



UNA FUNDAMENTACIÓN UNIVERSALISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS

A UNIVERSALIST GROUNDWORK OF HUMAN RIGHTS

ROGELIO SILVA MENDOZA¹

RESUMEN: El artículo pretende establecer el contexto teórico general para propiciar una discusión en torno a la apremiante tarea de fundamentar los derechos humanos desde un criterio universalista. Se intentará proveer a los derechos humanos de una justificación teórica universal más allá de la que contiene su simple enunciación como derechos universales. Se recurre a la filosofía normativa kantiana, que es un paradigma del análisis de los enunciados con contenido normativo, para acometer el propósito de dotar a los derechos humanos de una fundamentación propiamente normativa, es decir, en su contenido intrínseco como normas. Una fundamentación en sentido universalista es aquella que tiene su fuerza vinculante en el contenido de la norma en sí misma, en su estructura lógica.

PALABRAS CLAVE: *derechos humanos, fundamentación, universalismo, norma, Kant*

ABSTRACT: This paper intends to settle the general theoretical context in order to invite to debate about that urgent goal for the groundworking of human rights, from a universal basis. The paper will try to provide a universal theoretical groundwork to human rights, beyond their sole linguistic formulation as human rights. The paper will appeal to Kant's normative philosophy, which is an authentic paradigm of analysis for normative propositions, to approach the general purpose to give to human rights a strictly speaking normative groundwork, that is to say, in its essential content as proper norms. A groundwork from a universal basis is

¹ Licenciado en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México, Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Participante como ponente y expositor en diversos congresos nacionales e internacionales en torno a filosofía y humanidades. <rogelioacamus@hotmail.com>

that which holds its binding tie in its normative content in itself, within its logical configuration.

KEY WORDS: *human rights, groundwork, universalism, norm, Kant.*

SUMARIO: I. Introducción; II. Kant y la Ilustración; III. La filosofía kantiana; IV. La filosofía kantiana práctica o del obrar; V. La idea kantiana de universalidad como fundamentación de los derechos humanos; VI. Conclusión.

I. INTRODUCCIÓN

El presente texto propone una vía posible de legitimación propia de los sistemas normativos, a saber, el *universalismo*, para fundamentar *normativamente* el capital instrumento jurídico que constituyen los derechos humanos, a fin de que esté en condiciones de conducir con la debida certidumbre normativa las siempre espinosas y tensas relaciones entre las sociedades y los Estados en un entorno planetario caracterizado por la homogeneización causada por la globalización y la vasta heterogeneidad de los Estados plurinacionales.

El multiculturalismo puede llegar a ser una concepción tan difusa, tan ambigua, tan errática, que prácticamente puede llegar a convertirse en la justificación teórica de cualquier ocurrencia arbitraria. La infinidad de nacionalidades que conforman los Estados contemporáneos pueden llegar a justificar axiológicamente acciones completamente antagónicas, infringiendo con peligro los sistemas jurídicos estatales e internacionales.

Una justificación relativista de los derechos humanos, basada en un multiculturalismo rígido, intentaría sostener que la aplicabilidad de los derechos humanos, sin tomarse en cuenta las particularidades de espacio y tiempo, resulta una aspiración quimérica e imposible de alcanzar, puesto que las diferencias coyunturales y de maduración política y jurídica de los Estados y las sociedades no pueden convergir con puntualidad. De modo que es admisible y preferible la

relatividad y la tolerancia respecto del quebrantamiento del orden mandado por los derechos humanos que el autoritarismo político derivado de la pretendida universalidad irrestricta de éstos.

Empero, los derechos humanos pueden erigirse en el límite necesario y apropiado del ejercicio del multiculturalismo. Claro, siempre y cuando se encuentren debidamente fundamentados, intrínsecamente, universalmente. Se debe acometer una fundamentación *normativa* de los derechos humanos. Como elementos normativos en sí mismos. Habrá que hallar una rigurosa fundamentación de corte universalista en la estructura interna, lógica, de la norma que enuncia al derecho humano, para poder estar en condiciones de dotarlos de validez en todo tiempo y espacio. Su validez universal no puede radicar en consensos u oportunidades sino en su contenido normativo mismo. Solo así podrán aspirar legítimamente a invocar su *imperium* sobre el abanico cultural ingente que constituye el mundo contemporáneo.

La filosofía normativa de Kant, hito y paradigma teórico del estudio de las condiciones internas de validez de lo normativo, será el modelo crítico que servirá para el análisis de la estructura normativa de los derechos humanos, que haga posible la búsqueda de su fundamentación *universalista*.

II. KANT Y LA ILUSTRACIÓN

Kant fue un hombre comprometido con su tiempo. Como personaje importante de la esfera intelectual de la Europa de finales del siglo XVIII, nuestro pensador tomó cartas en el asunto respecto a la elucidación del significado y los alcances de la Ilustración. La filosofía misma de Kant es una filosofía *ilustrada*. Y justo para evitar ambigüedades en la manera en la que esto pudiera ser interpretado, nuestro filósofo se encarga de tratarlo y resolverlo. En un ensayo de 1784 intitulado *¿Qué es la Ilustración?*, Kant da cuenta de lo que ha de entenderse por dicho concepto. No sorprende que la concepción

kantiana sobre la Ilustración concuerde con sus propias bases filosóficas, pues, se insiste, la filosofía de Kant es eminentemente una filosofía propia de la Ilustración, reputada ésta como una piedra de toque en la marcha del progreso de la humanidad, un abandono de la minoría de edad y la entrada plena a la madurez intelectual, tan sólo el incipiente comienzo del gran tiempo luminoso por venir de los seres humanos. Sostiene el pensador de Koenigsberg:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.²

¡Atrévete a saber!, ¡Sírrete de tu razón!, anima Kant, emotivo, casi en un tono panfletario. La Ilustración es el momento oportuno y anhelado para acometer el avance del progreso humano exclusivamente conducidos por la razón.³ Claro, por la razón en su vertiente crítica (ya veremos, en los siguientes párrafos, a qué se refiere este decisivo calificativo). La razón liberada de las cadenas que la ataron durante tantos siglos. La razón serenada por el autoexamen concienzudo y honesto. La razón que no rebasa sus bordes intrínsecos. La razón que actúa bajo el criterio de legalidad epistémica (cognitiva).

