer su propiedad, ya aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos; es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos: es, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración. Comparad entre tanto esta libertad con la de los antiguos.

«Esta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz: en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida (...) Todas las acciones privadas estaban sometidas a una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni del de industria, ni de los otros bienes que hemos indicado. En las cosas que nos parecen más útiles, la autoridad del cuerpo social se interponía, y mortificaba la voluntad de los particulares.»⁸¹⁵

815. B. Constant, «Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos», tr. de M. A. López, en, *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, 2ed., Tecnos, Madrid, 2002, p. 67-68.

La libertad moderna impulsaría la idea del individuo, siendo en tal propósito decisivo el desarrollo del comercio, en cuanto éste, para Constant, «(...) inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual.»⁸¹⁶ La independencia se erige en núcleo básico para el respeto de las diversas libertades y que se reconocerían como negativa desde la propuesta de Berlin.⁸¹⁷ No sucede lo mismo con los antiguos, como en el caso de los espartanos, en cuanto hay una negación de la realidad individual, ya que se hace del individuo un esclavo, potenciando así la libertad de un pueblo. Según Constant, «Los antiguos, como dice Condorcet, no tenían noción alguna de los derechos individuales. Los hombres no eran (...) sino máquinas, cuyos resortes y ruedas regulaba y dirigía la ley.»⁸¹⁸ En este contexto los derechos humanos no resultaban viables sobre las relaciones que configuraron las sociedades antiguas; su conformación sólo podría entenderse sobre la base de la idea de individuo, imprescindible para entender los términos propios del disfrute de los derechos civiles, ya que la libertad «debe componerse del goce pacífico y de la independencia privada».⁸¹⁹

En el discurso de Constant se tiene que ley debe asegurar el disfrute privado de derechos individuales que son básicos. Se promociona una libertad que posibilite que el hombre realice su proyecto de vida, sin interferencias que comprometan su individualidad. Los modernos, como señala el pensador francés, se distinguen por su pretensión de procurar «la seguridad de sus goces privados», lo que no implica sacrificio de los derechos políticos, por cuanto del individuo es posible dar paso a la participación en el campo público.⁸²⁰ Sin embargo, la libertad de la persona, comprendida especialmente en su dimensión individual, se erige en cualidad prioritaria a realzar por el hombre moderno, como expone Constant, ««La independencia individual es la primera necesidad de los modernos; por consiguiente, no se puede pedir el sacrificio de ella para establecer la libertad política»»⁸²¹.

La independencia individual ante la comunidad, para Constant, es fuente de identificación de numerosos derechos básicos, y que la

816. *Ibíd.*, p. 73.

817. Cfr. I. Berlin, «*Dos conceptos de libertad*», en, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 220-231

818. B. Constant, *op. cit.*, p. 69.

819. *Ibíd.*, p. 73.

820. Cfr. *Ibíd.*, p. 76-77.

821. *Ibíd.*, p. 82.

autoridad debe respetar. La ley es el medio para facilitar su ejercicio, y no su para su negación, para que el hombre pueda vivir como mejor lo crea. Entre los modernos, la libertad política ha de ser «garantía» de la libertad individual; ésta no debe debilitarse, «sino extender los goces»; «no se necesita renunciar a la libertad política, sino que debe establecerse la civil con otras formas en la política.»⁸²² La libertad, así, se configura como la voz preferente para entender que los derechos del individuo se imponen frente a los intereses de la comunidad. El contrato social no puede sacrificar la independencia, y, específicamente, la esfera privada de unos individuos frente a los que no tiene que imponerse la comunidad. Se comprende, en esta dirección, que el poder político es limitado por la libertad; ésta fija sus contornos, siendo plausible que se favorezcan los intereses privados; pero también se requiere que a través de sus instituciones, según Constant, se contribuya con «la educación moral de los ciudadanos».⁸²³ No se comprende una sustitución de la libertad natural por una libertad civil, como lo concibiera Rousseau, comprensión que entre los contemporáneos podría afianzar un principio de laicidad y por el que se buscaría imponer valores republicanos en un estado nacional.

En el caso de Constant se impone el respeto por los derechos individuales, preservando la independencia, camino imprescindible para afianzar la felicidad entre los seres humanos; a su vez, debe procurarse la promoción de los individuos «hacia las cosas públicas».⁸²⁴ El individuo es la base del estado liberal, no aceptándose en esta orientación una concentración de poder en la que no se admita el pluralismo proveniente de los miembros integrantes de ese estado. El discurso de Constant, de esta manera, da cuenta de una idea de la libertad que resulta compatible con la pretensión universalista que ha acompañado al discurso liberal de los derechos.

Libertad. Esta es la plataforma ideológica del discurso de los derechos humanos, y que se sirve del igualitarismo para efectos de promocionar una expansión a los distintos pueblos de la tierra. El sentido triunfante correspondería a la noción de la libertad individual, esto es, la libertad de los modernos en los términos expuestos por Constant. Se confronta una comprensión opuesta a la sostenida desde el

822. *Ibid.*, p. 86.

823. *Ibid.*, p. 93.

824. *Ibid.*, p. 93.

comunitarismo. Esa es la libertad de los modernos, y no la de los antiguos. Se advierte una noción de libertad que en el siglo XX sería desarrollada con gran profundidad por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad* (1958).

El concepto de libertad, según Berlin, ha sido «ensalzado» por «casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad», y es comprendido desde dos sentidos que estima como «fundamentales»: uno, es el negativo, y que tiene en la política «las palabras de *freedom* o *liberty* (libertad)»; es un sentido «que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta «cuál es el ámbito en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas- se le deja o se le debe dejar de hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas»». El otro sentido, se refiere a la libertad positiva y, para Berlin, «es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de «qué o quién es a causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra»». ⁸²⁵

Por la libertad negativa se entiende que el ser humano puede actuar sin estorbos de otros; en este escenario «la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que el hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros». ⁸²⁶ En el sentido negativo de la libertad no se acepta interferencia en lo personal. «Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad.» ⁸²⁷ Berlin expresa que en esta dirección no puede desconocerse la necesidad de «trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública», pero en donde deba trazarse hay que «discutir» y «regatear», ya que los seres humanos «dependen en gran medida los unos de los otros, y ninguna actividad humana es tan completamente privada como para no obstaculizar nunca en ningún sentido la vida de los demás.» ⁸²⁸ Se entiende, desde el pensamiento berliniano, que la libertad negativa es la *libertad de*; «(...) libertad en este sentido significa estar libre *de*: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiante, pero siempre reconocible.» ⁸²⁹ Así, esta libertad reclama de

825. I. Berlin, op. cit., p. 219-220.

826. *Ibid.*, p. 220.

827. *Ibid.*, p. 222.

828. *Ibid.*, p. 223.

829. *Ibid.*, p. 226.

un espacio en el que se haga viable que el hombre se conciba como un ser con una vida que ha de vivir por su cuenta, y que en el caso del estado permitiría limitar su poder. Para Berlin: «Esta es la libertad tal como ha sido concebida por los liberales del mundo moderno, desde la época de Erasmo (algunos dirían desde la época de Occam) hasta la nuestra.»⁸³⁰ Se trata de la libertad que ha promocionado una «concepción individualizada del hombre» y de la que ha surgido «toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la humillación, contra el abuso de la autoridad pública, la hipnotización masiva de las costumbres, o la propaganda organizada»⁸³¹.

En el sentido positivo de libertad se permite poner en práctica la acción humana sin estar obstaculizada por otros. . «(...) sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta «qué soy libre de hacer o de ser», sino si intentamos responder a «por quién estoy gobernado» o «quien tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer».⁸³² La libertad positiva difiere de la idea de libertad individual. Es la *libertad para*; «(...) se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño.»⁸³³ Pero se trata de una libertad que crece por la acción del estado o del gobierno, con numerosos inconvenientes en su realización, ya que no se configura desde los límites, sino desde la promoción de acciones en un colectivo.

Según Berlin, ambas direcciones de la libertad han sido divergentes y han entrado en conflicto. El pensador en mención destaca una noción de libertad en la que se posibilite planear la vida de acuerdo con la propia voluntad; esta es la libertad individual. Es cuestionada la Revolución francesa, en su forma jacobina, por su «erupción del deseo de libertad «positiva» de autodirección colectiva».⁸³⁴ Se expresa en el pensamiento berliniano una desconfianza frente a las manifestaciones de la libertad positiva, por las que se promociona la igualdad de oportunidades. Precisa que cuando se busca preservar la libertad personal es importante que en la sociedad se establezcan «fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar». Para Berlin: «Se pueden dar nombres o naturalezas

830. *Ibid.*, p. 227.

831. *Ibid.*, p. 227.

832. *Ibid.*, p. 230-231.

833. *Ibid.*, p. 231.

834. *Ibid.*, p. 269.

a las normas que determinan estas fronteras; pueden llamarse derechos naturales, la Palabra divina, la Ley natural, las exigencias que lleva consigo la utilidad, o las que lleva consigo «los intereses permanentes del hombre»,»⁸³⁵

La libertad, así, en los términos comprendidos por los modernos, conduce a la configuración del discurso de los derechos humanos. Las tesis de Constant y de Berlin son de gran actualidad si se pretende generar debate sobre el particular. Pero debe tenerse en cuenta que la idea predominante ha sido la libertad negativa, lo que genera polémicas inevitables. No puede desconocerse el problema derivado de la pretensión de configurar estados mínimos, como sucede con el estado gendarme, y no intervencionista, que ha sido evaluado desde Robert Nozick, limitado a velar por la seguridad y el orden, sin que pueda comprometerse el despliegue del ser humano en el ámbito de lo privado.⁸³⁶ La definición sobre los contenidos correspondientes a las no interferencias frente a cada hombre individual, al margen de la comunidad, delimitan unos niveles sobre el reconocimiento y protección en el discurso referido, que podrían ser insuficientes y hacerlo inviable.⁸³⁷

6.1.2. La idea de libertad ha sido un punto de discordia entre los pueblos, cuando precisamente surge de las sociedades liberales

835. *Ibíd.*, p. 271.

836. El estado mínimo se concibe como un estado no intervencionista. Según Nozick, en *Anarquía, Estado y Sociedad* (1974), es «el Estado gendarme de la teoría liberal clásica, limitado a las funciones de protección de todos sus ciudadanos contra la violencia, el robo y el fraude y a la de hacer cumplir los contratos, etcétera (...)» R. Nozick, *Anarquía, Estado y Sociedad*, tr. de R. Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 39.

837. En este punto, como bien lo explica Álvarez Gómez, se confronta la crítica que ofrece Charles Taylor frente a Berlin sobre la libertad negativa, y que puede considerarse en estos cuatro aspectos: «1. La necesidad de reconocer que toda acción libre tiene que ver con los fines a los que tiene y por los que se orienta (...)» «2. El sujeto, el hombre individual, no puede erigirse en autoridad última de sus propias decisiones, porque lo que hace trasciende el ámbito privado y de una u otra forma tiene consecuencias, que repercuten en la opinión y en el comportamiento de los demás.» «3. Coherentemente, el individuo debe diferenciar entre los motivos de sus acciones y elegir los que corresponden con los fines legítimamente establecidos.» «4. Por último, el sujeto tendrá que tener en cuenta la importancia de los contenidos de su acción.» Para el profesor salmantino, la crítica del planteamiento de Berlin es más plausible si se cuestionan sus presupuestos. 1. Que al individuo no puede comprendersele «(...) si, además de reconocerlo en su entidad propia irreductible, no se lo considera en conexión esencial con otros individuos- no sólo con los que pertenecen a la misma clase o especie.» «Lo mínimo que es preciso tener en cuenta es que el individuo es algo más que el simple individuo.» 2. De otro lado, «los individuos que integran la pluralidad tienen que relacionarse entre sí en diferentes niveles. «Cada vez es más intensa la relación entre los seres humanos, a la vez que cada vez es mayor también la responsabilidad que asume el individuo.» Cfr. M. Álvarez Gómez, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, p. 127-179, p. 167-170.

occidentales. En este asunto lo que se cuestiona es la viabilidad de la pretensión universalista de los derechos humanos. En este escenario puede considerarse si existe un protagonismo europeo en la configuración del discurso de los derechos humanos, confrontándose un localismo que se impone culturalmente en diversos lugares de la tierra. Como contrapartida, podría indicarse que los consensos internacionales adoptados entre los pueblos de la tierra tienden a resolver el problema, estableciendo un equilibrio, con aportes que pueden provenir de espacios distintos al europeo. Asimismo, en otra dirección, puede apostarse por la posibilidad de identificar derechos inalienables de los individuos por fuera de las reglas de impuestas desde la racionalidad occidental, y especialmente la europea, considerando una interacción entre culturas que ha de situarlas entre sí en un plano más horizontal. Comprender los derechos desde una perspectiva intercultural se configura en un argumento inadmisibles para quienes encuentran en la racionalidad ilustrada europea la institución de los derechos humanos. Según Otfried Höffe, la Modernidad aporta el reconocimiento general de los derechos humanos, pero indica que en latitudes distintas a Europa se advierte la existencia de catálogos de derechos del individuo.⁸³⁸

La pretensión universalista busca la propagación del discurso de los derechos hacia todo el orbe, encontrando resistencia desde el relativismo cultural proveniente de posturas comunitaristas. A su vez, el asunto se torna más dramático cuando hay un embate proveniente de cierto relativismo moral, desde el que no se acepta la soberanía del individuo. Sobre este aspecto, se confronta una tensión no sólo cuando se cuestiona la existencia de una naturaleza humana común; también podría generarse conflicto cuando se considera que la moralidad depende de cada cultura, y que no resulta viable que una instancia cultural como la europea pueda juzgar a otra, cuando todas ellas tienen igual valor.⁸³⁹

838. Höffe sostiene que pueden justificarse «de manera culturalmente indiferente derechos humanos, tanto de acuerdo a sus componentes descriptivos como también normativos.» Sin embargo, según el pensador alemán, si bien «los derechos humanos no constituyen una institución específicamente europea» de otro lado se le pueden concebir como «modernos» en cuanto «antes no acarreaban consecuencias jurídicas». Se indica que «La modernización no consiste en la concepción universal del ser humano, sino en el hecho de considerarlo como igual no sólo ante Dios, sino también en y ante la ley.» Cfr. O. Höffe, *Derecho intercultural*, tr. de R. Sevilla, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 74-84.

839. Cfr. P. de Lora, *Memoria y frontera; el desafío de los derechos humanos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 109-111.

En estos niveles de tensión lo que se cuestiona es la posibilidad de coexistencia pacífica en las relaciones interculturales, aspecto en el que se evalúa el tema de los acuerdos que pueden concretarse en un escenario cosmopolita. Aunque, tal aceptación internacional no supone que se dé una estabilidad definitiva en las relaciones entre las distintas culturas y que han de estar basadas en el respeto por la diversidad. En este sentido se entiende la mirada crítica que ofrece Otfried Höffe, al propugnar por una mirada antropológica que no desconozca las realidades culturales. El filósofo alemán en mención sostiene que una de las dificultades que puede considerarse en el discurso de los derechos humanos se confronta cuando se evalúa su desarrollo dentro de una cultura, aunque a distintas culturas se impone su vinculación.⁸⁴⁰ Es importante, en tal sentido, que se cuestione hasta dónde se ha buscado potenciar una idea descriptiva que puede presentarse como una simple quimera. Y así, pese a los consensos obtenidos en el campo internacional, la resistencia es inevitable frente a cualquier intromisión y presencia de una comprensión individualista sobre la persona en el desarrollo de otras culturas.⁸⁴¹

6.1.3. El universalismo de los derechos humanos permite considerar unos rasgos comunes a unos seres que comparten su condición de ser personas, sin que se desconozcan las necesidades y las diversas maneras de expresión.⁸⁴² Podría indicarse que el universalismo imposibilita que se fragmente el discurso de los derechos humanos, y sin que pueda descartarse la posibilidad de actualización de las categorías integrantes. En este sentido, como lo expone Rodríguez-Toubes Muñiz, se entiende que «(...) que en la concepción de quienes lo admiten está implícito que todos son titulares de ellos y todos deben disfrutarlos: reconocer los derechos humanos es reconocer su universalidad.»⁸⁴³ Se busca, de esta forma, ofrecer un perfil «más modesto» sobre un rasgo que caracteriza a los derechos, que «(...) no debe entenderse en el sentido

840. Cfr. Otfried Höffe, op. cit., p. 172.

841. Cfr. *Ibíd.*, p. 173.

842. Véase el estudio que presenta Caridad Velarde sobre el concepto de universalismo. Cfr. C. Velarde, *Universalismo de derechos humanos; análisis a la luz del debate anglosajón*, Madrid, Civitas, 2003, p. 82.

843. J. Rodríguez-Toubes Muñiz, *La razón de los derechos, perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 67.

estricto de pertenencia actual a todos y sólo a *todos*.» Se trata de considerar «la pertenencia a cualquier ser humano que reúna las condiciones de titularidad, sin excepciones posibles». ⁸⁴⁴

Sin embargo, identificar exigencias de titularidad y de disfrute en los seres humanos en atención a unos rasgos comunes, y aún apelando al simple acuerdo entre los pueblos, como lo pretenden los universalistas, no debe implicar la negación de la realidad correspondiente al pluralismo. Lo anterior, en atención a la riqueza de opciones que se confrontan al interior de los pueblos, por sus tradiciones y límites locales. Se trata de confrontar hasta dónde el liberalismo puede cobijar la idea de un ser humano proyectado en medio de un colectivo, en el que se destaque el pluralismo y no se sacrifique la solidaridad.

El debate entre los universalistas y los relativistas culturales continúa presente. La afirmación de la universalidad de los derechos humanos genera una inevitable tensión con el relativismo cultural. ⁸⁴⁵ El siglo XX y los primeros años del nuevo milenio confrontan una situación caótica sobre unos conceptos que se encarnan en las contingencias históricas sembrando caos. Por ejemplo, puede advertirse como en nombre del universalismo liberal, mal interpretado, se ha justificado un intervencionismo humanitario que promociona la protección de un individuo narcisista y egoísta moralmente; pero igualmente los individuos terminan siendo negados a favor de grupos excluyentes que pretenden que la identidad cultural niegue la autonomía del ser humano. ⁸⁴⁶ Además, la condición postmoderna, desde su actitud de fragmentar y evaluar la realidad desde la multiplicidad de perspectivas, continuará generando resistencia frente a la idea de una pretensión universalista de los

844. *Ibíd.*, p. 68-69.

845. Según Boaventura De Sousa Santos: «El tema de uno de los debates más acalorados sobre derechos humanos es si éstos son un concepto universal o un concepto occidental y, al lado de esta cuestión, si son universalmente válidos o no.» B. De Sousa Santos, *La Globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, tr. de César Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998, p. 194

846. Según Douzinas, «Se podría argumentar que las dos posiciones se pueden volver agresivas y peligrosas. En el momento en que sus apologistas estén convencidos acerca de su verdad y la inmoralidad de sus demonizados opositores, fácilmente pueden pasar de la disputa moral al asesinato; en ese momento todas las diferencias desaparecen. Desde la perspectiva de la víctima, la bala y la bomba «inteligente» la mata de igual manera, aun cuando la bala viaje una corta distancia desde la pistola del soldado éticamente orgulloso y la bomba recorra una distancia inmensa desde el bombardero humanitario.» C. Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, tr. de R. Sanín Restrepo y otros, Bogotá, Universidad de Antioquia/Legis, 2008, p. 169.

derechos humanos, en la medida que ésta sea acusada de realizar una formulación apologética al asociarse con un humanismo trascendental y absoluto.⁸⁴⁷

6.2. La persona y la cultura

La viabilidad de la pretensión sobre la universalidad de los derechos humanos debe ser confrontada con el significado y el alcance de la noción de cultura. El hombre es un ser cultural, por cuanto es un animal productor de cultura. Es un animal simbólico que explora más allá de los límites de su existencia finita y que puede reajustar constantemente su universo en atención a hechos e ideales.⁸⁴⁸

La cultura es el espacio en el que se realoja el ser humano para efectos de comunicarse simbólicamente consigo mismo, con su entorno y demás seres que le rodean. Este aspecto supone que se dé la inclusión del otro a través de las sociedades; no pudiéndose entender a dicho ser viviente de una manera insular. A propósito, uno de los argumentos que se ofrecen para superar la concepción atomista sobre el hombre, consiste en considerar a éste como un ser cultural; por esto, es imprescindible que la libertad no sea asumida criterio excluyente e incompatible con la cultura. Las necesidades humanas imponen que se entienda al ser humano, en atención a su sustrato personal, en un espacio en el que se va forjando su identidad en diversos aspectos, como pueden ser la lengua, lo religioso y las distintas expresiones artísticas que los hombres pueden generar.⁸⁴⁹

847. Esa crítica podría postularse en una clave postmoderna, compatible con esa dirección relativista. Sobre la universalidad de los derechos humanos, Boaventura De Sousa Santos sostiene que este concepto ha tenido presupuestos occidentales y liberales, distinguibles de concepciones de dignidad humana de otras culturas. «El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presuposiciones bien conocidas, todas las cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza universal que puede ser conocida por medios racionales; la naturaleza humana es en esencia diferente de, y más elevada que, el resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida de la sociedad y el Estado; la autonomía del individuo requiere que la sociedad no esté organizada de manera jerárquica, como suma de individuos libres.» B. De Sousa Santos, op. cit., p. 196

848. Cfr. E. Cassirer, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963 p. 326-327.

849. Según Gregorio Robles: «La cultura, en su sentido antropológico o sociológico, es el estilo vital de la sociedad. Está integrada por el lenguaje, las ideologías, las creencias, la sensibilidad común, los símbolos, en definitiva, por una determinada manera de entender las cosas que nos rodean. El alma humana es el resultado de este complejo proceso que nunca se detiene y en el cual los elementos del medio social juegan un papel decisivo.» G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992, p. 57.

El ser humano busca desarrollar sus potencialidades, configuradas desde exigencias que se identifican en distintas necesidades; ese desarrollo requiere de cultura. De esta forma, la cultura se presenta como condición para que los seres humanos puedan interactuar, conformándose la base para la reivindicación de sus derechos. Así, podría pensarse en la posibilidad que se tiene para evaluar un discurso de los derechos humanos incluyente, no incompatible con la cultura. Según Diemer: «La base para establecer cualquier clase de derechos, incluidos los derechos humanos, es la *cultura*. Cada pueblo desarrolla su propia cultura.»⁸⁵⁰

La cultura puede ser esgrimida como un elemento indispensable para el florecimiento propio de cada persona. En tal sentido, es posible que desde la propuesta liberal se acoja el criterio de la cultura como fuente de configuración de los derechos, siempre y cuando sea promocionada la libertad individual. Así, tal reconocimiento posibilita que sé de prioridad al pluralismo, siguiendo la regla de oro de la tolerancia, al interior de las sociedades; lo anterior, sin que la identidad cultural sea proclama para limitar el ejercicio de las libertades del ser personal. Pero, en otra orientación, desde tendencias colectivistas, el criterio sobre la cultura puede esgrimirse como argumento para reivindicar intereses de grupos, como es el caso de los nacionalismos. Desde una posición colectivista, por la que se dé cabida a concepciones organicistas de la sociedad, a propósito, puede acusarse al discurso liberal de promover un individualismo ilustrado y de propagar un universalismo moral que no acepte los bienes propios de comunidades que van configurando identidades (p. ej. por la lengua, por la religión, etc.).⁸⁵¹

La tensión, en los términos que se viene explicando, sitúa a la cultura en el centro del debate. Sin embargo, resulta bien problemático entender en qué términos podría la cultura realzar la idea de grupos. El hombre, según Taylor, es un ser de cultura que realiza su humanidad por una lengua y sobre una base cultural (arte, vida familiar y política, etc.).⁸⁵² Pero esta afirmación resulta problemática cuando se abre espacio al argumento

850. A. Diemer, «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos desde una perspectiva europea», en A. Diemer y otros, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, tr. de G. Baravalle, UNESCO/Serval, Barcelona, 1985, p. 113-114

851. Cfr. P. de Lora, op. cit., p. 182.

852. C. Taylor, «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos», en A. Diemer et al, op. cit., p. 59.

multicultural y a un criterio relativista desde el que se sostenga un «*igual valor*» a las distintas culturas.⁸⁵³

El ser humano se inserta en un contexto simbólico en el que funge lo intelectual con lo volitivo. Dispone de unas cualidades que le impulsan a realizar creaciones superiores, y por las que se contribuye en el crecimiento suyo y de otros, como son lenguaje, arte, ciencia, entre otras. Pero esas creaciones se expresan a través de una contextualización, ya que las manifestaciones culturales se incorporan a la condición peculiar del ser personal. Los hombres son. En esta orientación, entonces, podría considerarse que reconocer el ser personal en cada uno de los hombres, no puede implicar su sustracción de situaciones concretas. Por esto, como expone Diemer, «En el mundo real es necesario respetar la diversidad de las culturas y adoptar una actitud abierta que favorezca la comprensión entre ellas (...)».⁸⁵⁴

6.3. Liberalismo y comunitarismo

6.3.1. La confrontación entre universalidad de los derechos y el relativismo cultural ha posibilitado un debate de gran actualidad cuando se pretende aproximarse al problema del fundamento y concepto de los derechos humanos. De una, es posible considerar una idea de persona por la que se defina los límites propios de un sujeto que se presenta como titular de unas libertades individuales; y de otra, puede comprenderse que los seres humanos están condicionados en una comunidad por las creaciones culturales que en la misma se vayan configurando. En este nivel resulta problemático considerar en qué términos puede darse una integración entre las dimensiones de lo individual y lo comunitario, y máxime cuando lo que está en juego es la idea de la libertad.

