

# LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Carlos de la Torre

SUMARIO: I. *Necesidad de fundamentar los derechos humanos*. 1. *Problemática de toda fundamentación y su relación con la filosofía de los valores*. II. *Algunos modelos típicos de fundamentación de los derechos humanos*. 1. *Fundamentación no cognoscitivistica: el fundamento de los derechos humanos en el pensamiento de Norberto Bobbio*. 2. *Fundamentación subjetivista: el individualismo anglosajón en la teoría de los derechos de Ronald Dworkin*. 3. *Fundamentación intersubjetivista: Jürgen Habermas y la ética discursiva*. 4. *Fundamentación objetivista: Jacques Maritain y el derecho natural*. III. *Proyección de los distintos modelos de fundamentación respecto de algunos problemas actuales que presentan los derechos humanos*. 1. *La dignidad humana como fundamento*. 2. *La universalidad de los derechos humanos*. 3. *Los deberes humanos*. IV. *Conclusiones*. V. *Bibliografía*.

## I. Necesidad de fundamentar los derechos humanos

En el mes de diciembre del año de 1967 en la *Convenzione Nazionale sui diritti dell'úomo*, Norberto Bobbio iniciaba su conferencia sobre el “Presente y porvenir de los derechos humanos” declarando que el problema sobre el fundamento de los derechos humanos era un problema resuelto, por lo que la labor a realizar en este campo “no es tanto la de saber cuáles y cuántos son estos derechos, cuál es su naturaleza y su fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro para garantizarlos, para impedir que, a pesar de las declaraciones solemnes, sean continuamente violados”.<sup>1</sup>

Nadie que sea mínimamente consciente de la situación actual de los derechos humanos en el mundo podría restarle cierto grado de razón a la anterior declaración del filósofo italiano, basta con echar un

---

<sup>1</sup> Norberto Bobbio, “Presente y porvenir de los derechos humanos”, *Anuario de Derechos Humanos*, 1981, Instituto de Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 1982, p. 10.

vistazo al informe de Amnistía Internacional para el año 2000, para darse cuenta de que prácticas violatorias de los derechos humanos, como la tortura, las desapariciones, las ejecuciones extrajudiciales y la pena de muerte, siguen siendo recurrentes y sistemáticas en la mayoría de los países que integran la comunidad de Naciones Unidas. Pero más aún; basta con caminar por las calles de cualquier ciudad de América Latina y ver los cientos de niños que tienen en las calles su único refugio; prestar atención a las condiciones de trabajo y de vida que padecen los miles de inmigrantes que han dejado casa y familia para encontrar mejores condiciones de vida en los países del norte; contemplar las columnas humanas de desplazados civiles por los conflictos bélicos en el centro de África o en el este de Europa; o tomar conciencia de las miles de niñas que en China son asesinadas o abandonadas por sus propios padres coaccionados por la ley de un solo hijo, para sentir la irremediable sensación de que frente a la urgente necesidad de defender y garantizar el respeto a la dignidad de personas concretas, es algo inútil y sin sentido, cuando no, una pérdida de tiempo, dedicar nuestra atención al problema del fundamento de los derechos humanos.

Sin embargo, y a pesar de que irremediablemente esa sensación me ha acompañado durante el tiempo que he dedicado al presente trabajo, considero que por varias razones que intentaré demostrar más adelante, detenerse hoy a analizar el fundamento de los derechos humanos no es del todo una empresa inútil y sin sentido.

El problema de los derechos humanos se encuentra inmerso en una gran paradoja, ya que si por una parte hemos sido testigos en estos últimos 50 años, contados a partir de la Declaración Universal de 1948,<sup>2</sup> de un desarrollo espectacular de los derechos humanos, que bien se puede constatar en múltiples expresiones y ámbitos como pueden ser: la positivación de los derechos fundamentales en las constituciones democráticas de los distintos Estados; las diversas declaraciones, protocolos, convenios y pactos que en el ámbito del dere-

---

<sup>2</sup> Para una visión amplia del desarrollo de los derechos humanos ver la obra común: *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 50 Aniversario*, dirigida por Manuel Balado y J. Antonio García Rugeiro, Centro Internacional de Estudios Internacionales, Ed. Bosch, Barcelona, 1998, o *Veinte años de evolución de los derechos humanos*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1974.

cho internacional han desarrollado de forma particular los derechos que contiene la Declaración de 1948; los distintos sistemas de protección internacional de los derechos humanos que se han instrumentado a nivel internacional o continental; la multiplicación de organismos no gubernamentales que se han avocado a la protección de muy distintos derechos; e incluso el desarrollo y la aparición de nuevos derechos denominados de la cuarta generación, como lo son los culturales y los que se refieren al medio ambiente.

Por otra parte, y continuando con nuestra paradoja, pese al impresionante desarrollo antes descrito, las violaciones de los derechos humanos parecen multiplicarse y diversificarse en múltiples formas cada vez más sutiles e inauditas, produciéndose en el ciudadano común un sentimiento de desesperanza y de desconfianza respecto a la eficacia de la protección de los mismos. Situación que conlleva un vaciamiento de contenidos, que a su vez se traduce en la vanalización y confusión respecto a la verdadera razón de ser de los derechos humanos.

Así se explica que hoy en día un gran número de personas considere a los derechos humanos como algo utópico; bellamente expuesto y desarrollado en la teoría y en los distintos documentos y declaraciones, pero imposible de llevarse a la práctica y concretarse en las necesidades y exigencias de cada persona o grupo de personas.

No cabe duda que esta paradoja es producto del enfrentamiento de dos realidades que se producen en el mundo de los hechos, el desarrollo de los derechos y sus constantes violaciones. Sin embargo, me parece que en cierta medida esta paradoja también parte de un problema teórico, e incluso filosófico, ya que si se ve con detenimiento, la eficacia de la protección de los derechos humanos no sólo depende de que los derechos humanos se positivicen en los diversos cuerpos normativos de tal forma que sea responsabilidad de los Estados velar por su integridad, o que se logre instrumentar un sistema de protección internacional eficaz e imparcial, también depende de un problema de conceptualización, de expresión, de interpretación, y en última instancia de vivencia de los mismos. Así tenemos que el problema de la protección y del respeto de los derechos humanos, también apela a la formulación que de éstos se hace en los distintos documentos en que se contienen, a la forma en que los ciudadanos los entienden, en el cómo los Estados y los organismos los interpre-

tan, en los límites conceptuales que establecen los tribunales, y en el fondo de todo esto, en qué valores y cómo se fundamentan los derechos humanos.

Conviene recordar aquí una anécdota que contaba Jacques Maritain y que ocurrió durante una de las reuniones de la Comisión Nacional Francesa de la UNESCO: “Alguien se quedó asombrado al advertir que personas de tan distintas y antagónicas ideologías se hubieran puesto de acuerdo respecto de la tabla de derechos aprobada. Pero en realidad lo que sucedió es que todos manifestaron su acuerdo, siempre y cuando no se les preguntara el porqué y el cómo habían llegado a dicho acuerdo, ya que con el porqué empezaba la disputa”.<sup>3</sup>

Con esta declaración se pone en duda la contundencia de la afirmación de Bobbio, ya que pone de manifiesto que si bien con la Declaración Universal del 48 se llegó a un acuerdo en la tabla de derechos, no se alcanzó un acuerdo similar en cuanto a las razones por las cuales los distintos Estados se comprometían a respetar los derechos humanos, pues a pesar de que en el preámbulo de la declaración se apele al fundamento de la dignidad y el valor de la persona humana, al haberse establecido una redacción amplia y general de cada uno de los derechos contenidos en la declaración, es de presumir que gran parte de la interpretación y de la posterior puesta en práctica y protección, dependerá de la particular forma en que se fundamenten dichos derechos.

## 1. PROBLEMÁTICA DE TODA FUNDAMENTACIÓN Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA DE LOS VALORES

El *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora,<sup>4</sup> nos explica que el término fundamento se usa en tres sentidos diferentes: como *principio*; como *razón*; y a veces como *origen*. Mientras que Nicola Abbagnano<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> J. Maritain, Introducción al vol. Col. *Los derechos del hombre*. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración universal reunidos por la UNESCO, FCE, México-Buenos Aires, 1949, p. 15.

<sup>4</sup> Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, voz, *Fundamento*, Ariel, Madrid, pp. 1413-1414.

<sup>5</sup> Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, voz, *Fundamento*, FCE, México, 1999, pp. 578-580.

explica que en el pensamiento aristotélico el concepto de fundamento se identifica con la noción de *causa*, en su dimensión ontológica, es decir, en cuanto es causa por la cual una cosa no puede ser otra cosa. En tanto que Leibnitz identifica el concepto de fundamento con el de *razón suficiente*, reconociendo en dicho concepto una función de justificación.

Pero como veíamos con anterioridad también se identifica el término de fundamento con el de *principio*, y en concreto con el del principio último, que es razón de todos los principios particulares, es decir, el principio a partir del cual la existencia de algo puede quedar fundamentada, es interesante destacar que esta acepción de fundamento se refiere no sólo al principio del ser como existencia, sino también como principio del conocer y del obrar.

Lo que queda claro es que con independencia de los matices que podamos dar a dicho término, al preguntarnos por el problema del fundamento de los derechos humanos, en el fondo nos estamos formulando las siguientes preguntas:

1. ¿Qué entendemos por derechos humanos? Esta pregunta tiene razón de ser en tanto que el problema del concepto y del fundamento está íntimamente ligado, de tal manera que se puede afirmar que una definición integral de los derechos humanos tiene que hacer referencia explícita o, por lo menos implícita, a aquello que se considera como el fundamento.
2. ¿Cuál es el origen de los derechos humanos? Esta pregunta nos lleva estrictamente a preguntarnos por el fundamento de los derechos, ya sea que entendamos el término fundamento, como primer principio en el que se sustentan, o como la razón de ser de su existencia. Así tendremos respuestas de todo tipo, en las que desde el primer momento se hacen patentes las diferentes concepciones que se tienen sobre los derechos humanos: para unos el origen está en la ley positiva que otorga ciertos derechos fundamentales, otros verán que el origen de los mismos no es la ley, como norma, sino el consenso que establece la norma, otros en cambio, afirmarán que antes de la ley y el consenso, el hombre, por el simple hecho de serlo tiene ciertos derechos básicos, y preexistentes a todo ordenamiento legal.

3. ¿Cuál es la naturaleza o las características de los derechos humanos? Esta pregunta se infiere del problema del fundamento, en tanto que la solución nos permitirá conocer las características que cada persona asigna a los derechos humanos. Así tendremos, por ejemplo, que si afirmamos que el fundamento es la ley positiva, entenderemos que la naturaleza de los derechos humanos es histórica, subjetiva y particular, mientras que si partimos de que el fundamento de los derechos es la propia naturaleza humana, por el contrario, la naturaleza de los derechos será objetiva, inalienable y, por lo regular, inmutable y universal.
4. ¿Por qué valen los derechos humanos? Esta pregunta, a su vez, puede desglosarse en otras dos cuestionantes: ¿De qué elementos depende el carácter normativo o ético de los derechos humanos?, y ¿en qué medida y en qué forma pueden vincularnos? Con estas preguntas en el fondo estamos buscando una razón suficientemente poderosa para respetar y proteger los derechos humanos. Como todos sabemos, cualquier tipo de norma, ya sea moral o jurídica, establece derechos y obligaciones, lo que implica que de acatarla ordenamos nuestra conducta tal como ella lo determina, siendo incluso que algunas veces puede exigir de nosotros un determinado esfuerzo o sacrificio, como puede ser el de respetar el derecho del otro a costa de limitar nuestro propio derecho; el ejemplo clásico, a este respecto, es el de la necesidad de limitar mi libertad de expresión frente al derecho a la intimidad de otra persona. Pues bien, los derechos humanos ante todo son normas de conducta frente a las cuales tenemos la plena libertad de acatarlas o no, así que buscar su fundamento no es otra cosa que buscar la razón o el principio que nos motive a encaminar nuestros actos a su realización. Desde esta perspectiva unos entenderán que mientras los derechos humanos no sean positivizados en un ordenamiento jurídico concreto, de tal forma que se pueda exigir su cumplimiento coactivamente, de lo que se está hablando es de meras expectativas de derechos. Otros verán la necesidad de acudir a valores tales como la dignidad humana, el desarrollo de la persona, o el de la autonomía de la voluntad, con el fin de justificar plenamente su cumplimiento, otros a ele-

mentos más concretos como las necesidades básicas del hombre o la convivencia entre los mismos, e incluso algunos acudirán a argumentos utilitaristas.

Me parece que esta última pregunta se constituye en una de las razones más fuertes por las que es importante plantearnos el problema del fundamento de los derechos humanos, ya que en la realidad, es decir, en la vivencia diaria de los derechos humanos, no es que los hombres nos adscribamos a una determinada forma de fundamentar los derechos, y a partir de nuestra decisión libre y razonada elijamos una línea de conducta determinada para cuando se nos presente el caso de respetar, proteger o exigir un derecho. La realidad es que cada persona, al enfrentarse en su vida diaria al derecho del otro o con la necesidad de exigir uno propio, se cuestiona sobre si el fundamento en el que se basa esa exigencia o esa pretensión, es lo suficientemente fuerte como para obrar en consecuencia. La vivencia de los derechos humanos, es decir, ejercerlos, pero también respetar y garantizar el derecho de los otros, implica un gran esfuerzo personal que muchos no están dispuestos a hacer, y aunque esto se deba a un sinnúmero de factores materiales y psicológicos, en algunas ocasiones tal vez se deba a que no se encuentra un argumento convincente para ceder en nuestras pretensiones personales.