La Ilustración hace posible la eliminación de las sujeciones artificiosas que se habían convertido prácticamente en una segunda

² Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la historia*, FCE, México 2004, p. 25.

³ “La edad del ‘tutelaje’, ‘inmadurez’ estaba terminada, como estar dejando atrás la infancia: las ilusiones del pasado tenían que ponerse a un lado, no podían resurgir, y era tiempo de asumir responsabilidades de adulto.”, en Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 19.

naturaleza de los seres humanos. La consuetudinaria dependencia intelectual a una autoridad, a un libro, a un tutor, a instancias que estorbaban el ejercicio libre e independiente de la razón. Podemos decir que la Ilustración es la independencia (al menos el franco intento) final de la razón. La razón, mediante la crítica filosófica, se estrecha dentro de sus límites, pero se ensancha al resultar exenta de pautas ficticias, al devenir independiente de falsos dogmas.⁴

Kant continúa el ensayo citado elaborando una importante distinción, que a la sazón es en grado sumo pertinente para la cuestión de la idea de universalidad de los derechos humanos. Dice:

Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de la razón íntegramente... Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de los lectores.⁵

La razón puede ser aún dependiente en los ámbitos privados. La Ilustración no intenta abarcar todos los ámbitos del pensar humano, su propósito no es suplantar a la religión, que a lo largo de todos los tiempos ha pretendido tener injerencia en absolutamente todas las esferas de la actividad humana. La razón ilustrada busca ser la razón del ámbito *público*, del discurso público. Si ciertas disciplinas o áreas del quehacer humano consideran idóneo mantener dogmas o principios inimpugnables, como, por ejemplo, la teología, no es

⁴ La Ilustración es un fenómeno histórico complejo, en efecto: “En cualquier caso, la Ilustración es definida por una modificación de la relación preexistente que vincula a la voluntad, a la autoridad y al uso de la razón... Kant la caracteriza como un fenómeno, un proceso continuo; pero también la presenta como una tarea y una obligación.”, en *What is Enlightenment?*, *The Foucault Reader*, Rabinow, P. (ed), Pantheon Books, New York, 1984, p. 34, consultado en línea.

⁵ Kant, *op. cit.*, p. 28.

misión de la Ilustración evitarlo, pues le interesan las cosas relativas al ámbito *público*. En éste la razón debe ser libre e independiente.⁶

Los derechos humanos son quizás el asunto público más importante. Su fundamentación debe ser, pues, conducida por la razón más libre e independiente a que haya lugar. El uso *público* de la razón debe estar asegurado en este tópico. Sólo así se podrá llevar a buen término una fundamentación clara y precisa de la *universalidad* de los derechos humanos.

Por supuesto, resulta un anacronismo hablar de derechos humanos en Kant. En este artículo no se pretende insinuar que Kant haya fundamentado los derechos humanos, sino simplemente encontrar en su filosofía una herramienta teórica pertinente para fundamentar legítimamente lo que en nuestro tiempo conocemos como *derechos humanos* y la idea de universalidad *sine qua non* que los informa y acompaña.

Es en este ambiente ilustrado, sin el cual no se puede comprender el kantismo, un ambiente de privilegio de la razón despojada de cadenas, siempre en su versión crítica, que podemos hallar una fundamentación universalista de los derechos humanos. A continuación revisaremos, de modo breve, algunas características de la filosofía kantiana.

III. LA FILOSOFÍA KANTIANA

La filosofía kantiana suele caracterizarse como filosofía *racionalista* y *crítica*. Mas ¿qué se quiere dar a entender exactamente cuando se afirma tal cosa? ¿Acaso existe la filosofía irracionalista? ¿Qué no

⁶ La Enciclopedia de Filosofía de Stanford expresa sobre el particular en la voz 'Ilustración': "Expresando convicciones compartidas entre pensadores de doctrinas ampliamente divergentes de la Ilustración, Kant identifica a lo ilustrado con el proceso de emprender el pensamiento por uno mismo, para emplear y confiar en las propias capacidades intelectuales en determinar qué creer y cómo actuar." Consultado en línea en la dirección: <<https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/>>.

toda filosofía es un ejercicio cuyo principal instrumento es precisamente la razón? ¿Se puede hacer filosofía prescindiendo de las determinaciones racionales? Si se asevera: “La razón no nos ayuda en filosofía y por tanto debemos enfocarnos en la parte emotiva del sujeto...”, ¿no se esgrime una proposición racionalista? La pregunta no es en modo alguno ociosa puesto que la misión fundamental de la filosofía es esclarecer (o al menos, mediante arduas problematizaciones, intentarlo con afán), dar luz a las tinieblas que encubren la compleja red de múltiples relaciones que abarcan la realidad, todo lo que nos aparece “a la vista”. La filosofía busca desocultar lo encubierto en la presencia. La presencia es presencia de algo pero también ocultamiento de algo más.

Tal parece que caracterizar a una filosofía como racionalista no es sino una verdad de perogrullo. No clarifica nada. A la manera de un juicio analítico no nos aporta conocimiento, información nueva. Lo que se dice en el predicado ya está contenido en el sujeto. Si decimos que esta o aquella filosofía es racionalista no agregamos nada al saber. Más aún, resulta ciertamente confuso identificar a una filosofía como racionalista para contrastarla con otras.