El hombre como individuo reclama la inviolabilidad de unas facultades que le pertenecen, como se proclamó desde el iusnaturalismo moderno, desde tesis como las de Locke, explicitando que esas facultades

853. Según el profesor Pablo de Lora: «Para alguien tan significado en la defensa del multiculturalismo como el filósofo canadiense Charles Taylor, presumir el *igual valor* de todas las culturas sería «una apropiada posición moral de partida». Pero la pregunta es obvia: ¿es «equivocado» o «incorrecto» censurar otras culturas porque son «igualmente valiosas», ¿desde qué punto de vista? La consideración de que no debemos juzgar lo que nos es culturalmente extraño, y que por tanto hemos de ser tolerantes, o de que debemos presumir inicialmente que todas las culturas merecen respeto, como dice Taylor, parece ser formulada universalmente, con lo que se sigue que hay al menos un juicio moral (...) que no es relativo, que no depende de nuestra cultura.» P. de Lora, op. cit., p. 111.

854. A. Diemer, op. cit., p. 124

correspondían a derechos naturales y sagrados, anteriores al derecho positivo. En esta dirección se advierte una formulación liberal, por la que se busca en el ámbito de lo político y de lo público que se configure la primacía de las libertades. Se reconoce un individuo que es base para la conformación del estado y que no renuncia a proyectar su libertad en medio de la ciudad. La tendencia contractualista desarrollada entre los modernos, aún la iuspositivista, haría énfasis en el concepto de individuo para efectos de entender su participación en el ámbito de lo político, como es el caso de la construcción del estado. Este es el camino que emprendería liberalismo, encontrando en el criterio de la libertad individual la base para efectos de establecer las relaciones de los seres humanos en los ámbitos de la política y la moral.

El clímax de la formulación de esa doctrina liberal puede reconocerse en la Ilustración; sin embargo, desde finales del siglo XVIII se propone su replanteamiento desde los propios liberales, como se advierte en el giro emprendido por el conservadurismo político, con tesis como las defendidas por Edmund Burke⁸⁵⁵, o a través de la dirección hegeliana⁸⁵⁶. En esta orientación alternativa se busca que la libertad individual no sea criterio definitivo para comprender la política; así, se configura la idea de un estado que no puede ser diezmado por las libertades que se invoquen en favor de los individuos. Téngase en cuenta que la integración de la libertad en el ámbito de la *civitas* y la manera en que se presenta la comunidad nos sitúa en un ámbito complejo, lo que ha dado lugar a diversas interpretaciones.⁸⁵⁷ Debe destacarse, a propósito, el debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas, y los intentos de ciertos pensadores liberales contemporáneos por hibridar la doctrina liberal desde elementos sostenidos desde el comunitarismo.⁸⁵⁸

855. Con Burke se hace énfasis en la fuerza de la sabiduría obtenida desde la usanza y la costumbre, sin que tenga que imponerse un igualitarismo en nombre de libertad. La propiedad privada no se suprime, y se considera como posible que la sociedad pueda gobernarse con estabilidad desde autoridad legada por la tradición, siendo definitiva la preeminencia del estado. El contexto histórico, los hechos y acciones son los que determinan el camino de los derechos. Cfr. E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

856. Se impulsa la integración del individuo en la eticidad del estado, en cuanto éste es «realidad efectiva de la idea ética». Cfr. G. W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, tr. de J. L. Verma, 2ed., Edhasa, Barcelona, 1999, p. 370-500 (§ 257-§ 360).

857. Cfr. M. Álvarez Gómez, op. cit., p. 127-179.

858. Existen intentos de entender el liberalismo desde una perspectiva comunitaria. En esta dirección no se considera que el individualismo pregonado desde el liberalismo sea incompatible con la perspectiva comunitaria. Autores como Charles Taylor, Will Kymlicka y Michel Walzer han buscado promocionar el sujeto, sin desconocer las prácticas grupales.

6.3.2. La libertad de los modernos, siguiendo a Constant, se configuraría en la base de la doctrina liberal, estableciéndose una prioridad por la dimensión individualista de los derechos.⁸⁵⁹ Asimismo, resulta determinante la noción de libertad negativa, como ya se ha explicado, y que es entendida por Berlin, como «ausencia de interferencia».⁸⁶⁰ *Se promociona un individuo que en la ciudad exhibe su capacidad de elección, sin estar impedido o coaccionado.* A propósito, el estado gendarme configurado en cierto sector de la doctrina liberal ha apostado de manera prioritaria por el sentido de libertad negativa; precisamente esta dimensión es la que promocionó Nozick, en la década de los años setenta del siglo pasado, al exponer su visión sobre el estado mínimo. Éste es para el profesor de Harvard el escenario para el desarrollo de la libertad individual, y que no se posibilita desde un estado de bienestar; se cuestiona sobre los peligros de invadir la esfera propia del individuo, lo que no se daría en el caso de un estado retributivo, como es el estado mínimo, que no tiene que asumir responsabilidades sociales que vayan en detrimento de los derechos individuales.⁸⁶¹ Se advierte en esta orientación una posición libertaria que no puede conducir hacia la configuración de un ser insolidario e insensible frente a los otros.⁸⁶²

Debe tenerse presente que frente a la idea de libertad negativa, al interior del liberalismo, ha sido decisiva la regla de la tolerancia; es ésta un criterio decisivo para definir el alcance de las libertades individuales. Sin embargo, la noción de ausencia de interferencia no puede comprometer la esfera del «otro», que exige igual respeto y consideración

859. Cfr. B. Constant, op. cit., p. 63-93.

860. Cfr. I. Berlin, op. cit., p. 226.

861. En *Anarquía, Estado y Sociedad* (1974), Nozick manifiesta que es justo todo lo que resulta del libre ejercicio de los derechos inviolables de cada uno. El docente de Harvard caracteriza una concepción histórica de la justicia, y en la que los derechos humanos serían exigencias de cada uno a hacer lo que quiera con su cuerpo y bienes que ha adquirido legítimamente, siempre que al hacerlo no quebrante los derechos similares que disfruten los otros individuos. Nozick enarbola las banderas de defensa por la propiedad frente a una política estatal de justicia redistributiva. El modelo de contrato que Nozick utiliza se inspira en la concepción de John Locke. Cfr. R. Nozick, op. cit., p. 39-62.

862. Téngase presente que en *The Examined Life. Philosophical Meditations* (1989), Nozick advierte sobre los inconvenientes de una posición libertaria, en los términos que había propuesto, en cuanto «no entretreja cabalmente las consideraciones humanitarias y las actividades cooperativas para las que dejaba espacio». Según Nozick, esa posición «Pasaba por alto la importancia simbólica de un interés político oficial en los problemas, como modo de marcar su importancia o urgencia, y por ende de expresar, intensificar, encauzar, alentar y validar nuestros actos y preocupaciones privadas ante ellos.» R. Nozick, *Meditaciones sobre la vida*, tr. de C. Gardini, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 227.

que aquella persona que busca reivindicar su capacidad de elección. En este sentido, Nagel expone que en las sociedades modernas se impone como fuente de restricción «el deseo de proteger a la gente de la ofensa o insulto de aquellos cuyas expresiones públicas o fantasías privadas ofenden las sensibilidades de otros». ⁸⁶³ Entre las formas de control más importantes, Nagel identifica las siguientes: «los intentos de regular las expresiones de odio o desprecio racial, religioso o sexual, y los intentos de regular la conducta sexual.»⁸⁶⁴

El liberalismo, igualmente, en un sentido distinto al ofrecido en el modelo lockeano, otorga en otra dirección gran importancia al estado para el ejercicio adecuado de las libertades; incluso el estado podría comprenderse como medio básico para su promoción. Nótese, por ejemplo, en la visión rousseauniana de contrato social (1762) que el individuo pierde su libertad natural, esto es, el derecho ilimitado a todo, para obtener una vez se haga ciudadano una libertad civil a través del estado. Según Rousseau: «Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante, al sustituir en su conducta la justicia al instinto, y al dar a sus acciones la moralidad que les faltaba antes.»⁸⁶⁵ El ciudadano configuraría los límites de su libertad civil desde el estado, teniendo en cuenta la voluntad general. Para el pensador francés, «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo cada miembro como parte indivisible del todo.»⁸⁶⁶ Siguiendo esta orientación, desde la idea de superioridad estatal es viable responsabilizar a ese sujeto garante de las libertades civiles. El estado podría promocionar un igualitarismo social, aunque se limite la propiedad privada, para favorecer intereses generales, los que precisamente han de ser coincidentes con los valores republicanos.

La doctrina liberal, entonces, no se ve reducida a una sola interpretación. Nótese la resistencia, desde ciertas orientaciones liberales, frente a una idea atomista sobre el individuo. Además, la libertad positiva podría integrarse como otra faceta complementaria, en la medida

863. T. Nagel, «Los derechos personales y el espacio público», en, H. Hongju Koh y R. C. Syle (comp.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, tr. de P. Bergallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 54.

864. *Ibid.*, p. 54.

865. J. J. Rousseau, *El contrato social*, tr. de M. J. Villaverde, Altaya, Barcelona, 1993, p. 19.

866. *Ibid.*, p. 15.

que se promocióne la realización del ser humano como persona. En cuanto al sentido positivo de libertad, es posible confrontar el escenario requerido por los agentes para la acción, a través de la participación y del dominio que se exhibe en medio de los otros. Sin embargo, lo que sí resulta decisivo en el discurso liberal es la defensa de la elección del propio plan de vida de las personas; como lo expone Will Kymlicka, «El liberalismo permite que la gente elija una concepción de la vida buena, y le permite reconsiderar esta decisión y adoptar un nuevo y esperanzador plan de vida mejor.»⁸⁶⁷ La libertad sería el criterio definitivo para la comprensión del discurso de los derechos humanos, siendo lo característico, como lo indica el pensador canadiense, que «adscribe determinadas libertades fundamentales a cada individuo», y así, «otorga a la gente una libertad de elección muy amplia en términos de cómo dirigen sus vidas».⁸⁶⁸

El anarquismo absoluto sobre una libertad sin límites no es criterio decisivo en la comprensión de la doctrina liberal. Los liberales entienden que la libertad no puede ser absoluta, y que tiene que ser limitada. Se trata de asunto que no es fácil dilucidar, y máxime cuando se considera que hay un espacio concerniente a la libertad personal en el que no puede haber restricción alguna, por cuanto se pondría en juego la subsistencia del individuo. ¿Cómo entender el ámbito mínimo de libertad? En esta orientación puede preguntarse por cuáles facultades de las personas no podrían ser restringidas por el grupo. A su vez puede cuestionarse sobre cómo establecer, lo que el profesor Álvarez Gómez identifica como «la necesidad de trazar una línea que delimite lo que pertenece al ámbito individual de lo que corresponde a un ámbito común o público.»⁸⁶⁹ He aquí un dilema. Es ese ámbito de libertad personal, que no puede restringirse, el que delimitaría el contenido de las facultades y, a su vez, permitiría el reconocimiento de las exigencias conocidas con el nombre de derechos humanos.

6.3.3. El liberalismo individualista ha sido muy cuestionado desde el comunitarismo, doctrina que se desarrolla a partir de la segunda mitad

867. W. Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, tr. de C. Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996, p. 117.

868. *Ibid.*, p. 117.

869. Cfr. M. Álvarez Gómez, *op. cit.*, p. 165.

del siglo XX, especialmente en ciertos círculos académicos como los norteamericanos, y que no distan de la dirección etnocentrista emprendida al interior de movimientos franceses abanderados de la posmodernidad, dando cabida en el escenario político al denominado multiculturalismo. Frente al modelo individualista, se postula un sujeto prioritariamente social, evocando de esta forma la propuesta aristotélica de hombre como un ser social por naturaleza, y postulando una comprensión de sociedad en la que se dé cabida a la justicia distributiva.

Los comunitaristas insisten en la comprensión del hombre en su dimensión colectiva, dando prioridad a las identidades culturales propias de los diversos pueblos. Se oponen al individualismo, desarrollando el modelo organicista aristotélico, y sin que se pretenda que una concepción de libertades individuales pueda imponerse globalmente. No se potencia la idea de un hombre, sino más bien la existencia de diversos grupos con unos perfiles bien definidos. La polémica con el liberalismo se genera en la medida que se dé un desplazamiento desde el individuo hacia la comunidad, como se advierte en las formulaciones multiculturalistas en las que se reivindican los derecho de colectivos o grupos.

Para el comunitarismo es la comunidad, no la humana universal, sino la del entorno, la que forja la identidad personal y cultural del ser humano. La comunidad se comprende desde el contexto de la tradición y la cultura. En este escenario se impone entender al ser humano en el ámbito de lo grupal y de las instituciones que pueden crearse en este nivel.⁸⁷⁰ No podría entenderse la moralidad en atención a un individuo que se sitúe como un ser desligado de las instituciones reconocidas grupalmente. Así, el discurso de los derechos humanos sólo tendría sentido cuando se sitúe la libertad en función del grupo. Se advierte una tensión con el proyecto

870. Según Megía Quirós: «El comunitarismo rechaza la concepción de las persona que está en la base del pensamiento liberal y se opone a la visión de los derechos que, según ellos, habría sido forjada por la Modernidad: abstracta, ideal y desarraigada. El individuo plenamente autónomo que concibieron los iusnaturalistas ilustrados no existe, dirán los comunitaristas, es una abstracción sin fundamento en la realidad. De ahí la denuncia contra ese individualismo asocial presente en el liberalismo, que no llega a entender la relación entre el individuo y la sociedad o comunidad en la que él se inserta. Por el contrario el comunitarismo sitúa el fundamento de los derechos humanos en la identidad homogénea, comunitaria, en contraposición al universalismo abstracto del racionalismo moderno. Por tanto, la visión de unos derechos sin referencia a la comunidad en que han surgido y que los reconoce, son entidades ideales y abstractas, porque es la comunidad la que dota de de unos perfiles específicos y concretos a los derechos de cada persona.» J. J. Megías y otros, «Elementos constitutivos de los derechos humanos», en J. J. Megía Quirós (Coord.), *Manual de Derechos Humanos; Los derechos humanos en el siglo XXI*, Navarra, Aranzadi, 2006, p. 151.

liberal de los derechos, debido al cuestionamiento de principios universales. Lo anterior, en la medida en que éstos abren un espacio para el absoluto humano, y que no se acepta desde el culturalismo particularista del comunitarismo.

El comunitarismo sólo legitima los derechos desde la cultura, la que igualmente impone obligaciones. No se acepta que se traslade una forma de vida comunitaria más allá del espacio en el que se desarrolla. Se afirma la diversidad de culturas, sin que sean integradas a un proyecto único de humanidad; de ahí que los derechos humanos sólo son reconocidos por la aceptación de las comunidades. Asimismo, se cuestiona la neutralidad axiológica pretendida desde el liberalismo, ya que la moralidad se construye en la tradición. De esta forma, se rechaza cualquier postulación de una ética universal en nombre de la libertad; se niega cualquier posibilidad de que las normas morales surgidas de las culturas sean juzgadas desde proyectos éticos universales, como sería el caso del discurso liberal de los derechos humanos. El comunitarismo, cuestiona «(...) la idea cosmopolita y utópica de la humanidad común», la que es opuesta a la idea (¿realidad?) de «la comunidad, de cualquier comunidad, como espacio moral natural en el que el individuo se desarrolla como ser moral».⁸⁷¹

De esta manera la tensión entre comunitarismo y liberalismo es inevitable. El comunitarismo desarrolla un argumento que pone en riesgo la libertad en nombre de unos fines compartidos por el grupo, frente a los cuales no cabe el distanciamiento para asegurar la supervivencia del grupo. Kymlicka considera que el comunitarismo termina conformando una «política del bien común» en sacrificio de la persona.⁸⁷² Desde la doctrina liberal podría acusarse de premoderna a la dirección comunitarista. Lo anterior, por cuanto ésta opta por visiones organicistas de grupos que forjan la identidad cultural de sus miembros integrantes.

Las sociedades liberales contemporáneas encuentran en el pluralismo, a partir de la tolerancia, el medio para asegurar convivencia

871. *Ibíd.*, p. 152.

872. Según Kymlicka: «Los comunitaristas buscan grupos que se definan por compartir una misma concepción del bien. Se esfuerzan en promover una «política del bien común», mediante la cual los grupos pueden fomentar una concepción compartida del bien, aun cuando ello limite la capacidad de sus miembros individuales para revisar sus fines. Creen que las personas tienen un vínculo «constitutivo» con los valores del grupo al que pertenecen, y que limitar los derechos individuales para fomentar los valores compartidos no causa perjuicio alguno.» W. Kymlicka, p. 132.

entre seres humanos con identidades culturales diversas. Los derechos de grupo, en sentir de los liberales, cuando son considerados por encima de los derechos de la persona conducen a la configuración de guetos. Además, los liberales rechazan que con apoyo en el relativismo cultural del comunitarismo se niegue cualquier posibilidad de apelar a una instancia desde la que se pueda juzgar violación de derechos universales.⁸⁷³

6.4. El velo musulmán y la identidad cultural europea

6.4.1. Los conflictos entre los derechos individuales y los de grupo vienen siendo evaluados por diversos organismos jurisdiccionales, internacionales y nacionales. En estas instancias cuando se apela a la doctrina liberal, se confronta una activación de los mecanismos de defensa sobre las posibilidades de mantener incólumes las libertades individuales, sin que éstas sean puestas en riesgo por las pretensiones propias del multiculturalismo. A propósito, las relaciones entre derecho, política, moral y religión, en ese escenario, actualizan la tensión existente entre la pretensión universalista liberal de los derechos y el relativismo cultural sostenido desde el argumento multiculturalista.

En cuanto al estado de la cuestión puede evaluarse en qué términos se configuran las relaciones entre la doctrina liberal y las distintas las identidades culturales. El pluralismo ha sido pieza clave para la convivencia al interior de las sociedades liberales; pero la globalización ha permitido que el debate sobre el encuentro de culturas se haga más complejo. Basta confrontar las relaciones entre el discurso liberal de los derechos humanos y los valores forjados desde el cristianismo con las diferencias configuradas desde otras culturas con valores distintos, como sucede con el Islam. A propósito, las regulaciones y decisiones proferidas al interior de distintos países europeos frente al velo son un referente de tensión entre culturas: una europea que ha forjado su identidad cultural a partir del ascenso de la cruz, aunque luego haya reclamado de la escisión entre los mundos del César y de Dios en atención al proceso de secularización emprendido; y de otro lado, se advierte la identidad cultural

873. Según Diemer, refiriéndose al relativismo cultural, «(...) si se admite ese concepto, ningún tribunal del mundo tendría el derecho de procesar, por ejemplo, a los responsables de la persecución de los judíos en el marco de la cultura nazi.» A. Diemer, «Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos desde una perspectiva europea», en A. Diemer y otros, op. cit., p. 115.

musulmana que penetra en una Europa que puede sentirse amenazada por una posible contaminación cultural. Pareciera que la proliferación del velo musulmán en suelo europeo fuese un signo de alarma fantasmagórica sobre un posible embate multicultural. He aquí un dilema, ya que buena parte de los estados europeos protegen el uso de prendas de carácter religioso, para salvaguardar las libertades de religión y de conciencia.

La globalización y los fenómenos migratorios han incrementado el nivel de la polémica, debiéndose tener presente cuál es el papel que cumplen las políticas laicistas como las del estado francés. Puede preguntarse sobre qué le cabe esperar a Europa, y si un escenario vacío de signos religiosos exteriores, por el que se escindan los ámbitos de lo público y lo privado, resulta plausible. Asimismo, como alternativa puede pensarse sobre las posibilidades de avanzar hacia una sociedad plural y diversa en la que se imponga el relativismo axiológico y se permita un cruce constante de culturas, aunque sean opuestas.

6.4.2. El Tribunal de Estrasburgo con la sentencia de 3 de noviembre de 2009, en el caso *Lautsi*⁸⁷⁴, condenó a Italia por tener un crucifijo expuesto en una escuela pública.⁸⁷⁵ La providencia en cuestión indicó que la presencia del crucifijo, aunque podía alentar a los alumnos religiosos, igualmente podía ser perturbadora para creyentes no cristianos o para ateos. Se realza la libertad negativa de profesión de credo, así como el respeto por el derecho de no profesar ninguna fe, y que se traduce en la no prestación de servicios religiosos y de enseñanza religiosa. Ese pronunciamiento del Tribunal Europeo de Derechos Humanos se ha constituido en sentir de algunos en respuesta a un rechazo de identidad cultural europea. Pero, como contrapartida a este cuestionamiento, también podría pensarse en que la sentencia de ese tribunal ha tratado de proteger principios propios de los estados liberales europeos, que aunque suene paradójico, responden básicamente a valores cristianos.⁸⁷⁶

874. Soile Lautsi es la madre italiana que presentó demanda ante el Tribunal de Estrasburgo por la negativa del colegio público en el que estudiaban sus hijos a retirar un crucifijo del aula.

875. Se destaca que en la sentencia *Lautsi* se hizo referencia a la decisión *Folgero* contra Noruega del año 2007, evaluándose el problema de la enseñanza religiosa luterana en Noruega y los límites del artículo 2 de la Constitución que proclama la religión luterana como la oficial del estado.

876. En el ámbito de los estados nacionales, el caso francés igualmente es especial, en cuanto la cruz ha sido identificada con un signo más religioso exterior, y que debe ser excluido de lo público. En España la denominada «guerra de los crucifijos» es otro referente para entender el conflicto sobre el retiro de los símbolos religiosos de los centros educativos públicos y privados.

Se advierte un dilema sobre cómo hacer viable una neutralidad liberal en el ámbito de lo público. Así, más allá de una decisión vinculada con un signo religioso, lo que está en juego es si debe despojarse del suelo europeo cualquier huella visible de su pasado religioso, aunque discursos como el de los derechos humanos sigan anclado a una conceptualización metafísica legada desde la ontología cristiana.

Europa ha diseñado un «evangelio» para sociedades secularizadas, porque así lo impuso el ascenso del protestantismo liberal triunfante. Esta dirección aseguraría la separación entre religión y estado. Puede confrontarse una dirección que puede conducir a la idea de la «privatización» del cristianismo. «El derecho y la política conservarán su 'valor neutral' y se mostrarán tolerantes ante todas las creencias.»⁸⁷⁷ Pero también podría comprenderse que no es admisible la exclusión del cristianismo del ámbito de lo público, si se tiene que «hay una relación apropiada entre valores cristianos centrales y la política».⁸⁷⁸ En el pensamiento católico la última perspectiva la que debe considerarse cuando se trata de entender la identidad cultural europea.⁸⁷⁹

La plataforma política y jurídica del viejo continente ha estado muy influenciada por el Cristianismo. El discurso de los derechos humanos muestra la huella de ese ideario. Aunque se parta de las bases del protestantismo liberal, puede advertirse un influjo religioso; no obstante por vía de consenso existen esfuerzos por superar ese pasado de conceptualización metafísica y teísta. En sentir de autores como MacIntyre, a partir de tesis críticas frente a la Ilustración, los derechos humanos introducen en un lenguaje propio de las «brujas» y «unicornios», muy

877. J. Haaland-Matlary, «Cuestión de vida o muerte: restaurar las raíces cristianas de la política europea», en *Debate actual*, 2006, n. 1, p.16.

878. *Ibíd.*, p. 16.