Aquí es donde la necesidad del fundamento no sólo es epistemológica o teórica, sino también práctica. En este sentido, Carlos Massini afirma: “La exigencia de un respeto incondicionado, como el que se reclama para los derechos humanos, no puede tener un fundamento relativo, tal como el que se sigue de una mera construcción mental”.<sup>6</sup> Y Francisco Puy explica la importancia de esta pregunta: “La pregunta individual sobre el fundamento de los derechos implica autointerrogarnos por qué uno los acepta teóricamente y los practica existencialmente, no sólo cuando me favorecen, sino también cuando exigen sacrificios actuales”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Carlos I. Massini Correas, *Los derechos humanos, en el pensamiento actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, p. 108.

<sup>7</sup> Francisco Puy, *El fundamento de los derechos humanos*, de Javier Mugerza y otros autores, preparada por Gregorio Peces-Barba, Ed. Debate, 1989, p. 298.

## II. Algunos modelos típicos de fundamentación de los derechos humanos

Otro argumento, aunque de naturaleza empírica, para demostrar la relevancia que tiene el problema del fundamento de los derechos humanos, es el hecho de que una gran cantidad de filósofos y juristas de todas las corrientes de pensamiento, muchos de ellos de gran prestigio y sobre todo de mucha seriedad, se han planteado directa o indirectamente dicho problema. Aunque me parece de justicia agregar, que por lo menos en la bibliografía en lengua castellana a la que he tenido acceso, no se encuentran obras recientes, y con esto me refiero a los últimos cinco años, en las que se aborde específicamente el tema del fundamento de los derechos humanos. Como contraste, hemos observado que por lo menos en España, México y Argentina a finales de la década de 1980 proliferaron las obras individuales y comunes que trataban dicho tema.<sup>8</sup>

Por la naturaleza misma del presente estudio, nos hemos visto en la necesidad de distinguir cuatro grandes grupos, que aunque no toman en cuenta la riqueza de los matices, bien pueden contener la gran cantidad y variedad de posiciones que se han adoptado frente a nuestro problema; los que niegan la posibilidad de toda fundamentación, y que hemos denominado como fundamentación no cognoscitivista, y los que afirman que se puede conocer y proponer un fundamento de los derechos humanos, y que a su vez hemos dividido en tres: fundamentación subjetivista, fundamentación objetivista y otra que se presenta a sí misma como intersubjetiva. Con el fin de exponer cada una de ellas, hemos decidido desarrollar brevemente el pensamiento de alguno de sus pensadores más emblemáticos.

---

<sup>8</sup> Tienen especial importancia las siguientes obras colectivas dedicadas particularmente al tema del fundamento de los derechos humanos: *Problemas actuales sobre los derechos humanos, una propuesta filosófica*, ed. Javier Saldaña, UNAM, México, 1997. *El fundamento de los derechos humanos*, de Javier Mugerza y otros autores, Ed. Gregorio Peces-Barba, Debate, 1989. *Derechos humanos, concepto y fundamentos*, Ed. Jesús Ballesteros, Tecnos, Madrid, 1991, y *Tópicos. Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana*, Ed. Héctor Zagal, Universidad Panamericana, México, 1998.

## 1. FUNDAMENTACIÓN NO COGNOSCITIVISTA: EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO DE NORBERTO BOBBIO

Al primer grupo se le conoce con el término de *no cognoscitivistas*<sup>9</sup> debido a que parten de la idea de que los juicios de valor, particularmente los morales, no son susceptibles de ser considerados como verdaderos o falsos, porque al no referirse al mundo del ser no son verificables empíricamente. De ello se sigue que para los no cognoscitivistas, los valores éticos, jurídicos y políticos no pueden pretender una validez general, objetiva o intersubjetiva, ya que se limitan a expresar convicciones personales.

Dentro de la misma corriente no cognoscitivistista podemos encontrar a su vez, a los positivistas y a los emotivistas. Los *emotivistas*, entre los que encontramos a los seguidores del realismo escandinavo como son Axel Hägerström, Vilhelm Lundstedt o Alf Ross, sostienen que los enunciados éticos, al carecer de significado cognoscitivo desempeñan una función meramente emotiva, por ello entienden que los juicios de valor se traducen en una mera manifestación de emociones. Esta postura tiene como punto de partida un relativismo axiológico, ya que, influidos por Max Weber, consideran que no existe ningún presupuesto científico (racional o empírico) que permita fundar una decisión sobre los valores. De lo que se deriva que en caso de una contraposición de valores, no puedan inclinarse por alguno en especial, pues al no poder presentar razones por las cuales se prefiera un valor sobre otro, a todos se les tiene que tratar por igual.

También en el grupo de los no cognoscitivistas, en tanto conservan el relativismo axiológico como presupuesto, encontramos a los *positivistas*. Hans Kelsen, fiel a su relativismo y postura antimetafísica, niega toda posibilidad de entender lo absoluto por ser inaccesible a la experiencia humana, de tal manera que intenta separar claramente el valor de la realidad, así como la moral y el derecho. A muy grandes rasgos Kelsen priva a las normas jurídicas de su contenido moral o material, de tal forma que el fundamento del derecho ya no

---

<sup>9</sup> Cf. Pérez Luño, Antonio Enrique, *Derechos humanos, Estado de derecho y constitución*, Tecnos, 1999, Madrid, pp. 132-184.

se hallará en valores como puede ser el de la justicia o un supuesto derecho natural, sino que el fundamento de la norma, que ahora será formal, se encontrará en el propio sistema jurídico, el cuál tiene su sustento último en lo que denominó como *norma fundamental*.

Como exponente de esta particular postura, aunque con matices importantes, desarrollaremos la postura de Norberto Bobbio, quien partiendo de los mismos postulados no cognoscitivos niega toda posibilidad de fundamento último de los derechos humanos.

En el Congreso sobre el fundamento de los derechos humanos, desarrollado en L'Aquila, Italia, en septiembre de 1964 y ante una audiencia conformada en su mayoría por filósofos, Norberto Bobbio dictaba su conferencia *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, en la que afirmaba con toda rotundidad que la búsqueda del fundamento último de los derechos humanos, es una empresa sublime pero desesperada, y que la tarea del filósofo es buscar no el fundamento último de los derechos humanos, sino los varios fundamentos posibles para cada derecho y en cada situación determinada, empresa que califica de más modesta, pero útil, y no destinada al fracaso como la primera.

Bobbio hace una primera distinción entre buscar el fundamento de un derecho ya reconocido en un ordenamiento jurídico y entre buscar el fundamento de un derecho que se aspira a tener y que por lo tanto aún no es reconocido. Respecto del primer problema bastará con encontrar la norma positiva de la cual se infiere dicho derecho, es decir, el fundamento será la norma positiva. En el segundo problema, la solución radica en buscar buenas razones para sostener su legitimidad y para convencer a la mayor cantidad de personas posibles de la necesidad de reconocer una determinada pretensión como derecho en un ordenamiento jurídico.

En este último sentido Bobbio acepta tres formas posibles de fundamentar los derechos humanos; la primera consiste en deducir los derechos de un dato objetivo constante, como podría ser el de la naturaleza humana; la segunda en considerarlos como verdades evidentes por sí mismas, como los valores objetivos; y por último, y ésta es la forma por la que se inclina el filósofo italiano, en ir descubriendo en cada periodo histórico aquellos derechos que son generalmente compartidos, esto es lo que él llama la *prueba del consenso*.

Bobbio reúne en un mismo grupo las primeras dos formas de fundamentar los derechos, identificándolas con los distintos intentos que se han practicado dentro del campo de la filosofía para encontrar el fundamento último de los derechos humanos, ese fundamento objetivo, que él mismo califica como “la ilusión del fundamento absoluto”, es aquel que nadie puede negarse a aceptar por constituirse en base de un argumento irresistible.

En realidad, la posición que Bobbio adopta respecto al fundamento de los derechos humanos, es, sobre todo, una posición contraria a la posibilidad del fundamento absoluto, esto explica que Bobbio sea más persuasivo respecto de los argumentos en contra, que para sostener su propia postura. Así sentenciará: “Toda búsqueda de fundamento absoluto está a su vez infundada” y presentará cuatro problemas para demostrar la imposibilidad del fundamento último.

El primero de ellos consiste en que el término de derechos humanos es una expresión equívoca y ambigua, ya que la mayor parte de las definiciones son tautológicas, y cuando en ellas se añade alguna referencia de contenido se introducen siempre términos de valor, que a su vez son interpretables según la ideología asumida por el intérprete. Pone el ejemplo de una definición que diga que los “derechos humanos son aquellos cuyo reconocimiento es condición necesaria para el perfeccionamiento de la persona humana o bien para el desarrollo de una civilización”. La pregunta que plantea Bobbio consiste en, quién y con base en qué determina en qué consiste el perfeccionamiento de una persona, o el desarrollo de una civilización. Afirma que esta ilusión la tuvieron y la tienen los iusnaturalistas, que con el fin de colocar ciertos derechos fuera de toda impugnación y discusión, los derivaron directamente de la naturaleza del hombre. Su crítica a esta postura se basa en afirmar que de la naturaleza humana se han derivado una multitud de derechos incluso contradictorios, es decir, que ha sido un concepto teórico abstracto y sin un contenido propio, el cual es utilizado para dotarlo de los más diversos contenidos y para llegar a las más distintas y dispares conclusiones. Otros, afirma Bobbio, apelan a que los derechos humanos son condiciones para los valores últimos. Frente a esto opone la misma objeción relativista, de que los valores últimos no se pueden justificar, pues a lo mucho son asumidos por cada persona subjetivamente, algunas asumirán unos y

---

LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

---

otras harán lo respectivo con otros valores, incluso pudiendo ser éstos contrarios entre sí. Así, para Bobbio, tanto en los derechos como en los valores en los que se pretende fundamentar los primeros, siempre quedará irresuelto el problema del fundamento último.

El segundo problema que opone Bobbio consiste en que aquellos derechos que son fundamentales en una época y en una civilización determinada, no lo son en otra época y otra civilización. Es decir, que el elenco de los derechos se va modificando con el transcurso de la historia, pues su origen atiende a intereses y necesidades históricas. “No se comprende cómo se puede dar un fundamento absoluto a derechos históricamente relativos”,<sup>10</sup> dirá Bobbio. Por otro lado, llama a no tener miedo del relativismo, pues afirma que, precisamente debido al pluralismo ideológico y religioso nacen los derechos y libertades más extendidos por todo el mundo.

La tercera objeción consiste en que las clases de los derechos humanos son además muy heterogéneas, pues expresan pretensiones muy distintas e incluso incompatibles, por lo que lo correcto no sería hablar de un fundamento, sino de varios fundamentos. Afirma que esto se ve muy claro si se parte de la idea de que el reconocimiento de un derecho de un grupo de personas, implica la negación de otro derecho de otro grupo de personas que se opone al primero, por ejemplo, el derecho a no ser torturado, se opone al supuesto derecho de los torturadores de torturar para obtener una declaración. Así tenemos muy pocos derechos que al no encontrar otros derechos que se les opongan no tienen límite alguno, mientras que la mayoría de los derechos se ven matizados o limitados frente a otros derechos que también se consideran fundamentales.

Por último, afirma que el conseguir un fundamento último de un derecho no implica, ni mucho menos, la realización plena de dicho derecho.

Para entender con mayor profundidad estos cuatro problemas que Bobbio plantea a todos aquellos que tienden hacia un fundamento último, es necesario revisar, aunque sea brevemente, los presupuestos epistemológicos y metodológicos de los que parte Bobbio para analizar el problema del fundamento de los derechos humanos.

---

<sup>10</sup> Norberto Bobbio, *Sobre el fundamento de los derechos humanos*, p. 57.

Bobbio adopta una postura emotivista frente a los valores, que consiste esencialmente en que el hombre no puede acceder al conocimiento de los mismos mediante la razón, sino que accede a ellos por una opción previa a toda argumentación y justificación, sólo se entiende a través de la distinción que hace entre los juicios de valor y los juicios de hecho, ya que se opone a que lógicamente se deriven unos de otros, de tal forma que es incorrecto inferir un juicio de valor de un juicio de hecho y viceversa. Esta distinción atiende a la distinción entre ser y deber ser, entre el idealismo y el realismo y se aplica a temas como la ciencia del derecho y la filosofía del derecho. “Mientras los juicios de hecho describen la realidad y tienen por ello carácter científico, los juicios de valor no son descriptivos, sino prescriptivos, de tal forma que carecen de carácter científico y son asignados al campo de la filosofía”.<sup>11</sup>

Las implicaciones epistemológicas que se derivan de la anterior premisa, son muy diversas, por dar un ejemplo relativo al primer problema que opone Bobbio al fundamento último, encontramos que de los actos humanos no se puede inferir ni la posible existencia de una naturaleza humana, ni un fin común de todos los hombres, pues esa afirmación ya implicaría, para Bobbio, un juicio de valor y por lo tanto una toma de posición. Así afirma: “La relación de necesidad entre el juicio de hecho y el juicio de valor, entre el acto de conocimiento y la toma de posición, proviene del hecho de que esta última depende siempre de una actitud personal, mía, subjetiva”.<sup>12</sup>

Esto lo lleva, por una parte, a desarrollar una vertiente *no cognoscitivista*, según la cual los valores remiten en último término a la conciencia emocional sin que puedan ser objeto de conocimiento teórico o científico en cuanto tales valores, así como una vertiente subjetivista, según la cual los valores varían con las distintas personas sin posibilidad de comunicación completa. Este subjetivismo es en Bobbio resultado de su visión historicista, en cuanto insiste en la

---

<sup>11</sup> Alfonso Ruiz Miguel, *Filosofía y derecho*, en Norberto Bobbio, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 347.