Por ello es necesario precisar el sentido en que debe comprenderse la caracterización de la filosofía kantiana como filosofía racionalista, antes de acometer la cuestión de la idea de *universalidad* proveniente justo de tal caracterización. Idea de *universalidad* que será decisiva para la consolidación teórica de una fundamentación de los derechos humanos.

Immanuel Kant (1724-1804), como todo pensador, se encuentra inserto en determinadas circunstancias espaciotemporales que lo circunscriben y delimitan. Esto significa que su filosofía responde a interrogantes específicas. Su filosofía no surge de meras especulaciones solipsistas o inquietudes privativas de su portentoso ingenio. Kant da respuesta a preguntas previas que conmocionan a una tradición y plantean problemas de graves repercusiones para

el mundo del saber y, con éste, para la vida práctica de cada uno de los individuos.

En concreto Kant dialoga teóricamente con David Hume⁷ (1711-1776). Esto queda de manifiesto según las propias palabras del pensador alemán al indicar que fue justo Hume⁸ quien lo despertó del sueño dogmático en el que se hallaba, empeñado en una filosofía racionalista de corte dogmático, como la de Descartes o Spinoza⁹, que parten ambos de principios o postulados fundantes e incontrovertibles, verdaderos y válidos por sí mismos y en sí mismos, para sentar las bases del edificio de la realidad y del conocimiento de ésta, presupuestos imprescindibles sin los cuales no funciona este particular sistema racionalista, predominante en los primeros siglos de la modernidad, XVI y XVII.

Aquí es oportuno retomar la otra típica caracterización de la filosofía kantiana, a saber, su sesgo eminentemente crítico. En efecto, la manera en la que Kant ensayará refutar a Hume será por medio del establecimiento de límites. Si la filosofía racionalista de

⁷ Resulta ilustrativo el siguiente comentario: “Pero si Kant ha quedado como uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, ello se debe a las ideas que empezó a desarrollar a partir de 1770. La lectura de la filosofía de Hume resquebrajó en buena parte sus ideas de racionalista wolfiano y una nueva reflexión nació en su espíritu para dar lugar a una filosofía nueva, original y de alcances muy perceptibles en nuestros días.” En Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2010, p. 301.

⁸ En contraste con Hume pero siempre tomando en cuenta el itinerario filosófico de éste, para salvar su agudo escepticismo: “Y nuevamente como Hume, para Kant la ciencia y la moralidad corren paralelas; si para Hume ambas involucran formas de sentido y sensaciones, para Kant ambas son formas de la razón, una teórica, la otra práctica. Desde luego, esto es una oposición fundamental al escepticismo de Hume...”, en Rawls, John, *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, Harvard 2003, p. 15.

⁹ Para ambos pensadores racionalistas dogmáticos existe un garante de la realidad, Dios, que es el fundamento que sostiene todo el edificio del ser y que, además, hace asequible a los sujetos el conocimiento del ser. Sin ese fundamento el sistema se desmorona. En la moderna teoría del conocimiento estas filosofías son denominadas precisamente fundacionistas.

Kant es crítica y no dogmática es por la colocación de límites, de barreras. La razón es una herramienta poderosa, sí. Pero también tiene límites. Sus capacidades no son infinitas. Indagar estos límites es justamente el apremio de la filosofía crítica.

El estado de cosas en el que Hume había sumido a la filosofía en general, y a la teoría del conocimiento en particular, era verdaderamente grave¹⁰. En resumidas palabras, para el más destacado de los empiristas británicos, todo conocimiento humano a lo más era *probable*, si acaso *muy probable* pero siempre circunscrito a la esfera de la estadística, jamás podría tener aspiraciones de *universalidad*. Veamos cómo llegaba a tal conclusión.

El empirismo humeano¹¹ sostenía que todo conocimiento provenía de la experiencia, es decir, del mundo exterior, del mundo empírico. Que la conciencia humana no es sino un agregado de las múltiples impresiones que tienen su origen en el exterior. Al nacer la mente del sujeto no es más que una *tabula rasa* en la cual infinitas experiencias del mundo sensible se graban paulatinamente conforme va transcurriendo su vida. Así, todas esas impresiones se convierten en *ideas*. A cada idea le corresponde una impresión. Las ideas tienen, pues, su materia prima, su núcleo duro, en la realidad empírica.

Por medio de la asociación de ideas el sujeto crea ideas más y más complejas, formándose mediante este procedimiento su noción acerca del mundo.¹² De manera que todo conocimiento procede de la realidad empírica. Empero, si se admite lo anterior y se lleva a

¹⁰ Para un análisis más detallado y prolijo de las principales ideas de Hume en torno a su crítica a la ley de la causalidad, véase: Xirau, Ramón, *op. cit.*, pp. 270-277.

¹¹ Véase la parte primera del libro primero de Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Servicio de publicaciones, Diputación de Albacete, 2001, en línea, pp. 20-36.

¹² Asevera Hume: “Es suficiente observar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y haga que una idea despierte más fácilmente a otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos.”, en *ibidem*, p. 26.

sus consecuencias lógicas, el conocimiento humano se encuentra en hondos problemas, ya que no debe dejar de advertirse que el mundo exterior, tal como lo percibimos, se caracteriza por ser contingente, variable, impredecible, percedero, de lo cual difícilmente podría obtenerse alguna proposición epistémica válida en todo momento y en todo lugar.

En efecto, Hume indica que las leyes de la naturaleza, como por ejemplo, la ley de causalidad, la cual prácticamente nadie apostaría a negar su legitimidad, no es sino un mero invento del sujeto, una estimación “puesta” a propósito, un artilugio *ad hoc* que se trae injustificadamente al discurso epistémico, y que, en último caso, sólo le sirve a manera de hábito para conducirse por los sinuosos vericuetos de la vida.