879. Juan Pablo II en *Eclesia in Europa*, de 28 de junio de 2003, insiste en la necesidad de redescubrimiento de las raíces cristianas de Europa, la identidad europea es una identidad cristiana. Distinta a la posición del obispo luterano de Oslo, para quien Dios no tiene que ver con la política. En la referida Exhortación Apostólica Postsinodal, el prelado de la Iglesia Católica señaló: «108. (...) «No se puede dudar de que la fe cristiana es parte, de manera radical y determinante, de los fundamentos de la cultura europea. En efecto, el cristianismo ha dado forma a Europa, acuñando en ella algunos valores fundamentales. La modernidad europea misma, que ha dado al mundo el ideal democrático y los derechos humanos, toma los propios valores de su herencia cristiana. Más que como lugar geográfico, se la puede considerar como «un *concepto predominantemente cultural e histórico*, que caracteriza una realidad nacida como Continente gracias también a la fuerza aglutinante del cristianismo, que ha sabido integrar a pueblos y culturas diferentes, y que está íntimamente vinculado a toda la cultura europea.» Juan Pablo II. *Eclesia in Europa*, Exhortación Apostólica de 28 de junio de 2003, n. 108.

vinculado con la moralidad precedente que no ha superado. Así, detrás de la doctrina liberal y del discurso de los derechos podría considerarse un discurso que sigue apoyado a los valores cristianos, y las prácticas jurídicas actuales pudieran ser expresión de la defensa de la identidad cultural europea en ese sentido. Por esto, es posible considerar que la pretensión de promoción de los estados laicos, aunque exija la exclusión de signos externos religiosos en el ámbito de lo público, lo que simplemente ha afianzado es el estado secularizado, sin que sea incompatible con la fe. Pero podría pensarse que se trata más bien de actualizar el mensaje de separación de dos mundos: el de César y el de Dios. Lo que no se admitiría es que en aquél, los grupos o colectivos pongan en riesgo la persona, y especialmente en su esfera individual, al dar prioridad a determinadas comprensiones organicistas de la sociedad.⁸⁸⁰

6.4.3. Los distintos tipos de velo musulmán (p. ej. la *hiyab*, y que corresponde a la prenda que cubre la mayor parte del cuerpo de la mujer), y especialmente la *burka* o *burqa*, son símbolos de pertenencia religiosa en el Islam. Su presencia en Occidente comienza a generar escozor entre quienes cuestionan que una posible hibridación axiológica, a costa de desdibujar una identidad cultural, como la europea, y que ha sido decisiva en la configuración de los derechos humanos en razón de personas, y no de grupos. El uso del velo musulmán viene siendo proclamado como dique frente a la extensión de valores occidentales al interior de los estados confesionales musulmanes. Esta circunstancia ha generado numerosos inconvenientes cuando se desconoce la libertad de elegir en la mujer para llevar esa prenda. También su propagación entre los europeos genera numerosas inquietudes, no sólo cuando no se tiene en cuenta la elección de la mujer para llevarla, sino cuando el uso del pañuelo o

880. La *Resolución del Parlamento Europeo sobre las mujeres y el fundamentalismo* [2000/2174 (INI)] ofrece un antecedente importante. En esta normativa se resalta en su considerando S que las mujeres han de tener «la posibilidad y la libertad de elegir o no una confesión religiosa y de utilizar los símbolos religiosos que la expresan, si ellas mismas desean poner de relieve su identidad.» Nótese la tensión frente al encuentro de culturas, y cómo en el espacio de las sociedades liberales se manifiesta interés por la protección de los derechos individuales de la mujer. Se expresa un rechazo frente a «normativas o tradiciones opuestas o no compatibles», y de ahí que no se admita que «bajo pretexto de creencias religiosas, prácticas culturales o consuetudinarias, se violen los derechos humanos» (n. 3). En la resolución resulta decisiva la promoción de políticas «que reduzcan las influencias fundamentalistas, fomenten la apertura y los intercambios interculturales para eliminar los ‘guetos’» (n. 10). La votación revela las dificultades cuando se trata de abordar una temática como la referida a la inclusión de otras realidades culturales en las que los derechos individuales pueden comprometerse.

vestimenta conlleva a la colisión con los valores propiciados por las políticas de los estados que se han comprometido con el proceso de secularización. En los últimos años, a propósito, diversos pronunciamientos provenientes del Tribunal de Estrasburgo expresan esa preocupación, aun frente a estados en donde la mayoría de su población es musulmana, como lo es Turquía, tal como se confronta con el caso *Leyla Sahin*.⁸⁸¹

El estado francés, a su vez, ha implementado, dentro de las reglas de laicidad, prácticas por las que buscan proteger unas libertades mínimas y para que no se comprometan valores ciudadanos en la esfera de lo público. Francia, uno de los epicentros del discurso liberal de los derechos humanos, se ha sentido amenazada en su propia identidad. El estado, de esta forma, «(...) pretende que las minorías culturales se despojen en la vida social de sus identidades culturales y religiosas para adoptar la común de la tradición del país —laica, republicana e igualitaria».⁸⁸² La Ley francesa de 15 de marzo de 2004, relativa al «uso de señales o prendas religiosas en escuelas, colegios y liceos públicos», es un buen referente para entender que la única forma de admitir al foráneo y a la minoría nacional es con la asimilación absoluta a la institucionalidad gala. En este escenario, a propósito, los símbolos religiosos se presenta como posible fuente de desigualdad cuando son producto de una imposición, y en la medida que obsten cualquier posibilidad de integrar a una persona por fuera de la minoría a la que se ha encontrado vinculada.⁸⁸³

881. En sentencia de 29 de junio de 2004, en el caso *Leyla Sahin contra Turquía* (nº 44774/98) se considera como posible una injerencia estatal para salvaguardar los valores democráticos; así se acepta la limitación del pañuelo islámico cuando la medida busque proteger los derechos de la persona y los principios que sustentan el estado secular. Leyla Sahin, estudiante de medicina en la Universidad de Estambul había recurrido en última instancia al tribunal europeo por su exclusión de las actividades académicas por el uso de la *hiyab*. Para el Tribunal de Estrasburgo la prohibición de velo no restringe la libertad religiosa en los términos consagrados en el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos. En la decisión referida se enfatiza en la protección de los derechos, no encontrándose como incompatible el principio de laicidad formulada en la Carta Constitucional turca.

882. A. Motilla (coord.), *El pañuelo islámico en Europa*, Marcial Pons, Madrid, 2009, p. 12.

883. Según el profesor Oliver Roy, el estado francés ha optado por resolver la tensión generada con el encuentro de culturas desde un modelo de laicidad que difiere de las políticas anglosajonas que han continuado con el proceso de secularización en búsqueda de asegurar el pluralismo. Debe destacarse como el pensador en mención diferencia laicidad francesa de secularización, ésta surgida de procesos culturales que no se decretaron. Se cuestiona la relación entre política y la religión desde «el prisma único del Estado jacobino», considerándose la necesidad de fidelidad frente al estado. Se expresa que hay un debate sobre valores, pero no en el sentido de oposición Oriente-Occidente, «(...) sino de un debate interno en Occidente que aborda la definición de la familia (aborto, homosexualidad, lugar de la mujer, reproducción artificial), es decir de hecho sobre la definición de las relaciones entre naturaleza y libertad.» Cfr. O. Roy, «La crise de l'état laïque et les nouvelles formes de religiosité», *Espirit*, 2005.

6.4.4. La vida de la república, haciendo eco de las propuestas de Rousseau, puede apelar a un jacobinismo beligerante, y en este sentido la tensión con el argumento multiculturalista es inevitable. Lo anterior, debido a la radicalización del modelo de laicidad. En la propuesta rousseauiana se busca una anhelada igualdad de los ciudadanos, interrumpida con el proceso de constitución de sociedad, tras haberse abandonado el estado de naturaleza. En este contexto el principio de laicidad podría vincularse con una neutralidad religiosa, y obras como *El Contrato social* (1762), brindan pautas sobre el particular. El estado civil se comprende como el espacio neutral del que disponen los ciudadanos para disfrutar de la libertad. «Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee». ⁸⁸⁴ Se concibe la idea de una libertad civil que difiere de la natural, y que se constituye en expresión de la voluntad general, coincidente con la voluntad popular. ⁸⁸⁵

En el caso del estado francés, su modelo de laicidad se actualiza desde la comprensión rousseauiana, no aceptándose que las libertades civiles se vean comprometidas por determinadas prácticas culturales ajenas. La laicidad francesa es resultante de los valores republicanos proclamados en la Ilustración, no existiendo espacio para el reconocimiento de minorías que se opongan a los referidos valores. Los diferentes se reconocen en la unidad republicana, en un estado que no puede ser confesional, porque éste pertenece al mundo del César. La voz rousseauiana se actualiza en este contexto. En el ámbito de lo público lo único que puede aceptarse es la presencia del ciudadano. Se adopta una política de asimilación que impone la fórmula de laicidad proclamada por el estado, y que ha implicado la exclusión de todo aquel que no la acoja; y es que esa política impulsaría una neutralidad religiosa como consecuencia de la adopción de tesis como la de laicidad positiva.

884. J. J. Rousseau, *El contrato social*, tr. de M. J. Villaverde, Altaya, Barcelona, 1993, p. 19-20.

885. Según Rousseau: «Para no equivocarse en estas compensaciones, hay que distinguir claramente la libertad natural, que no tiene más límites que las fuerzas del individuo, de la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, así como la posesión, que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundamentarse más que en un título positivo. En el haber del estado civil se podría añadir (...) la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.» *Ibíd.*, p. 19-20.

A partir de la obra de Rousseau se reprocha que el estado propague una religión como la cristiana que, para el pensador ilustrado, lo que predica es «sumisión y dependencia».⁸⁸⁶ El cristianismo podría replegarse al ámbito de lo privado, desde esta concepción, para no interferir la participación del hombre en el ámbito de lo público. Este tipo de concesión viene haciéndola en buena parte el hombre europeo, asunto que resulta bien discutible.⁸⁸⁷ Sobre este asunto podría preguntarse cómo conciliar las virtudes del buen creyente con los deberes que se le imponen al ciudadano.⁸⁸⁸

Nótese que la aplicación de la ley «antisímbolos» en el ámbito escolar, tiene unas connotaciones especiales, ya que el modelo de laicidad entra en tensión con el entorno religioso de quienes profesan el Islam. Así, es cuestionada una política, que paradójicamente es «(...) acusada de racista, xenófoba, o cuando menos no lo bastante respetuosa con los derechos humanos.»⁸⁸⁹ Los multiculturalistas han rechazado abiertamente esa normativa en contra de la *foulard islamique*; y es que la prohibición del velo ha incrementado el uso de la prenda. La mujer aparece totalmente cubierta, integrándose a un gueto de discriminación desde la mirada occidental. Se configura una afrenta total frente al liberal que apuesta por

886. *Ibid.*, p. 137.

887. Rousseau propone una religión civil de sometimiento del individuo frente al estado, pero en un espacio que se le posibilita su libertad civil. En virtud del contrato social el individuo se somete al estado, y en este contexto se funden política y moral. Se impone, así, desde el pensamiento rousseauiano «(...) una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como normas de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano y súbdito fiel. No puede obligar a nadie a crearlas, pero puede desterrar del Estado a cualquiera que no las crea; puede desterrarlo, no por impío, sino por insociable, por no ser capaz de amar sinceramente las leyes, la justicia, e inmolar la vida, en caso de necesidad, ante el deber. Si alguien, después de haber aceptado públicamente estos mismos dogmas, se conduce como si no los creyese, que sea condenado a muerte, pues ha cometido el mayor error de los crímenes: ha mentado ante las leyes.» *Ibid.*, p. 139.

888. El pensamiento católico ha generado resistencia en tal sentido, en cuanto hay despojo de participación en los asuntos públicos, restándose la posibilidad de que los hombres sean testimonio dentro de la comunidad a la que pertenece. Según Rousseau. «Ahora que no existe ni puede existir religión nacional exclusiva, se deben tolerar todas aquellas que toleren a las demás, mientras sus dogmas no contengan nada contrario a los deberes del ciudadano. Pero cualquiera que se atreva a decir «fuera de la iglesia no hay salvación», debe ser expulsado del Estado, a menos que el Estado no sea la Iglesia y que el príncipe no sea el pontífice. Tal dogma no conviene sino a un gobierno teocrático: en cualquier otro es pernicioso. La razón por la cual se dice que Enrique IV abrazó la religión romana debería ser motivo para que todo hombre honrado la abandonase, y, más aún, todo príncipe que supiese razonar.» *Ibid.*, p. 140.

889. M. J. Cláurritz, «Laicidad y ley sobre los símbolos religiosos en Francia», en A. Motilla (coord.), op. cit., p. 119.

el individuo y que busca integrar a la mujer como ciudadana. Asimismo, téngase en cuenta que la defensa de la libertad y la igualdad entra en crisis cuando a la mujer no se le obliga, sino que quiere llevarla voluntariamente; sin embargo esa elección se concibe diezmada cuando hay una imposición cultural.

Como contrapartida, puede considerarse el caso de Gran Bretaña. La inmigración musulmana a este país en los últimos cincuenta años ha sido considerable, obligando a evaluar en qué términos puede lograrse una integración de una minoría forjada bajo una identidad cultural distinta. Los británicos han aceptado el pluralismo cultural, buscando implementar un modelo de integración distinto al asimilacionista francés, «(...) intentando acomodar las prácticas de creencias de las minorías por la vía de la excepción a las obligaciones generales aunque, naturalmente, dentro de las exigencias derivadas de los principios y valores comunes ínsitos a las necesidades de la sociedad democrática.»⁸⁹⁰ Se impulsa un modelo de tolerancia, a partir de la negociación y con la consagración de normas jurídicas flexibles; y se advierte un marcado interés por la protección de los denominados derechos culturales y religiosos de las minorías.⁸⁹¹ La hibridación es inevitable, siendo mal vista desde modelos como el francés.

6.4.5. El pluralismo defendido desde la doctrina liberal pareciera resquebrajarse cuando se integran en las sociedades prácticas culturales bien disímiles y que resultan antitéticas frente a los valores reconocidos por las mayoría; es el caso de grupos que pretenden imponer los intereses de los propios colectivos sobre las libertades de las personas. Se comprende lo conflictivo que resulta la penetración de ciertas identidades culturales al interior de espacios como el europeo, en donde se ha direccionado en un sentido distinto al promovido desde los discursos multiculturalistas. Se advierte no sólo una oposición religiosa, sino también una resistencia frente a la política impuesta desde el mundo liberal construido por los modernos. Se confirma, así, un mundo no propicio frente a la islamización de las sociedades occidentales. Dos escenarios se oponen, uno que equipara derecho con «libertad», «poder», «facultad»,

890. A. Motilla, «La cuestión del pañuelo y de las vestimentas religiosas en Gran Bretaña», en A. Motilla, op. cit., p. 144-143.

891. *Ibid.*, p. 169.

«potestad»; y otro en el que el derecho se comprende exclusivamente desde las nociones de «obligación», «deber» y «necesidad».⁸⁹²

Hay una tensión entre la identidad cultural europea y las comprensiones grupales que, a través de sus prácticas culturales y sus creencias, resisten tanto el alcance de la doctrina liberal al interior de los estados nacionales, como también el proceso de universalización emprendido por los liberales hacia los demás pueblos de la tierra. El escenario es bien problemático, ya que no es fácil discernir sobre las posibilidades de coexistencia entre ambas direcciones. Podría preguntarse sobre cómo hibridar los derechos del individuo con los derechos de los grupos. Frente al mundo del Islam el asunto tiene unas connotaciones dramáticas. Es importante, a propósito, distinguir dos visiones distintas de tratar el problema: una corresponde al modelo de laicidad, como sucede con el caso francés, en el que se activa una actitud defensiva al interior de sus propias fronteras, adoptándose una política integracionista; otra es la visión asumida desde las políticas de pluralismo cultural y desde las que se adaptan programas estatales de flexibilización, como sucede en el Reino Unido.

El desarrollo de esos modelos, al interior de las sociedades occidentales forjadas desde la doctrina liberal, revela una enorme preocupación por la pérdida de una homogeneidad en los procesos de integración cultural. La visión pluralista de los ingleses posibilita, dentro ciertos límites, una apertura hacia otras realidades culturales. Sin embargo, aún en el espacio insular británico, resulta manifiesto el temor de que más allá del velo, se vayan introduciendo prácticas culturales que sean ajenas a Europa, y por las que se niegue la realidad individual; se hace referencia a usos rechazados por los defensores de los derechos humanos, como es el caso de la ablación de clítoris.

El resquebrajamiento de los valores que distinguen a Occidente puede darse a través de una hibridación, siendo la política un factor de implementación de correctivos para seguir apostando por una homogenización. Nótese, como se ha explicado, que en el ámbito continental europeo, la ejecución de políticas asimilacionistas, y en un sentido distinto al de los británicos, son expresión de una militancia activa; pareciera que la presencia del velo integral prescripto para la mujer

892. Cfr. S. Catalá, «Libertad religiosa de la mujer musulmana en el Islam y uso del velo», en A. Motilla (coord.), *op. cit.*, p. 27.

musulmana se configurara en un terrible sueño fantasmagórico que quiere evitarse a toda costa, antes de que se produzca una ruptura definitiva frente al ideario liberal.⁸⁹³ La vestimenta religiosa es simplemente una muestra de una tensión de gran actualidad, conflicto en el que aún no se presenta un camino nítido de solución frente a los problemas derivados de la ausencia de conciliación en el encuentro entre culturas distintas.⁸⁹⁴

Estamos en un escenario en el que cabe cuestionar sobre los riesgos de radicalización del multiculturalismo, en la medida en que se propague la creación de guetos que aniquilen los derechos de la persona. La promoción del relativismo cultural y el florecimiento de nacionalismos ideológicos ponen en riesgo la vigencia de las libertades individuales. Pareciera que la metáfora bíblica de Babel resurgiera en los tiempos actuales, si tiene en cuenta el caos que puede generarse con la pretensión multiculturalista de postular etnicismos incompatibles con el ejercicio de las libertades individuales. La torre multicultural se enfrenta con el liberalismo, abanderado de la unidad y de un discurso universal, que a la manera de Dios, una vez siente amenazados sus dominios podría emprender la tarea de aniquilar esa construcción babélica. La modernidad sigue aferrándose a su ideario y resistiendo frente a cualquier forma de crítica post-metafísica, como las que pueden incorporarse a partir de criterios multiculturales que son incompatibles con la idea de sujeto individual y autónomo proclamado desde el discurso liberal de los derechos.

6.5. Derechos humanos y derechos de cultura

6.5.1. Una vez se comprende la importancia de la cultura en la configuración de las necesidades humanas, se comprende el dilema sobre los términos en los que debe definirse la protección del entorno cultural en donde se va conformado esa identidad de persona. Al respecto,

893. Cfr. O. Fallaci, *Oriana Fallaci se entrevista a sí misma. El Apocalipsis*, trd. de J. M. Vidal, Ateneo, Buenos Aires, 2005.

894. El problema sobre la coexistencia de otras culturas con lo que se denomina como identidad cultural europea puede hacerse extensivo más allá de las fronteras del viejo continente. En últimas se hace referencia a la identidad del Occidente, en su conjunto, en aquellos sitios igualmente marcados por esa identidad cultural legada por los europeos. El caso australiano es un buen referente. Nótese que desde la instancia política (en declaraciones como la del ministro Kevin Rudd) se ha promovido la exclusión de los musulmanes que pretenda vivir bajo la ley Islámica Sharia; se busca que quien pretenda vivir en Australia se adapte a la institucionalidad y a las reglas de juego de cultura mayoritaria, prioritariamente occidental y cristiana.

como ya se ha anticipado, resulta problemático considerar los derechos humanos como exclusivamente individuales. Así, se conforma una posible tensión entre cultura y libertad, en la medida en que las tradiciones, creencias y costumbres que van delineando los pueblos deben ser reconocidas.

Los derechos colectivos y, en concreto, los afirmados en razón de la cultura no pueden sacrificar los derechos individuales. Como lo expone Pablo de Lora: «El valor de los grupos aparece como algo instrumental. El grupo, la cultura, la lengua, la nación son importantes *por lo que comportan al individuo*, no como algo intrínsecamente valioso.»⁸⁹⁵ Asimismo, tampoco puede potenciarse una comprensión que conlleve exclusivamente a atomizar a la persona, desvinculada de un colectivo. Son distintos los sentidos que se pueden asumir sobre los derechos colectivos, pero sólo podrá integrarse al discurso liberal aquel sentido por el que se reivindiquen las exigencias de los personas en razón de las cosas intrínsecamente valiosas en un grupo en el que se encuentran (p. ej. lengua, religión, etc.), y sin que pueda negarse la realidad individual.⁸⁹⁶

En estas condiciones puede plantearse el debate contemporáneo sobre la posibilidad de una ciudadanía multicultural, conciliando los derechos defendidos por los liberales con los derechos de las minorías diferenciadas. Es importante hallar una justificación para sociedades plurales y ricas en diversidad.⁸⁹⁷ Así, se pueden establecer algunos puentes de cara a las necesidades de un ser que no puede sustraerse del contexto cultural en el que se encuentra. Universalizar la idea de que

895. P. de Lora, op. cit., p. 183.

896. Según P. de Lora: «(...) los llamados derechos de grupos son: a) derechos de los individuos, o bien b) justificaciones para que ciertos individuos tengan privilegios o, por último, c) derechos individuales que se ejerzan colectivamente. A todo ello añádesele: a) que los individuos pertenecen a grupos muy distintos y que, por tanto, sus lealtades e identidades pueden no resultar congeniables (mujer, blanca, soltera, lesbiana, etc.), y b) que las fronteras de los grupos no son fácilmente trazables (el supuesto nacional sería particularmente elocuente a este respecto).» *Ibid.*, p. 185-186.

897. Se destaca la propuesta que sobre el particular ofrece Höffe, al impugnar por una fundamentación de los derechos desde una perspectiva antropológica. Expone: «En lugar de definir al ser humano a partir de lo que le proporciona la felicidad, la autorrealización o una existencia plena de sentido, la antropología habrá de despedirse de conceptos normativos y teleológicos. Hacerse persona en el sentido más exigente significa someterse a las condiciones de consumación de lo humano. La idea de los derechos humanos, por el contrario, se conforma con lo que hace posible a la persona en cuanto tal. Con modestia antropológica se concentra en aquellas condiciones iniciales que son las únicas en hacer posible a la persona como persona, y sólo por ello merecen el calificativo de humana: en cuanto elementos irrenunciables para el ser humano, le son innatos e inalienables, tienen un rango antropológico.» O. Höffe, op. cit., p. 192.

los hombres son personas, dignos, iguales y libres no puede pretermitir sus identidades culturales. Se abre paso a la discusión sobre los derechos culturales en las sociedades liberales; y se destaca, a propósito, la formulación de propuestas como las de Will Kymlicka, por las que se busca una conciliación, sin retroceder frente a la conquista realizada por las sociedades liberales en lo referente a los derechos de libertad. El pensador canadiense considera unos derechos distintos a los individuales tradicionales y los identifica con el nombre de «derechos diferenciados en función del grupo». Sostiene, a propósito, que «Este argumento acerca de la conexión entre elección individual y cultura es el primer paso hacia una defensa específicamente liberal de derechos diferenciados en función del grupo.»⁸⁹⁸ Kymlicka cuestiona las restricciones internas que se hagan al interior de determinados grupos nacionales para proteger unos colectivos que terminan sacrificando el ser individual.⁸⁹⁹

También es posible considerar la propuesta sobre interculturalidad, por la que se aceptaría la exigencia de los derechos humanos al interior de las distintas culturas, sin que se impongan las exigencias provenientes de una de ellas. Sin embargo, se confronta una dificultad, como lo explica Otfried Höffe, por cuanto si la institución «supuestamente trasciende las culturas», podría correrse el peligro «de que tales derechos humanos traicionen su esencia: que en lugar de constituir el núcleo de una moral jurídica universal queden degradados a un «artículo de exportación de la cultura occidental»». ⁹⁰⁰ Así, los derechos humanos no están «restringidos ni a Occidente ni a su Modernidad»; su vocación universalista impondría considerar que «independientemente de la sociedad o de la época en que viva una persona, esta ha de poseer ciertos derechos sólo por el hecho de ser persona.»⁹⁰¹

La construcción de una aldea global no puede obstaculizar que los pueblos puedan mantener sus mitologías y sus tradiciones; pero, de otro lado, la persona debe ser respetada en los distintos lugares de la tierra. Por esto, cabría preguntar por los límites que tienen pueblos a mantener su expresión cultural, sin comprometer la dignidad propia del ser persona. A propósito, el evento de ablación del clítoris de las mujeres, práctica

898. W. Kymlicka, op. cit., p. 122.

899. Cfr. *Ibid.*, p. 149.

900. O. Höffe, op. cit., p. 172.

901. *Ibid.*, p. 178-179.

muy arraigada al interior de algunas culturas, y que es legitimada desde la comunidad particular que la impone, nos presenta un claro problema de límites que no podrían imponerse desde la identidad cultural, sacrificando a la persona. Pero, de otro lado, debe evaluarse sobre el posible impacto negativo de unas directrices políticas dirigidas a configurar una identidad exclusiva al interior de los estados nacionales. No se trata de proclamar un individualismo promotor de sujetos narcisos, sino de pensar en una persona, que es individuo y que se integra en una comunidad. De esta manera, tendrá que hacerse un análisis detenido sobre el alcance de la conciliación entre los derechos de los pueblos y los derechos humanos de la persona.⁹⁰²

Evaluar sobre los posibles puentes entre Occidente y las diversas culturas requiere realizar un diagnóstico sobre las causas de los conflictos. Asimismo, podría pensarse en la posibilidad de construir un discurso con un lenguaje neutral, que pueda ser aceptado por los distintos pueblos de la tierra. Desde los consensos que se vienen realizando en el contexto internacional se ha buscado superar las diferencias existentes; sin embargo la situación se hace más caótica cuando son los individuos de otras culturas quienes comienzan a penetrar en los diversos espacios de las sociedades occidentales, como sucede con la inmigración.

6.5.2. El proceso de distinción entre derechos humanos (correspondientes a la persona) y derechos correspondientes al grupo por su identidad cultural está determinado por la comprensión filosófica que se adopte. Sobre este punto debe definirse hasta dónde los grupos, como en el caso de las minorías nacionales, pueden ser titulares de derechos humanos.⁹⁰³ La concepción personalista que se integró al ideario liberal excluiría esta posibilidad. El argumento multiculturalista, de otro lado, busca la inclusión de prerrogativas a favor de grupos; la defensa de los intereses de un colectivo se sobrepone a la protección de una persona

902. Cfr. O. Höffe, op. cit., p. 184.

903. Según Pablo de Lora: «Afirmar que las naciones, las culturas y otros grupos tienen *derechos humanos* (genéricamente, el derecho a persistir como tales manteniendo intactas sus señas de identidad) querría decir que su supervivencia puede entrar en colisión con los intereses y necesidades básicas de alguno de sus miembros y que, eventualmente, en esa pugna pudiera resultar triunfante la prevalencia de esas prácticas o rasgos del grupo en aras a su cohesión o permanencia.» P. de Lora, op. cit., p. 186.

individualmente considerada. Ambas direcciones tensionan en la medida en que se estudie la posibilidad de negar la presencia de las diferencias culturales y que pueden definir identidades específicas al interior de los diversos pueblos.