<sup>12</sup> Norberto Bobbio, *Teoria dell'ordinamento giuridico, lezioni raccolte dagli studenti*, L. Borgi, C. V. Sarrazo e G. Witzel, Torino, G. Giappichelli, 1955, p. 15, en Alfonso Ruiz Miguel, p. 335.

variabilidad temporal y espacial de la realidad y, dentro de ella, de las valoraciones humanas.

Ahora bien, Bobbio es conciente de las consecuencias prácticas, tales como la imposibilidad de entablar cualquier tipo de diálogo entre los hombres, que se podrían derivar de llevar hasta sus últimas consecuencias sus postulados teóricos. Es por eso que matiza su emotivismo y subjetivismo al aceptar la posibilidad de argumentar lógicamente dentro de cadenas valorativas o descriptivas, y de utilizar la retórica como fórmula de argumentación valorativa que apela a la *racionalidad humana*. Esta matización le abre la posibilidad de acudir al *consenso* como único fundamento posible de los derechos humanos.

En este sentido, Alfonso Ruiz Miguel llega a la conclusión de que la postura de Bobbio respecto a los valores se puede calificar de relativismo no escéptico, ya que se sitúa en una postura intermedia entre aquellos que niegan toda la posibilidad de razonar en materia de valores, y de aquellos que creen que sus valores están asistidos por una razón superior, objetiva, e indiscutible que debe imponerse a sus adversarios que la ignoran. “Ampliamente entendida, la teoría de la argumentación es una vía intermedia entre esas dos grandes posiciones que se han alimentado mutuamente en la historia de la filosofía y que, a pesar de ello, han tendido a coincidir en una ideología política iliberal y, al fin y al cabo, profundamente conservadora en el mal sentido de la palabra: el escepticismo extremo y el absolutismo ético”.<sup>13</sup>

Podemos destacar que, respecto al fundamento de los derechos humanos, Bobbio asume una postura historicista, en cuanto afirma que los derechos humanos han sido creaciones históricas que han tenido su origen en las distintas luchas por la defensa de ciertas pretensiones y aspiraciones que en determinados momentos históricos se ha generalizado y se les ha dado un amplio reconocimiento: “La realidad de la que nacen las exigencias de estos derechos estaba constituida por aquellas luchas y movimientos de los que si se quiere comprender la razón, es necesario buscarla no ya en la hipótesis del estado de naturaleza, sino en la realidad social del tiempo, en sus contradicciones y en los cambios que fueron provocados de vez en

---

<sup>13</sup> Alfonso Ruiz-Miguel, *op. cit.*, p. 347.

cuando por éstos”.<sup>14</sup> Incluso ha llegado a afirmar que el primer derecho humano que se ha reconocido como tal en la historia del pensamiento jurídico y político, es el derecho a la libertad de creencias, resultado histórico de la guerra de religiones y de la quiebra de la unidad religiosa en occidente. Refuerza su postura historicista, con el argumento de que el fenómeno multiplicador de los derechos humanos, del que hemos sido testigos en la última década, respecto de los llamados derechos culturales y ecológicos, son un claro signo del carácter histórico de los derechos humanos, ya que sólo ahora cuando el hombre enfrenta una problemática distinta a la de hace algunos años se generaliza la necesidad de proteger nuevos derechos que se vinculan a otros aspectos de la vida humana.

Por lo tanto, su postura historicista lo lleva a negar la existencia de una naturaleza humana inmutable y objetiva, a partir de la cual se puedan deducir los derechos y obligaciones necesarios para satisfacer las exigencias del propio desarrollo y perfeccionamiento de la persona humana y, por lo tanto, la posibilidad de que ésta se constituya en el fundamento último de los derechos humanos.

Ahora bien, una vez que Bobbio ha declarado y ha intentado demostrar que todo fundamento último y objetivo de los derechos humanos es tan sólo una ilusión, ¿cómo es que Bobbio busca solucionar el problema del fundamento?, si es que en realidad se lo plantea como un problema cuya solución es necesaria.

Es ya muy conocido que Bobbio ha insistido de muchas maneras en que lo más importante respecto de los derechos humanos, no es ya solucionar el problema de su fundamentación, como desarrollar los mecanismos idóneos para su protección, promoción, y efectividad. Sin embargo, no es que Bobbio niegue la existencia de dicho problema, sino que frente a la gran tarea de velar por el cumplimiento de los derechos humanos, se tiene que dar por resuelto. Y para el filósofo italiano el problema del fundamento de los derechos humanos ha sido resuelto en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. “Pues bien, la Declaración Universal de derechos humanos puede ser aceptada como la mayor prueba histórica que

---

<sup>14</sup> Norberto Bobbio, “Derechos del hombre y sociedad”, en *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, trad. Rafael de Asís Roig, prólogo de Gregorio Peces-Barba, Turín, 1990, p. 120.

nunca haya existido del <*Consensus omnium gentium*> acerca de un determinado sistema de valores”.<sup>15</sup>

Es en la Declaración Universal del 48, donde Bobbio introduce el argumento del consenso, como el único fundamento histórico, que si bien no es absoluto, sí puede ser probado fácticamente. “Con esta declaración un sistema de valores es (por primera vez en la historia) universal, no en principio sino de hecho, en cuanto que el consenso sobre su validez e idoneidad para regir la suerte de la comunidad futura de todos los hombres ha sido explícitamente declarado”.<sup>16</sup>

## 2. FUNDAMENTACIÓN SUBJETIVISTA: EL INDIVIDUALISMO ANGLOSAJÓN EN LA TEORÍA DE LOS DERECHOS DE RONALD DWORKIN

El subjetivismo axiológico considera al sujeto como fundamento y criterio de valoración, de tal forma que los valores ya no serán entidades con existencia propia, sino que serán creaciones subjetivas de la conciencia humana. La concepción subjetivista, entendida como autoconciencia racional de la dignidad, la libertad y la igualdad se halla en la base de iusnaturalismo racionalista, el cual encuentra sus primeros gérmenes en el pensamiento de Vázquez de Menchaca, su primera formulación en Hugo Grocio, y sus distintas interpretaciones en autores como Locke, Hume, Hobbes y Rousseau.

Entre otros, el individualismo anglosajón ha sido heredero de esta particular concepción de los derechos humanos, en nuestros días encontramos entre sus principales exponentes a Ronald Dworkin, Jeremy Waldron, John Rawls, Peter Singer y Robert Nozick.<sup>17</sup> Esta escuela, o mejor dicho, línea de pensamiento, comparte ciertos principios de los cuales destacaremos algunos, para después expresar a muy grandes rasgos la teoría de los derechos de Ronald Dworkin.

La primera de las notas que merece ser destacada es la fuerte influencia que aún se observa del pensamiento utilitarista y positivista

---

<sup>15</sup> Norberto Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, p. 11.

<sup>16</sup> Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 12.

<sup>17</sup> Respecto del individualismo anglosajón ver la obra de Carlos I. Massini Correas, *Los derechos humanos, en el pensamiento actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, pp. 83-122.

de Jeremías Bentham, tanto para atacarlo como es el caso de Dworkin, como para tomar ciertos postulados que se desprenden de su postura racionalista e individualista.

Todos los autores presentan un gran desdén por las cuestiones que se refieren al fundamento último de los derechos humanos, a la eticidad en general y a las cuestiones de orden metafísico. Temas como el de la dignidad del ser humano, el valor del conocimiento, la naturaleza humana, etc., son dejados expresamente a un lado, dando por supuestas las afirmaciones que resultan necesarias para elaborar sus propias teorías sobre los derechos.

Aunque algunos de ellos no lo manifiesten de esa forma, en ellos hay una especie de *agnosticismo por los valores éticos*, concuerdan en que son meras creaciones de los hombres, privándolos de su sentido objetivo, esto se debe a la influencia que tienen del emotivismo moral de Hume, y del positivismo lógico.

La característica más importante, y que a la vez sirve de punto de unión de todos estos autores, es que su punto de partida es la construcción de una ética individualista, ya que afirman que el origen de todos los derechos radica en el querer del sujeto individual.

Como consecuencia de su punto de partida individualista dichos autores *rechazan cualquier noción de bien común, bien general o bien social*. La afirmación de los derechos supone la afirmación exclusiva, o al menos decisivamente preponderante del interés individual y la postergación cuando no la supresión, de cualquier bien general. De esta manera coinciden en que el único sentido de los derechos es el de salvaguardar los intereses individuales establecidos de forma autónoma por cada individuo.

Para estos pensadores los *valores éticos son relativos*, en el sentido de que no reconocen valores éticos objetivos, válidos para todo tiempo y lugar, pero incluso parten de un relativismo individualista, ya que el contenido de moralidad de una determinada conducta o de un derecho, es dado por la voluntad o los deseos de los individuos.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> En este sentido Margaret Mac-Donald afirma: “No hay un fin establecido para la raza humana por una abstracción llamada naturaleza humana. Sólo hay fines que los individuos eligen o son forzados por las circunstancias a aceptar. No hay nada que ellos deban aceptar. Los estándares son determinados por la elección humana, no establecida por la naturaleza independiente de los hombres”. “Natural Rights, Theories of Rights”, p. 34, en Carlos I. Massini Correas, *Los derechos humanos, op. cit.*, p. 90.

“Su relativismo es subjetivista, en el sentido de que el contenido de los derechos morales está determinado por la voluntad de cada sujeto, en el ejercicio de su ilimitada autonomía. Esta idea, de indudable filiación kantiana, es llevada hasta sus extremos por esta corriente de pensadores, sosteniéndose el “derecho” de todo individuo a formular y materializar su propio y personal “proyecto de vida”, más allá de cualquier norma o de cualquier valor objetivo”.<sup>19</sup>

Por último, su concepción de los derechos y de la ética es inmanente, en el sentido de que se desvincula de todo elemento trascendente.

Uno de los autores de esta línea de pensamiento que ha trascendido del mundo anglosajón es Ronald Dworkin, quien ha sido el sucesor de Herbert Hart en su cátedra de la Universidad de Oxford.

Como hemos visto, aunque Dworkin es deudor de ciertos postulados del pensamiento de Bentham, se propone demostrar que los derechos naturales no son “un disparate en zancos” como los había definido el mismo Bentham en su obra *Anarchial Fallacies*. La teoría de Dworkin se construye con el fin de demostrar que los derechos deben ser tomados en serio, pues son expresiones del individualismo, incluso que debían de ser protegidos y respetados sobre las decisiones que supuestamente benefician a la mayoría. Así entiende que el derecho no es más que un dispositivo que tiene como finalidad garantizar los derechos de los individuos frente a las agresiones de la mayoría y del gobierno.

Dworkin afirma: “El positivismo jurídico no acepta la idea de que los derechos puedan preexistir a cualquier forma de legislación, es decir, rechaza la idea de que a los individuos o a los grupos puedan adjudicárseles otros derechos que los explícitamente previstos en el conjunto de normas explícitas que componen la totalidad de la jurisprudencia o legislación de una comunidad. Esta postura adoptada por el positivismo, es resultado, explica Dworkin, de una idea que promovió Bentham, de que los derechos naturales no pueden tener lugar alguno en una metafísica que se precie de empírica. De igual forma explica que los liberales creen que una debilidad cardinal de diversas formas de colectivismo consiste en que confían en entidades fantasmales, “como voluntades colectivas o espirituales nacio-

---

<sup>19</sup> Carlos Massini Correas, *Los derechos humanos, op. cit.*, p. 97.

nales”, y son por consiguiente, hostiles a cualquier teoría de los derechos naturales que parezca apoyarse en entidades igualmente sospechosas. Frente a esta postura Dworkin afirma que los derechos individuales son triunfos políticos en manos de individuos, ya que éstos son portadores de derechos aun cuando, por alguna razón, una meta colectiva o una decisión política intenta negarles lo que, en cuanto individuos, desean tener o hacer. Por lo que él mismo expresa que su teoría “no implica ningún carácter metafísico especial, y que, por lo tanto, se aparta de otras teorías de los derechos más antiguas, que se apoyan efectivamente en tal suposición”.<sup>20</sup>

Dworkin inicia su teoría de los derechos mediante la crítica al positivismo jurídico; afirma que para la teoría del derecho positivo, el derecho es tan sólo un conjunto de normas, y que, por lo tanto, excluye otros elementos que él denomina como *principios y directrices*. Esto atiende, según Dworkin, a la separación absoluta que sostiene el positivismo entre moral y derecho, separación que se torna dudosa si se toma en cuenta la práctica jurisdiccional.

Explica que aunque el positivismo afirma que el derecho abarca y contempla todas las situaciones que se pueden presentar en la vida diaria, de tal forma que la actividad judicial se limita a aplicar la norma adecuada para el caso concreto, todos sabemos que debido a la complejidad y a la riqueza de la vida jurídica, los jueces, muchas veces, frente a la ausencia de una norma concreta, o bien, frente a la contradicción de normas, se ven en la necesidad dar una solución discrecional. Obviamente dichas soluciones requieren estar fundadas en un razonamiento jurídico, el cual, según Dworkin, invoca y utiliza principios que los tribunales desarrollan lentamente mediante un largo proceso de razonamiento y creación de precedentes. Pues bien, para Dworkin, esos principios son de índole moral, lo que demuestra que los principios morales juegan un papel muy importante en el razonamiento jurídico y que, por lo tanto, la tesis central del positivismo, consistente en la separación entre derecho y moral, es falsa.

---

<sup>20</sup> Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, trad. Marta Gustavino, Ariel Derecho, Barcelona, 1984, p. 37. Sobre la visión de los derechos humanos en Ronald Dworkin ver: Beuchot, Mauricio, “Los derechos humanos en la filosofía analítica: Ronald Dworkin”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, Universidad Panamericana, México, 1998.