El razonamiento para demostrar la ilegitimidad, más aún, la inexistencia de la ley de causalidad es como sigue:

La ley de causalidad indica que a todo efecto tal le corresponde invariablemente (de allí que se repute como *ley*) una causa tal. O sea, por ejemplo, si una bola de billar golpea otra bola de billar se considera que el movimiento de ésta última fue causado por el impacto de aquélla. Además se afirma que cada vez que la primera golpee a la última el efecto será el mismo.

Pero Hume analiza el hecho relatado:

Partiendo de que toda idea proviene del mundo exterior sensible tenemos lo siguiente:

1. Tenemos una idea de la primera bola que golpea a la segunda.
2. Tenemos una idea de la segunda bola que es golpeada por la primera y es movida.
3. No tenemos una idea (una impresión de la realidad exterior) del vínculo causal necesario habido entre el hecho de que la primera bola dé el golpe y la segunda sea movida por ésta.

En otras palabras: si un sujeto observa el hecho de que una bola de billar golpee a otra, obtiene dos ideas, a saber, la de una bola que golpea a otra y la de otra bola que es golpeada y que se desplaza. Pero no hay una idea del vínculo causal entre golpe de la primera y movimiento de la última. El vínculo lo construye el propio sujeto, pues en la experiencia del caso no hay nada que se la proporcione. Se percibe que una bola golpea a la otra y que ésta es alterada en su estado originario pero no se percibe que el golpe haya sido lo que haya determinado el movimiento de la bola golpeada. Esta consistencia reiterada es un estado habitual meramente.¹³

La ley de la causalidad tiene como base teórica la *inducción*, es decir, se observan un número determinado (no lo perdamos de vista, determinado) de casos y de ello se extrae la conclusión de que en el futuro, en casos no verificados aún, lo mismo acontecerá. Empero aquí surge una cuestión: ¿De qué manera la inducción puede proporcionar leyes? Una ley es *universal*, se repite y reproduce siempre *erga omnes*. Acaece en todo momento y lugar. Pero si no tenemos ante nosotros la totalidad de los casos posibles, cómo podemos hablar de *universalidad*. ¿Quién nos asegura que en un caso próximo no se rompa la supuesta regularidad? ¿Y si la primera bola golpea a la segunda y ésta no se mueve? ¿Persistirá la ley de la causalidad?

El hábito generado en el sujeto al observar la repetición de los efectos ocasionados como consecuencia de eventos realizados bajo las mismas condiciones da lugar a las supuestas leyes. Sin embargo, el hecho de que así sea hasta el momento presente de las experiencias no implica necesariamente que siempre acontecerá del mismo

¹³ “El punto importante que Hume quiere establecer es que, aunque en todos los casos de causalidad tuviéramos impresiones de contigüidad y prioridad, ello no bastaría para explicar el origen de la idea de causalidad. Dos objetos pueden estar relacionados por contigüidad y por prioridad de un modo ‘meramente coincidental’. Si en el preciso momento en que miro el semáforo se enciende el verde, no consideraré que mi mirada fue la causa del cambio de luz.”, en Stroud, Barry, *Hume*, UNAM/IIIF, México 2005, pp. 68, 69.

modo. No contamos con un garante serio e indubitable que sostenga ahora y en adelante el mundo de las regularidades observadas en los comportamientos de la naturaleza.¹⁴ Por ello Hume asevera que el conocimiento que tenemos del mundo es mera posibilidad, la cual puede ser más o menos alta según sea el caso que se estudia. Pero la *universalidad* de una ley no la obtenemos por ningún medio.¹⁵

Por lo menos podemos estar ciertos de que desde la experiencia, del mundo empírico, contingente e inabarcable de suyo, no la podemos extraer. Este es el estado de cosas ante el que Kant responde con su filosofía racionalista crítica. Kant encuentra al mundo de la filosofía y del conocimiento humano en general ante una profunda crisis. Simplemente no hay leyes de la naturaleza, sólo probables regularidades. ¿Cómo lo intentará solventar?

La respuesta es de sumo ingenio, de gran agudeza, encaminada presto a la salvación de la viabilidad de la *universalidad* de las leyes, de la *universalidad* del conocimiento. Kant acometerá la revolución copernicana en filosofía. Es decir, cambiará la fundamentación de la realidad desde las cosas hacia el sujeto. En palabras de Kant:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto...desembocan en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento...Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo.¹⁶

¹⁴ “Hume discute contra la certeza intuitiva o demostrativa del principio causal con el fin de mostrar que la opinión de que todo evento tiene que tener una causa sólo puede surgir de la experiencia.”, en *ibidem*, p. 76.

¹⁵ Véase Hume, *op. cit.*, sobre todo los primeros cuatro párrafos de la parte tercera del libro primero, pp. 66-76.

¹⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2010, p. 20.

El conocimiento y las leyes de la naturaleza no dependerán más del mundo empírico sino de las determinaciones *estructurales* del sujeto. Las condiciones internas *a priori* del sujeto determinarán a la experiencia y no al revés, como habían sostenido los empiristas con tan funestas consecuencias. Si las determinaciones subjetivas configuran el mundo empírico entonces el conocimiento universal y las leyes efectivamente universales son posibles. Si bien es cierto que el conocimiento comienza con la experiencia que tenemos del mundo sensible, también lo es que ésta se adecua al aparato cognoscitivo que la percibe y le da forma de aprehensión definitiva. Esto es: la posibilidad de la *universalidad* del conocimiento y las leyes se halla en nuestra estructura subjetiva. Aunque el mundo exterior acaezca de manera contingente e irregular, nuestra subjetividad lo ordena y acomoda de modo que la legalidad sea asequible y fundamentada.