La cultura sólo puede ser un elemento más para reconocer el sustrato personal de los miembros de un colectivo; no puede sacrificar sus partes integrantes. Lo que revela es una diversidad que contribuye en la identidad del ser personal de cada uno de los miembros que la integran. No puede ser pretermitida dentro del discurso de los derechos humanos. Pero lo que resulta irreconciliable, desde la tradición de los derechos humanos, es que se adopte un pluralismo abierto por el que se exponga que «todo vale». La postmodernidad desconoce cualquier tipo de discurso que pretenda apoyarse en una conceptualización universal, por pensarse que se está frente a una época en la que lo predominante son los micro-relatos, o parafraseando a Foucault, las microfísicas del poder. Ese relativismo sería incompatible con la pretensión universalista que se impone desde el discurso de los derechos humanos. Además, debe cuestionarse la situación de fragmentación en nombre de la especificidad de múltiples colectivos culturales, como sucede con las reivindicaciones propias que se hacen a favor de movimientos indigenistas.

No sólo puede replantearse la tendencia individualista que ha primado en el discurso liberal de los derechos humanos; igualmente pueden evaluarse los riesgos propios de propuestas comunitaristas que favorecen el argumento multicultural. Para Douzinas en ambas direcciones hay un posicionamiento metafísico que merece ser cuestionado.⁹⁰⁴

904. Según Douzinas: «El individualismo de los principios universales olvida que cada persona es un mundo y existe junto con los otros para formar una comunidad. El Ser en común es una parte integral del ser «yo»: el yo se expone al otro, se exterioriza, el otro es parte de la intimidad del yo (...) Sin embargo, el ser en comunidad con los otros es lo opuesto del Ser común o del pertenecer a una comunidad esencial. Por otro lado, la mayoría de los comunitaristas definen la comunidad a través de la comunidad de la tradición, la historia y la cultura, la diversidad de cristalizaciones pasadas cuyo peso ineludible determina las posibilidades presentes. La esencia de la sociedad comunitaria, frecuentemente obliga o «permite» a la gente hallar su «esencia»; su éxito es medido por su contribución a la realización de una «humanidad» común. No obstante, esta inmanencia del yo a sí mismo es nada más que la presión de ser lo que el espíritu de la nación, de los ciudadanos o el líder exige, o seguir los valores tradicionales y excluir lo que es extraño entre nosotros. Esta clase de comunitarismo destruye la comunidad en un delirio febril por encarnar la comunión misma (...) La comunidad como comunión acepta los derechos humanos sólo hasta el punto en que ayudan a sumergir el «yo» en el «nosotros», sin desmayo hasta la muerte, hasta el punto de «comunión absoluta» con la tradición extinta.» C. Douzinas, op. cit., p. 256-257.

6.5.3. Siguiendo a Kymlicka se puede considerar la irreductibilidad de los conceptos de derechos humanos y derechos de las minorías.⁹⁰⁵ En el ámbito de lo comunitario se reconocen diversos derechos por la diferencia grupal (derechos de autogobierno⁹⁰⁶, derechos poliétnicos⁹⁰⁷ y derechos especiales de representación⁹⁰⁸). Todos ellos pueden ser protegidos jurídicamente, y sin que, de otro lado, pueda truncarse la aplicación de los derechos de la persona humana. A propósito, se precisa que un derecho diferenciado puede ser invocado por un individuo, debido a la necesidad de proteger un sujeto concreto que encuentra en un grupo el espacio que le ha perfilado.⁹⁰⁹ Para Kymlicka, existen determinados derechos de minorías que son compatibles con los principios democráticos, pero ha de repensarse la tradición liberal.⁹¹⁰

Muchos liberales consideran que se contradicen los derechos individuales y los colectivos, y concretamente los culturales. Sin embargo, cuando se busca una integración en ambos escenarios, no puede limitarse la libertad considerada desde los distintos derechos de la persona

905. Cfr. W. Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, op. cit., p. 17.

906. Para Kymlicka, sobre los derechos de autogobierno, el derecho internacional reconoce, con ciertos límites, el derecho de los grupos a la autodeterminación; pero sólo se aplica el principio de autodeterminación a las colonias de ultramar (tesis del agua salada), y no a las minorías nacionales internas. «(...) las reivindicaciones de autogobierno suelen adoptar la forma de transferencias de competencias a una unidad política básicamente controlada por los miembros de la minoría nacional, que fundamentalmente se circunscriben a su patria o territorio histórico.» W. Kymlicka, op. cit., p. 51-52.

907. Los derechos poliétnicos permiten que los inmigrantes eviten discriminaciones y erradiquen prejuicios. «Estas medidas específicas en función del grupo de pertenencia, que denomino «derechos poliétnicos», tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad.» *Ibíd.*, p. 53.

908. En los derechos especiales de representación se requiere un proceso más representativo, permitiendo una política más inclusiva, debido a la situación de desventaja en la que se encuentran determinados grupos. Cfr. *Ibíd.*, p. 54.

909. Por esto, no sólo resulta complejo delimitar el alcance de los derechos colectivos, sino también que puede conducir a una dicotomía innecesaria con los derechos humanos individuales, como lo considera el pensador canadiense. «Según la interpretación natural, el término «derechos colectivos», alude a los derechos acordados y ejercidos por las colectividades, donde estos derechos son distintos de –y quizá conflictivos con– los derechos otorgados a los individuos que forman la colectividad. Ésta no es la única definición posible de derechos colectivos; de hecho, en la biografía existen cientos de definiciones, pero casi todas coinciden en que, por definición, los derechos colectivos no son derechos individuales.» W. Kymlicka, op. cit., p. 71.

910. Kymlicka replantea la comprensión tradicional de los derechos, precisándose que no se trata de invocar un derecho en función exclusivamente del individuo, sino que puede reivindicarse un grupo, sin que éste sea entendido de manera insular, al margen de esos grupos diferenciados que forjan el individuo. Se trata de derechos cuya titularidad puede ser ejercida por individuos o por grupos. Cfr. *Ibíd.*, p. 75.

humana. No puede sacrificarse la dimensión individual de la persona en nombre de la solidaridad del grupo o de pureza cultural. La persona se inserta en un colectivo, pero éste no puede sacrificar la individualidad de aquélla.⁹¹¹ Así, puede considerarse la relevancia de propuestas como la de Kymlicka, en las que se pretende la inserción del ser humano en una sociedad que no puede desconocer el pluralismo cultural.⁹¹² Sin embargo, para el pensador canadiense, pretendiendo eludir un comunitarismo radical, es importante superar un discurso colectivista invocado desde ciertos grupos diferenciados y por el que se sacrifica la persona como sujeto moral.⁹¹³

Asimismo, los liberales buscan neutralizar cualquier tipo de intromisión indebida que desde el comunitarismo puede hacerse frente a espacios en los que debe respetarse la autonomía individual, como sucede en el campo de los sentimientos sexuales y de su expresión. Se busca, así, redimir al hombre de su postración frente a una moralidad que se acusa como marcadamente colectivista, negando la realidad de las pasiones del ser humano individualmente considerado, como cuando se reprime su condición de ser sexual. A propósito, según Nagel:

«El sexo es la fuente del placer más intenso del que son capaces los seres humanos, y una de las pocas fuentes del éxtasis humano. Es también el ámbito de la vida adulta en el que se les permite disolverse a las estructuras definidoras e inhibidoras de la civilización y nuestras naturalezas profundamente presociales, animales e infantiles pueden ser totalmente liberadas y expresadas, ofreciendo una forma de completitud física y emocional que no puede encontrarse en otra parte. La defensa de la tolerancia y de un área de privacidad protegida en este terreno es excepcionalmente importante.»⁹¹⁴

911. Kymlicka ofrece una mirada bien interesante sobre el referido pluralismo, presentando ciertas precisiones sobre el alcance del concepto de multiculturalismo. No incluye en su definición operativa de cultura y multiculturalismo otros espacios distintos a las minorías nacionales y los grupos poliétnicos. Cfr. *Ibíd.*, p. 36.

912. Kymlicka considera dos formas de pluralismo cultural: el multinacional y el poliétnico. Cfr. *Ibíd.*, p. 25-26.

913. Afirma Kymlicka: «Naturalmente, algunos grupos étnicos y nacionales son profundamente iliberales y más bien procuran eliminar, en vez de apoyar, la libertad de sus miembros. En estas circunstancias, acceder a las exigencias de los grupos minoritarios puede desencadenar flagrantes violaciones a las libertades más básicas de los individuos. Sin embargo, en otros casos el respeto a los derechos de las minorías puede ampliar la libertad de los individuos, porque la libertad está íntimamente vinculada con –y depende de– la cultura.» *Ibíd.*, p. 111.

914. T. Nagel, *op. cit.*, p. 56.

6.6. Identidad en la diversidad

El pluralismo no debe sacrificarse en nombre del universalismo de los derechos. Es regla básica para que se posibilite una convivencia armónica entre los diversos grupos existentes en los estados. Por esto, se deben prohijar las particularidades y la heterogeneidad de aspectos que comporta la realidad. Según Diemer: «Los grupos, con sus diversas formas y estructuras y, por supuesto, y sobre todo, con su propia cultura, son hechos históricos. Por lo tanto, están sujetos a la facticidad histórica, esto es, a la contingencia factual.»⁹¹⁵ Sin embargo, la aceptación del pluralismo y la diversidad, no supone acoger un argumento multiculturalista, desde el que se defiendan ciertos nacionalismos que pongan en peligro los derechos humanos.

Frente a un multiculturalismo que conduzca a los particularismos, se advierte un pensamiento de resistencia frente a la posibilidad de hibridar identidades culturales, poniendo en riesgo los valores liberales y democráticos. Así, Giovanni Sartori ha explicado en su obra reciente sobre los riesgos de compartir valores culturales disímiles. Se trata de defender los intereses de una sociedad pluralista y que en virtud de la tolerancia se respete la diversidad. El multiculturalismo, según el pensador italiano, permitiría el ingreso en «enemigos culturales», como sucede con quienes provienen de culturas teocráticas que jamás aceptarán la escisión entre política y religión. Así, si bien podría darse una apertura hacia la interculturalidad, debe rechazarse la propuesta multicultural dirigida a resquebrajar las bases de las sociedades liberales basadas en la tolerancia, y en las que el pluralismo es norma entre sus miembros.⁹¹⁶

Lo que se cuestiona consiste en dilucidar cuáles son los límites que impone el respeto por la persona, sin que su individualidad sea sacrificada por los derechos de entes colectivos; igualmente debe evaluarse en qué términos puede comprometerse la pertenencia del ser personal a las reglas de una sociedad liberal que aunque admite la diversidad, de otra rechaza el desprecio frente los valores que desde el punto de vista político se promocionan. La persona ha de realizarse en un grupo que no puede ser privado de las condiciones necesarias mínimas para su supervivencia;

915. A. Diemer, op. cit., p. 121.

916. Cfr. G. Sartori, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, tr. de M. Ángel Ruiz, Taurus, Madrid, 2001,

pero también ha de respetarse la riqueza propia de un pluralismo que exhibe una sociedad que apuesta por la igualdad de derechos entre sus miembros integrantes. Se comparte lo expresado por Höffe: «la diversidad muestra una riqueza de opciones, deja a la persona la libertad de vivir la opción que le parezca más prometedora, y une esa libertad, al garantizársela a todos los seres humanos, a la justicia.»⁹¹⁷

Postular una tesis de neutralidad absoluta en un estado liberal confronta numerosos problemas. No son suficientes las exigencias individuales correspondientes a las libertades negativas, desde las que se reclame un no hacer por parte de otros. No basta que se consideren obligaciones negativas de no comprometer o sacrificar los derechos vinculados con la vocación del ser humano a la libertad. Asimismo se reclama de una acción positiva de lo institucional, que posibilite la igualdad entre los miembros de un colectivo. Se involucra, de esta manera, una dimensión en la que se imponen la solidaridad y la construcción de una comunidad de intereses, en aras de realizar el bien común.⁹¹⁸ En este escenario puede evaluarse el vínculo del ser personal con el pueblo, sin favorecer nacionalismos que sacrifiquen el individuo, aunque también debe considerarse la crisis de una concepción unitaria de la historia y que ha dado paso a una multiplicidad de horizontes.⁹¹⁹

La inmersión de una persona en una cultura contribuye a forjar su propia identidad y a su proyección de sentido en medio de los otros. Por esto, el pluralismo no puede socavarse por la generalización de un modelo en el que sobresalgan individuos egoístas, que pese a su consigna de «dejar hacer», contribuyen a la desaparición de culturas que son infravaloradas o que se estiman como minoritarias. En atención a este aspecto, no es fácil establecer cuáles son las posibilidades de integrar la ciudadanía diferenciada en la comprensión liberal, siempre y cuando no se asuma una perspectiva atomista e instrumental como lo destaca

917. O. Höffe, op. cit., p. 189.

918. Cfr. J. Ballesteros, «Sobre los límites del principio de disidencia», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 94.

919. En este sentido Charles Taylor rechaza la reducción de las expresiones culturales a un modelo único. Las diferencias no pueden ser negadas, imponiéndose su reconocimiento. El pensador canadiense destaca: «El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital». Asimismo expone que debe aceptarse «(...) que todas las sociedades se tornan cada vez más multiculturales y a la vez se vuelven más porosas.» C. Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, tr. de M. Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 45, 93.

Kymlicka.⁹²⁰ La conciliación entre lo liberal y la ciudadanía diferenciada reclama de determinadas protecciones externas y de la limitación de las restricciones internas que restrinjan las libertades, como lo explica el pensador canadiense.⁹²¹ En este punto se confronta hasta dónde la tolerancia y el pluralismo son valores compatibles con los vinculados al liberalismo.

920. Cfr. W. Kymlicka, op. cit. p. 57.

921. «Debemos distinguir entre dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría hacer. El primero implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros; el segundo implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado. Se puede considerar que ambos tipos de reivindicaciones protegen la estabilidad de comunidades nacionales o étnicas, pero que responden a diferentes fuentes de inestabilidad. El primer tipo tiene el objetivo de proteger al grupo del impacto desestabilizador del *disenso interno* (por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales), mientras que el objetivo del segundo es proteger al grupo del impacto de las *decisiones externas* (por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de la sociedad mayor). Para distinguir estos dos tipos de reivindicaciones, denominaré a las primeras «restricciones internas» y, a las segundas, «protecciones externas».»Ibíd., p. 58.

7. DEL LEGADO METAFÍSICO Y SOBRE LA HUELLA DE LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA EN EL DISCURSO DE LOS DERECHOS



7.1. De las posibilidades ontológicas sobre la fundamentación de los derechos

7.1.1. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 fue el resultado de un acuerdo sobre unos contenidos definidos entre participantes de diversas procedencias ideológicas, y que a su vez renunciaron a que se les preguntara sobre el por qué. Sin embargo, esta cuestión está siempre presente entre quienes buscan entender en qué se sustenta un concepto como el de los derechos humanos.

La pretensión de establecer una justificación racional posibilita la dotación de sentido frente al discurso de los derechos humanos. A su vez, permite incursionar en un espacio teórico, y que en el caso de los argumentos éticos cognitivos, como los ofrecidos desde el iusnaturalismo, delimitan en qué consisten las bases ontológicas del discurso referido. Lo anterior, en la medida en que se identifican principios cognoscibles y universales, anteriores a cualquier derecho positivo, y constituidos en axiomas morales. Frente a ese camino, los teóricos del consenso han pretendido superar la especulación, estimando que las bases ya están configuradas en el ámbito internacional y al interior de los estados nacionales; sin embargo, esta tendencia no puede pretermitir el impulso metafísico existente para comprender el alcance del discurso de los derechos humanos, y que después de la Segunda Guerra Mundial, con los juicios de Núremberg, permitió que los teóricos del derecho natural encontraran una valiosa oportunidad de revivir el debate con un positivismo jurídico que hasta entonces se presentaba como victorioso, a través de la consolidación de los derechos positivos al interior de los estados.

El cuestionamiento que puede surgir a partir del criterio de la falacia naturalista resulta inevitable en este escenario; sin embargo, y como se ha expuesto en otros apartes, el problema de ese salto lógico indebido ha de vincularse inicialmente con la pretensión de derivar de la naturaleza empírica observable los correspondientes criterios de deber ser. Y en esa búsqueda, la filosofía aparece comprometida; sin embargo, hay desconfianza frente a cualquier posibilidad de considerar bases ontológicas, como sucede con los positivistas lógicos formados en la tradición del Círculo de Viena o en el escenario de la filosofía analítica anglosajona. Además, quienes proclaman el fin de la metafísica, como consecuencia de los funerales de Dios y de la muerte del hombre, no admitirían que se reviva un discurso inútil sobre cómo salvar al hombre; y, así, se evadirían polémicas sobre principios fundacionales como las que en su momento se originaron sobre la existencia de Dios. Esos cuestionamientos también pueden provenir del campo de la ciencia; de manera específica, se advierten, en los últimos años, críticas en el ámbito de la neurología.⁹²² Pero el recurso de acudir a la filosofía sigue presente, ya sea para legitimar el argumento fundacionalista, ya sea para deconstruirlo. La prioridad del argumento filosófico, dando una razón sobre el por qué, en aras de comprender el sentido de una idea y el alcance del discurso de los derechos humanos, se constituye en una afirmación que sigue siendo viable.

7.1.2. Evaluar el discurso de los derechos humanos desde criterios que no se circunscriben a las prácticas jurídicas, permitiría considerar una posible fundamentación ontológica, pese a la resistencia que genera. Sobre el particular podría estudiarse la viabilidad de apostar por un argumento fundacional por el que se considere un discurso metapositivo de los derechos humanos. Lo anterior pese a las sentencias lapidarias

922. Este asunto, en lo que corresponde a la libertad, ha sido abordado por Mariano Álvarez Gómez, refiriéndose a Gehard Roth y Wolfgang Singer, al evaluar como la neurología ha incursionado en un campo que antes se entendía como propio de las ciencias del espíritu. Según el profesor salmantino: «No es sólo que los neurólogos puedan, como cualquier pensador, elaborar su propia concepción sobre cuestiones que, de forma, más o menos convencional, no entraban dentro de su propio campo, sino que ahora, aparte de considerarse capacitados para resolverlas, afirman que sólo a ellos, no a los filósofos compete pronunciarse sobre las mismas. La filosofía queda desplazada, deslegitimada, para ocuparse de tan graves cuestiones. Y en el mejor de los casos 'debería asumir en este asunto el papel de una metaciencia'». M. Álvarez Gómez, Mariano, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007, p. 22.

que se han formulado en su contra. Se entienden las bases ontológicas como criterios que trascienden los ordenamientos jurídicos, y que permiten entender la naturaleza y el alcance de unos principios suprapositivos y que se imponen por la propia racionalidad humana. En este contexto puede pensarse en el concepto de ser persona como un buen referente para *dar razón* de esa realidad.

La metafísica cristiana se introduce en este escenario para considerar como viable el reconocimiento de unos derechos de un ser que es *imago Dei*, a partir de identificación de unas exigencias que son reconocidas racionalmente, aunque de manera intuitiva, ya que son evidentes. Esa dotación de sentido ha sido prioritariamente ontológica, posibilitando una reflexión sobre los contenidos esenciales del discurso tradicional de los derechos humanos. Se confrontaría una opción por un criterio antropológico, que no termina por convencer a quienes abren el contenido del discurso, en los distintos niveles generacionales, hacia unas exigencias que no tienen que estar definidas en razón de una asignación de estatutos especiales.

Posiciones como la presentada por Peter Singer son polémicas frente a la dirección tradicional, estimándose que los hombres pueden compartir con otros seres vivientes cualidades comunes, y frente a las que cabe la protección por ser unos auténticos derechos.⁹²³ Asimismo, puede confrontarse como el concepto de persona visto por los modernos, desde la perspectiva de los agentes racionales, es extendido sin límites, más allá de lo que el pensamiento católico acogería desde la noción de *imago Dei*. Los ecologistas han evaluado la importancia de esta orientación, aunque debe destacarse que la ampliación del concepto que se viene impulsando frente a los primates.⁹²⁴

7.1.3. Los desafíos que se presentan en la configuración de una fundamentación ontológica sobre los derechos humanos son numerosos. Construir un argumento fundacionalista a partir de la idea de persona no puede cerrarse a la historia, pero igualmente debe establecerse en qué términos puede fundirse ser y deber ser, sin realizar saltos indebidos que generen la temida falacia naturalista. La tradición correspondiente al

923. Cfr. P. Singer, *Liberación Animal*, Trotta, Madrid, 1999.

924. Cfr. A. Gomila Benejam, «Personas Primates», en J. M.a G.a Gómez-Heras (Coord.), *Ética del medio ambiente; problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 191-203.

iusnaturalismo moderno consideró la posibilidad de derivar principios a partir de lo observado empíricamente; a su vez desplazó el interés frente a la sustancia por una conciencia orientada hacia lo subjetivo, sin anclar al hombre en una cosmovisión organicista delo político. A su vez, puede considerarse una comprensión sobre persona en la que no se parte de una observación empírica, sino de principios trascendentales (metafísicos) por los que se entiende que todo hombre es una realidad integral, un ser titular de derechos y deberes correlativos. Este es el caso de los postulados iusnaturalistas con fuente aristotélica y escolástica, en donde la noción de persona se vincularía al sustrato propio de seres virtuosos, en atención a su propia perfectibilidad.

Una fundamentación racional podría considerar un basamento absoluto, cuando busca comprender un contenido esencial de los derechos; a partir de la noción de persona es posible que se asuma esta opción, evaluando la naturaleza propia de las relaciones de unos seres que son reconocidos como dignos y portadores de valores morales. Así, se identificarían derechos para una especie que busca proteger las exigencias propias de una cualificación. Pero indagar por una justificación absoluta y racional sobre los valores y principios es sumamente problemática, ya que como lo expone Benito de Castro Cid, afirmar «el carácter absoluto de una fundamentación» significa «que la validez de esa fundamentación no queda subordinada a ningún presupuesto racional ajeno al contexto racional dentro del que ella misma se formula»; esto es, «*toda fundamentación crítica genuina* (es decir, coherente con su propio carácter) *tiene una validez racional absoluta*. Pero, al mismo tiempo, está abierta a la posibilidad de que esa validez no sea reconocida por todos los sujetos y de que no tenga una vigencia racional ilimitada en el tiempo.»⁹²⁵ Se considera, así, un fundamento racional, con carácter absoluto, no condicionado por el relativismo axiológico, sirviendo en ese contexto para justificar en qué términos es viable la defensa de los derechos humanos.⁹²⁶

7.1.4. El estudio del argumento fundacionalista está presente al interior del debate filosófico contemporáneo, pese al embate que ha

925. B. de Castro Cid, «La fundamentación de los derechos humanos», en J. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 123.

926. Cfr. *Ibíd.*, p. 124.

recibido. Lo que está en juego, entonces, es hasta dónde puede sostenerse una unidad cosmovisional, que se erija en punto de partida para establecer el contenido esencial de los derechos, como es el caso de los argumentos esbozados partir de Dios o de la idea de un ser humano trascendental. Sin embargo, debe tenerse presente que dar cuenta de un discurso considerado desde la unidad cosmovisional, como sucede con el argumento fundacionalista, puede estar de espaldas frente a lo vital y lo contingente. Como lo piensa Patzig: «(...) la reflexión filosófica en el ámbito de la moral que no tenga en cuenta la experiencia moral de la vida y no mantenga permanente vinculación con el juicio del hombre práctico sensato, puede diluirse fácilmente en ideología.»⁹²⁷

Una metafísica sustraída de la vida debe cuestionarse. Y es que todo el andamiaje metafísico pareciera someterse a juicio permanente, incluyendo el esfuerzo emprendido por los modernos, cuando da continuidad al platonismo, apostando por una escisión entre el mundo de lo inteligible y el mundo sensible. El pensamiento del *cogitum ergo sum* demuestra que la apertura hacia una metafísica de subjetividad, en últimas, lo que favoreció fue la presencia de una conciencia que desde la racionalidad se impuso sobre la realidad material.⁹²⁸

Un esencialismo etéreo y alejado de la realidad genera numerosas inconvenientes, como cuando se configura un iusnaturalismo absoluto, radical y excluyente.⁹²⁹ Es importante destacar el esfuerzo emprendido por ciertas posturas intersubjetivistas, desde las que el consenso habilitante para la definición de derechos se funde con criterios materiales y que se vinculan con las necesidades básicas de los hombres. Se comprenden críticas como las presentadas por Patzig, cuando sostiene que «(...) la experiencia de la vida proporciona el material que puede

927. G. Patzig, *Ética sin metafísica*, tr. de E. Garzón Valdés, Coyoacán, México, 2000, p. 8.

928. En este sentido puede considerarse la crítica de Anthony Kenny (1989), en cuanto resulta cuestionable que se anteponga el ámbito de lo mental, considerando al hombre como sustancia pensante, sobre los sentidos. Una persona sería reconocida a través de los testimonios y de las relaciones mentales ofrecidas por el cuerpo. Cfr. A. Kenny, *La Metafísica de la mente*, tr. F. Rodríguez Consuegra, Paidós, Barcelona, 2000, p. 31.