Dworkin plantea una nueva objeción, concerniente a los casos en que los jueces tienen que resolver una cuestión discrecionalmente, ya que afirma que, aunque algunas teorías sobre la función judicial ven con buenos ojos que los jueces realicen actos formalmente legislativos al momento de solucionar una controversia que no estaba prevista ni en el conjunto de normas ni en la jurisprudencia, sostiene que los jueces “no son ni deben ser legisladores”,<sup>21</sup> por dos razones en específico: la primera, porque no son responsables de sus decisiones ante el electorado como sí lo son los legisladores, y porque al momento que el juez aplica discrecionalmente su propio razonamiento al caso concreto, en realidad está aplicando retroactivamente una disposición que antes no se conocía.

Lo que quiere demostrar Ronald Dworkin con este argumento es que en dichos casos los jueces fundamentan sus resoluciones, unas veces en lo que él ha denominado como argumentos de *principios*; que son los que se apoyan sobre los derechos individuales, en tanto que otras veces se apoyan en los argumentos *políticos o directrices*; que son aquellos objetivos colectivos que se imponen en una determinada comunidad o sociedad. Frente a esta disyuntiva, considera que lo correcto es que los jueces descubran los derechos individuales que tienen las partes y que resuelvan con base en la pretensión de derecho más justa, pero que no se orienten por elementos distintos a aquellos derechos individuales ya existentes, y menos que creen supuestos nuevos derechos fundados en las directrices o argumentos políticos de un supuesto bienestar general. Con el desarrollo de esta teoría, lo que hace Dworkin es demostrar la existencia de derechos individuales concretos, independientemente de si son contemplados o no por las normas, y por los precedentes judiciales.

A estos derechos individuales, Dworkin los denomina como derechos morales, distinguiéndolos así de los derechos legales. De ahí que desde sus premisas se infiera que los derechos morales y libertades básicas no son el producto de la deliberación legislativa o de la costumbre social, sino que constituyen criterios independientes para enjuiciar a la legislación y a la costumbre.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 147-148.

Los derechos morales son, en palabras de Dworkin, derechos que tienen su razón de ser en la protección que prestan a los individuos, incluso frente a la mayoría y a las decisiones del gobierno que atienden a un supuesto interés general.

Explica que los derechos morales se deben de entender en el *sentido fuerte* del término derecho, es decir, como la plena facultad que tiene alguien de ejercitar su derecho sin que otro pueda justificar interferir en ello. Así llega a la siguiente conclusión: “El derecho a desobedecer la ley no es un derecho aparte, que tenga algo que ver con la conciencia y se agregue a otros derechos en contra del gobierno. Es simplemente una característica de los derechos en contra del gobierno y, en principio, no se le puede negar sin negar al mismo tiempo que tales derechos existan”.<sup>22</sup>

De esta manera, Dworkin reafirma su idea de que los derechos morales individuales no se pueden limitar y menos anular con argumentos que apelen al supuesto derecho de la mayoría a hacer valer sus leyes, o al derecho de la sociedad a mantener un grado de orden y seguridad, y menos a supuestos beneficios generales. La única limitante que se puede imponer a los derechos morales, son los derechos concurrentes de otros individuos particulares.

A pesar de la gran importancia y fuerza que quiere dar a los derechos morales, Dworkin no profundiza en el problema de su fundamento, como ya lo hemos mencionado explica que su razón de ser estriba en la protección básica y necesaria que requiere el individuo, en tanto que respecto del fundamento se limita a expresar que si de verdad se quiere tomar los derechos en serio, se requiere aceptar como mínimo dos ideas: “La primera es la idea, vaga pero poderosa, de la dignidad humana. Esta idea, asociada con Kant, pero que defienden filósofos de distintas escuelas, supone que hay maneras de tratar a un hombre que son incongruentes con el hecho de reconocerlo cabalmente como miembro de la comunidad humana. Mientras que la segunda idea supone que los miembros más débiles de una comunidad política tienen derecho por parte del gobierno, a la misma consideración y el mismo respeto que se ha asegurado para sí los miembros más poderosos”.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 295.

El acento que pone Dworkin al derecho *a la igual consideración y respeto* de todos los individuos miembros de una sociedad, es lo que evita que su teoría de los derechos tienda a una sobrevaloración del derecho absoluto a la libertad. Es por ello que junto a la teoría de la justicia de Rawls, se ha visto en la teoría de los derechos de Ronald Dworkin, una teoría que propugna un liberalismo progresista.

### 3. FUNDAMENTACIÓN INTERSUBJETIVISTA: JÜRGEN HABERMAS Y LA ÉTICA DISCURSIVA

A diferencia de Bobbio, en la extensa obra de Habermas no se encuentra desarrollado específicamente el problema de la fundamentación de los derechos humanos,<sup>24</sup> ya que de alguna forma la fundamentación que Habermas hace de los mismos, así como de cualquier clase de normas y en general de la ética, se encuentra en el propio desarrollo de toda su filosofía, es decir, no es que Habermas realice una teoría concreta para fundamentar los derechos humanos, más bien, del análisis del conjunto de su pensamiento se infiere dicha fundamentación.

Inmerso en la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, Habermas se propone, como ya lo había intentado su maestro Adorno,<sup>25</sup> rehabilitar la razón práctica frente a la razón instrumental, es decir, reconsiderar aquellos aspectos abandonados por una razón positiva e instrumental que había hecho de la acción técnica —el trabajo, el rendimiento experimental de las teorías científicas, el cálculo estratégico y la burocratización— el paradigma del saber humano en general.

La interpretación del mundo moderno llevada a cabo por Max Weber le sirve a Habermas, a modo de contrapartida, para justificar su propia propuesta de rectificación. La modernidad fue entendida

---

<sup>24</sup> Sin embargo, en su obra *Teoría y praxis* dedica un capítulo entero al tema de los derechos humanos: Jürgen Habermas, “Derecho natural y revolución”, en *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, pp. 87-122.

<sup>25</sup> Habermas fue ayudante de Adorno entre los años de 1956 a 1959, éste había escrito una obra denominada “La función identificante de la razón”. Dentro de la Escuela de Frankfurt también Marcuse lleva a cabo una crítica a la razón unidimensional. Ver Daniel Innerarity, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, EUNSA, Pamplona, España, 1985, pp. 15-17.

por Weber como un proceso de *desencantamiento* del mundo, mientras que el concepto de racionalización lo entendía como sinónimo de extensión del saber instrumental a las diversas áreas de la vida. En este sentido, Habermas podrá prevenir que “la noción de racionalidad que se impone decididamente, implica más bien, al fin y al cabo, toda una organización de la sociedad en la que una tecnología independizada dicta a las zonas usurpadas de la praxis, en nombre de la libertad de valores, un sistema de valores, o sea, su propio sistema”.<sup>26</sup>

Habermas parte del supuesto de que en los siglos XVI y XVII, en el llamado iluminismo, se produjo una escisión entre la razón teórica y la razón práctica, entre una lógica de los hechos y una lógica de las decisiones. Afirma que Hegel ya era consciente de que la modernidad, caracterizada por la autonomía del sujeto y de la razón, había desembocado en la autonomía de la subjetividad, ya que habiéndose liberado de la religión, que anteriormente constituía el medio principal de unión entre los individuos, no había logrado la unificación mediante el “paradigma” de la razón. “Con el agotamiento de las concepciones del mundo metafísico-religiosas, de un saber que se refería a la totalidad del mundo, de la naturaleza, de la historia, de la sociedad, en el sentido de saber totalizante y con la aparición de la ciencia moderna, la reducción de la racionalidad a la actividad instrumental que se ve favorecida por una filosofía de corte positivista, se impone una delimitación entre cuestiones teóricas y cuestiones prácticas, de acuerdo con la cual estas últimas son desprovistas de su carácter veritativo”.<sup>27</sup>

Para Habermas el resultado de todo ello acarrea dos consecuencias que se constituyen en los dos grandes problemas de la modernidad. Por una parte, observa que la creciente racionalización de la vida legitima los mecanismos de control tecnocráticos y excluye una vía racional de dilucidación que incluya los problemas de la práctica, lo que implica que la creciente racionalización desborde su esfera

---

<sup>26</sup> Jürgen Habermas, “Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien”, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1963; Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 322, en Daniel Innerarity, *Praxis e intersubjetividad*, p. 22.

<sup>27</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, racionalidad de la acción y racionalización social*, t. I, Taurus, Madrid, 1987, pp. 197-210.

propia y “colonice” el mundo de la vida.<sup>28</sup> Mientras que en otra dimensión, la pérdida de la unidad sustancial de la razón, escindida en una pluralidad de esferas de valor, en un politeísmo de valores enfrentados entre sí, cuya irreconciliabilidad se debe a unas pretensiones de validez racionalmente irresolubles, abre paso a un escepticismo (relativismo) en el campo de la ética que deriva en una actitud emotivista y decisionista.

El desarrollo del segundo problema, que no es otro que el de establecer las condiciones en virtud de las cuales las cuestiones prácticas, o éticas si se prefiere, pueden ser solventadas racionalmente, nos llevará al análisis de la *ética discursiva*, con la que Habermas da solución al problema del fundamento de los derechos humanos. Pero antes, es necesario esbozar *la teoría de la acción comunicativa* que es a su vez la base de la ética del discurso.

En su obra fundamental, *Teoría de la acción comunicativa*, de 1981, Habermas emprende la elaboración de una teoría orgánica de la racionalidad crítica y comunicativa, una teoría que se construye como resultado de la dialéctica entre acción instrumental y la acción comunicativa, y que tiene como base y punto de partida la superación del paradigma del sujeto, por el paradigma de la *intersubjetividad*.<sup>29</sup>

Habermas sostiene que la acción instrumental, la cual equipara a la acción racional que describe Weber, como aquella que sólo se puede enjuiciar en orden a su eficacia en la relación de medios y fines, o en la opinión que el sujeto tiene sobre la organización racional de los medios y que se encuentra en la dimensión de los sistemas racionales, no puede servir de modelo para configurar las relaciones interpersonales porque el hombre no es un yo autómico y aislado que accidentalmente entra en contacto con los demás, sino un yo que logra su identidad, es decir, que se constituye como tal, en virtud de su mediación con los demás.

Por el contrario, la acción comunicativa se orienta al acatamiento de normas con validez intersubjetiva que conectan expectativas recí-

---

<sup>28</sup> Ver *Diccionario de pensadores contemporáneos*, dirigido por Patricio Lóizaga, Emecé Editores, Barcelona, pp. 174-178.

<sup>29</sup> Ver Francisco Restaino, “Habermas. Defensa de la razón crítica”, en Nicolas Abbagnano, *Historia de la filosofía, la filosofía contemporánea*, vol. IV, Ed. Hora, Barcelona, pp. 887-910.

procas de comportamiento. A través del reconocimiento recíproco y de las pretensiones universales de validez que los participantes plantean cuando menos implícitamente, de tal forma que se hace posible el consenso que sirve de base a un obrar común.

De esta forma la acción comunicativa aparece cuando las interacciones sociales son coordinadas no mediante cálculos egocéntricos de éxitos para los individuos sino a través de la cooperación, en orden a conseguir un entendimiento entre los participantes, ya que en la acción comunicativa los participantes no están orientados primeramente a su propio éxito, como sería el caso de la acción instrumental, sino a la realización de un acuerdo *racional* que es la condición indispensable para que todos los participantes en la interacción puedan perseguir sus propios proyectos.

Para formular esta distinción entre acción comunicativa y acción instrumental, Habermas se vale, según Daniel Innerarity, de la concepción hegeliana de un *yo* que adquiere su identidad en virtud de su mediación con los demás. “La reflexividad del yo se forma simultáneamente con la intersubjetividad del reconocimiento recíproco”.<sup>30</sup> Pero Habermas añade el elemento *dialógico*, es decir, que el habla racional se convierte en el medio a través del cual los hombres se relacionan entre sí.

De esta forma Habermas establece lo que constituye el punto de partida de toda su teoría, y que él mismo reconoce como su “gran intuición”, ya que ha sustituido el *paradigma del sujeto* por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de hablar y de actuar, es decir, de la *intersubjetividad*. “La razón puede y debe ser salvada, ‘fundándola’ no ya sobre el sujeto sino sobre la intersubjetividad comunicativa y sobre el entendimiento interpersonal que deriva de ella, comunicación que tiene lugar no sólo en el lenguaje sino también en las acciones”.<sup>31</sup>

El acento sobre este cambio de paradigma le permite demostrar que por medio del habla racional se pueden alcanzar acuerdos intersubjetivos de validez universal, a través de los cuales fundamentará su ética discursiva. La razón comunicativa, por lo tanto, desem-

---

<sup>30</sup> Daniel Innerarity, *Praxis e intersubjetividad*, p. 29.

<sup>31</sup> Francisco Restaino, *op. cit.*, p. 902.

boca en tareas prácticas. Con ella, subraya Habermas, “no resurge el purismo de la razón pura,” sino que se afirma la voluntad de compromiso práctico en resolver no individualísticamente los problemas de nuestra modernidad.