Este laborioso cometido de Kant, léase, el intento de restablecer y, sobre todo, fundamentar debidamente la universalidad del conocimiento y con éste de sus leyes, lo conduce, luego de procedimientos y razonamientos epistémicos abigarrados y complejos (cuyo análisis es por demás interesante pero escapa al propósito de este artículo), a la formulación de los *juicios sintéticos a priori*¹⁷, juicios cuyo establecimiento garantiza el conocimiento universal (en el campo del conocimiento científico) y que, en el campo del obrar, que comprende lo ético, y por extensión los principios jurídicos¹⁸, corresponde al imperativo categórico, el cual se analizará en el siguiente párrafo.

¹⁷ Para un estudio breve pero complejo del juicio sintético y su distinción con el juicio analítico véase el apartado III The analytic-synthetic distinction, en el cuarto capítulo de Allison, Henry, *Kant's Transcendental idealism*, Yale University Press, 2004, pp. 89-93

¹⁸ “Kant comparte la convicción de que hay un principio de derecho vinculatorio válido y universalmente intemporal y objetivo, el cual es accesible al conocimiento humano...que contiene el criterio con cuya ayuda puede ser juzgada la corrección de las acciones humanas.”, en *The Cambridge companion to Kant*, Guyer, Paul (ed), Cambridge University Press, New York 1999, p. 344.

IV. LA FILOSOFÍA KANTIANA PRÁCTICA O DEL OBRAR

Como se ha visto, una misión principal de la filosofía kantiana es el rescate y fundamentación del conocimiento legítimo (racionalista y crítico) y, en consecuencia, *universal*. Pero desde luego que la tarea no llega en ese punto a su culminación. A nuestro pensador alemán le preocupa, una vez resuelto el ingente problema correspondiente a la manera en que conocemos el mundo, la no menos urgente cuestión respecto a cómo actuamos en él, es decir, el mundo del obrar. E intenta de igual manera darle un riguroso fundamento que conduzca a la *universalidad*.

El aspecto teórico del obrar o actuar humano no se encontraba en tiempos de Kant en una situación diferente a la del conocimiento científico (entonces dominado por la intención de elucidar las leyes de la naturaleza). Predominaba, al igual que en este último, el empirismo anglosajón. Se consideraba que los motivos que impelían a obrar a los sujetos incidían en sus “inclinaciones” (término con el cual Kant designa a los apetitos y deseos que detonan las acciones de los sujetos, siempre inmediatos)¹⁹ y que la razón poco podía hacer contra estas determinaciones exteriores sensibles. Por tanto, la normatividad moral resultaba tan difusa como lo pudiera ser la variedad de caracteres de los sujetos y las innumerables e impredecibles, y sobre todo, contingentes motivaciones del mundo sensible. La empeñosa búsqueda y el acrobático logro de la felicidad, elemento común a los sistemas morales, resultan tan distintos e incluso ampliamente contrastantes entre los diferentes grupos humanos (sociedades, naciones, países), variando asombrosamente

¹⁹ Resulta esclarecedora al respecto la siguiente cita: “Sin embargo, está claro que en tanto Kant asume un dualismo entre inclinación y obligación como las fuentes de la motivación, la ‘inclinación’ debe ser interpretada en un amplio sentido para referir a cualquier estímulo hacia la acción que se origine de nuestros sentidos, en tanto opuesto a nuestra naturaleza racional.”, en Allison, Henry, *Kant’s theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 108.

de cultura a cultura, de generación en generación, que un sistema normativo común se antojaría tarea improbable, cuando no imposible. Sobre el inevitable afán de capturar la felicidad Kant asevera:

Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales... hay un propósito que no sólo pueden tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la felicidad.²⁰

De nueva cuenta Kant propondría que sólo una acción basada en pautas racionales guiaría hacia un orden *normativo* moral y, sobre todo, *universal*.²¹

De modo paralelo al caso del conocimiento científico del mundo, el obrar no podía depender de la experiencia, del mundo empírico (en concreto las “inclinaciones”), pues de éste no podemos obtener *regla* alguna, dada nuestra imposibilidad intrínseca para tener acceso a todos los eventos de experiencia posibles. Las *reglas* para el obrar en el mundo tenían que tener su fundamento exclusivamente en la razón. El sujeto es el que da la *regla*, no son las cosas en el mundo las que se la imponen.

A decir de Kant, el sujeto actúa e interactúa en la cotidianidad con base en *máximas*, que son principios subjetivos del obrar (“Creo que es bueno hacer esto...”, “creo que es bueno hacer esto otro...”).²² Pero eso no es en sentido estricto una *regla* aún, sino una

²⁰ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, p. 38.

²¹ Al respecto resulta pertinente y muy ilustrativo el siguiente comentario acerca de la comprensión kantiana del concepto de persona: “La concepción del hombre como ‘persona’, es decir, como un ser que afirma su independencia y autonomía hasta el punto de que todo ordenamiento moral y jurídico ha de depender del propio sujeto, sin más limitaciones que la legalidad que le impone su propia razón, recibió su espaldarazo y su consideración más extrema y depurada en la escuela kantiana.” En Carpintero Benítez, Francisco, *Historia del derecho natural*, UNAM, México 1999, p. 302.