929 En algunas versiones contemporáneas del iusnaturalismo es posible optar por lo contingente sin prescindir del fundamento; se trata de alternativas que, como expone Pérez Luño, no se circunscriben a la elaboración de un «catálogo eterno e inmutable de los derechos del hombre» y que no prescinden de la crítica historicista. Para el profesor español estas nuevas tendencias «se han hecho cada vez más sensibles a la historia», de ahí que «coinciden en propugnar una concepción abierta y dinámica de los derechos naturales» Cfr. A. Pérez Luño, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 8ed, Tecnos, Madrid, 2003, p. 91.

transformarse en el fundamento de las teorías éticas. Y la teoría mejora, a su vez, el criterio que, a menudo, necesitamos para nuestras decisiones y actitudes». ⁹³⁰.

7.2. Sobre el legado metafísico en el discurso de los derechos

7.2.1. La noción de persona, más allá de su etimología, ha abrigado una conceptualización metafísica por la que se considera un ser, que se proclama como único frente a las demás cosas o seres vivientes. En este contorno se considera la idea de un ser perfectible en la versión iusnaturalista del animal virtuoso, siendo decisiva la noción de deberes, si se tiene en cuenta el bien común. Asimismo, se confronta la perspectiva moderna en la que se haría énfasis en el ser de los derechos subjetivos. Y es que el discurso de los derechos humanos configurado en la modernidad también da continuidad a la tradición metafísica, proclamando la especificidad de un ser que se califica como consciente y que requiere de la libertad en medio de otros.

El *subjetum* es un elemento metafísico constitutivo de un discurso en el que sería determinante entender las exigencias propias de seres que se conciben como agentes morales. El ser libre kantiano, en cuanto agente con capacidad de ser actor moral desde su propia autonomía, es un buen referente de esta orientación. Se confronta una comprensión en la que se impulsa la unidad, en torno a un sustrato que se constituye en referente básico para fundamentar la realidad humana, se hace referencia al ser, aunque en una nueva manifestación. Según Douzinas,

«El latín *subjetum* o sustrato traduce el griego *hypokeimenon*, y devino la palabra para fundamento, el principio fundante. El *subjetum* es el sujeto de predicación, aquello que es arrojado y perdura en el tiempo, la materia o contenido sobre el que la forma impone la modalidad y el cambio. Tiene las cualidades de postura y estabilidad, de presencia permanente y de una relación invariable consigo mismo. Muchos nombres se le han dado a este origen y valor último en la historia de la metafísica: esencia, sustancia, el bien, Dios, el hombre tardío, la razón, la verdad. Son nombres *epocales* para el Ser, ideas intangibles y principios insustanciales, vistos como siempre presentes en los seres. La metafísica se ha desarrollado inventando y sistematizando

930. G. Patzig, op. cit., p. 37.

estas metáforas de la presencia y el orden. En este proceso, el Ser es reducido a una palabra o significado, mientras que lo temporal se convierte en intemporal aunque intangible presencia. Estas características hacen de la metafísica una clase de conocimiento obsesionado con el dominio y el control. Colocando un meta-ser ideal y midiendo todo a la luz de sus principios trascendentes, en un intento de manipular el mundo.»⁹³¹

La subjetividad moderna pretendió que se estableciera al sujeto como soberano, intentado emanciparse de la metafísica clásica. Se pretende un giro desde Dios hacia lo antropocéntrico; sin embargo, se da continuidad a la idea de una imagen análoga a la de Dios, y que permite comprender la presencia de un ser único frente a los demás vivientes. El sujeto, en el caso de los modernos, se vincula a la realidad humana; se reconoce como *cogito ergo sum*, dándose una reafirmación de la idea de un ser de seres como principio fundante, un ser titular derechos como facultades. Pero la esencia continúa prevaleciendo sobre la existencia; el yo trascendental kantiano, a propósito, da continuidad al yo pensante cartesiano.⁹³²

La dignidad del ser personal incorpora una conceptualización metafísica. Este sentido es el que configura la doctrina del derecho natural, y en donde el discurso de los derechos humanos parte de la relación de unas exigencias morales referidas a esa dignidad. En la dirección de la ontología teísta clásica, Dios es el ∞ de una moralidad prohibitiva, en la que el hombre no puede elegir individualmente. Dios es el fundamento último de los derechos; sus mandatos dejarían huella en una criatura en situación de ventaja sobre las demás. Dios, es el Ser infinito y supremo por excelencia. Pero esa sublimidad no imposibilita que sus atributos sean proyectados al hombre considerado como persona. A su vez, el sujeto de la modernidad daría continuidad a ese perfil metafísico, aunque

931. C. Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, tr. de R. Sanín Restrepo y otros, Bogotá, Universidad de Antioquia/Legis, 2008, p. 246.

932. «El hombre se convierte en el principio fundante, el dueño del mundo y medida de todas las cosas, tanto en la vida teórica como en la vida práctica. Pero esto no es motivo para celebrar ya que la voluntad de querer del hombre moderno no es auténtica. Disfraza una inseguridad profunda y existencial, un deseo de dominar el ser, como un todo, y hacerlo permanente y definitivamente presente. El giro subjetivo de la modernidad le da a Heidegger la oportunidad de reflexionar sobre la manera en que el pensamiento metafísico ha librado a la humanidad de su destino primordial del «*cuidado del ser*». La megalomanía moderna es el signo de una nueva época en la historia de la metafísica.» *Ibid.*, p. 243.

potenciando la idea de las libertades individuales, y no la de un orden objetivo abstracto, siendo el hombre una persona, así luego se restrinjan las cualidades propias del ser que es calificado como agente moral. Atenas y Jerusalén se encuentran, para forjar un sustrato ideológico que es el que delimita la metafísica teísta que se impuso en Europa, aunque los esfuerzos de secularización hayan pretendido poner lo valorativo en un plano distanciado del ámbito de lo sagrado.⁹³³

7.2.2. Nietzsche sospecha del legado de la cultura occidental, denunciando cualquier tipo de idealismo ontológico. Un discurso como el de los derechos humanos, desde esta perspectiva estaría vinculado a una simple conceptualización sin sentido, alejando al hombre de su compromiso por la vida. Se censura la metafísica tradicional, estimando que ésta ha vinculado la conceptualización ontológica con el discurso moral.⁹³⁴ Esta es la formulación del método genealógico, que como lo explica Diego Sánchez Meca, se trata de una perspectiva que permite considerar que «(...) lo que la metafísica hace no es sino inventarse un mundo de ideas, de conceptos que no reflejan la realidad del mundo de la vida, sino que la contradicen, la oprimen, la debilitan y la atrofian.»⁹³⁵ Se lleva a juicio el esfuerzo que emprendió Occidente por apostar por un mundo ideal, como lo hizo el cristianismo, y que es incapaz de destacar lo vital. Se trata de censurar una metafísica de sacerdotes que ha terminado por sacrificar al hombre, «(...) una metafísica hostil a los sentidos, una metafísica que pudre y refina, ese arte de hipnotizarse al estilo del faquir y del brahmán y al final el hartazgo, sencillamente demasiado predecible y general (...)»⁹³⁶

933. Según Gregorio Robles: «Hoy la cultura occidental es una cultura laica, secularizada, y en este sentido no cristiana, pero penetrada en sus valores de cristianismo, ya que no los ha sustituido por otros. Y en cierto modo, la secularización beneficia a la religión cristiana, ya que ésta pierde parte de su fuerza y se transforma en inauténtica cuando se mundaniza participando de la estructura del poder político o social. La esencia social del cristianismo es la diáspora, siendo ésta incompatible con el poder y el cómodo asentamiento social.» G. Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992, p. 86.

934. Según Diego Sánchez Meca, «(...) lo característico de Nietzsche es que no emprende esta crítica como destrucción conceptual de la metafísica, no la desmonta con los instrumentos del análisis lógico, no la realiza desde una perspectiva ontológica, sino moral, es decir, viendo en ella, ante todo un movimiento vital en el que se reflejan estimaciones de valor, enfocando las ideas metafísicas como síntomas que denuncian tendencias vitales.» D. Sánchez Meca, «Introducción», en, F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, tr. de J. L. López y López, Tecnos, Madrid, 2003, p. 21.

935. *Ibid.*, p. 21.

936. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 73.

La persona desde la sospecha nietzscheana se erosiona, en tanto sólo existe una máscara que impide evaluar al ser humano en sus situaciones de constante mutación. Se trata de una erosión imposible de contener. Así, podría sospecharse de un sustrato ideológico como el de los derechos humanos, anclado a una metafísica que proliza un discurso moral que debe ser invertido. Se impone invertir la moral frente al escenario en el que ha aflorado la existencia sacerdotal.

«Con los sacerdotes *todo* se torna más peligroso, no sólo los remedios y las artes curativas, sino también la arrogancia, la venganza, la astucia, los excesos, el amor, el afán de poder, la virtud, la enfermedad; y en justicia podríamos añadir que sólo sobre el terreno de esta forma de existencia humana *esencialmente peligrosa*, la existencia sacerdotal, el hombre ha llegado a ser *un animal interesante*; que sólo aquí el alma humana ha cobrado *profundidad* en un sentido *elevado* y se ha vuelto *malvada*, ¡y sin duda tales han sido hasta ahora las dos formas fundamentales de la superioridad del hombre sobre todos los demás animales! (...)»⁹³⁷

Desde Nietzsche, se cuestiona una moral que encuentra en los judíos su punto de partida. Es la moral de Jerusalén que se une con la metafísica de Atenas, aunque finalmente aquélla es quien triunfa. La moral de la metafísica en Occidente es la moral que exalta lo débil e infravalora lo noble. Nietzsche afirma que el cristianismo ha sido el continuador de una moral que ha vencido sobre los valores más nobles. A propósito expone:

«Fueron los judíos quienes se atrevieron a invertir, con un rigor lógico, la ecuación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado por los dioses) y la retuvieron aferrada entre los colmillos del odio más abismal; «¡sólo son buenos los miserables, los pobres, los impotentes, los bajos; los que sufren, los que pasan penurias, los enfermos, los feos son los únicos piadosos, los únicos bienaventurados, sólo para ellos haya bienaventuranza, en cambio, vosotros, vosotros los nobles y violentos, sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y seréis también, eternamente, los desdichados, malditos y condenados!» (...) Se sabe *quién* ha heredado esta inversión judía

937. *Ibid.*, p. 73-74.

de los valores (...) Por lo que respecta a la iniciativa gigantesca y desmedidamente fatídica que pusieron los judíos con esta declaración de guerra, la más fundamental de todas, me permito recordar el principio al que llegué en otra ocasión (...) a saber: con los judíos comienza *la rebelión de los esclavos* en la moral: esa rebelión que tiene a su espada una historia de dos mil años y que hoy ha desaparecido de nuestra vista sólo porque (...) ha triunfado (...)»⁹³⁸

Desde el pensamiento de Nietzsche, se confirma que la moralidad victoriosa es la correspondiente a la moral del rebaño. Según Nietzsche, «Si se quiere, considérese esta victoria al mismo tiempo como una intoxicación de la sangre (ha entremezclado las razas) (...) Todo se judaiza o se cristianiza o se plebeyiza a ojos vistas (¡qué importan las palabras!).»⁹³⁹ Precisamente esta moral está aún presente en la comprensión moderna sobre el individuo. La cristiandad ha convertido al individuo en juez, «habría falsificado las acciones y los instintos humanos», y así «habría viciado en su raíz la posibilidad de crear individuos más libres y creativos».⁹⁴⁰ Según Heidegger, en este sentido se considera que el cristianismo al negar la vida renuncia a la festividad, vinculándose a una filosofía platónica desde la que se impulsa la inversión de los valores.⁹⁴¹

El discurso de los derechos humanos, desde la comprensión nietzscheana, podría asumirse como sospechoso en la medida en que sea continuador de la moral triunfante del cristianismo. Lo que se rechaza en esta orientación es que se configure un código de moralidad a partir de la metafísica precedente y del legado obtenido desde la tradición cristiana; este sería un camino equivocado, un espacio en el que las realidades humanas son sacrificadas por un esencialismo y moralismo en el que no es posible afirmar la vida. Se trataría de una moral de esclavos que reacciona con un no a la vida. Lo que se termina pregonando es un

938. Cfr. *Ibíd.*, p. 75-76.

939. *Ibíd.*, p. 77.

940. Cfr. D. Sánchez Meca, *op. cit.*, 43.

941. Así, se requiere de una inversión del platonismo, y al poner al mundo aparente en su lugar verdadero, acabaría de una vez con el dualismo que ha degenerado en pura fábula. Según Heidegger, «La filosofía de Nietzsche es, según su propio testimonio, un platonismo invertido.» Ahora bien, ¿cómo se logra esto? «El platonismo sólo será superado cuando sea trastocado de tal manera que el pensamiento filosófico logre salirse de sus órbitas». M. Heidegger, «La voluntad de poder como arte», en *Nietzsche 125 años*, Dirección y presentación de R. Pérez Mantilla. 2 ed., Temis, Bogotá, 1977, p. 114, 119.

miedo por el propio hombre. Según Nietzsche: «(...) la moral de los esclavos necesita siempre, para surgir, primero un mundo expuesto y exterior, necesita, por decirlo en lenguaje fisiológico, estímulos externos para actuar; su acción es reacción.»⁹⁴²

La metafísica, en el escenario nietzscheano, se considera como negación de la vida, no siendo un referente para fundamentar la moral, toda vez que su base es un mundo ideal que no revela lo vital.⁹⁴³ Nietzsche no acepta la prelación del concepto sobre la vida, como cuando se pretende prolongar el platonismo, que es lo que ha sucedido con el cristianismo, al afirmar la culpa y despreciar la vida. Según Nietzsche, ésta es la visión del empequeñecimiento y del igualamiento del hombre europeo. «Precisamente aquí reside la fatalidad de Europa: junto con el miedo hacia el hombre, hemos también sacrificado el amor hacia él, el respeto hacia él, la esperanza en él, y aún la voluntad de él.»⁹⁴⁴

La moral cristiana, en esta perspectiva, contribuiría a esa visión, desarrollando el instinto del rebaño en el individuo e imposibilitando que los individuos sean libres y creativos. El hombre termina guiándose más por la moral que por sus propios instintos.⁹⁴⁵ Como contrapartida, se trata de invertir los valores, sin menospreciar el cuerpo y las fuerzas creativas e impulsos que se incorporan al mismo. No se trata de retornar a la inconsciencia moral, sino actuar sobre los instintos, reeducándolos. Se opone, de esta manera, el hombre sano al enfermo, y así se busca reemplazar la moral de rebaños o de esclavos por una moral de señores. Desde la óptica nietzscheana, se reivindica el cuerpo como referente básico de interpretación de la realidad, y no la conciencia, el yo o la razón.⁹⁴⁶ El cuerpo expresa la vida misma. La filosofía sólo tendrá sentido

942. F. Nietzsche, op. cit. p. 78.

943. Gianni Vattimo, bajo una marcada influencia heideggeriana, sostiene que esta inversión permite confirmar el hecho del descubrimiento de que no hay valores eternos, estructuras naturales estables sino lucha de fuerzas. Los valores se transmutan con el descubrimiento de que la voluntad de poder disloca las relaciones jerárquicas vigentes. Se manifiesta de esta forma la crisis de la visión platónica y de la concepción de valor absoluto. Cfr. G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia; Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, 3ed., Península, Barcelona, 1998, p. 93 – 99

944. F. Nietzsche, op. cit., p. 85.

945. Se requiere un saneamiento y, así, revertir los efectos negativos de un balance de dos mil años de «metafísica platónica y de ciencia mecanizadora e instrumentalizadora», que, en últimas, «han servido para debilitar a los más fuertes y sanos de modo que los más débiles ejercieran el poder.» Cfr. D. Sánchez Meca, op. cit., p. 44.

946. Cfr. *Ibíd.*, p. 25.

en clave de una fisiología por la que se reivindique el cuerpo; y «es siempre el cuerpo el que interpreta». ⁹⁴⁷ El cuerpo es quien piensa y decide, prevalece sobre el yo constante. ⁹⁴⁸ Así, es posible que el hombre pueda alcanzar lo artístico y lo sublime, cuando pone al servicio los impulsos biológicos. Se trata de encontrar en el cuerpo el espacio de la redención del ser humano frente a una cultura que lo sacrificó, y como lo señala Sánchez Meca, «(...) para Nietzsche, el cuerpo no es ningún objeto ajeno, exterior, ni un artefacto o una máquina –como afirmaba Descartes– que rige las leyes de la mecánica.» ⁹⁴⁹ Se impone como desafío, así, adoptar el método genealógico para justificar adecuadamente el actuar del ser humano, como sucede en el ámbito de las opciones morales. «Conocer y juzgar de forma genealógica es partir de la idea de que el suelo fisiológico de nuestra vida fundamenta y constituye el sentido y el valor de nuestras opciones morales, científicas, religiosas o políticas.» ⁹⁵⁰

Un discurso como el de los derechos humanos, siguiendo una lectura nietzscheana, no sería propio del hombre noble, sino del resentido que busca resaltar la debilidad a costa de negar su voluntad creadora. Se trata de afirmar la vida en medio de lo caótico, considerar la salud como posibilidad para armonizar fuerzas opuestas y hacerse dueño del propio caos. Como se viene exponiendo, téngase presente que en *Genealogía de la moral*, Nietzsche busca superar una moral metafísico-cristiana vinculada con el resentimiento y la mala conciencia. Se denuncia la comprensión de una realidad que ha tiranizado y domesticado; este es espacio en donde simplemente se «mira de reojo», se «ama los escondrijos, los senderos clandestinos y las puertas traseras»; en donde, se «entiende de callar, de no olvidar, de esperar, de empequeñecerse provisionalmente, de humillarse». Para Nietzsche, «Una raza de tales hombres resentidos será al fin, necesariamente, *más astuta* que cualquier raza noble, y honrará la astucia en una medida totalmente distinta». ⁹⁵¹ El compromiso a establecer es con la vida. Se trata de dar espacio a la era dionisiaca, rechazando cualquier forma de domesticación y de tiranización, por el que se acalle la energía creadora del ser humano, como sería el caso del cristianismo, expresión de una decadencia que

947. *Ibid.*, p. 27-28.

948. *Ibid.*, p. 31-32.

949. *Ibid.*, p. 25.

950. *Ibid.*, p. 32.

951. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 79-80.

ha postrado al hombre, en tanto que se configura como «degeneración psicofisiológica, voluntad de poder reactiva, enfermedad y neurosis».⁹⁵² Así, en este escenario el contenido del discurso de los derechos humanos no distaría de esa comprensión cristiana de la decadencia que simplemente conduce al hombre a la domesticación.⁹⁵³

A partir de la lectura de la obra de Nietzsche pueden obtenerse elementos críticos valiosos para efectos de realizar un diagnóstico sobre el estado de la cuestión frente a códigos de moralidad y discursos como el correspondiente a los derechos humanos. Así se tome distancia frente al argumento nietzscheano, es posible evaluar desde esta lectura ciertos elementos censores. Siguiendo a Sánchez Meca, se trata de que el hombre no vea «con malos ojos su cuerpo, sus fuerzas creativas, sus impulsos», superando «la tendencia domesticadora de nuestra cultura occidental».⁹⁵⁴ No se trata de postular una moral que revele el cansancio del hombre, y que le niegue como individuo. Aquí cabe la pregunta hasta dónde el discurso de los derechos humanos da continuidad a la historia de un error, a un platonismo, aunque ya comprendido desde el imperativo, lo que se afianza en Kant. «El mundo verdadero inaccesible, indemostrable, no prometible pero ya, en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo».⁹⁵⁵ No se trata de invertir el mundo, sino de permitir que en él puedan actuar los hombres. El mundo de lo imperfecto, de lo aparente, del caos, representado por Dionisio vive, aunque sea mundo en el que no pueda excluirse la disciplina.

7.2.3. La metafísica ha sido el soporte conceptual del discurso fundacionalista de los derechos humanos. Las tesis lockeanas no se sustraen a ese acompañamiento metafísico. Aunque se forje un discurso en el que se pretenda reflejar la secularización de la política, hay una comprensión optimista sobre los derechos y en la que se postula un

952. D. Sánchez Meca, op. cit., p. 38.

953. Según Sánchez Meca: «(...) lo que *La genealogía de la moral* propone es ni más ni menos, o es nada más y nada menos, que se rectifique la marcha de toda cultura occidental y que se contrarreste todo ese larguísimo y por dos veces milenario proceso de doma y de desnaturalización del individuo europea en virtud del cual la cultura occidental –o sea, la religión cristiana, la moral, la metafísica, la ciencia, etc.-, en lugar de espiritualizar y aprovechar las energías creativas que representan los impulsos, ha trabajado en la dirección de su supresión. Y lo que Nietzsche quiere es que sea acabe, por fin, la era del nihilismo y que comience una nueva época dionisiaca.» *Ibíd.*, p. 42.

954. Cfr. *Ibíd.*, p. 45

955. Cfr. M. Heidegger, op. cit., p. 124.

igualitarismo entre los distintos miembros de la familia humana. Los derechos humanos serían en esta orientación determinadas exigencias derivadas de un estado de naturaleza, esto es, facultades que se tienen con anterioridad al estado y que son protegidas por éste para asegurar la auto-conservación del hombre, ya que también existe un derecho de juzgar y castigar en caso de una vulneración de la ley natural.⁹⁵⁶ Así, los derechos humanos corresponden al sujeto individual por su propia naturaleza, sin que sean creados por el derecho positivo, tan sólo reconocidos; sin embargo en virtud de un pacto se requeriría de estado para efectos de garantizar esos derechos que tienen los individuos. Se confronta que en últimas se apela a una «ética de la gracia», definidora de unos principios desde los que se busca incidir en el desarrollo de las realidades terrenas. Se advierte una moralidad natural que no se compromete al entrar el hombre en sociedad.

En Locke, a diferencia de Hobbes, cuando los hombres configuran la sociedad civil, pese a que realizan ciertas renunciaciones en los ámbitos del ejecutar y legislar, no entregan al soberano una autoridad ilimitada desde la que pueda disponerse de su libertad según su correspondiente parecer. Se configura una sociedad con la intención de preservar la libertad.⁹⁵⁷ Se confronta un núcleo de exigencias que confirman la individualidad del ser del hombre, en el contexto de la libertad, y que en ningún momento el estado podrá sacrificar, ya que éste no puede obrar en contra de la naturaleza humana. Siguiendo esta opción pueden reconocerse unos orígenes religiosos en el discurso de los derechos humanos. Se afirma libertad individual, recogiendo en buena parte el legado de la tradición protestante. Se afirma, así, que el ser humano es libre, confrontándose un acompañamiento metafísico en la opción moral elegida en la modernidad. La moralidad natural no se compromete al entrar el hombre en sociedad. Se insiste en la idea de un hombre que, aunque acude a la conformación del estado, no renuncia a su bondad natural. Son identificados derechos innatos, anteriores a la conformación de la sociedad, y que confirman la naturaleza sagrada de un sujeto que no es un mero lobo frente a los demás miembros de su especie. Se da continuidad a una tradición anterior que ahínca su comprensión de la realidad en la conciencia.

956. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, tr. de C. Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994, p. 102-103.

957. *Ibid.*, p. 155.

7.2.4. El discurso de los derechos humanos se funda a una comprensión universalista sobre el hombre que no logra emanciparse de la pretensión finalista de interpretar la realidad. Esto es lo que sucede con la lectura iusnaturalista ilustrada, y que se concreta en declaraciones como la norteamericana y la francesa. Otro fue el camino elegido por la versión antifundacionalista moderna, como ya se ha expuesto en el desarrollo del trabajo, ya que desde una comprensión amoralista se ha buscado o evadir la formulación de criterios fundacionales o refutar de manera directa esa alternativa de dar razón sobre el referido discurso. Asimismo, téngase en cuenta que, frente a la alternativa del iusnaturalismo ilustrado, no todo el pensamiento cristiano emprendió la tarea de configurar un discurso optimista de los derechos humanos. En el último sentido, ya desde la modernidad, pensadores políticos sospecharon de los peligros de una conceptualización metafísica que alejara al hombre de sus propias tradiciones, cayendo en una reflexión meramente retórica y sinsentido. Esta fue la apreciación que se tuvo al interior del conservadurismo político anglosajón, en una dirección muy distinta a la lockeana y en abierta oposición frente a la visión que los franceses asumieron de nociones como las de dignidad. Se enjuicia en los franceses haber dado una continuidad a las discusiones metafísicas que habían emprendido los medievales.