De esta forma Habermas presenta el lenguaje como la confluencia de la creación de objetividad y la creación de intersubjetividad y no tan sólo como un sistema de enunciados lógicamente estructurados. “El lenguaje concierne principalmente a la comunicación: el diálogo es su forma primordial”.<sup>32</sup>

El análisis lógico del lenguaje, que tiene su origen en Carnap, se ha volcado, según entiende Habermas, sobre las propiedades sintácticas y semánticas de las formaciones lingüísticas. El lenguaje ha sido entendido como un mero sistema de reglas para generar expresiones correctas, pero se le ha despojado de sus propiedades pragmáticas.<sup>33</sup> Es por ello que Habermas se avocará, apoyado en el análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein, a demostrar la virtud pragmática del lenguaje, así como la relación que existe entre lenguaje y acción, constituyendo así lo que él denomina *pragmática universal*, la cual tiene como objetivo identificar y reconstruir las condiciones universales de una posible comunicación orientada hacia la consecución de un acuerdo intersubjetivo.

A través de la pragmática universal, Habermas nos introduce al problema de los requisitos y condiciones necesarios para alcanzar un auténtico consenso *racional*, lo que a partir de su *teoría consensual de la verdad* se ha denominado como la *situación comunicativa ideal*.

Considero que sobre la noción del consenso racional, Habermas empieza a construir las bases de su ética discursiva y, por lo tanto, su respuesta al problema del fundamento de los derechos humanos. Habíamos visto que el segundo problema al que Habermas quiere dar respuesta mediante la formulación de la acción comunicativa, es el de cómo solventar racionalmente los valores éticos, pues esta iniciativa surge debido a que entiende que ni los postulados axiológicos del objetivismo ni los del subjetivismo, han podido dar una cabal solución al problema de los valores y por lo tanto al fundamento de la ética.

---

<sup>32</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la comunicación*, p. 369.

<sup>33</sup> Daniel Innerarity, *Praxis e intersubjetividad*, p. 164.

Frente a este supuesto Habermas afirma que en el momento que no es posible argumentar la validez de un valor racionalmente por moverse en un dualismo entre hechos y decisiones, entre conocimiento descriptivo y prescriptivo, las cuestiones prácticas, instaladas en el centro de esta tensión, dejan de ser consideradas como veritativas y su resolución es abandonada al imperio de la fuerza, el capricho o la arbitrariedad.

Habermas se enfrenta así con el creciente subjetivismo de las opiniones y de los compromisos, que desemboca en un relativismo moral, lo que lo lleva necesariamente a abordar el problema del fundamento de la ética, el cual no intentará resolver, como ya hemos visto, desde la vía ontológica, sino por medio de lo que él mismo denomina como *ética discursiva*, la que tiene como punto de partida el paradigma de la intersubjetividad y se alcanza a través del *consenso racional*.

Frente a los modelos contractualistas que reducen la justificación de un acuerdo o consenso a circunstancias fácticas, Habermas exige, además, que el consenso revista un carácter *racional*. Lo que puede valer, afirma Habermas, como criterio de validez, es el consenso racional que se obtiene ilimitadamente y sin coacción, bajo las condiciones bien precisas de una situación lingüística ideal.

Así, las condiciones básicas de una situación lingüística ideal son, para Habermas, además de la ausencia de cualquier tipo de coacción o de distorsión externa que pueda viciar el diálogo, la *reciprocidad* y la *simetría*, articuladas en una serie de principios en los que todos los participantes del discurso han de tener igualdad de oportunidades y de condiciones.

Ahora bien, Habermas es consciente de que no basta con imponer requisitos formales y exigencias metodológicas para que cualquier diálogo intersubjetivo alcance un verdadero consenso racional. Es por ello que, además de que se cumplan los requisitos formales antes mencionados, exige que los intereses, valores o necesidades sobre los que versa el diálogo intersubjetivo sean susceptibles de *generalización*.

Esta exigencia, que se identifica con el principio de universalización, adquiere en la teoría de la comunicación habermasiana gran relevancia, debido a que solamente aquellos intereses, valores o necesidades que estén en posibilidad de generalizarse podrán ser objeto de un consenso racional, de otra forma, y en cuanto que los intere-

ses sólo son particulares, el supuesto acuerdo se entiende viciado y por lo tanto no se alcanza el grado de *consenso racional*.

Así, la propuesta de Habermas podría entenderse como una interpretación dialógica del imperativo categórico kantiano,<sup>34</sup> cuya formulación podría presentarse de la siguiente manera: “Habla de tal modo que en los discursos pueda alcanzarse un punto de vista generalizable”.<sup>35</sup> Aunque el mismo Habermas deja claro que pretende alcanzar la dimensión de una generalidad intersubjetiva, y evitar la carga apriorística de la moral kantiana. Es por ello que señala que una norma es generalizable, no por presentarse como universalmente válida para todo sujeto racional, sino cuando es alcanzada dialógicamente a través de un discurso irrestricto y libre de dominio.

Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso tiene que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general*: esto es, como señala Kant, que ha de poder convertirse en ley general. Pero además añade, que para que una norma sea válida deberá de ganar el reconocimiento de todos los afectados, es decir, conseguir un reconocimiento intersubjetivo.

En resumen, podemos afirmar que Habermas fundamenta los derechos humanos mediante el desarrollo de su ética discursiva, la que a su vez tiene como base el *consenso racional*, el cual, como ya hemos visto, solamente se alcanza en una situación ideal de comunicación, y mediante la expresión intersubjetiva de valores, intereses o necesidades generalizables.

De estos postulados se desprende primero que Habermas, contradiciendo la teoría de Bobbio, sí logra dar un fundamento a los derechos humanos, y que este fundamento tiene ciertas características que a su vez lo alejan del fundamento del iusnaturalismo ontológico. Primero se trata de un fundamento histórico, en tanto que al parecer el *consenso racional* al que pueden llegar los hombres de una deter-

---

<sup>34</sup> “Todas las éticas cognitivas se remiten a aquella intuición que Kant formuló como el imperativo categórico, la idea que en él subyace da cuenta del carácter impersonal o general de los mandatos morales válidos”. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, 1985, p. 83.

<sup>35</sup> Cf. Daniel Innerarity, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, EUNSA, Pamplona, España, 1985, pp. 238-240.

minada sociedad y en una determinada época no tiene que ser forzosamente el mismo, esto permite que Habermas dé una visión dinámica de los derechos humanos, y explique de forma convincente el desarrollo y la aparición de nuevos derechos a lo largo de los años. La segunda característica que percibo es que se trata de un fundamento formal, en el sentido de que los requisitos de validez del consenso racional son requisitos formales, lo que permite que a través del consenso se puedan llegar a muy distintas conclusiones e incluso contradictorias. Por último, vemos que definitivamente no se trata de un fundamento objetivo, pero tampoco se puede afirmar que estemos frente a un fundamento relativo en su sentido subjetivista, pues, como ya hemos visto, Habermas intenta superar el relativismo mediante el paradigma de la intersubjetividad. Sin embargo, considero que aun así los valores sobre los que se sostienen los derechos humanos no están siendo descubiertos como entidades independientes de la conciencia de los hombres, ya que si bien su existencia no depende de la visión subjetiva de un solo sujeto, sí depende del acuerdo al que puedan llegar aquellos que participan en la *comunidad ideal de comunicación*.

Es necesario constatar que la referencia que hace Habermas al principio de universalidad kantiano, desde su personal interpretación como la *generalización de los intereses intersubjetivos*, matiza de forma importante las características mencionadas. Así tenemos, por ejemplo, que aunque los requisitos de validez del consenso racional sean formales, la necesidad de que los intereses intersubjetivos sean susceptibles de generalización, evitará que mediante el consenso racional se pueda llegar a cualquier conclusión. Así, se excluiría la posibilidad de que se llegue al acuerdo de considerar como derecho humano, el supuesto derecho de un grupo racial de eliminar a otro grupo racial que es minoritario.

Por último, me parece que la gran aportación que hace Habermas al desarrollo de los derechos humanos, es precisamente el énfasis que pone en el paradigma de la intersubjetividad. De esta manera Habermas exige que en la concepción que tenemos de los derechos humanos, nunca se excluya las necesidades, los valores y los intereses del otro. Me parece que Habermas da un paso importante en la superación de la visión individualista de los derechos humanos.

#### 4. FUNDAMENTACIÓN OBJETIVISTA: JACQUES MARITAIN Y EL DERECHO NATURAL

A Jacques Maritain se le conoce en la historia de la filosofía como uno de los pensadores del siglo XX que se ha esforzado por recuperar el pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino, y adecuarlo a los principales problemas de su tiempo, tal es el caso del estudio y formulación que hace del fundamento de los derechos humanos.

Parte de la afirmación de que el fundamento filosófico de los derechos humanos es el *derecho natural*, pero estima necesario aclarar dicho concepto, pues afirma que a lo largo de la historia se ha empleado con distintas connotaciones; unas veces con fines revolucionarios, y otras con fines conservadores; se ha simplificado y se ha interpretado de forma arbitraria, lo que ha producido que hoy el únicamente mencionarlo despierte recelos.

Para ello distingue entre el derecho natural clásico y el derecho natural racionalista,<sup>36</sup> este último, según Maritain, se construye a partir de la deformación y absolutización de conceptos como Naturaleza y Razón, y tiene como punto de partida el concepto kantiano de autonomía de la voluntad, el que se puede resumir en la afirmación kantiana de: “La persona no está sometida a otras leyes que aquellas que él se da a sí mismo”.

Para Maritain esta concepción del derecho natural comprometió y malbarató los derechos porque llevó a los hombres a considerarlos como derechos divinos en sí, y por tanto infinitos, fuera del alcance de cualquier medida objetiva, negando toda limitación impuesta a las aspiraciones del ego, y expresando la absoluta independencia del sujeto humano y un supuesto derecho absoluto a desarrollar sus más caras posibilidades a expensas de los demás seres.

Para Maritain este error teórico que llevó a imposibilitar en la práctica el ejercicio de los derechos humanos tal como los entendían, es

---

<sup>36</sup> Para profundizar en este tema, ver Rodríguez Molinero, Marcelino, *Derecho natural e historia en el pensamiento europeo contemporáneo*, Ed. Revista del Derecho Privado, Madrid, 1973. Sobre la transición del derecho natural clásico al derecho natural racional, ver Carpintero Benítez, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno*, Universidad de Salamanca, 1977.

decir, de forma individual y absoluta, llevó a algunos hombres a la desesperación y a la desconfianza.

Por lo que reivindica una correcta concepción del derecho natural clásico; heredero del pensamiento griego y cristiano. “El desarrollo se puede remontar incluso hasta la tragedia de *Antígona* de Sófocles; al pensamiento de Cicerón; a la filosofía estoica, al cristianismo expresado por San Pablo, San Agustín y Santo Tomás; a la segunda escolástica española con Suárez y Vitoria principalmente y con Hugo Grocio, con el que empieza su deformación”.<sup>37</sup>

En una de sus obras más conocidas, *Los derechos del hombre y la Ley Natural*, escrita en plena Segunda Guerra Mundial, Maritain desarrolla los elementos del derecho natural, tal como lo había hecho Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*.<sup>38</sup>

Su punto de partida es que todos los seres humanos compartimos una misma *naturaleza*: es decir, “un orden o estructura ontológica que la razón puede descubrir y de acuerdo con la cual debe proceder la voluntad humana, a objeto de afinarse o ajustarse a los fines esenciales y necesarios del ser humano”.<sup>39</sup> En virtud de que el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad, y es libre para determinar por sí los fines que persigue, es capaz de proceder conforme a su propia naturaleza. En este supuesto ve Maritain el origen de todo significado moral. “La ley natural para el hombre es una ley moral, porque el hombre la obedece o la desobedece libremente y no forzosamente”.<sup>40</sup>

En este sentido es interesante ver cómo, para Maritain, la noción de derecho y la noción de obligación moral son correlativas, ya que ambas descansan sobre la libertad propia de los agentes espirituales, pues si el hombre está obligado moralmente a las cosas necesarias para la realización de su destino, es porque tiene el derecho de realizar su destino; y si tiene el derecho de realizar su destino, tiene derecho a todo lo necesario para realizarlo.

<sup>37</sup> Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1984, p. 103.

<sup>38</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-II, artículo 2 de la cuestión 57, BAC, t. III, Madrid, 1990, p. 471.

<sup>39</sup> Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Ed. Dédalo, Buenos Aires, trad. Héctor F. Miri, 1961, p. 107.

<sup>40</sup> Maritain, *El hombre y el Estado*, *op. cit.*, p. 105.

Así Maritain define al derecho natural *como la fórmula ideal objetiva del desarrollo de un ser concreto*. “Desde su aspecto ontológico el derecho natural es un orden ideal relativo a las acciones humanas, una división entre lo conveniente y lo inconveniente, lo adecuado o lo inadecuado, que depende de la naturaleza humana y de las necesidades inmutables en ella arraigadas”.<sup>41</sup>

Es necesario precisar que, para Maritain, el derecho natural no es un código escrito previamente determinado, ya que afirma que los hombres lo conocemos con mayor o menor dificultad y en grados diferentes, corriendo el riesgo de equivocarnos. Y que incluso el derecho natural se conoce gradualmente y a medida que la conciencia moral se va desarrollando. Siendo el único conocimiento práctico que todos los hombres conocemos de manera natural e infalible, como principio que no necesita demostración, el de que *debemos hacer el bien y evitar el mal*.

En este sentido añade que la razón humana no conoce las reglas de conducta que se derivan del derecho natural, de forma abstracta y teórica. Que Santo Tomás de Aquino afirmaba que la razón humana conocía las normas del derecho natural guiándose por las *inclinaciones* de la naturaleza humana, a lo que explica que estas inclinaciones hacen referencia a un conocimiento que no se adquiere a través de juicios conceptuales, sino un conocimiento asistemático y vital obtenido de un modo connatural o congénito.

Ahora bien, según la concepción de Maritain, la ley natural, sobre la cual se construye el derecho natural, a su vez participa de la Ley Eterna, y ése *es* el fundamento último del derecho natural y, por lo tanto, de los derechos humanos, así nos presenta una visión trascendente de los derechos naturales y del propio ser humano.