²² “Primero, el término ‘máxima’ está aquí explícitamente reservado para un tipo específico de principio práctico, a saber, aquel que es subjetivo en el sentido

determinación sólo propia del sujeto (probablemente Kant se refiera a lo que coloquialmente denominamos vagamente como “idea”, en alguna expresión como “tengo la idea de que”, que pudiéramos convenir en denominar como convicción), empero no es un principio objetivo, no puede todavía consolidar la idea de *universalidad*. Las máximas son siempre particulares y proposiciones incontrastadas en última instancia. El sujeto pauta sus acciones con base en estas *máximas*, las cuales son patrones de conducta que aún se encuentran meramente en el sujeto, no han sido sometidas a pruebas de objetividad. El siguiente paso es el más importante: la *máxima* tiene que ser convertida en principio objetivo, es decir, *universal*. A saber: no sólo para sí mismo sino para todos los sujetos. Para lograr la *universalidad* en las *reglas* del obrar la *máxima* subjetiva tiene por fuerza que tornarse principio objetivo de la acción. Este es el camino teórico que lleva a Kant al imperativo categórico.

La fórmula de la *universalidad* del imperativo categórico²³ consiste simplemente en convertir el principio subjetivo del obrar, que es la *máxima*, en un principio objetivo que es la *ley*. La razón, por sí, se erige, de este modo, en el tribunal que dicta la *ley* para el obrar. Por medio de este procedimiento de *universalización* se garantiza que sea la razón la que dicte la *regla* para actuar y ninguna otra instancia externa pretenda hacerlo. La razón queda a salvo de las determinaciones provenientes del mundo empírico. La razón se erige como legisladora de sí, proporcionándose *reglas* para el obrar, y lo efectúa al margen del transcurrir de la experiencia. Si bien las *máximas* podrían estar impregnadas de contenido empírico, al contrastarse con la fórmula de la *universalidad* del imperativo categórico y trocarse en

de que involucra una condición particular del sujeto (por ejemplo, ignorancia o inclinación).”, en Allison, *op. cit.*, p. 87.

²³ Para un análisis prolijo y en sumo grado claro acerca de la primera formulación del imperativo categórico, como ley de la universalidad, véase Rawls, John, *op. cit.*, pp. 162-180.

principio objetivo, en *ley*, queda excluida cualquier contaminación del mundo exterior, contingente de suyo.

La fórmula de la universalidad en palabras textuales reza así: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.²⁴

El procedimiento de universalización, por medio del cual un principio subjetivo del obrar, a saber, la *máxima*, es transformado en un principio objetivo del obrar, es decir, la *ley*, mediante la fórmula de la universalidad antes citada, es de capital importancia para los propósitos de este artículo, puesto que es el punto nodal de una posible fundamentación normativa *universal* de los derechos humanos. Por esta razón abundaremos en el esclarecimiento de la cuestión en torno al imperativo categórico en su trascendental vertiente de la fórmula de la universalidad.

Es en su muy importante obra intitulada “Fundamentación a la metafísica de las costumbres” donde Kant explica prolijamente acerca de los diversos aspectos que caracterizan y fundamentan al imperativo categórico. Según Kant ser racional implica necesariamente la actuación volitiva encaminada a fines y guiada siempre por *máximas*, las cuales son, como ya se dijo, siempre subjetivas, siendo indispensable para una conducta normativamente correcta la transformación de dichas *máximas* en elementos objetivos, que han de hallarse *a priori*, o sea, al margen del mundo empírico, a través de una minuciosa indagación teórica, en la razón. Estos principios de la razón práctica (como también se le conoce a la razón en el campo del obrar humano) son dos, también nombrados imperativos²⁵: 1) imperativo hipotético, que a su vez se divide en dos, pro-

²⁴ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, p. 43.

²⁵ Para una noción general de un imperativo: “En muchas diferentes situaciones en la vida social una persona puede expresar un deseo de que otra persona deba hacer o deba abstenerse de hacer algo. Cuando este deseo no se expresa meramente como un dato de información interesante o deliberada autoevidencia,

blemáticos y asertóricos, y 2) imperativo categórico.²⁶ Este último tiene como característica fundamental su pretensión de *universalidad*, su pretensión de construir mandatos absolutos, incondicionados, su pretensión de erigir *leyes*, de acuerdo a su formulación ya dicha, la cual podemos parafrasear sucintamente como sigue: “Actúa de tal manera que tu máxima se convierta en ley universal”.

El imperativo categórico exige que en el procedimiento teórico de *universalización* (objetivación) de una *máxima* (siempre subjetiva) no se incurra en una *contradicción*, es decir, 1) o que no podamos *concebir* actuar según nuestra *máxima* en un mundo en el que ésta es una ley universal, en cuyo caso estaríamos frente a una *contradicción en el pensamiento*, 2) o que sí podamos concebir actuar según nuestra *máxima* en un mundo en el que esta máxima es ley universal, pero no podamos *querer* que la máxima sea una ley universal, en cuyo caso estaríamos frente a una *contradicción en la voluntad*.

Así, el imperativo categórico exige que la *máxima* pueda universalizarse “rectamente”, de manera que sí pueda *concebirse* o pueda *quererse* un mundo en el cual la *máxima* devenga en *ley universal* con total validez y legitimidad y no se autodestruya la *universalización* por

sino con la intención de que la persona interpelada deba constreñirse al deseo expresado, se acostumbra...utilizar una forma lingüística especial denominada modo imperativo.”, en Hart, H.L.A, *The concept of law*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 18. Por otra parte: “Hacer que otros hagan o dejen de hacer algo no es fácil. El comportamiento es resultado de causas y motivaciones tan persistentes, que es muy difícil ya no suprimir, sino simplemente, atenuar su función motivadora. Para hacer que ciertos individuos se comporten como alguien quiere o desea, es necesario que éste disponga de elementos enormemente persuasivos que permitan alterar el cuadro habitual de las motivaciones de los individuos.”, en Tamayo y Salmorán, Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho*, Themis, México 2001, p. 12.

²⁶ Para un análisis sucinto y claro de los tipos de imperativo en Kant es recomendable consultar el parágrafo quinto intitulado ‘La teoría kantiana de los valores’, del capítulo primero de García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México 2001, pp. 9 y 10.

volverse imposible su realización o por ser indeseables los resultados de ella.