Propuestas como las ofrecidas por Edmund Burke (1729-1797) desarrollan esta otra forma de abordar la problemática de los derechos humanos. Es rechazada una noción que se evalúa como utópica desde un pensamiento en el que no se renuncia a las convicciones cristianas. Se advierte una variante crítica muy comprometida en derribar la abstracción metafísica que ha acompañado el discurso de los derechos humanos. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790) es una obra que alerta con gran rigor sobre los peligros de un iluminismo que desconozca el poder de las tradiciones. La Revolución Francesa es evaluada como la concreción de un sinnúmero de errores y desaciertos; su declaración resultante, para el pensador irlandés, es cuestionada por proclamar un igualitarismo inaceptable, en cuanto ha buscado una nivelación entre los hombres desconociendo «el orden natural de las cosas».⁹⁵⁸

958. E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 90.

En el pensamiento de Burke se confronta la necesidad de expoliar la política de una metafísica abstracta, incentivando la importancia de la tradición y de las costumbres. Ese despojo no sería posible en la dirección ilustrada de los derechos del hombre, en tanto que se busca guerrear «contra la naturaleza». ⁹⁵⁹ Se entiende como imposible que los hombres sean igualados socialmente, cuando el orden natural conduce a la propiedad. ⁹⁶⁰ Se expresa, en este sentido, una pretensión por cuestionar la elaboración francesa, al concretar unos derechos metafísicos a partir de meras especulaciones elaboradas desde hombres que «desprecian la experiencia por considerarla una sabiduría de iletrados» y que «han plantado bajo tierra una mina que terminará volando de un estallido todos los ejemplos de la Antigüedad y todos los precedentes, actas y estatutos del Parlamento». ⁹⁶¹

El conservadurismo político, en la perspectiva de Burke, clama por una depuración en el lenguaje de hombres devotos, y que en el campo de lo político no tienen por qué hacer esfuerzos metafísicos para considerar la igualdad entre los hombres. No se trata de caer en los errores de unos «caballeros» que «tienen de su lado «los derechos humanos»», y que a su vez generan una doctrina que convierte en inoperables a esas exigencias que identifican como tales. «Contra estos derechos no hay prescripción alguna; ningún acuerdo anterior continúa vigente ante ellos; no admiten moderaciones ni compromisos; todo lo que no alcance a satisfacer por completo sus demandas será tenido por fraude e injusticia.» ⁹⁶² Esos derechos, para el pensador irlandés, serían el resultado de unos «especuladores» que configuran un discurso metafísico en el que se advierte una «torpe sutilidad». ⁹⁶³ Según Burke esos caballeros de los derechos humanos, «siempre están enfrentados con los Gobiernos, no por cuestiones de abuso, sino de competencia y de título»; de ahí que exprese: «No tengo nada que decir a la torpe sutilidad de su política metafísica». ⁹⁶⁴

La tarea por construir no es superar el *Antiguo Régimen*. Se trata más bien de evaluar lo político desde las condiciones históricas, teniendo

959. *Ibid.*, p. 90.

960. *Cfr.* p. 92-94.

961. *Ibid.*, p. 102.

962. *Ibid.*, p. 102.

963. *Ibid.*, p. 102.

964. *Ibid.*, p. 102.

en cuenta los acuerdos, y sin actitudes pretenciosas vinculadas a especulaciones sobre cómo entender una igualdad natural en todos los seres humanos.

«Estoy lejos de negar en teoría los *auténticos* derechos humanos, y lejos estoy también de impedir (si se me diera el poder de conceder o impedir esto) que se practiquen. Al negar sus falsas pretensiones, no trato de obstaculizar aquellos derechos que son auténticos, los cuales quedarían totalmente destruidos si se realizaran los que ellos reclaman. Si la sociedad civil se ha hecho para el beneficio del hombre, todas las ventajas que ella procura son un derecho del hombre. Es una institución de beneficencia; y la ley no es otra cosa que la beneficencia sometida a normas. Los hombres tienen derecho a vivir según esas normas; tienen derecho a hacer justicia entre sus conciudadanos, tanto si éstos están desempeñando una función pública como si realizan una ocupación ordinaria (...) Porque lo que considero es el hombre civil social, y no otro. Y esto es algo que debe determinarse por convención.»⁹⁶⁵

Desde las tesis de Burke no se acepta una regla genérica e imprecisa para fijar el contenido de los derechos humanos. La política, y en consecuencia, el poder que puede conferirse a los gobiernos no proviene de los derechos naturales; éstos podrían existir con independencia, en atención a una «perfección abstracta», conformándose en «su defecto práctico».⁹⁶⁶ Las «libertades y restricciones, para el autor, «varían con los tiempos y las circunstancias y admiten infinitas modificaciones, no pueden establecerse mediante una regla abstracta; y nada sería más disparatado que hablar de ellas como si estuvieran basadas en una regla tal».⁹⁶⁷ Lo que se busca es desplazar una reflexión sin utilidad. No es la metafísica el camino para recuperar la política y para reconocer el alcance de los valores cristianos que no tienen que discernirse a partir de la especulación.

«El Estado ha de tener apoyos que le den fuerza, y remedios para sus enfermedades. ¿De qué sirve hablar del derecho abstracto que un hombre tiene a la comida o a los medicamentos? Lo que importa

965. *Ibid.*, p. 102-103.

966. *Ibid.*, p. 104.

967. *Ibid.*, p. 105.

es el método para procurárselos y administrárselos. En esta deliberación yo siempre aconsejaré solicitar ayuda del granjero y del médico, antes que la del profesor de metafísica.»⁹⁶⁸

La naturaleza no puede configurar unos derechos que determinen las relaciones entre gobierno y súbditos. La política no se comprende desde unos principios previos. «La ciencia de construir un Estado, o de renovarlo o reformarlo, lo mismo que cualquier otra ciencia experimental, no debe ser pensada *a priori*. Tampoco una corta experiencia puede instruirlos en esta ciencia práctica (...)»⁹⁶⁹ Sólo en ámbito se comprende en qué términos puede replantearse la conceptualización ya emprendida, dando cabida a la sabiduría que se acumula desde las tradiciones, las que delimitaron principios valiosos de convivencia como son los definidos a través de la Revolución Gloriosa de 1688. Según Burke, «Cuando estos derechos metafísicos entran en la vida ordinaria, como rayos de luz que penetran en un medio denso son, por ley natural, refractados y desviados de su línea recta».⁹⁷⁰ Los derechos humanos, tal como se explican en la dirección ilustrada, son irrealizables, además de ser «excesivos», y «en la misma medida en que son metafísicamente correctos, son moral metafísicamente falsos».⁹⁷¹

La Revolución Francesa es una proclamación metafísica frente a la que Burke no estuvo dispuesto a apoyar, manifestando expresamente su escozor por su expansión a otros pueblos. Se rechaza un discurso, en el que se seleccionan unos remedios para aligerar las cargas humanas, so pretexto de estimular el amor por la libertad. Su desánimo frente a las consecuencias de los acontecimientos revolucionarios acaecidos en suelo francés, le lleva a Burke a expresar que la libertad abstracta ha sido proclamada en contra de lo que puede evaluarse desde los propios sentimientos. No hay razones para felicitar a Francia por su revolución. Según el autor en mención:

«Las circunstancias son las que hacen que un sistema civil y político sea beneficioso o pernicioso para la humanidad. Hablando en abstracto, tanto la sujeción a un gobierno como la vida en un régimen

968. *Ibid.*, p. 105.

969. *Ibid.*, p. 105.

970. *Ibid.*, p. 106.

971. *Ibid.*, p. 107.

de libertad son buenas. Sin embargo, ¿podría, en mi sano juicio, yo haber felicitado a Francia hace diez años por disfrutar de un gobierno (pues entonces tenía gobierno), sin averiguar primero qué clase de gobierno era, o cómo era administrado? ¿Y podría yo felicitar ahora esa misma nación a cuenta de su libertad? ¿Es porque la libertad en abstracto puede ser clasificada entre las bendiciones de la humanidad, por lo que yo podría felicitar seriamente a un loco que hubiera escapado del protector confinamiento y de la oscuridad de su celda, por haber logrado recuperar el gozo de la luz y de la libertad? ¿Es que debería yo felicitar a un asesino salteador de caminos que se ha escapado de la cárcel, por el hecho de que ha recuperado sus derechos naturales? Tal actuación sería recrear la escena de aquellos condenados a galeras y de su heroico libertador, el metafísico caballero de la triste figura.»⁹⁷²

Frente a la Revolución Francesa, según Burke, se configura un momento significativo en la confusión del concepto de derecho, en cuanto es ligado a una instancia metafísica. Su legado sólo podría generar confusión por la presencia de un lenguaje equívoco, por lo que ha de evitarse su propagación. Así, se diferencia la experiencia propia de los países anglosajones del proceso incendiario acaecido en suelo francés y que condujo a la caída de un rey. Refiriéndose al proceso francés, Burke expone:

«Según el esquema de esta bárbara filosofía, la cual es el producto de los corazones helados y turbios entendimientos y está tan privada de sana filosofía como destituida de todo buen gusto y elegancia, las leyes deben estar apoyadas únicamente por los propios terrores que conllevan y por la importancia que cada individuo pueda encontrar en ellas como resultado de sus propias especulaciones, o por la que pueda concederles partiendo de sus propios intereses privados. En los jardines de su academia siempre se termina viendo sólo patíbulos, se mire por donde se mire. No ha quedado nada que pueda ganarse a los afectos de la comunidad.»⁹⁷³

7.2.5. El conservadurismo político inglés manifiesta su resistencia frente a la experiencia incendiaria de la revolución y que sería difundida

972. *Ibid.*, p. 34.

973. *Ibid.*, p. 129.

más allá de las fronteras francesas. La respuesta de Thomas Paine (1737-1809) frente a Burke, con su obra *Derechos del Hombre* (1791) expresa el desconcierto por la crítica de éste, al calificarla como «un insulto intolerable contra la Revolución Francesa y los principios de la Libertad». ⁹⁷⁴ Su «pequeño tratado», como así lo califica en su dedicatoria a George Washington, tiene por propósito enseñar «que los Derechos del Hombre lleguen a ser tan universales», y que puedan regenerar al Viejo Mundo, como lo hizo con el Nuevo. ⁹⁷⁵ Así, Paine considera la importancia de un mensaje libertario e igualitarista que puede extenderse por el mundo, lo que se justifica si se tiene en cuenta la necesidad de que un cuáquero sienta que la libertad religiosa y de conciencia es respetada en suelo europeo, en medio de los católicos. Según el pensador inglés, «(...) en el caso de Francia asistimos a una revolución regenerada en la contemplación racional de los derechos del hombre, y que distingue desde el comienzo entre las personas y los principios.» ⁹⁷⁶

La obra de Paine acoge con beneplácito la declaración de los galos, distanciándose de la mirada de Burke. Frente al conservadurismo político de éste, el ideario revolucionario francés es presentado como un modelo a seguir en cuanto a posibilidades reales de alcanzar una libertad. Para Paine, ese ideario no se concreta en una reflexión meramente abstracta; se fundamenta en un igualitarismo con un sustento divino. Para el autor: «El principio ilustrador y divino de la igualdad de los derechos del hombre (pues tiene origen en el Creador del hombre) no se refiere sólo a los individuos vivientes, sino a las generaciones sucesivas de los hombres». ⁹⁷⁷ Los derechos naturales dan cuenta de una igualdad constitutiva de todos los seres humanos. «Cada generación tiene iguales derechos que las generaciones que la precedieron, conforme a la misma norma de que cada individuo nace con iguales derechos que sus contemporáneos.» ⁹⁷⁸ Este es el paso indispensable para identificar los derechos civiles del hombre, derivados de unas exigencias que permiten entender la *unidad del hombre*. Sobre el particular Paine destaca:

«Pero por mucho que varíen en su opinión o creencia acerca de determinados particulares, cada historia de la creación y cada relato

974. T. Paine, «Prefacio a la edición inglesa», en, *Los derechos del hombre; Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa*, tr. de F. Santos Fontenla, Alianza Editorial Madrid, 1984, p. 27.

975. T. Paine, *Los derechos del hombre*, op. cit., p. 25.

976. *Ibid.*, p. 44.

977. *Ibid.*, p. 63.

978. *Ibid.*, p. 63.

de la tradición, sean del mundo culto o del inculto, todas están de acuerdo en establecer una cosa: *la unidad de los hombres*, con lo cual me refiero a que los hombres son todos de *una categoría*, y en consecuencia que todos los hombres nacen iguales, y con iguales derechos naturales, de la misma forma que si la posteridad se hubiera continuado por *creación* en lugar de por *generación*, pues esta última es el único modo de que se perpetúe la primera; y en consecuencia, todo niño nacido en este mundo debe considerarse como si hubiera derivado su existencia de Dios. El mundo le resulta tan nuevo como el primer hombre que existió, y su derecho natural en él es del mismo género.»⁹⁷⁹

La sociedad, siguiendo a Paine, no obsta la realización de los derechos naturales; ha de constituirse en el espacio idóneo para su realización. Además, la naturaleza ha abocado al hombre hacia una vida social en la que han de configurarse esos derechos civiles. Según Paine: «El hombre no ingresó en la sociedad para hacerse *peor* de lo que era antes, ni para tener menos derecho que antes, sino para que esos derechos estuvieran mejor asegurados que antes. Sus derechos naturales constituyen las bases de todos sus derechos civiles.»⁹⁸⁰ Sin embargo esta relación estrecha entre ambos tipos de derechos no imposibilita su distinción. Los derechos naturales «pertenecen al hombre por el mero hecho de existir», y los derechos civiles «son los que pertenecen al hombre por su condición de miembro de la sociedad.» Así, «Cada derecho civil tiene su base en algún derecho natural preexistente en el individuo, pero para el goce del cual sus facultades individuales no son en todos los casos, suficientes.»⁹⁸¹

Paine, de esta forma, postula la importancia de emancipar al hombre de los vínculos propios de la tradición, lo que ya implica un distanciamiento significativo del pensamiento de Burke. Según el autor en mención debe superarse el *Antiguo Régimen*, lo que no descarta que se dé importancia a la concreción histórica frente a la reflexión metafísica imperante. Los derechos del hombre, basados en la dignidad natural, se expresan en interés común de la sociedad, sin que su identificación se haga a la luz de la superstición o de la fuerza; es la razón la que está presente.⁹⁸² La sociedad, para Paine, es fundamental para que el hombre pueda dar satisfacción a sus necesidades, aunque se requiere de la

979. *Ibíd.*, p. 63-64.

980. *Ibíd.*, p. 65.

981. *Ibíd.*, p. 65-66.

982. *Cfr. Ibíd.*, p. 67-68.

implementación de ayuda recíproca.⁹⁸³ Es en este espacio en donde se elaborarían grandes leyes, expresión misma de la naturaleza.⁹⁸⁴ En esta perspectiva se comprende el optimismo racionalista de un ilustrado. La sociedad es configuración natural de razón, espacio propicio para realizar al ser humano. Se confronta una reflexión dirigida a exaltar al hombre, aspecto que sería puesto en cuestión desde los pensamientos propios de la filosofía de la sospecha.

7.3. Tensiones generadas desde la metafísica de la subjetividad

7.3.1. La metafísica de la subjetividad ha potenciado el desarrollo de la idea de libertad individual. Los conceptos de sujeto y de autonomía han sido elementos definitivos para configurar el alcance de los derechos subjetivos. Los derechos humanos son básicamente exigencias que se identifican a través de numerosas libertades individuales; y esta formulación nos sitúa en un nivel de tensión, consistente en indagar hasta dónde debe cobijarse el ser virtuoso, en vez del sujeto narciso de los modernos. Aquél busca conciliar derechos y deberes, siendo decisivo el criterio de bien común. Sobre este aspecto puede plantearse el problema del alcance de la libertad individual, siendo el conflicto inevitable, y máxime que en la modernidad predomina la idea de que «la virtud no es la perfección de los talentos naturales sino una lucha contra las inclinaciones naturales e intereses sensuales.»⁹⁸⁵

Se confrontan dos ontologías diversas: en una de ellas se impulsa al hombre, como animal virtuoso, para que afiance sus deberes; y en la otra, se potencia el deseo, proclamando la necesidad de protección de las distintas libertades vinculadas a las propias aspiraciones de los hombres individualmente considerados. Esa última dirección es la que puede conducir a una inflación de derechos, en la medida en que se individualicen exigencias que no tienen correspondencia en deberes correlativos y que se apoyan, más bien, en una legislación sobre el deseo que puede terminar erosionando el discurso de los derechos. Se va comprometiendo el sentido original, en cuanto se incorporen elementos contradictorios que no tienen por qué superarse acudiendo simplemente a los consensos. Los equívocos saltan a la vista no sólo en la formulación de los derechos, sino también en la consagración de leyes que los desarrollan. Según Pablo de Lora:

983. Cfr. *Ibíd.*, p. 167-168.

984. Cfr. *Ibíd.*, p. 170.

985. Costas Douzinas, *op. cit.*, p. 238.

«El efecto de esa expansión ilimitada del catálogo de los derechos humanos es doblemente pernicioso: por un lado, la pérdida de la fuerza justificadora de los derechos humanos cuya protección es realmente urgente, y por otro, la melancólica frustración que acompaña a la constatación de que, precisamente por esa inflación de demandas en pos de la satisfacción de ciertos intereses, los derechos en general no son suficientemente garantizados. Y es que no lo pueden ser porque la suma de más y más necesidades e intereses que se articulan como derechos humanos aumenta las probabilidades de que se den conflictos entre ellos, con lo que subsiguiente e inevitablemente habrá que sacrificar muchas de esas pretensiones.»⁹⁸⁶

El discurso de los derechos debe posicionarse, situando los pies en tierra. Se impone conocer las condiciones concretas que forjan la identidad de los hombres, pero sin caer en exageraciones, más propias de la idea de radicalizar el concepto de individuo. La colisión de los derechos no puede ser consecuencia de una erosión causada por la devaluación del concepto de deseo, para vincularlo simplemente a meras utilidades y conveniencias, en las que no se encuentran los límites propios de la condición del ser personal. No se trata de desconocer la vitalidad que se impone el mundo de lo corporal. En efecto, la proyección del hombre hacia la libertad no puede implicar la negación de su corporeidad, pero debe posibilitarse una reflexión continua sobre los derechos que responda al deseo constante de justificar la pertenencia del ser humano a una especie única e irreductible.⁹⁸⁷

986. P. de Lora, *Memoria y frontera; el desafío de los derechos humanos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 174.

987. Según Costas Douzinas, «No obstante, a pesar de los problemas, los derechos humanos son también las únicas herramientas que tenemos en contra del canibalismo del poder público y privado y contra el narcisismo de los derechos. Los derechos humanos son el elemento utópico detrás de los derechos jurídicos. Los derechos son el componente básico del sistema jurídico liberal. Los derechos humanos son su reclamación de justicia propiamente dicha, por tanto y imposibles y siempre de cara al futuro. Los derechos humanos son parásitos en el cuerpo de los derechos que juzgan a su huésped. Hay una poesía en los derechos humanos que desafía el racionalismo del derecho: cuando un niño quemado huye de una escena atroz en Vietnam, cuando un joven se pone en frente de un tanque en Beijing, cuando un cuerpo aniquilado y unos ojos tristes posan frente a la cámara detrás de una alambrada de un campo de concentración en Bosnia, allí estalla dentro de mí una trágica sensación y, como espectador, me pone cara a cara con mi responsabilidad, una responsabilidad que no proviene de los códigos, ni de las convenciones, ni de las normas, sino de un sentido de responsabilidad personal por el sufrimiento en el mundo, de la obligación de salvar a la humanidad ante los ojos de la víctima.» C. Douzinas, op. cit., p. 295.

Cuando se afirma que los hombres comparten una misma esencia que puede ser perfectamente actualizable, se acude a un argumento ontológico, aunque se busque la conciliación con un criterio como el histórico. Su capacidad de ser agentes morales ha sido un argumento para identificar el sustrato de personalidad por el que pueden reconocerse qué seres tienen la plenitud de unos derechos; sin embargo puede establecerse un ámbito de derechos que no podrán ser predicados a individuos de la familia humana. A su vez, la metafísica teísta extiende la personalidad a todo ser de una especie que en su conjunto está integrada por seres que son *imago Dei*; sin duda, estamos en este evento ante un discurso antropológico, pero en el que no se descarta la inclusión como titulares de derechos a seres que no son independientes en el ámbito moral, como sucede con los aún no nacidos. Así, con este tipo de visión ontológica se entiende que son posibles unas relaciones del hombre con la naturaleza, aunque aquella criatura sea el centro de la creación, y proclamar el respeto por unos derechos que se atribuyen a un grupo de seres no en razón de su autonomía moral, sino por ser «santuarios de la vida», adquiriendo el principio de respeto por la vida un carácter absoluto y prevalente.⁹⁸⁸

7.3.2. La modernidad estableció una prioridad sobre la «*subjetivación*» del mundo. En la misma se impuso una metafísica de la subjetividad sin haber una ruptura definitiva con el discurso clásico precedente, asumiéndose el valor como base de la norma moral.⁹⁸⁹ Esa metafísica se proyecta al núcleo básico de los derechos humanos, consistente en el *reconocimiento de la persona, ser humano que se constituye en un sujeto moral*, como realidad distinta del objeto. A propósito, y como ya se expuso, en esta dirección puede confrontarse un segundo nivel de posibles tensiones, y es el concerniente a la posibilidad de restringir el alcance de los derechos. Kant busca fundamentar la norma moral en la definición de un agente moral autónomo que se constituye en fin en sí mismo, y que no ha de concebirse como un medio. Desde la voluntad se define la soberanía del yo, siendo la persona un ser humano que por su condición de agente moral no tiene precio. El sujeto autónomo se obliga a unas normas morales en virtud de la racionalidad; y son esas

988. Cfr. J. M.a G.a Gómez-Heras, «El problema de una ética del medio ambiente», en, José M.a G.a, (Coord.), op. cit., p. 48

989. Cfr. A. Llamas Cascón. «Notas sobre los valores superiores», en J. Muguerza y otros, op. cit., p. 217.

normas las que permiten concebir la persona como fin, referente básico de la dignidad humana. Aunque hay una apuesta por una racionalidad en términos de moralidad, el imperativo kantiano tensa con otras comprensiones que pretenden explicar el discurso de los derechos humanos desde razones vinculadas a imperativos distintos. Y es que en este contexto, podría replantearse hasta dónde el imperativo categórico, configurado como principio de humanidad, sería o no un punto de partida aceptable para entender el problema de los derechos humanos.

La lectura que se haría en este nivel de tensiones es prioritariamente metafísica, pudiéndose evaluar la viabilidad de abrir paso a un nuevo paradigma ético. Así, se pensaría en una manera distinta de entender la naturaleza. El asunto tiene una complejidad significativa cuando se reflexiona sobre los derechos humanos, y máxime que la identificación de contenidos podría conducir a un listado igualmente problemático al otro caso ya evaluando, esto es, al evento en el que se radicaliza la legislación del deseo frente a seres individualmente considerados. Sin embargo, no puede eludirse esa perspectiva de cuestionar una «ética antropocéntrica» como la presente en la obra del filósofo de Königsberg. Incluso, lo que se compromete con este nivel de tensiones es la posible extensión de la noción de derechos más allá de la idea de judeocristiana de *imago Dei*, cuando se opta por un paradigma antropocéntrico.⁹⁹⁰ Según el profesor salmantino José M.^a G.^a Gómez-Heras, los textos bíblicos, sitúan al hombre «en el centro del universo», sin embargo, esto no significa que «la función del señor y administrador del mismo», pueda hacerse a través de «una gestión irresponsable y arbitraria». Se expone que «el respeto a la vida, el equilibrio de la naturaleza y la admiración hacia su belleza forman parte de las convicciones básicas del acervo judeocristiano.»⁹⁹¹

990. Este asunto es estudiado por José M.a G.a Gómez-Heras, al formular la siguiente cuestión en litigio: ¿Antropocentrismo o fisiocentrismo? Se confronta como el modelo de «ética antropocéntrica», con el cristianismo, y especialmente con el kantismo, otorga una prelación del ser humano, criatura de Dios, en el contexto de la creación sobre las demás criaturas; aunque en el caso del kantismo se piensa en un sujeto más preciso, «el sujeto humano actúa de soporte del mundo moral». Se advierte una tensión. Según Gómez-Heras: «Solamente, por otra parte, una imagen fisiocéntrica del cosmos permite que la «libertad del hombre» aparezca integrada en la «libertad de la naturaleza». El problema remite, incluso, a conflictos entre cosmovisiones existentes en nuestro mundo. De contrastar los presupuestos éticos del budismo asiático con los sistemas de moral construidos por la civilización occidental, no serán de descartar formas de entender los imperativos morales, la virtud o la felicidad de modo muy diferente a como se entienden en Occidente.» Cfr. J. M.a G.a Gómez-Heras, op. cit., p. 45-48.

991. *Ibid.*, p. 47.

La dirección antropocéntrica genera conflictos constantes con buena parte de los ecologistas, quienes con su pretensión de hacer un giro hacia el fisiocentrismo, buscan «(...) que se acepte que «somos naturaleza», que en «nosotros es la naturaleza quien piensa» y que es ella la que a través del hombre «siente y habla»». ⁹⁹² En el caso kantiano, podría considerarse un conflicto con el «paradigma ético, fisiocéntrico y opuesto al antropocéntrico», para estimar que la naturaleza también «posee dignidad y es digna de aprecio y no solamente tiene precio», lo que permitiría confrontar «la condición *sine qua non* de una ética ecológica.» ⁹⁹³ Sin embargo, sobre este asunto surgen los inconvenientes al dar paso a una noción de naturaleza, en la que el problema del hombre es reducido a un segundo plano. ⁹⁹⁴

Los defensores del ecologismo han exteriorizado su preocupación por la explotación inadecuada que el hombre ha realizado frente a los recursos que le brinda el medio ambiente. En esta dirección sobre ética «medio-ambiental», como lo explica de Lora, «el asunto central en su orden del día es si la naturaleza tiene valor moral intrínseco, no un valor moral indirecto, o derivado, dependiente de los intereses o necesidades humanas.» ⁹⁹⁵ Y, como lo explica el profesor Gómez-Heras, la pretensión de transformar el concepto de moralidad exigiría una «fundamentación de la ética, al menos de tan altos vuelos como la desarrollada por Kant en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.» ⁹⁹⁶ Así, un manifiesto llamado de atención frente a los inconvenientes que podría tener el hombre para desarrollar su propio proyecto vital en el futuro. ⁹⁹⁷

992. *Ibíd.*, p. 47.