Explica que si en la Edad Media el derecho natural se entendía y se expresaba como deberes y obligaciones ligados de alguna forma al orden del universo y por lo tanto a la Ley Eterna, la conciencia moral del siglo XVIII reformuló dichos derechos desvinculándolos de cualquier connotación divina, y anclándolos en la razón subjetiva del individuo.

---

<sup>41</sup> Maritain, *op. cit.*, p. 106.

Hace una distinción entre derecho natural, *ius gentium* o derecho de las civilizaciones como él lo llama, y derecho positivo. Así mientras que se accede al conocimiento del primero por medio de inclinaciones naturales, al *ius gentium* y al derecho positivo se accede por medio del ejercicio conceptual de la razón, es decir, por medio del conocimiento racional. Las diferencias entre los dos últimos versan en que mientras el *ius gentium* se infiere de los principios del derecho natural de forma necesaria y, por lo tanto, es compartido por la gran mayoría de los pueblos civilizados, el derecho positivo o cuerpo de leyes en vigor en un determinado grupo social, trata de los derechos y deberes relacionados con los primeros principios del derecho natural, pero de forma contingente, pudiendo ser distintos y variados en cada uno de los pueblos. Es necesario puntualizar que dichos derechos adquieren fuerza de ley en virtud de estar debidamente fundamentados en el derecho natural.

De esta formulación que hace Jaques Maritain del derecho natural se desprenden las características generales de los derechos humanos, tal y como la tradición iusnaturalista los concibe: como inalienables, inmutables y universales.

Son inalienables en tanto que si su fundamento es la naturaleza humana, nadie los puede perder. Lo que no significa que sean ilimitados, ya que al conservar una relación intrínseca con el bien común, algunos de ellos tienen que encontrar limitaciones necesarias para poder garantizar que el resto de los hombres también puedan acceder a sus propios derechos. Para explicar los límites que tienen los derechos, distingue entre la posesión de los mismos, la cual es absolutamente inalienable, y el ejercicio de los mismos, el cual sí acepta limitaciones dictadas en cada caso por justicia.

Son inmutables, en el sentido ontológico, pero no en cuanto al progreso y relatividad de la conciencia humana en relación con ese derecho. No ha habido en la historia humana, ningún derecho “nuevo” que no se haya visto forzado a luchar e imponerse a los “derechos viejos”. Pone como ejemplo el derecho a un salario justo. Con esta acotación busca resolver la objeción historicista de los derechos humanos que algunos autores, como Bobbio, han opuesto a la visión iusnaturalista.

Son universales, por el simple hecho de que todos los seres humanos comparten una misma naturaleza, lo que no quiere decir, aclara Maritain, que los derechos humanos se expresen y se experimenten de la misma forma en todos los pueblos y todas las culturas, ya que los primeros principios de la ley natural, si bien son inherentes a todos los hombres, su expresión y desarrollo puede variar en el tiempo y en las culturas.

Otro dato que se infiere de la naturaleza humana es que el hombre es un ser sociable, un animal político en el lenguaje de Aristóteles, lo que implica no solamente que el hombre requiera de los otros hombres para satisfacer sus necesidades personales de sobrevivencia, sino que el hombre, para ser en plenitud hombre, es decir, para desarrollar su propia personalidad, y alcanzar sus propios fines, necesita abrirse a otros hombres, y a la convivencia social. “La persona es un todo, pero no es un todo cerrado, es un todo abierto. Tiende por naturaleza a la vida social y a la comunión. 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”.<sup>42</sup> De esta nota fundamental de la naturaleza humana, se han derivado, afirma Maritain, tanto los derechos civiles y políticos, como los derechos sociales y económicos.

En resumen, podemos afirmar que Jacques Maritain ve en el derecho natural el antecedente primero de los derechos humanos y, por lo tanto, en la naturaleza humana, el fundamento objetivo del cual se desprenden las exigencias y principios que el hombre libremente debe realizar para alcanzar su pleno desarrollo como persona. Esta concepción teleológica de la naturaleza humana le permite afirmar que los derechos humanos cobran pleno sentido en tanto permiten y promueven el desarrollo integral del ser humano.<sup>43</sup>

En los mismos años en que Maritain escribía sus obras, la filosofía existencialista, en su afán por recuperar el ser histórico del hom-

---

<sup>42</sup> Maritain, *op. cit.*, p. 20.

<sup>43</sup> Para profundizar en el pensamiento de Maritain, ver Jacques Maritain, *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Ed. Palabra, Madrid, 1999.

bre y su posición *en el mundo*,<sup>44</sup> cuestionaba fuertemente el concepto de naturaleza humana, suscitando una nueva polémica en torno a los conceptos de *naturaleza e historia*. Dicha polémica rebasa considerablemente los alcances del presente estudio, pero la he traído a colación, pues considero que a partir de ella varios autores contemporáneos han profundizado más en el concepto de naturaleza humana, destacando con mayor fuerza su dimensión teleológica.

Así los filósofos españoles Millán-Puelles y Javier Aranguren, partiendo de una antropología realista, profundizan en la definición que Aristóteles da sobre naturaleza como *principio de operaciones*, y ven que la naturaleza del hombre es precisamente la condición de posibilidad del despliegue del hombre hacia su bien final, que constituye su propia perfección. “Lo natural y propio del hombre es alcanzar su fin. Y el fin del hombre es perfeccionar al máximo sus capacidades, la consecución del objeto de sus facultades; la verdad y la bondad”.<sup>45</sup>

Javier Aranguren destaca que libertad y naturaleza son conceptos complementarios e inseparables, pues el hombre sólo en el ejercicio de su libertad puede ir realizando su propia naturaleza. “Está dado el fin general de la naturaleza humana (felicidad, perfección), pero no los medios que conducen a esos fines. Es decir, hay muchísimo por inventar, que decidir, a lo que aventurarse”.<sup>46</sup>

Mientras que Millán-Puelles explica la posibilidad de la moralidad del hombre a partir de dos realidades en sí mismas complementarias, por una parte, que tenemos una naturaleza o, lo que es lo mismo, un cierto modo de ser y de operar, que no nos hemos dado a nosotros mismos libremente y, por otra, que tenemos libre albedrío.

Recorre a la afirmación de Albert Camus en la que dice: “El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es”,<sup>47</sup> para explicar

---

<sup>44</sup> Así la definición que Sartre da del ser humano, como libertad absoluta, sin esencia y sin ser, o la conocida expresión de Ortega de que el hombre no tiene naturaleza sino historia. Ver Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional*, Ed. Rialp, Madrid, 1998.

<sup>45</sup> Ricardo Yepes, Javier Aranguren, *Fundamentos de antropología, un ideal de la existencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1998, p. 77.

<sup>46</sup> Ricardo Yepes, Javier Aranguren, *op. cit.*, p. 80.

<sup>47</sup> Albert Camus, “L’homme révolté”, Gallimard, París, 1951, p. 22, en Millán Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser; una fundamentación de la ética realista*, Ed. Rialp, Madrid, 1994, p. 194.

cómo, merced a la libertad, puede comportarse el hombre en consonancia con su propio ser natural o, por el contrario, en disconformidad con él, pero que ninguna de esas dos posibilidades sería posible para el hombre si éste se encontrase desprovisto de todo ser natural. De esta manera ve en la naturaleza humana el fundamento próximo de nuestros deberes, “pues no otra realidad sino la propia de nuestro ser natural es lo que hemos afirmado como aquello a lo que nuestra conducta ha de ajustarse para ser moralmente recta”.<sup>48</sup>

Bajo esta misma clave de pensamiento el filósofo alemán Robert Spaemann considera que para superar la supuesta contradicción entre *naturaleza e historia* es necesario distinguir entre el concepto clásico y moderno de naturaleza. Explica que según el concepto moderno de naturaleza parece contradictorio describir al hombre como naturaleza, y a la vez, como persona. En el sentido que si se identifica la naturaleza con lo objetivado, lo dado y lo inamovible, la persona histórica que se hace a sí misma, no puede tener naturaleza. Mientras que para Aristóteles naturaleza no era precisamente la pura exterioridad, *Physei*. Por naturaleza, se entiende más bien aquello que tiene <en sí mismo> el principio del movimiento y del reposo. De tal manera: “La afirmación aristotélica de que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político, sólo es inteligible si partimos de un concepto teleológico de naturaleza”.<sup>49</sup>

A partir de esta visión teleológica de la naturaleza, y apoyándose en la afirmación que Santo Tomás hace respecto de que la felicidad perfecta del hombre consiste en la *visio Dei*, Robert Spaemann intenta dar una interpretación de la naturaleza humana según la cual ésta se trasciende a sí misma en el hombre. “El hombre no *es* este más; es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma en dirección a este más. <L’homme transcend infiniment l’homme>, dirá Pascal”.<sup>50</sup> La naturaleza se trasciende a sí misma, en el sentido de que el hombre aspira a un fin último que lo trasciende de este mundo.

Para Spaemann, sólo es posible entender al hombre como un ser abierto al Absoluto y a la vez como un ser natural, si reconocemos el carácter teleológico de la naturaleza.

---

<sup>48</sup> Millán Puelles, A., *op. cit.*, p. 43.

<sup>49</sup> Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional*, Ed. Rialp, Madrid, 1998, p. 35.

<sup>50</sup> Spaemann, Robert, *op. cit.*, p. 41.

Con el fin de reforzar el planteamiento de Jacques Maritain y con ello el intento por fundamentar los derechos humanos en un elemento objetivo como lo es la naturaleza humana, acudiremos al pensamiento de Mauricio Beuchot, filósofo mexicano contemporáneo que comparte los planteamientos de Maritain y sobre todo una base filosófica tomista.

Lo primero a lo que se avoca es a demostrar la debilidad argumentativa de la principal objeción que comúnmente se opone al derecho natural, y que se le denomina como *falacia naturalista*, la cual consiste en la negación lógica de inferir del ser un deber ser, o de una cuestión de hecho una situación de derecho, en este caso inferir de la supuesta naturaleza humana enunciados referentes a la ética. Como se sabe el término es acuñado por George E. Moore, quien a su vez encuentra a Hume como su antecesor.

Mauricio Beuchot, siguiendo a pensadores como John Finnis o Carlos Massini, explica que aunque acepta la imposibilidad lógica de inferir el deber ser del ser, aclara que en la explicación tomista del derecho natural no hay tal inferencia, pues la ley natural no se deriva del conocimiento teórico de la naturaleza humana, sino de los principios de la razón práctica, como es el de *hacer el bien y evitar el mal*.

El mismo Santo Tomás explica que, así como de la razón teórica lo primero que se aprehende es el *ser*, así la razón práctica primeramente aprehende el *bien*; ya que éste es una dimensión trascendente del ser mismo correspondiente a la razón práctica. “El bien es lo que todos apetecen pues el bien tiene razón de fin; por eso, el primer principio práctico es que el bien ha de ser procurado y el mal evitado”.<sup>51</sup>

Apoyado en la anterior afirmación de Santo Tomás, Mauricio Beuchot explica que, de este principio de la razón práctica, que ya conlleva una carga valorativa, y de las inclinaciones de la naturaleza humana como puede ser, la conservación de la propia vida, es de donde se infieren los preceptos de la ley o del derecho natural, de tal forma que no se infieren de premisas puramente descriptivas, sino que el silogismo ya contiene una premisa prescriptiva, y eso es lo

---

<sup>51</sup> Santo Tomas, *Suma Teológica*, I-II q.94, a.2, en Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos. Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, Siglo XXI editores, México, 1993, p. 139.

que permite que se alcancen conclusiones con connotaciones éticas o normativas y no meramente descriptivas.

Una vez demostrado que no existe tal falacia en el planteamiento de Santo Tomás, Mauricio Beuchot puede afirmar que “conocer lo que el ser contiene, en este caso el ser del hombre, es sacar válidamente y sin falacia lo que puede guiarnos para determinar la moralidad. Conocer la naturaleza humana no sólo nos guiará para establecer una moral correcta, sino que es una exigencia para poder establecerla. A través del conocimiento de la naturaleza humana, se puede conocer cuál es el fin del hombre; qué es lo que el hombre necesita para realizarse; cuáles son sus necesidades y bienes básicos y cuáles son los medios para alcanzarlos. En todas las subsecuentes respuestas, afirma Beuchot, cobran sentido los derechos humanos”.<sup>52</sup>

La pregunta que ahora se le podría plantear a Beuchot, es por qué de la naturaleza se pueden inferir tales exigencias para el desarrollo del ser humano, a lo que respondería que la “naturaleza misma es un hecho que ya está cargado de valor”, y que los valores “muestran lo que es relevante para nosotros, de suerte que la naturaleza humana es valiosa en sí y portadora de valores, de ahí que del conocimiento de la naturaleza humana se puedan desprender derechos y obligaciones”.<sup>53</sup>

### **III. Proyección de los distintos modelos de fundamentación respecto de algunos problemas actuales que presentan los derechos humanos**

A modo de balance general sobre las distintas modalidades que en el anterior capítulo hemos intentado explicar, quisiera plantear a cada una de dichas modalidades tres problemas teórico-prácticos que hoy enfrentan los derechos humanos en su conjunto. Con ello busco que la comparación y el debate entre cada una de ellas trascienda el campo de la teoría y de la construcción lógica, para alcanzar un análisis sobre las consecuencias prácticas que se derivan de sus principales

---

<sup>52</sup> Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, p. 146.