En palabras de Kant, ciertamente difíciles pero agudas:

Estos son algunos de los muchos deberes reales, o al menos considerados por nosotros como tales cuya derivación del principio único citado [el principio de la universalización] salta claramente a la vista. Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción sea ley universal: tal es el canon del juicio moral de la misma, en general. Algunas acciones son de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera pensada como ley natural universal, y mucho menos que se pueda querer que deba serlo. En otras no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna; pero es imposible querer que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma.²⁷

Y más adelante, sentencia:

[...]en los casos en que contravenimos a un deber, hallaremos que realmente no queremos que nuestra máxima deba ser universal, pues ello es imposible; más bien lo contrario es lo que debe mantenerse como ley universal. Pero nos tomamos la libertad de hacer una excepción para nosotros - o aún sólo para este caso -, en provecho de nuestra inclinación.²⁸

A continuación un ejemplo para aterrizar la cuestión planteada.

Ejemplo de prometer falsamente para obtener dinero prestado

Para corroborar si el acto de prometer falsamente para obtener dinero prestado logra pasar la prueba de la *universalización* y convertirse, así, en un deber normativo, con pleno sentido de la incondicionalidad que conlleva necesariamente el hecho de

²⁷ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2007, pp. 44 y 45.

²⁸ *idem*

caracterizar una conducta como norma moral, es menester aplicarle los tres pasos que integran la mencionada prueba.

1. El primer paso consiste en postular la *máxima*, que en este caso sería: “Para obtener dinero prestado se hace una promesa falsa de pago”.
2. El segundo paso consiste en *universalizar* la máxima: “Todos actúan según la máxima de prometer falsamente si necesitan obtener dinero prestado”.
3. El tercer paso consiste en preguntarse si es posible actuar en un mundo en el que la *máxima* es *ley universal*. En este caso la respuesta es negativa. No puede *concebirse* un mundo en el que todos tomen por ley universal prometer falsamente si necesitan obtener dinero prestado.

¿Por qué? Pues simple y sencillamente porque la supuesta ley universal se autodestruye al ser imposible su realización. Imaginemos un mundo en el que todos los que quisieran obtener dinero prestado prometieran falsamente. Nadie creería en la promesa, eso está claro. Si todos cuando se ven en la premura de obtener dinero prometen falsamente, ¿quién sería capaz de prestar, a sabiendas de que todos los que prometen lo hacen falsamente? La ley universal así obtenida constituye una imposibilidad. Su aplicación implica su aniquilación. Se trata de una *contradicción en el pensamiento* insubsanable. No puede concebirse (pensarse) siquiera un mundo donde esa supuesta ley universal rija. En el momento en que empieza a regir se destruye, se elimina. Entonces la *máxima* no puede ser *pensada* como *ley universal* sin incurrir en una contradicción insalvable. Por ello no actuar en concordancia con ella, con lo que ella ordena, es un deber normativo hacia los demás. El deber normativo se obtiene de la negación de la *máxima* universalizada, al no haber podido salir adelante en la prueba. Es un deber normativo perfecto, a decir de Kant, pues indica el sentido en el que ha de realizarse una conducta,

es un deber que exige la comisión u omisión de acciones concretas. La contradicción genera la imposibilidad en la pretensión de la ley universal por consolidar su imperio. De no haber habido contradicción, ni en el pensamiento ni tampoco en la voluntad, entonces estaríamos ante la presencia de una máxima que pasa la prueba de la universalización y, en consecuencia, proporciona un deber normativo moral concreto.

V. LA IDEA KANTIANA DE UNIVERSALIDAD COMO FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los *derechos humanos* contienen *principios ético-jurídicos* con pretensiones de *universalidad*. Son una muy importante fuente de las legislaciones positivas y el límite de los diversos actos de gobierno de los Estados. Sin importar el régimen político ni la ideología social que enarbole un determinado gobierno, los derechos humanos constituyen auténticas pautas, por una parte, para la elaboración de las leyes de los Estados, y, por otra, frenos para un potencial ejercicio del poder político desmesurado. Es por ello que los *derechos humanos* no pueden pensarse sino como con una aspiración *universalista*, como válidos independientemente de toda experiencia particular. Ya que para su observancia no es legítimo alegar circunstancias espaciotemporales. Su nomenclatura expresa con contundencia su propósito *universalista*: *derechos humanos*. La mera condición humana garantiza su tenencia y su resguardo. Su manto protector salvaguarda independientemente de adscripciones culturales y de la raza, sexo, estado económico, estado político, estado jurídico, salud, etc., de sus poseedores. Bajo ninguna circunstancia pueden ser suprimidos. Son caracterizados como inalienables²⁹ (en sentido

²⁹ Si se atiende a la universalidad de los derechos humanos como mera enunciación a lo más que puede extenderse tal interpretación es a constatar su carácter inalienable. Es decir, derivar de la definición de universalidad la correlativa imposibilidad de su privación empírica. Los derechos humanos son para “todos”,

etimológico, no pueden tornarse ajenos o extraños a sus tenedores). Su mira es garantizar al *universo* de los seres humanos una viabilidad de vida digna o feliz, poniéndoles a su alcance las condiciones mínimas idóneas para que, ya insertos en un contexto sociocultural específico, acometan la realización de la dignidad o felicidad según éste lo construya y le dé significación.