993. *Ibíd.*, p. 50.

994. Según Gómez-Heras, sostener que «(...) las cosas naturales: animales, plantas, biosfera..., sean valores en sí mismos y, por ende, aptas para fundamentar una actitud ética o para reivindicar el ser «sujetos de derechos», tropieza con serias dificultades.» Se confronta diversos criterios sobre una justificación racional. A modo de ejemplo, podría presentarse un criterio sobre hasta dónde es posible atribuir «valores intrínsecos» a seres naturales, como cuando se busca exalta la «capacidad de sentir dolor y placer». *Ibíd.*, p. 50.

995. P. de Lora, *op. cit.*, p. 195.

996. J. M.a G.a Gómez-Heras, *op. cit.*, p. 51.

997. Para el profesor salmantino Maximiliano Hernández Marcos, es posible plantear relaciones de continuidad entre el antropocentrismo moral de Kant y la ética medioambiental. Hay un imperativo categórico como principio de humanidad que introduce unos límites, pero permite evaluar a la naturaleza como un medio para la realización de la libertad; y si bien el hombre es el único sujeto capaz de derechos y deberes, y ningún otro ser de la naturaleza puede ser sujeto moral, esto no obsta para que se configuren frente a los seres no-personales deberes indirectos para con la humanidad en nuestra propia persona. La naturaleza no puede ser destruida por el hombre, y no podría desde el pensamiento kantiano esgrimirse un argumento «que tendiese a un trato de la naturaleza y de los animales más allá del *uso* necesario y obligado de los mismos para la realización de la humanidad.» Cfr. M. Hernández Marcos, «Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental», en José M.a G.a. (Coord.), *op. cit.*, p. 252-261.

La obra de Hans Jonas, mediante la formulación del principio de responsabilidad, es un buen punto de referencia para evaluar el estado de la cuestión sobre esta nueva tensión con la metafísica de la subjetividad, en la que los ecologistas han tenido un papel decisivo. Siguiendo a Jonas, puede pensarse sobre posibles soluciones frente a este conflicto en estudio. El referido pensador no abdicó frente al influjo positivistas en los círculos intelectuales cercanos, ofreciendo una comprensión cercana a un objetivismo axiológico. Jonas busca distanciarse del camino emprendido por buena parte de los modernos de asegurar el imperio del derecho subjetivo a partir del antropocentrismo. En este sentido se evalúa sobre cómo no arriesgar la vida de la humanidad, siendo imprescindible un nuevo imperativo dirigido a la política pública. Se postula un imperativo distinto al categórico kantiano que es acusado de estar dirigido individuo. Según Jonas,

«El imperativo categórico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo. Nos invitaba a considerar qué es lo que sucedería *si* la *máxima* de nuestra acción actual se convirtiera en principio de una legislación universal, o bien si lo fuera ya en ese instante; la autoconcordancia o no concordancia de tal universalización *hipotética* es convertida en prueba de mi elección *privada*: Pero en esta reflexión racional no tenía parte alguna el que hubiese alguna posibilidad de que mi elección privada se convirtiese de hecho en ley universal o de que solamente contribuyese a tal universalización. De hecho las consecuencias *reales* no son contempladas en absoluto y el principio no es el principio de la responsabilidad objetiva, sino el de la condición subjetiva de mi autodeterminación. El nuevo imperativo apela a otro tipo de concordancia; no a la del acto consigo mismo, sino a la concordancia de sus *efectos* últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro.»⁹⁹⁸

El pensamiento de Jonas hace pensar sobre los inconvenientes de emprender un camino en el que el hombre se sienta responsable por la naturaleza. La técnica moderna ha sido elegida por el hombre para consolidar una posición de superioridad en la que no se mira con

998. H. Jonas, *El principio de responsabilidad; ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, tr. de J. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995, p. 40-41.

responsabilidad su propio futuro. Sin embargo, apelar a la noción de naturaleza, exige realizar un diagnóstico responsable. Jonas no da prelación a la idea de persona como agente autónomo moral; sin embargo se propone apelar a un criterio ontológico fundante. Tendría que cuestionarse hasta dónde ese principio de responsabilidad puede ser criterio importante en la justificación de un discurso como el de los derechos humanos. Al respecto, no sólo se cuestiona por un criterio que puede sustituir la comprensión kantiana sobre la persona, sino también la visión cristiana de *imago Dei*.⁹⁹⁹ No es fácil abordar esta cuestión; pero en el caso de Jonas hay una crítica muy frontal frente a los modernos, buscando rescatar la metafísica, para fundar adecuadamente la ética.¹⁰⁰⁰

En aplicación de este tipo de tesis, en el caso de los derechos humanos, podría pensarse en las posibilidades de integración de una nueva categoría de sujetos para efectos de protección, como es el caso de las generaciones futuras. Pero, ¿es posible sostener que los sujetos futuros son personas? Téngase en cuenta que en la dirección que se viene estudiando se advierte la preocupación del hombre por la destrucción de su especie y de su hábitat; pero lo que resulta discutible resquebrajar el concepto de persona, no sólo para integrar categorías de seres distintos a los humanos, como son los animales, sino también en pensar en los derechos de sujetos que aún no existen.

7.3.3. Para Heidegger, la metafísica del sujeto se identifica con el humanismo, debiendo ser abandonada si se quiere respetar lo esencialmente humano. En esta dirección puede evaluarse otro aspecto de tensión, y desde el que evaluarse sobre la libertad individual en qué términos ha potenciado el ente a costa de descuidar lo ontológico. La

999. Según Xavier Pikaza, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, es posible pensar en que el relato bíblico de «dominad la tierra» de Gén 1,28 no implica que el hombre haya sido creado para destruir la obra de la creación. Es necesario establecer una conciliación con el resto de la creación, y máxime que el hombre (*imago Dei*) ha sido creado como si continuara la serie de la obra creadora de Dios. El ser humano se entiende desde aquello que realiza Dios. «(.) Gen 1-2 no puede utilizarse como argumento en favor de un dominio impositivo y dictatorial del ser humano sobre la naturaleza. Ciertamente, el hombre es el señor de la naturaleza, pero no puede cumplir sobre ella su capricho (...) Estas páginas de la Biblia nos abren hacia la utopía de una reconciliación con la naturaleza. Hoy no se pueden cumplir en su letra (es difícil que queramos ser vegetarianos, que superemos toda violencia...), pero marcan un camino de búsqueda utópica de pacificación cósmica.» Xavier Pikaza, «Dominad la tierra... (Gen 1,28. Relato Bíblico de la Creación y Ecología)», en, José M.a G.a, (Coord.), op. cit., p. 207-222.

1000. Cfr. L. Rodríguez Duplá, «Una ética para la civilización tecnológica: La propuesta de H. Jonas», en, José M.a G.a, (Coord.), op. cit., p. 128-144.

metafísica de la subjetividad sería una instancia más de los caminos que se han emprendido para olvidar el Ser; así se cuestionaría un discurso metafísico que ha contribuido a realzar un mero narcisismo en el hombre. Se hace referencia a una metafísica que se autoafirma, de esta forma, en una nueva manifestación, ya no en el plano de la objetivación, sino desde el ámbito de una libertad que se proclama universalmente frente a los individuos, en medio de un proceso de definición de soberanía del yo. En este sentido, como lo precisa Douzinas, «La metafísica finalmente triunfa: establece un fundamento completamente seguro e inalterable y proclama la libertad del hombre desde la finitud.»¹⁰⁰¹

La metafísica de la subjetividad, en la modernidad, asume una pretensión de un supuesto deísmo laico, en el que cobra protagonismo la razón. Se reconoce la imposibilidad de acudir a un Dios personal que sea garante del mundo.¹⁰⁰² Asimismo, aunque se confronta una rebelión en contra de la visión del mundo natural, debe tenerse presente si esa búsqueda del deísmo confronta un proceso de sustitución del fundamento de la moralidad triunfante hasta entonces. Según Douzinas, en la configuración moderna de los derechos naturales, «un deísmo laico reemplazó a Cristo con el Dios de la razón y, finalmente, el hombre se volvió Dios», a su vez, los grandes pensadores ilustrados «representaron la rebelión de la razón contra esta organización teocrática de la autoridad».¹⁰⁰³ No hay sustracción frente a la metafísica. Así, cabe preguntar hasta dónde puede considerarse una visión alternativa que pueda sustituir la realidad divina, asimilando unos derechos que se pregonan como universales. Además, la propia modernidad da un giro hacia una comprensión consensual e histórica sobre los derechos. El mundo de la voluntad busca imponerse. La voluntad, en la dirección consensualista e historicista, termina «legislando», determinando cuáles y cuántos son los derechos, encontrándose en las proclamaciones puntos de partida.¹⁰⁰⁴

1001. C. Douzinas, op. cit., p. 251.

1002. Podría considerarse que para esa emancipación Occidente buscó asociar al Dios cristiano con un «Dios negativo», al menos en lo que concierne el proceso de configuración de la norma siguiendo lo expuesto por el pensador Paolo Prodi; se advierte la visión de «(...) un Dios que ya no es garante de las leyes que rigen el mundo, un Dios que (habiéndose dejado crucificar en la persona de Cristo) no encarna el fundamento metafísico de lo real sino que, por el contrario, es aquel que para librar de la idolatría de los valores y de los principios llega a suprimirse a sí mismo.» P. Prodi, *Una historia de la justicia; De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, tr. de L. Padilla López, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 424.

1003. C. Douzinas, op. cit., p. 76.

1004. Cfr. *Ibíd.*, p. 114.

Buscar el desalojo del fundamento ontológico es una necesidad sentida entre varios pensadores que apuestan por la continuidad del discurso de los derechos, pero partiendo del supuesto de que «las declaraciones crean y agotan su propia legitimidad en el acto de proclamación», como lo explica Douzinas, ya que en esta dirección, «Los derechos se consideran, no en atención al hombre considerado desde la metafísica de la subjetividad, sino en atención a unos acuerdos que concretan unas necesidades y reclamos, por los que se deja sin piso el cimiento ontológico.¹⁰⁰⁵ Así, se advierte un dilema, por cuanto debe pensarse sobre los inconvenientes de una opción fundacionalista que conduzca a un esencialismo sin sentido, desconociendo el dato histórico y las necesidades humanas; pero tampoco es suficiente sostener que sólo importa poner en práctica aquello sobre lo que ya están de acuerdo los hombres en determinadas cartas o declaraciones.

El espacio de fundamentación no puede construirse desde un argumento precario o superfluo.¹⁰⁰⁶ El problema es si vale la pena acoger unas tesis como las ofrecidas por el iusnaturalismo, configurando una reflexión prioritariamente metafísica. Cabe preguntar si debe apostarse por esta dirección, o si como lo explica Rorty, debemos apostarle más bien al sentimiento. Para Rorty, la cultura de los derechos humanos es un nuevo hecho sobre un mundo que no necesita de fundamentos en el saber moral o en el conocimiento de la naturaleza humana.¹⁰⁰⁷ En este sentido no resulta posible una fundamentación absoluta y unitaria sobre los derechos. El profesor norteamericano, buscando liberarse de una comprensión metafísica, afirma que nada relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales, excepto hechos históricos, contingentes y culturales. Se manifiesta que con el progreso continuo de la educación sentimental resulta viable hacer avanzar la cultura de los derechos humanos.¹⁰⁰⁸ A su vez, desde la tesis de Hume se considera la prelación del sentimiento como base para la comprensión del argumento

1005. *Ibíd.*, p. 116.

1006. Cfr. A. Papacchini, *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel*, Universidad del Valle, 1993, Cali, p. 10.

1007. Cfr. R. Rorty, «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en S. Lukes et al., *De los derechos humanos*, tr. de H. Valencia Villa, Madrid, Trotta, 1993, pp. 119-120.

1008. Rorty manifiesta: «Apoyarse en las propuestas del sentimiento en lugar de los mandatos de la razón es pensar en que los poderosos dejen de oprimir a los demás o de tolerar que sean oprimidos por pura consideración y no por obediencia a la ley moral.» *Ibíd.*, p. 132.

moral. La razón no puede ser la única fuente de la moral. El filósofo inglés acusa de falsa toda filosofía «(...) que atribuye a la razón todas las distinciones morales, sin la cooperación del sentimiento.»¹⁰⁰⁹

7.3.4. Para concluir esta reflexión sobre los conflictos que pueden generarse a partir de la metafísica de la subjetividad, se pasa a considerar el problema de las pugnas entre valores y sobre su jerarquía. Se hace referencia a una conflictividad inevitable y que se manifiesta especialmente al momento de su ejercicio. Así, puede reflexionarse sobre distintos supuestos: Uno de ellos corresponde a las posturas dispares que pueden asumir dos o más personas para la satisfacción de un mismo derecho y en donde afirman ostentar su titularidad, como cuando se invoca el derecho a la vida en el estado de necesidad o legítima defensa. También podría pensarse en el evento de disconformidad por antinomias provenientes del conflicto entre diversos derechos en cabeza de una o de varias personas, y en donde se impone que uno de ellos finalmente prevalezca y los demás cedan.

La solución a esos conflictos no es asunto fácil, si se tiene en cuenta la indeterminación e imprecisión en la definición del alcance de cada uno de los derechos individualmente considerados. Asimismo, los niveles de tensión aumentan cuando se aceptan catálogos inflacionarios de derechos, en razón de proteger intereses pensados en virtud de una legislación del deseo, simplemente potenciadora de un sinnúmero libertades individuales que van creciendo en atención a las utilidades y conveniencias, y sin vincularlas con una idea de deberes propios de la responsabilidad personal que se adquiere en la comunidad.

La conflictividad entre los derechos humanos es posible encontrarla con cierta frecuencia, confrontándose una vaguedad conceptual, que no puede salvar la metafísica de la subjetividad. En el caso de las exigencias consagradas en los diversos ordenamientos jurídicos nacionales, y preferentemente en las constituciones políticas, y que se reconocen como derechos fundamentales, ha sido necesario crear diversas instancias jurídicas para efectos de resolver las colisiones. La doctrina constitucional se ha planteado el problema de la colisión de derechos fundamentales, y

1009. D. Hume, *Investigación sobre principios de moral*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993 Apéndice I, p. 173.

que a su vez se vincula con los conflictos de principios.¹⁰¹⁰ En este espacio es posible confrontar soluciones en las que, por regla general, se hace prevalecer un derecho sobre otro, exigiéndose una motivación, con una determinada carga argumentativa, y en la que se justifique la preferencia.

Resultan inevitables los problemas vinculados con la aplicación de los principios, teniendo en cuenta su peso relativo, imponiendo la ponderación de unos enunciados que son derrotables. Asimismo, puede tenerse en cuenta el establecimiento otro mecanismo de solución como es la jerarquía mediante la fijación de criterios de comparación para efectos de definir escalas.¹⁰¹¹ Para esto deben superarse problemas de vaguedad conceptual.¹⁰¹² Sólo así podría emprenderse un proceso responsable de hallar soluciones, en ambos planos de la ponderación y de la jerarquía, y sin desconocer los inconvenientes de los catálogos inflacionarios que sólo conducen a la devaluación del concepto de derecho humano, visto como una mera exigencia dotada de un cierto peso relativo, y nada más. La relación entre vida y libertad, a modo de ejemplo, ha sido uno de los escenarios en los que más se evidencia la colisión de derechos.

1010. Según Robert Alexy se confrontan dos concepciones básicas del sistema jurídico: la del constitucionalismo y la del legalismo. «La Constitución no es ya sólo base de autorización y marco del derecho ordinario. Con conceptos tales como los de dignidad, libertad e igualdad y de Estado de Derecho, democracia y Estado Social, la Constitución proporciona un contenido substancial al sistema jurídico. En la aplicación del derecho esto se muestra en la omnipresencia de la máxima de proporcionalidad y su tendencia ínsita a reemplazar la subsunción clásica bajo reglas jurídicas por una ponderación según valores y principios constitucionales». Ya el legalismo podría presentarse en las siguientes fórmulas: «(1) norma en vez de valor; (2) subsunción en vez de ponderación; (3) independencia del derecho ordinario en vez de la omnipresencia de la Constitución; (4) autonomía del legislador democrático dentro del marco de la Constitución en lugar de la omnipotencia judicial apoyada en la Constitución». Cfr. R. Alexy, *El concepto y la validez del Derecho*, tr. de J. M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 159-161.

1011. Según Victoria Camps, el problema sobre la fundamentación de los derechos humanos se vincula con dos cuestiones básicas: «1) la puesta en cuestión de los derechos que, supuestamente hemos aceptado: por qué esos y no otros; 2) el planteamiento de una jerarquización y unas prioridades entre los mismos derechos, y entre éstos y otros valores coyunturales.» V. Camps, «El descubrimiento de los derechos humanos», en J. Muguerza y otros, op. cit., p. 113.

1012. Para Camps hay vaguedad conceptual en la universalidad del acuerdo, lo que se traduce en dificultad para la puesta en práctica. «Cuando un valor se enuncia vagamente, es equívoco y ambivalente: sirve igual para defender una postura que la contraria, o se convierte en un instrumento manejable por quien tiene la capacidad y el poder para hacerlo.» Son los casos, a modo de ejemplo, teniendo en cuenta lo expuesto por la pensadora en comentario, como el de confrontación de los derechos a la vida y a la libertad en los eventos de nuevas técnicas (como en el evento del alargamiento de la vida en nombre del derecho al morir dignamente y a no sufrir en vano, o el de los derechos de las parejas homosexuales a ser padres con la ayuda de la manipulación genética), o el caso del conflicto entre los derechos de libertades y derechos cívicos con los económicos-sociales. *Ibid.*, p. 114.

Vida y libertad pueden entrar en una tensión dialéctica y de relación mutua.¹⁰¹³

La idea de la persona puede ser definitiva para solucionar conflictos de derechos, pero incluso podría pensarse en un criterio para efectos de su prevención. La comprensión filosófica que se asuma resulta determinante. La noción de animal virtuoso, considerando la óptica de los derechos y deberes, hace pensar en una realidad integral no sometida a los niveles dramáticos de conflictividad que se podrían presentar desde una actitud radical asumida a partir de la metafísica de la subjetividad.

1013. Se destacan los conflictos que se presentan desde la identificación de los derechos de los pacientes a la muerte y el derecho a morir en paz, si se tiene que éstos no pueden ser desposeídos de su libertad. Cfr. J. Baudoin y L. Blondeau, *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, tr. de D. Chiner, Herder, Barcelona, 1995, p. 69-70.

8. CONCLUSIONES



«¿Ves lo que me pasa? Para mí, ser humano es concebir lo inconcebible, un pensamiento audaz. El hombre es un compendio de todo. De lo bueno y de lo malo. Es la imagen de Dios, y Dios, a su vez, es Todo. Hay seres humanos pero también demonios, santos, profetas, revolucionarios. Todos complementándose, dependiendo los unos de los otros. Dentro de un monstruoso gráfico, que cambia obedeciendo sólo a leyes caprichosas. ¿Me comprendes?

«De la misma forma nos sumergimos en lo más profundo de evidentes realidades. Y no me refiero a las realidades que perciben nuestros imputados sentidos. Si no, a un tumulto de realidades, que se mezclan unas con otras. Retorciéndose hacia dentro y alrededor. Suponer la existencia de límites es una pedantería. Nada tiene fin. Ni el pensamiento. Ni los sentimientos. Sí. Tu ansiedad es el único límite. ¿No lo crees tú así?» («Sonata de Otoño» de Ingmar Bergman).

8.1. Desde la idea de los derechos humanos, especialmente en Occidente, se ha pretendido realzar la dignidad del ser personal y defender la integridad de la conciencia, conceptos inicialmente vinculados a una conceptualización metafísica legada por el Cristianismo. El criterio del acuerdo, como se advierte en el caso de los consensos internacionales, ha extendido esa idea a los diversos de la tierra, en medio de un proceso inflacionario, en nombre de las libertades individuales, que ha puesto en peligro la viabilidad de la idea, a lo que se suma la evasión de cualquier camino de discernimiento sobre límites de tal realidad y que suponga recurrir a instancias metafísicas.

Se confronta la presencia de un lenguaje secular en el discurso moderno de los derechos y que revela la presencia de un evangelio para una cultura laica. Y aunque busca emanciparse de sus orígenes religiosos,

no ha logrado definitivamente esa pretensión, sin que por esto se desconozca la selección de necesidades consensuadas y consideradas como básicas. En este espacio resulta posible indagar sobre supuestos o razones a tener en cuenta para fundamentar los derechos humanos, dando cuenta de un estado de la cuestión. Así, podría evaluarse sobre los criterios ontológicos que han acompañado tradicionalmente a la idea, muy vinculados a una fundamentación absoluta de los derechos, y si estos han sido superados definitivamente por otras razones que den cuenta de un por qué, aunque sea de manera provisional. Se trata de una tarea compleja, aunque se pretenda acudir a una fundamentación que no sea fuerte, dogmática y excluyente.

Si bien la protección y la consagración de garantías jurídicas y políticas para la vigencia o efectividad de los derechos humanos, son mecanismos importantes para que los seres humanos logren en la práctica unas condiciones más dignas, igualitarias y de libertad, no puede obviarse el problema del fundamento. Se trata de auscultar un problema, reconociendo que la filosofía puede tener una posición importante, generando una reflexión no limitada a la afirmación sobre la positivación de ciertas exigencias que se comprenden como producto histórico. La filosofía permite escrutar sobre las bases de una realidad, sobre su razón de ser, sin caer en la insensatez. Como se ha venido exponiendo, se trata de dar una razón seria frente a una realidad, en aras de delimitar su alcance y contenido. Sin embargo, considerar que existe una base fundacional, no puede sacrificar la posibilidad de actualización histórica. Debe reconocerse que en la idea fundante del discurso de los derechos lo que ha sido determinante ha sido la determinación de una condición especialísima en el ser humano. La idea originaria de los derechos ha asumido al hombre como un sujeto digno, creado a imagen y semejanza de Dios, y es sobre este asunto en el que se ha debatido sobre las posibilidades de comprender las raíces teocéntricas del discurso.

8.2. Construir un argumento fundacionalista, desde un lenguaje moral, enlaza una tensión entre las premisas del ser y del deber ser. Surge la cuestión sobre cómo evitar una derivación lógica incorrecta, sin que se tengan que ofrecer argumentos fuertes de exclusión. De ahí que sea importante cuestionar en qué términos se puede ofrecer un argumento claro sobre la razón de ser de los derechos. La falacia naturalista acusa el paso indebido e ilegítimo de inferir una conclusión normativa sobre el

deber, sin que pueda vincularse adecuadamente con unas premisas previas constatativas. La afirmación sobre la imposibilidad de fundar premisas normativas a partir de la naturaleza humana conduce a denunciar un error lógico por parte de comprensiones empiristas frente a discursos como el cimentado en la tradición del iusnaturalismo racionalista, y que es acusado de haber forjado un edificio conceptual de imprecisiones. En este contexto, también puede evaluarse hasta dónde el positivismo jurídico pudo evadir la falacia en la medida en que considere que los hechos son punto de partida para la delimitación de la moralidad. De la consagración positiva de una norma no tiene que derivarse necesariamente el deber ser sobre su obediencia.

El discurso fundacionalista de los derechos ha posibilitado un ensamblaje entre moral y metafísica. Es importante evaluar si es posible incurrir en falacia, cuando se consideran ínsitos elementos valorativos en los enunciados descriptivos, y no cuando se toma como punto inicial de referencia una naturaleza empírica. El problema de la falacia naturalista se advierte cuando se aborda la naturaleza humana como fenoménica, y de ella se derivan valores. De los hechos no se pueden deducir valores. Situación diversa ocurre cuando se considera como principio fundacional algo que por sí mismo sea perfectible, como puede ser la bondad por sí misma. En este evento es en donde la metafísica ha encontrado su posibilidad directa de alojarse dentro del propio origen del discurso de los derechos humanos, albergando lo trascendente, como puede ser la realidad divina. Se rechazaría cualquier posibilidad de hermenéutica relativista y excluyente de la pretensión universalista del discurso de los derechos.

Debe precisarse que una conceptualización metafísica y moral puede hacer pensar en una idea de sustrato personal vinculada con la noción de un agente moral con capacidad de elegir, y en esta orientación puede confrontarse un condicionamiento ontológico, en la medida en que se limite el discurso frente a miembros integrantes de la familia humana que no están en capacidad de realizar ese tipo de reconocimiento, como en caso de los dementes, recién nacidos o de ciertos enfermos terminales. Frente a esa idea que configuraría la dignidad del ser personal en unos seres que pueden actuar de manera autónoma, fluye el argumento teológico en el que Dios sería la última fuente de la dignidad de la persona, y que abarca a toda la especie que pueda comprenderse como *imago Dei*.