<sup>53</sup> Ver: Enrique I. Aguayo Cruz, “Una nueva propuesta iusnaturalista en la filosofía mexicana para fundamentar los derechos humanos”, en: *Problemas actuales sobre los derechos humanos, una propuesta filosófica*, Javier Saldaña (coord.), UNAM, México, 1997, pp. 39-50.

postulados, al enfrentarse a algunos de los problemas que en el campo de los derechos humanos tienen hoy mayor atención e interés. Considero que así también lograré demostrar cómo la manera de fundamentar los derechos humanos, y sobre todo el fundamento en el que se apoyan, influye determinadamente no sólo en la concepción que se tenga de ellos, sino también en cómo los derechos humanos son vividos en el día a día.

## 1. LA DIGNIDAD HUMANA COMO FUNDAMENTO

Hoy en día un gran número de constituciones políticas nacionales, convenios y tratados internacionales reconocen la dignidad del ser humano como fundamento último de los derechos humanos que protegen. Por lo que a simple vista parece que existe un acuerdo más o menos generalizado en que la dignidad humana es el fundamento de los derechos humanos,<sup>54</sup> de tal forma que de seguir los postulados de Norbert Bobbio aquí daríamos por resuelta la cuestión y nos avocaríamos a buscar el mejor medio para hacer efectiva dicha afirmación, pero como antes veíamos, me temo que la cuestión no está del todo resuelta y aunque hoy en día la dignidad de la persona es un término aceptado y empleado por distintas corrientes de pensamiento, no es un término unívoco, sencillo de definir y mucho menos de realizar.

Por lo pronto, la dignidad humana se nos presenta como un valor, y como todo valor *no indiferente*, se proyecta hacia nosotros provocándonos una determinada actitud, una forma determinada de concebirlo y de relacionarnos con él. Pues bien, me parece que lo primero que se puede decir de la dignidad es que exige de nosotros una determinada actitud frente a ella, hacia la persona en concreto, que por el simple hecho de serlo, es digna. Por lo tanto, la dignidad implica un reconocimiento, un respeto y una exigencia, tanto para el hombre portador del valor, como para los hombres que entran en relación con él.

---

<sup>54</sup> Robert Spaeman ve en esta coincidencia más que una referencia a que el concepto de dignidad está siendo aceptado de forma más favorable por un mayor número de personas, un indicativo de que nunca como en nuestra época la dignidad humana se ha visto tan amenazada.

Ahora bien, y aquí es donde se vinculan las modalidades antes analizadas, tenemos que preguntarnos a su vez, por el fundamento de la dignidad humana, es decir, ¿por qué la reconocemos como un valor que a la vez nos exige respeto?

Lo que entendamos por dignidad, no ya del ser humano, como sujeto abstracto, sino de la persona concreta que está frente a nosotros, será determinante para nuestra vivencia de los derechos humanos. Por eso, cuando hablamos de dignidad tenemos que pensar, por dar unos ejemplos, en la dignidad del condenado a muerte por haber violado y asesinado a una menor de edad, y aun a ese sujeto, que merece toda nuestra censura, tratarlo como un fin en sí mismo; en el anciano que ha quedado solo en la vida, y que debido a su debilidad física no puede valerse por sí mismo y requiere de nuestros recursos y de nuestro tiempo para satisfacer sus necesidades de subsistencia; en el inmigrante cuya cultura y costumbres no entendemos del todo y que exige su derecho a un trabajo digno y un espacio vital para desarrollarse como ser humano, incluso en el supuesto de que el derecho que esgrime pueda afectar de alguna manera nuestro nivel de vida y nuestro entorno vital; o en el no nacido, que indefenso y sin forma alguna de expresar su voluntad de vivir, es privado de ese derecho por aparecer como un estorbo que viene a frustrar los sueños de una joven. Si antes decíamos que la dignidad era un valor que exigía de nosotros un respeto absoluto, es en estos casos donde el respeto y la protección de los derechos humanos se hace difícil, pero también donde se hace aún más urgente un fundamento sólido y convincente.

Podemos advertir al menos dos posturas frente a la dignidad humana, ya que como valor cabría ante ella una actitud subjetivista y otra actitud objetivista. A este respecto conviene recordar la advertencia que hace Robert Spaeman: “La independencia de la persona depende de que a ningún hombre le corresponde juzgar si otro hombre posee o no los rasgos fundamentales de la personalidad. Los derechos humanos dependen del hecho de que nadie tiene la prerrogativa de definir el círculo de aquellos a quienes corresponden o dejan de corresponder. Esto significa que, aunque se fundamenten en el carácter de persona del ser humano, se deben reconocer para todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su

existencia natural, sin que sea lícito añadir cualquier criterio adicional”.<sup>55</sup> Evitar este grave problema nos obliga a buscar un fundamento absoluto o incondicional de la dignidad humana, pues sólo el valor del hombre *en sí* confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar. Es por ello que desde su origen estoico-cristiano el concepto de dignidad siempre ha tenido connotaciones de sacralidad. El fundamento inmediato de la dignidad humana no puede ser otro que la propia moralidad del ser humano, que, como antes veíamos, es sustancial a su propia naturaleza, una moralidad entendida no sólo en su dimensión activa —pleno ejercicio de la razón y del libre albedrío—, sino también como potencia moral. Mientras que el fundamento mediato de la dignidad humana se refiere a esa dimensión de sacralidad del ser humano, de representación de algo que trasciende su propia condición. A este fundamento último se refiere Jacques Maritain al afirmar que la dignidad humana es absoluta: “Decir que el hombre es una persona implica que en el fondo de su ser es un todo más que una parte, y más independiente que siervo. Este misterio de nuestra naturaleza es el que el pensamiento religioso designa diciendo que la persona humana es la imagen de Dios. El valor de la persona, su libertad, sus derechos, surgen del orden de las cosas naturalmente sagradas que llevan la señal del Padre de los seres. Así la persona tiene una dignidad absoluta porque está en relación directa con lo absoluto, único medio en que puede hallar su plena realización”.<sup>56</sup> Esta distinción teórica sobre el fundamento de la dignidad humana resulta de especial relevancia en uno de los temas de bioética que hoy en día despierta mayor interés: el

---

<sup>55</sup> Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional; ensayos de antropología*, Ed. Rialp, Madrid, 1989, p. 50.

<sup>56</sup> Maritain, *op. cit.*, p. 15. En este mismo sentido Robert Spaeman concluye su estudio sobre la dignidad humana con la siguiente afirmación: “En cualquier caso, la idea de dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto. Por eso el ateísmo despoja la idea de la dignidad humana de fundamentación y, con ello, de la posibilidad de autoafirmación teórica en una civilización”. *Lo natural y lo racional; ensayos de antropología*, Ed. Rialp, Madrid, 1989, p. 122.

problema de la eutanasia.<sup>57</sup> Esto se debe a que tanto las posturas que están a favor de la eutanasia como las que están en contra, recurren al concepto de dignidad como su mejor argumento. Así, para los que se oponen a la eutanasia, la dignidad humana proclama un valor intrínseco de toda vida humana, desde la concepción hasta el momento de morir, esta dignidad objetiva, que es dada a todos los hombres por igual, rodea de una aura de nobleza y sacralidad a todos los hombres, en todos los momentos de su vida, no pueda ser mermada o anulada en ningún momento y por ninguna causa. Esta concepción de la dignidad humana le lleva a defender la vida ante todo y, por lo tanto, a adoptar una posición contraria a la solución eutanásica. En cambio, para los proeutanáicos la dignidad humana afirma que la vida humana es un valor precioso, pero que dicho valor, además de haber sido repartido entre los hombres de forma desigual, puede variar en la vida del mismo individuo con el transcurso del tiempo, al grado de disminuirse o anularse por completo. A semejanza del concepto de dignidad de vida con el de calidad de vida y éste a su vez lo vinculan con la capacidad de ser autónomos, así que cuando la calidad de vida decae a un nivel crítico, ya sea por el sufrimiento, el dolor, la dependencia respecto de otros o una enfermedad terminal, la dignidad humana corre el peligro de disminuir o incluso destruirse, en este momento es cuando surge el recurso de la eutanasia o del suicidio asistido, con el fin de que la persona “muera con dignidad”. Me parece que con el ejemplo de la eutanasia se hace patente la disparidad de conclusiones prácticas a las que se puede llegar, dependiendo de a cuál modalidad nos adscribamos para fundamentar la dignidad humana y, por lo tanto, los derechos humanos. Por último, vemos que la fundamentación intersubjetiva, desarrollada por Habermas, permitiría llegar mediante el *consenso racional*, alcanzado en la *comunidad ideal de comunicación*, a establecer la dignidad humana como fundamento de los derechos humanos, pero, claro está, ésta no es una conclusión necesaria, sino contingente, ya que siempre que se cumpla el *principio de generalización*, se podría llegar a un consenso y establecer cualquier otro fundamento de los derechos humanos.

---

<sup>57</sup> Ver José Miguel Serrano Ruiz Calderón, *Eutanasia y vida dependiente*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2001, pp. 41-47.

## 2. LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Mucho se ha escrito sobre la relación que existe entre la globalización y los derechos humanos. Esta relación se puede mirar desde varias perspectivas: económica, social, política y cultural. Pero la perspectiva que más interés representa al problema de la fundamentación de los derechos humanos, es la perspectiva cultural, ya que hablar de cultura en el mundo globalizado es hablar de multiculturalismo, y hablar de multiculturalismo en materia de derechos humanos es cuestionarnos sobre su universalidad. Bobbio, al igual que Habermas y que las posturas subjetivistas, parte de una concepción historicista de los derechos humanos, lo que implica que los derechos atienden a una circunstancia histórica y cultural determinadas, es decir, la universalidad de los derechos humanos podría alcanzarse sólo de facto, por medio de un consenso o acuerdo, pero nunca se podría inferir lógicamente que los derechos humanos sean universales para todos los hombres de todas las épocas históricas y de todas las culturas, es más, como hemos visto, él entiende que el origen de los derechos humanos es histórico en cuanto que han sido el resultado de reivindicaciones de derechos personales o de grupo que se han llevado a cabo en una época determinada. El historicismo llevado hasta sus últimas consecuencias conduce a un relativismo axiológico, donde sería imposible o en vano la búsqueda de la verdad y, por lo tanto, del bien moral de los hombres, pues al negar toda tabla objetiva de valores, cada cultura, cada pueblo, e incluso cada sujeto, podría exigir que se respete su propia tabla de valores por ser tan válida como la de cualquier otra cultura, pueblo o sujeto, aunque entre en franca colisión con valores como el de la vida o el de la dignidad del ser humano. El relativismo, al negar la universalidad de los derechos humanos, por ver en ello una especie de imposición de valores de una cultura a otra, está negando cualquier forma de verdadero intercambio cultural. Así afirma Robert Spaemann: “Quien es torturado o pasa hambre sobre la tierra entiende rápidamente el mensaje de que el hombre es una imagen de Dios a quien no se le debe hacer esto; y le resulta más inmediatamente evidente el postulado de una constitución que lo prohíbe que a un historicista europeo que quisiera ver limitado el “habeas hábeas” a los europeos. El torturado tendría poca compren-

sión para con el escéptico que le dijera que la idea de la semejanza entre Dios y el hombre se ha desmoronado en Europa. El escepticismo historicista no tiene ningún valor para los oprimidos y los ultrajados; es un lujo para los establecidos”.<sup>58</sup> Pero, como hemos visto, si bien Bobbio parte de una postura historicista, se da cuenta de que tiene que hacer un matiz y aceptar la capacidad de argumentación respecto de los juicios de valor. Así ve que la Declaración Universal de los Derechos Humanos es la única prueba fáctica de la universalidad de los derechos, sin la cual hubiera sido imposible hablar de derechos universales. Pero aunque en verdad, la Declaración Universal sea un esfuerzo único y conmemorable en la historia de la humanidad y a la fecha más de 105 países se hayan adherido a ella, aún quedan muchas dudas si logra expresar la idiosincrasia de todos los miembros de la comunidad internacional y la cosmovisión de las diversas culturas, e incluso hoy se pone en duda, si de volverse a ratificar alcanzaría tal consenso.<sup>59</sup> De las modalidades de fundamentación que hemos analizado, la respuesta de Jürgen Habermas es la que, por decirlo de alguna manera, está “a la altura de los tiempos”, pues si bien parte de una concepción historicista, no niega, como lo hacen los subjetivistas o no cognoscitivistas, la posibilidad de comunicar y argumentar las propias convicciones y juicios de valor. Así su teoría de la comunicación aparece como el instrumento idóneo para que en una sociedad plural o multicultural, pueda alcanzar un *consenso racional*, no sólo sobre el fundamento de los derechos humanos, sino sobre los puntos en común que pueden compartir los hombres de culturas diversas y los elementos particulares de cada cultura. Sin embargo, creo que la objeción de “utópica”, que por lo común se hace a su teoría de la *comunidad ideal de comunicación*, no está del todo infundada, pues el mismo Habermas afirma que para poder calificar de racional el consenso alcanzado, los interlocutores deben de estar en una situación de equidad, y libres de toda coacción. Ahora

---

<sup>58</sup> Robert Spaemann, “Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los derechos humanos”, *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, vol. XXIII, núm. 1, Pamplona, 1990, p. 117.

<sup>59</sup> Augusto Monzón, I. Arazo, “Derechos humanos y diálogo intercultural”, en *Derechos humanos, fundamentos, sujetos*, Ed. Jesús Ballesteros, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 116-137.

imaginemos un diálogo entre los representantes de los países en la Asamblea General de las Naciones Unidas, sin lugar a dudas el diálogo se contaminaría por los intereses políticos que hay en el fondo, por las diferencias de representación y por la capacidad real de influencia que tienen los países occidentales sobre los países orientales o, más claro aún, de las primeras potencias sobre los países del tercer mundo y, en fin, por un sinnúmero de circunstancias que desvirtuarían e invalidarían dicho diálogo. Otra pregunta que podríamos hacer tanto a la respuesta de Habermas como a la de Bobbio, consiste en ver si existe la posibilidad de que, a pesar de las posturas tan dispares, pensemos en las posturas de los dos bloques: comunista y capitalista, el consenso alcanzado en la Declaración Universal se debe a la audacia de los negociadores, a las circunstancias históricas de la posguerra, al diálogo libre de contaminación, o es posible que si se alcanzó un determinado acuerdo se deba a que en realidad el ser humano sí comparte una misma naturaleza humana y, por lo tanto, exigencias normativas comunes respecto a su propio desarrollo personal. Con esta pregunta nos introducimos a la respuesta que darán las posturas objetivistas sobre la universalidad de los derechos humanos. Pues al anclar sus postulados en un fundamento objetivo como la naturaleza humana, es claro que se sitúan en una postura ahistoricista, es decir, metafísica u ontológica, así que al entender que todos los hombres de todas las épocas históricas y de todos los pueblos, *comparten una misma naturaleza*, están concluyendo que los derechos humanos son universales. A esta misma conclusión llega Mauricio Beuchot al afirmar: “No se pueden pensar los derechos humanos sin un tipo de universalidad”.<sup>60</sup> Aunque en la postura objetivista se llega a la universalidad de los derechos humanos por consecuencia lógica de sus postulados, tal vez por esa misma facilidad se presentan otros problemas que es necesario resolver. Así, Hans Welzel ha hecho la siguiente crítica al iusnaturalismo y a su intento de fundamentar los derechos humanos en la naturaleza humana: “ Toda apelación a lo conforme a la naturaleza y toda integración de lo contrario a la natu-

---

<sup>60</sup> Mauricio Beuchot, “Los derechos humanos y el fundamento de su universalidad”, en *Problemas actuales sobre derechos humanos, una propuesta filosófica*, Javier Saldaña (coord.), UNAM, México, 1997, pp. 91-100.

raleza va precedida de una decisión axiológica primaria no susceptible de prueba”.<sup>61</sup> O bien la crítica de Alf Ross al afirmar: “No hay ideología que no pueda ser defendida recurriendo a la ley natural”.<sup>62</sup> Frente a estas críticas el iusnaturalismo respondería que el hecho de que la naturaleza humana o que los valores sean objetivos, no implica que todos los hombres los percibamos de la misma forma. Así aceptan que la percepción del hombre es relativa y que de alguna manera es histórica en relación a las circunstancias que rodean el conocimiento del elemento objetivo. Por lo tanto, debe aceptarse que no se podría imponer una particular interpretación de la naturaleza humana sobre el resto de las interpretaciones posibles, y que, incluso, aunque el hombre conozca los derechos naturales al inferirlos de los primeros principios y de las inclinaciones naturales, lo que varía es su especificación en cada contexto determinado, y que es ahí donde es necesario el diálogo intercultural y el consenso entre los hombres. A esta postura Mauricio Beuchot la denomina como *universalidad analógica* y consiste en “una universalización de los derechos humanos que respete las diferencias de los hombres y de las culturas, y al mismo tiempo alcance la igualdad que sea posible lograr”.<sup>63</sup>

### 3. LOS DEBERES HUMANOS

A pesar de que es un axioma jurídico el que “a todo derecho corresponde una obligación” y que correlativamente “a todo deber jurídico corresponde una facultad de la misma clase”,<sup>64</sup> a lo largo de la historia de los derechos humanos, los deberes humanos han estado casi siempre rezagados, cuando no muy olvidados. Considero que esta situación se debe en buena medida a la formulación racionalista que

---

<sup>61</sup> Hans Welzel, “Derecho natural y justicia material. Introducción a la filosofía del derecho”, en Eusebio Fernández, “El problema del fundamento de los derechos humanos”, en *Anuario de Derechos Humanos*, 1981, Universidad Complutense, Facultad de Derecho, Instituto de Derechos Humanos, Madrid, enero de 1982, pp. 73-128.

<sup>62</sup> Alf Ross, *Sobre el derecho y la justicia*, op. cit., Eusebio Fernández, p. 90.

<sup>63</sup> Mauricio Beuchot, *Los derechos humanos y el fundamento de su universalidad*, op. cit., pp. 51-52.

<sup>64</sup> Eduardo García Máynez, *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México, 1994, pp. 250-270.

se hizo del derecho natural, y a los postulados filosóficos que se emplearon para desarrollar y conformar los derechos concretos que hoy conocemos como derechos humanos, ya que la filosofía política individualista que los vio nacer, tomaba como punto de partida al hombre abstracto, desligado de todo vínculo social y, por lo tanto, desgajado de todo deber. Como se sabe, en el idílico estado de naturaleza los hombres vivían de forma aislada, en pleno estado de libertad absoluta, pero al ser necesario establecer un pacto para conformar la sociedad también fue necesario limitar la libertad absoluta que cada uno poseía en el estado de naturaleza. Esta visión trae como consecuencia el concebir a la sociedad, primero como una formulación artificial, y segundo, concebir el establecimiento de derechos siempre como un choque de fuerzas o de intereses personales, por lo que los deberes personales siempre se verán como imposiciones y limitaciones a la libertad personal, es decir, siempre se entenderá a los deberes desde su aspecto negativo. Me parece que ésta es la perspectiva que mantienen Ronald Dworkin y, en general, el iusnaturalismo anglosajón. Es por ello que en su obra repara muy poco en el tema de los deberes y las obligaciones, y en cambio dedica gran parte de sus argumentaciones a demostrar que los derechos personales no deben ser limitados por causas de interés general. Lo que quiero explicar con esto es que también la forma en que concebamos los deberes está íntimamente relacionada con nuestra concepción de persona y de sociedad, y una vez más con el fundamento que demos a los derechos humanos. Me parece que existen al menos tres acepciones del término deber: el deber concreto que nace frente a un derecho concreto de una persona con la que se ha establecido una relación jurídica; el deber que cada uno tiene de respetar ciertos límites, los derechos de los otros, al momento de ejercer el propio derecho y, por último, un deber general que todos tenemos al formar parte de una comunidad de personas, ya sea ésta tan pequeña y básica como la familia, tan compleja como puede ser una organización sindical, o un Estado determinado, e incluso tan abstracta como la de la comunidad internacional. En la Declaración Universal de 1948 se encuentran contenidas explícitamente las dos últimas acepciones de deber, la primera se puede entender como la acepción negativa, en el sentido de que se impone una limitación a un derecho, y la segunda, como

la acepción positiva, en la medida que impone un deber de hacer, consistente en velar y promover los derechos de los demás. Así vemos que en el artículo 29, por una parte se especifica: “Toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general de una sociedad democrática”. Pero también establece, en el mismo artículo 29, un deber positivo, al determinar: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”. Me parece de especial relevancia esta última disposición de la Declaración Universal, ya que implícitamente está reconociendo que los deberes también son inherentes a la persona humana, entiende que los deberes no se pueden entender como meras imposiciones o limitaciones a la libertad individual, sino que frente al hecho de que el hombre vive en sociedad, no sólo para satisfacer sus necesidades de subsistencia, sino que principalmente porque sólo en el trato y en la convivencia con otros hombres es donde puede desarrollar su propia personalidad, y alcanzar sus fines, los deberes cobran una dimensión positiva pues al activar la dimensión moral de la persona humana indican el camino para que ésta desarrolle su propia personalidad. “La dignidad del ser humano no consiste en que cada uno reclame únicamente sus derechos para afirmar su personalidad sino, sobre todo, en que asuma sus deberes como persona y como ciudadano y se exija a sí mismo el cumplimiento permanente”.<sup>65</sup> Me parece que la visión de Jacques Maritain, como miembro de la Comisión encargada de redactar el documento final de la Declaración Universal, queda muy bien plasmada en dicha formulación del deber positivo frente a la comunidad, así como en la última parte del artículo primero de la declaración en el que se establece el deber de “comportarse fraternalmente los unos con los otros”. En este sentido, la Declaración intenta ir más allá de un simple deber

---

<sup>65</sup> María José de la Fuente y de la Calle, *Los deberes del hombre, garantía de sus derechos fundamentales y de la convivencia social*, en La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 50 aniversario, Centro Internacional de Estudios Políticos, Barcelona, 1998, pp. 117-129.

de respeto de los derechos humanos de los demás, parece establecer la exigencia de que es responsabilidad de cada uno de los miembros de la comunidad internacional promover los derechos humanos, es decir, trabajar para establecer las circunstancias indispensables para que el resto de los hombres puedan ejercitar los derechos que se plasman en la declaración. Quiero pensar que en el fondo de dicha formulación subyace la idea de solidaridad. Incluso en el tema de la eficacia de los derechos humanos, los deberes cobran especial relevancia, ya que hemos visto que debido a la correlación que existe entre derechos y deberes, para que un derecho sea realmente efectivo, debe de existir correlativamente la obligación de otro, ya sea de un dar, de un hacer o de un no hacer, que haga posible que el otro ejercite su derecho. Esta necesidad cobra pleno sentido al estudiar un fenómeno muy actual que se presenta en el mundo de los derechos humanos, ya que en las últimas décadas han proliferado nuevas reivindicaciones de derechos o pretensiones de ciertos grupos que exigen el reconocimiento de nuevos derechos particulares y especiales. Pues bien, considero que para que las declaraciones y textos que protegen los derechos humanos no se conviertan en meros instrumentos de retórica, y en formulaciones de buenos propósitos vacías de contenido, se debe tener muy presente que por cada pretensión o por cada reivindicación de derechos que se exige sean reconocidas, tiene que existir correlativamente la obligación impuesta a otros de hacer posible el ejercicio de dichos derechos.<sup>66</sup> En resumen, considero que el tema de los deberes es crucial para el futuro desarrollo de los derechos humanos, pues el tener conciencia de que en el momento de que exigimos nuestros propios derechos, a la vez estamos asumiendo el deber que tenemos de respetar y promover los derechos del otro, es un signo de que se está superando una visión individualista de los derechos humanos, y de que se está alcanzando la conciencia de que de alguna forma todos somos responsables de todos. Por lo tanto, me parece que en este punto sólo si se entiende que los deberes, como los derechos, son inherentes al ser humano, pues en la

---

<sup>66</sup> Francesco d'Agostino, "Los derechos y deberes del hombre", en *Problemas actuales sobre derechos humanos, una propuesta filosófica*, Javier Saldaña (coord.), UNAM, México, 1997, pp. 91-100.

medida que somos libres también somos responsables de nuestros actos y de nuestro entorno, y no sólo los entendemos como meras imposiciones que limitan nuestra libertad individual, podremos aceptar aquellos deberes que impliquen un cierto sacrificio, con el fin de que sean realmente eficaces los derechos humanos para todos y no para unos cuantos.

#### **IV. Conclusiones**

1. Lo que aparece más evidente al concluir el presente trabajo, es que el problema del fundamento de los derechos humanos, a pesar de lo que diga Bobbio, no es un tema resuelto. Y que al no estar del todo resuelto exige, de todos nosotros, pero en especial del mundo académico dedicado a la investigación, y de aquellas instituciones que dedican sus esfuerzos a la enseñanza y difusión de los derechos humanos, que no se abandone la reflexión ni la discusión sobre nuestro problema.
2. Con la exposición de las distintas formas de fundamentar los derechos humanos ha quedado claro que la base de pensamiento que se emplee para ello, es determinante para establecer las características y el subsecuente desarrollo de los derechos humanos.
3. Con el sometimiento de las diversas modalidades a los tres problemas planteados en el capítulo tercero, he intentado demostrar no sólo la vinculación del fundamento con la práctica de los derechos humanos, sino, además, que no cualquier fundamento que se adopte es válido y suficiente para resolver la problemática de los derechos humanos.

Respecto del problema de la dignidad humana me parece patente que un fundamento relativo e historicista de la dignidad humana no es suficiente para poder cumplir con las enormes exigencias que implica el respetar y promover verdaderamente la dignidad humana, y que un fundamento que cumpla con dichas exigencias, sólo lo puede aportar una visión que no niegue el carácter ontológico de la dignidad humana, que encuentre como fundamento próximo la dimensión moral del ser humano y, como fundamento último, su dimensión trascendente.

En lo referente al problema de la universalidad de los derechos humanos, podemos afirmar que una postura subjetivista o relativista, hace imposible alcanzar la universalización de los derechos humanos, mientras que una postura objetivista, al postular una naturaleza común a todos los seres humanos, facilita en gran medida dicha universalización, pero también exige plantear sus postulados y conclusiones mediante un diálogo intercultural, abierto y democrático, en el cual Jürgen Habermas, con su teoría de la comunicación, ha abierto un magnífico camino aún por explorar y por concretar.

Por último, respecto de los deberes, se ha intentado demostrar que constituyen la otra cara de los derechos humanos y que su reflexión, concreción y positivación es muy necesaria. Así resulta que también es indispensable que poco a poco se adquiera mayor conciencia de que a cada derecho corresponde una obligación. En cuanto a las modalidades de fundamentación de los deberes, resulta que a través de la visión individualista de los derechos humanos es muy difícil, cuando no imposible, poder desplegar deberes junto a los derechos humanos, pues aquellos siempre se verán como imposiciones negativas a los derechos individuales. Por el contrario, será mucho más sencillo desplegar los deberes humanos si se toma como punto de partida una postura que afirme que los deberes, como los derechos, son inherentes al ser humano, entendiéndolos desde una perspectiva comunitaria, donde los deberes de cada uno no son solamente necesarios para la convivencia entre los hombres, sino que también lo son para el propio desarrollo personal.