8.3. La metafísica de la subjetividad emprendida por los modernos haría hincapié en el concepto de poderes o facultades subjetivas, sin emanciparse totalmente de la tradición anterior. Se consideran unos derechos cuasi-sagrados con base en la idea sobre la necesidad de potenciar el deseo individual. Hay una dirección iusnaturalista por la que se potencia la idea de un ser que proclama su libertad individual conforme a su estado de bondad natural; pero también puede confrontarse otra opción por la que, con apoyo a postulados convencionalistas y utilitaristas, se comprende que el derecho humano es creado de acuerdo a las utilidades y conveniencias en un determinado momento. En ambos sentidos se confronta la oposición de los modernos frente a la comprensión organicista y aristotélica de la sociedad; en ese espacio se proclama una idea de libertad en la que resulta definitiva la idea de individuo; sin embargo, las visiones que se presentan en torno a ese proyecto moderno son disímiles. La tensión entre las comprensiones iusnaturalista y convencionalista confrontan líneas de pensamiento bien diferenciadas de cara al problema de la fundamentación de los derechos humanos, y representadas por Locke y Hobbes respectivamente. Podría pensarse, desde el primero que los derechos humanos son exigencias que se imponen con apoyo en un estado de bondad natural que puede predicarse de todos los hombres, siendo relevante la condición de dignidad del ser personal; o podría considerarse que los derechos humanos son actos de benevolencia concedidos por el propio soberano frente a sus súbditos, y sin que se pueda pensar en una fundamentación apoyada en un estado de naturaleza que sólo ofrecería una imagen pesimista del hombre.

El discurso de los derechos ha tenido como plataforma originaria unas bases cristianas, que son las que configuraron a Europa; y es que las tesis lockeanas no logran distanciarse de la cosmovisión ética imperante en la tradición cristiana, se destaca la impugnación frente a la idea de un orden en el que se configuran los deberes estructurados orgánicamente. La metafísica teísta escolástica había privilegiado la idea de los deberes que son favorecidos en la comunidad, partiéndose de un armazón metafísico objetivo. Téngase presente que con los modernos, sin importar si el basamento era o no metafísico, iusnaturalistas y convencionalistas, se reconciliaron desde de la idea de la libertad, ya sea que se partiera de la naturaleza, o que se insistiera en el consenso y positividad. Además, el conservadurismo político sería un punto de

embate frente a una idea de libertad individual defendida por los modernos y que no coincidía con la contextualización que se imponía desde la costumbre.

8.4. El concepto de persona posibilita el encuentro de un grupo de razones sobre el por qué de la idea de derechos humanos. Con la referida voz es posible considerar un argumento fundacionalista, confrontándose una base que identifica diversas cualidades comunes que son atribuibles a un grupo de seres, y que no puedan ser relativizadas ni siquiera por las circunstancias histórico-espaciales en las que se desarrollan los hombres. El concepto de persona puede surgir como plataforma fundacional de los derechos humanos, y ha permitido reconocer una base moral por la que se proclama al hombre como fin, pese a su naturaleza caída. Así, puede comprenderse un discurso, a partir de una pretensión universalista, no enervada por los localismos avalados desde el multiculturalismo.

Es posible que con la noción de persona se reconozca la idea de un sustrato esencial u ontológico, de carácter universal, no afectado por las particularidades de los accidentes. Pueden integrarse criterios sustantivos, pero no se desconocen elementos formales y sin que pueda optarse exclusivamente por un personalismo procedimental que pueda resquebrajar el uso de un concepto al sólo identificar seres que se reconocen por una comunicación lingüística.

La persona es un sujeto cuya libertad e igualdad se aseguran desde unas condiciones *negativas*, por las que reclama no ser impedido o coaccionado en el desarrollo de sus bienes básicos por otros seres humanos, y atención a unas condiciones *positivas*, por las que dispone de medios de vida y de acción que le permitan asegurar su libertad en medio de la igualdad con los otros. Ambas condiciones son predicables de todos los seres humanos, con independencia de los rasgos o particularidades que los hacen diferenciables. En este escenario no puede desconocerse la conceptualización realizada a través de un esfuerzo metafísico legado por el cristianismo, como lo representa la idea de *imago Dei*.

La comprensión de ser persona, en Occidente, permitió que se comparara Creador con el sujeto creado, en virtud de las nociones de imagen y de semejanza. La tradiciones católica y protestante realizarían un esfuerzo metafísico para interpretar la realidad humana, y que no sería acogido por parte de los cristianos ingleses que, a partir del respeto por

la fuerza de la tradición y de la costumbres, y desconfiando de la vanagloria de un racionalismo alejado de la realidad, abrieron paso a una crítica muy profunda frente a un discurso universalista de los derechos. Esas son las fuerzas de tensión que se generan al interior de las fronteras occidentales. Pero la idea impulsada desde la Reforma protestante y la radicalización del proceso de secularización son las que han permitido la consolidación del discurso de los derechos, con numerosos detractores. Se confronta un esfuerzo que terminó por dar paso a un discurso antropológico, por el que se reconocen facultades exclusivamente predicables frente a un ser que se comprende como cualificado, y que puede diferenciarse de otros seres, como es el caso de los animales. Lo que ha primado es un discurso antropológico, y frente al que el ecologismo contemporáneo presenta resistencia.

Se confronta al interior de esta discusión una tensión entre dos maneras de interpretar la moralidad desde la tradición cristiana, aunque en ambas el hombre se comprende como un ser análogo a su Creador, titular de unos derechos por el hecho de su condición personal, digno de ser respetado. Pero el giro de la tradición protestante hacia la secularización será decisivo, en el sentido de perfilar la comprensión de dignidad del ser personal en el sentido de libertad individual, como se advierte en las tesis kantianas que consideran un ser proyectado hacia la libertad en cuanto dispone de autonomía moral.

8.5. Es bien problemático evaluar cuál es la posibilidad que se tiene para fundamentar un discurso como el de los derechos humanos a partir de instancias externas a los seres humanos y por las que se impongan normas de moralidad. Es el caso justificar en atención a la realidad del ser personal y que se vincula con la idea de proyección de la realidad divina. Estamos frente a una idea sometida a juicio desde el método genealógico de Nietzsche y por las filosofías de la sospecha en cuanto proclaman la presencia de un mundo que parece desencantado. Hay una ausencia de Dios. Este es precisamente el mundo en el que se confronta la angustia originada por el silencio. Dios se esconde, no siendo percibido por los sentidos. Se cuestiona la presencia de la guerra, de la desolación, de la maldad, del dolor, etc., en medio de un mundo en el que reina el silencio de su Creador. El propio ser humano, analogado a su Creador, no se reconoce como tal, y no ama a su otro par, a su prójimo, como a sí mismo. El hombre se sume en el sinsentido, confrontándose un vacío

agnóstico debido a una crisis de aproximación a lo metafísico para encontrar plenamente sus identidades. Sin embargo frente a esa actitud de desencanto, simultáneamente, puede confrontarse cómo la racionalidad moderna continúa expresando cierta rebeldía frente a la proclamación de su muerte. Se manifiesta su rechazo de asistir a unos funerales que mal han proclamado los enemigos de un discurso como el de los derechos humanos, y que sigue teniendo actualidad, estando ya garantizada su vigencia en la propia racionalidad de los acuerdos aprobados en el escenario del derecho internacional.

La idea de comprender al hombre como imagen de Dios también es rechazada desde varios pensadores modernos, para quienes no es posible la analogía entre hombre y Dios. Alternativas utilitaristas y convencionalistas, optando por las necesidades humanas, han ofrecido otra posibilidad de fundamentación de los derechos humanos; y desde esta mirada se visualiza igualmente otra crisis, como es sustituir un concepto por otro que dé cabida a los diversos catálogos inflacionarios de derechos. Téngase presente que los consensos a los que se han venido llegando en los campos del estado nacional (con la concreción de derechos fundamentales) y en el internacional (por medio de convenios), aunque pueden ser alternativa para considerar la existencia de los derechos, de otro lado se advierten inconvenientes de concreción de esos consensos entre grupos de diversas procedencias. Se hace complejo inventariar, sin dar cuenta del por qué, siendo cuestionable que se liste inflacionariamente; ese sentido conduce finalmente a la devaluación del concepto. Se reitera, un listado inflacionario implica un desbordamiento del alcance del concepto de derechos humanos, so pretexto de consultar unas necesidades actuales.

¿Cuáles son los límites del consenso? Nos encontramos frente a una cuestión que sigue presente, y frente a la que resulta inevitable considerar en qué términos debe emprenderse una emancipación de la conceptualización ontológica presente en la idea de los derechos humanos. Como ejemplo podría presentarse el dilema referente a la aplicación de técnicas genéticas en los embriones humanos y sobre los términos de intervención en el genoma se presenta como un gran tema de actualidad.

8.6. Una comprensión adecuada de la persona no puede generar oposiciones irresolubles entre los derechos sobre la libertad y los derechos

sociales (se integran los económicos y culturales), y entre los derechos liberales y los derechos culturales (se incluyen derechos de grupo y los correspondientes a los derechos denominados como de tercera generación o de solidaridad). No debe aceptarse un individuo sombrío sumido en la atomización y en la soledad. El reto consiste lograr la presencia de un ser que se proyecta en una comunidad, sin que renuncie a sus diferencias. Pero ese propósito no es fácil asumirlo. De ahí que sea importante rescatar el «conócete a ti mismo» socrático. La persona se conoce desde el interior, y no desde fuera.

Una de las tensiones más dramáticas en la construcción del argumento fundacionalista de los derechos humanos se confronta en la discusión sostenida entre liberales y comunitaristas. Vale la pena discernir hasta dónde puede haber riqueza en el discurso de los derechos hibridando argumentos antitéticos de tradiciones bien disímiles. La propuesta liberal ha proclamado la defensa de un individuo que es afirmado como soberano, gracias a una pretensión universalista, lo que entra en conflicto con la idea de reivindicar los localismos que imponen los colectivos; a propósito, en el último sentido son las comunidades, y no los individuos, los que se presentan como sujetos activos de los derechos. Se considera, así, el conflicto entre las libertades del individuo con las exigencias que se imponen desde determinados grupos étnicos que no aceptan los valores que favorecen las libertades individuales. A modo de ejemplo, puede considerarse el caso de la prohibición del velo islámico desde las políticas de asimilación impuestas desde el estado francés. Dicho símbolo ha sido visto como un elemento de imposición de sumisión de la mujer, siendo inaceptable en una sociedad fundada en la libertad, igualdad y fraternidad. Se constata, así, un conflicto de gran actualidad que puede comprometer la propia supervivencia del discurso liberal de los derechos.

La fundamentación de los derechos humanos debe considerarse desde una comprensión antropológica integral, en aras de establecer puentes de comunicación entre diversos tipos de derechos, como los correspondientes a los identificados en las diversas «*generaciones*» y que se vinculan con los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad. Lo definitivo es reconocer qué exigencias permiten comprender: a un ser humano, concreto y no abstracto, que es titular de una dignidad y que permite considerar el carácter sagrado de su vida e individualidad; a un ser moral que proclama su libertad, sin que su conciencia sea dominada;

y, a un sujeto que proclama su individualidad en medio de la igualdad con los otros.

El dilema sobre cómo definir las posibilidades de fundamentación continúa. Precisamente, para la realización de este trabajo se ha pretendido ascender a la cumbre, y ha sido inevitable descender al punto de retorno originario. Éste es el estado de la investigación, regresar al proceso de búsqueda inicial, intentando incesantemente alcanzar una cima, sin desconocer que los descensos son inevitables. Lo que sí puede afirmarse es sobre la viabilidad de dar una razón sobre el por qué de los derechos, y sin atar sus contenidos a un núcleo fuerte que impida su actualización desde las necesidades humanas, relacionando adecuadamente los ámbitos de los derechos y los deberes. Sobre este asunto es importante evaluar sobre el alcance de una actualización en atención al contexto espacio-temporal, reconociendo las necesidades para que se desarrolle el ser humano.

BIBLIOGRAFÍA



AGUDELO RAMIREZ, Martín, *El poder político: su fundamento y sus límites desde los derechos del hombre; una aproximación a la filosofía del poder en la obra de Norberto Bobbio*, Temis, Bogotá, 2006.

AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en Obras de San Agustín, T. V, ed. bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

———, *Sobre la Felicidad*, tr. de G. Soto Posada, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1997.

———, *La ciudad de Dios*, 14 ed., Porrúa, México, 1998.

ALEXY, Robert, *Teoría de los Derechos Fundamentales*, tr. de E. Garzón Valdés, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1993

———, *El concepto y la validez del Derecho*, tr. de J. M. Seña, Gedisa, Barcelona, 1994.

———. *Teoría del Discurso y Derechos Humanos*, tr. de L. Villar Borda, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1995.

———, *Teoría de la argumentación jurídica*, tr. de M. Atienza e I. Espejo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, *El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007.

APEL, Karl-Otto, *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1991.

AQUINO, Tomás de, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, tr. de J. Pallí Bonet, Gredos, Barcelona, 1993.

———, *Política*, tr. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Altaya, Barcelona, 1993.

AAVV, *La especie humana ¿Es titular de derechos?*, Dykinson, Madrid, 2008.

BALLESTEROS, J. (ed.), *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992.

BERGMAN, Ingmar, *Imágenes*, tr. de J. Uriz Torres y F. Uriz, 2ed., Tusquets, Barcelona, 2007.

BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos; los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Siglo veintiuno, Madrid, 1993.

BOBBIO, Norberto, «Il potere e il diritto», *Nuova Antología*, A 117, 549, fasc. 2142, 1982.

———, «El modelo iusnaturalista», en N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, tr. de J. Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

———, *Thomas Hobbes*, tr. de M. Escrivá de Romaní, 2ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

———, *L'età dei diritti*, Einaudi Tascabili, Torino, 1997.

- BOURGEOIS, Bernard, *Filosofía y derechos del hombre*, tr. de J. A. Díaz, Bogotá, Siglo del Hombre, Universidad Nacional, Embajada de Francia, 2003.
- BURGESS, Anthony, «Introducción, La naranja mecánica exprimida de nuevo» en A. Burgess, *La naranja mecánica*, tr. de A. Quijada, Minotauro, Barcelona, 1998.
- BURKE, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- COMPANY, Juan Miguel, *Ingmar Bergman*, 4ed, Cátedra, Madrid, 2007.
- CONSTANT, Benjamin, *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, tr. de M. A. López y M. M. Truyol Wintrich, 2ed., Tecnos, Madrid, 2002.
- COTTA, Sergio, *El derecho en la existencia*, Pamplona, Eunsa, 1987.
- , *Diritto, persona, mondo umano*, G. Giappichelli editori, Torino, 1989.
- DIEMER, A, et al, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, tr. de G. Baravalle, UNESCO/Serval, Barcelona, 1985.
- DOUZINAS Costas, *El fin de los derechos humanos*, tr. de R. Sanín Restrepo y otros, Universidad de Antioquia/Legis, Bogotá, 2008.
- DREIR, Ralf, *Derecho y la justicia*, tr. de L. Villar Borda, Temis, Bogotá, 1994.
- DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, tr. de M. Gustavino, 2 ed., Ariel, Barcelona, 1989.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario Filosófico*, Ariel, Barcelona, 1999.

FEUERBACH, Luiwig, *La esencia del cristianismo*, tr. de J. L. Iglesias, Trotta, Madrid, 1995.

FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, tr. de Cristobal Orrego Sánchez, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1980.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 1968.

———, *Saber y verdad*, tr. de J. Varela y F. Alvarez-Uría, La Piqueta, Madrid, 1991.

FREUD, Sigmund, «El porvenir de una ilusión», en *Psicología de las Masas*, tr. de L. López Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

FRONDIZI, Risieri, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

GAETANO CARCATERA, *Il problema della fallacia naturalistica, La derivazione del dover essere dall' essere*, Dott., A. Giuffré ed., Milano, 1969

GÓMEZ ALONSO, Modesto, *Los derechos humanos: justificación filosófica y política*, en *Ratio Iuris*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana, 3, 2005-2006, p. 95-109.

GÓMEZ-HERAS, José M.^a G.^a, (Coord.), *Ética del medio ambiente; problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis*, tr. de S. Más Torres y C. Maya Espí, Altaya, Barcelona, 1995.

———, *Facticidad y validez*, tr. de M. Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998.

HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Entre razón y religión; dialéctica de la secularización*, tr. de I. Blanco y P. Largo, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Principios de Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Tr. de J. L. Vermal. 2ed. Edhasa, Barcelona, 1999.

———, *Lecciones de Filosofía de la Historia*, J. Gaos Alianza Editorial, Madrid, 1999.

HEIDEGGER, Martín, «De la esencia del fundamento», (1929), en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Tr. Xavier Zubiri, Fausto, Buenos Aires, 1996.

———, *Estudios sobre mística medieval*, tr. de Jacobo Muñoz, 2ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

———, La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», tr. de H. Cortés y A. en HEIDEGGER, Martín, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

HELLER, Agnes, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, tr. de A. Rivero Rodríguez, Paidós, Barcelona, 1996.

HOBBS, Thomas, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, tr. de M. Á. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992.

———, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, tr. de Carlos Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994.

———, *Tratado sobre el ciudadano*, ed. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999.

HONGJU KOH, Harold y SLYE, Ronald C, *Democracia deliberativa y derechos humanos*, tr. de P. Bergallo y M. Alegre, Gedisa, Barcelona, 2004.

HÖFFE, Otfried, *Derecho intercultural*, tr. de R. Sevilla, Gedisa, Barcelona, 2008.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, 2ed., Editora Nacional, Madrid, 1981.

———, *Investigación sobre principios de moral*, tr. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad; ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, tr. de J. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995.

KANT, Inmanuel, *Antropología práctica; según el manuscrito inédito de Christoph Coelestin Mrongovius, fechado en 1785*, Tecnos, Madrid, 1990.

———, *Crítica de la razón práctica*, tr. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

———, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

———, *Lecciones de ética*, tr. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Crítica, Barcelona, 2002.

———, «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?*, tr. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho*, tr. de R. J. Vernengo, 8ed., UNAM, México, 1982.

———, *¿Qué es la Justicia?*, tr. de A. Calasamiglia, 2ed., Ariel, Barcelona, 1992.

KENNY, Anthony, *La Metafísica de la mente*, tr. F. Rodríguez Consuegra, Paidós, Barcelona, 2000.

KYMLICKA, Will, *La ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, tr. de Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.

———, *La Política vernácula; Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, tr. de T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Paidós, Barcelona, 2003.

- LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, tr. de Pedro Bravo Gala, 4ed, Tecnos, Madrid, 1998.
- , *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, tr. de C. Mellizo, Altaya, Barcelona, 1994.
- LORA, Pablo de, *Memoria y frontera; el desafío de los derechos humanos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- LUBAC, Henri De, *El drama del humanismo ateo*, tr. de C. Castro Cubells, Encuentro, Madrid, 1990.
- LUCAS, Javier de, «Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos», en Jesús Ballesteros (ed.), *Derechos humanos; Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- LUTERO, Martín, *Escritos políticos*, tr. de Joaquín Abellán, Altaya, Barcelona 1994.
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, tr. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2001.
- , *Historia de la ética*, tr. de R. J. Walton, Paidós, Barcelona, 2006.
- MARCEL, Gabriel, *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, tr. de Ely Zanetti y Vicente P. Quintero, Nova, Buenos Aires, 1954.
- MARCEL, Gabriel, *El hombre problemático*, tr. de María Eugenia Valentié, Suramericana, Buenos Aires, 1956
- , *El misterio del ser*, Editorial Sudamerica, Buenos Aires, 1953
- MARITAIN, Jacques, *Los derechos del hombre y ley natural*, tr. de Héctor F. Miri, Dédalo, Buenos Aires, s.f.
- , *La persona y el bien común*, tr. de Leandro de Sesma, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948.

- , *Los derechos del hombre, Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal reunidos por la Unesco*, México-Buenos Aires, 1949.
- , *Humanismo integral; problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, tr. de A. Mendizábal, Palabra, Madrid, 1999.
- MARX, Karl *Manuscritos: economía y filosofía*, tr. de F. Rubio Llorente, Altaya, Barcelona, 1993.
- MARX, Karl y ENGELS, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, 3ed., Panamericana, Bogotá.
- MASSINI, Carlos Ignacio, *El Derecho, los Derechos Humanos y el Valor del Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987.
- MEGÍAS QUIRÓS, José Justo (Coord.), *Manual de Derechos Humanos; Los derechos humanos en el siglo XXI*, Aranzadi, Navarra, 2006.
- MILL, John Stuart, *El utilitarismo*, tr. de E. Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- MIRANDOLA, Pico della, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 2ed., tr. de P. J. Quetglas, PPU, Barcelona, 2002.
- MOORE, G. E, *Principia Ethica*, tr. de A. M. Vásquez Guisán, Crítica, Barcelona, 2002, 2002.
- MOREY, Miguel, *El hombre como argumento*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- MOTILLA, Agustín (coord.), *El pañuelo islámico en Europa*, Marcial Pons, Madrid, 2009.
- MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo*, tr. de A. Aisenson, Eudeba, Buenos Aires, 1962.
- MUGUERZA, Javier y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, tr. de A. Sánchez Pascual. Altaya, Barcelona, 1993.

———, «La Gaya Ciencia», 125, en *Obras Inmortales*, tr. de E. Eidesltein y otros, Edicomunicación, Barcelona, 2000, T. 1.

———, «Humano demasiado humano», I, 51, en *Obras Inmortales*, tr. de E. Eidesltein y otros, Edicomunicación, Barcelona, 2000. T. IV.

———, *Genealogía de la moral*, tr. de J. L. López y López, Tecnos, Madrid, 2003.

NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado y Sociedad*, tr. de R. Tamayo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

———, *Meditaciones sobre la vida*, tr. de C. Gardini, Gedisa, Barcelona, 1992.

PAINE, Thomas. *Los derechos del hombre; Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa*, tr. de F. Santos Fontenla, Alianza Editorial Madrid, 1984.

PAPACCHINI, Ángelo, *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel*, Universidad del Valle, Cali, 1993.

PAREDES, María del Carmen, «La dimensión ética de la fenomenología», en AAVV, *Ética, voluntà, desiderio*, Il polígrafo, Padova, 2002.

PATZIG, Günther, *Ética sin metafísica*, tr. de Ernesto Garzón Valdés, Coyoacán, México, 2000.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio, *Curso de derechos fundamentales; teoría general*, Universidad Carlos III de Madrid y Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1999.

PEGUEROLES, Juan, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor, Barcelona, 1972

PERELMAN, Chaïm, *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Civitas, Madrid, 1979.

———, *El imperio retórico; retórica y argumentación*, tr. de A. L. Gómez, Norma, Bogotá, 1997

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 8ed, Tecnos, Madrid, 2003.

PLATÓN, «Teetetes o de la ciencia», en *Diálogos*, Porrúa, México, 2000.

PRODI, Paolo, *Una historia de la justicia; De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, tr. de L. Padilla López, Buenos Aires, Katz, 2008.

RAWLS, John, «El Derecho de Gentes», en S. Lukes et al, *De los derechos humanos*, tr. de H. Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1993.

———, *Teoría de la Justicia*, tr. de M. D. González, 2ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

ROBLES, Gregorio, *Introducción a la Teoría del Derecho*, Debate, Madrid, 1988.

———, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid, Civitas, 1992.

RODILLA, Miguel Ángel, estudio preliminar, en Thomas Hobbes, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Tecnos, Madrid, 1992.

RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, *La razón de los derechos, perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995.

RORTY, Richard, «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en S. Lukes et al., *De los derechos humanos*, tr. de H. Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1993.

———, *Una ética para laicos*, tr. de L. Padilla López, Katz Editores. Madrid, 2009.

- ROSS, Alf, *Sobre el derecho y la justicia*, tr. de G. Carrió, 2ed, Buenos Aires, Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires), 1997
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *El contrato social*, tr. de M. J. Villaverde, Altaya, Barcelona, 1993.
- , *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombre y Otros Escritos*, Tecnos, Madrid, 2005.
- RUSSELL, Bertrand, *¿Por qué no soy cristiano?*, tr. J. Martínez Alimari, Hermes, México, 1976.
- SÁNCHEZ MECA, Diego, *En torno al superhombre; Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- , «Introducción», en F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, tr. de J. L. López y López, Tecnos, Madrid, 2003.
- SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, tr. de M. Angel Ruiz, Taurus, Madrid, 2001.
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del Ochenta, Buenos Aires, 1985.
- SICILIA, Javier, *Ingmar Bergman, la trilogía sobre Dios*, Sempre, 27 de mayo de 1999
- SINGER, Peter, *Liberación Animal*, Trotta, Madrid, 1999.
- SÓFOCLES. *Antígona*, tr. de Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, *La Globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, tr. de César Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998.
- SOTO POSADA, Gonzalo, *Diez Aproximaciones al Medioevo*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1998.

- SPINOZA, Baruch, *Ética*, 5ed. Porrúa, México, 1997.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. Tr. de Mónica Utrilla de Neira. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TRÍAS, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*, 2 ed., Ariel, Barcelona, 1982.
- VASAK, Karel, «Pour une troisième génération des droits de l'homme» en *Etudes et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge en l'Honneur de Jean Pictet*, Mouton, La Haya, 1984.
- VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia; Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, 3ed., Península, Barcelona, 1998.
- VELARDE, Caridad, *Universalismo de derechos humanos; análisis a la luz del debate anglosajón*, Civitas, Madrid, 2003.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres; un relato de los mitos griegos*, tr. de D. Zadunaisky, 2ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- VIGO GUTIERREZ, Abelardo del, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.
- , *Economía y ética en el siglo XVI; estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la Teología Española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.
- VILLEY, Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, tr. de L. Legaz Lacambra, Reus, Madrid, 2009.
- ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Poble, Buenos Aires, 1949

———, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

———, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