¿Qué sucedería si la universalidad de los derechos humanos estuviera condicionada a las circunstancias de espacio y tiempo en que son invocados? ¿Cabría la posibilidad de poder reputarlos verdaderamente universales? ¿Qué se pensaría de un tal “universalismo” cuyo imperium jurídico puede ser objeto de excepciones de acuerdo a la coyuntura, a la voluntad del gobernante en turno, del partido en el poder, de un régimen político de facto, de una conveniencia estratégica, etc.? De aceptarse tal hecho, habría que, en consecuencia, suprimir el calificativo de “humanos” o “del hombre”. El multiculturalismo³⁰ ha argumentado, no sin razón, que la experiencia humana en la tierra es tan variada y disímbola, es decir, que la dimensión axiológica es tan plural, que con mucha dificultad podrían llegar a ser universales un catálogo de derechos, aunque sean mínimos. Habría que conceder importancia a este razonamiento, sobre todo en la medida en la que los instrumentos jurídicos que contienen a los derechos humanos se van ensanchando y abarcan cada vez más situaciones, que difícilmente pueden llegar a ser compartidas por las innumerables nacionalidades y culturas que habitan el planeta. Empero, ¿podría concederse que la vida o la libertad, y

“nadie” puede ser privado de ellos. Como puede verse, no se aporta información a la ya contenida en la concepción literal de universalidad.

³⁰ “Se dice que las sociedades modernas se caracterizan por una profunda diversidad y por un pluralismo cultural. En el pasado, esta diversidad fue ignorada u ocultada por modelos de ciudadano ‘normal’, que estuvieron basadas típicamente en los atributos del varón capaz heterosexual y blanco.”, en Kymlicka, Will, *Contemporary political philosophy*, Oxford University Press, 2002, p. 327. El multiculturalismo es, pues, una propuesta contemporánea que surge como movimiento reivindicatorio de la alteridad.

en general los derechos humanos originarios, pudieran ser objeto de excepción en alguna circunstancia particular? La pena de muerte existe y es derecho vigente en varias naciones, es decir, el derecho humano a la vida es inobservado bajo determinadas circunstancias. Esto implica que, en efecto, dicho derecho humano es observado según la circunstancia de espacio y tiempo. Pero esto no significa que el propósito universalista de los derechos humanos pierda validez. Por el contrario, es precisamente porque se presentan excepciones en su observancia que se requiere una fundamentación verdaderamente universalista, con el auxilio de la lógica normativa. Si los derechos humanos cuentan con una fundamentación estricta y firme será más complicado para los diversos agentes estatales o gubernamentales justificar o encubrir su inobservancia coyuntural o voluntariosa.³¹

La *universalidad* de un *principio normativo* está fundamentada de modo riguroso en la filosofía del obrar de Kant, expuesta anteriormente. Si bien la filosofía de la acción de nuestro pensador tiene un propósito de fundamentación de la acción moral principalmente, su alcance se extiende hasta las disciplinas normativas del obrar en general, y más en particular al campo jurídico, tan estrechamente ligado a la moralidad como disciplina valorativa. Más aún si atendemos a los *principios jurídicos* fundamentales, los cuales son un verdadero híbrido ético-jurídico. Entre ellos, desde luego, están los *derechos humanos*.

Según vimos antes, para que pueda hablarse de *universalidad* es indispensable sustraerse de las determinaciones de la experiencia, de los vaivenes del mundo empírico, de suyo inaprehensible e incierto,

³¹ Sobre la controversia entre universalismo de los derechos humanos y relativismo cultural véase el tercer capítulo de Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM/Siglo XXI, México 2005. Al propósito dice: “En nuestro caso, dentro de las culturas y entre las culturas, aparecen conflictos acerca de la comprensión o la valoración de los derechos humanos.”

impredicible, relativo. Veamos cómo funcionaría este punto en lo que respecta a los *derechos humanos*.

Es un hecho innegable que existe una diversidad cultural ingente en el mundo, la búsqueda incesante de la felicidad adquiere tonos, actitudes, estrategias, maneras de organizarse, etc., del modo más divergente y complejo que pueda imaginarse. La búsqueda de la felicidad es un elemento común entre las comunidades humanas, pero la manera de acometer su alcance varía ostensiblemente. Ciertas comunidades considerarán virtuosas determinadas acciones mientras que otras las reputarán indeseables, o incluso viles. El campo de la acción humana es inconmensurable y en él acaecen, tiempo a tiempo, espacio a espacio, moleculares maneras de estar en el mundo y de relacionarse los unos con los otros. Las condiciones geográficas, históricas, económicas, sociales, religiosas, todas ellas permitirán o prohibirán la realización de ciertas acciones.³² El elemento contextual circunscribe a los seres humanos, formando el ambiente en el cual desarrollarán su vida, en el cual se cristalizará el entramado de relaciones con los otros y con la naturaleza y la afanosa persecución de la felicidad.

Pero siendo así, ¿qué asequible posibilidad de encontrar y fundamentar la *universalidad* de los *derechos humanos* puede hallarse? ¿Cómo lograr hallar y, sobre todo, fundamentar ciertos *principios ético-jurídicos* mínimos en toda esa inmensa maraña de valoraciones encontradas sobre las acciones virtuosas que se presentan día a día en todas las comunidades humanas? Imposible encontrarlo en el

³² De nuevo Kymlicka: “Algunos grupos rechazan la idea misma de integrarse en la cultura ‘común’ nacional. Estos incluyen ‘minorías nacionales’, como los quebequenses, catalanes o flamencos, , que se piensan a sí mismos como conformadores de ‘naciones’ distintas al interior de un Estado más grande, y luchan para mantenerse a sí mismos como sociedades con gobierno propio, con sus propias instituciones públicas, interactuando en su propia lengua nacional y cultura... Una historia similar puede ser contada acerca de muchos pueblos indígenas, quienes también rechazan la integración...”, en Kymlicka, *op. cit.*, p. 330.

mundo empírico, abanico ingente de acciones en todas direcciones, desordenado transcurrir del obrar.

Solamente sustrayéndonos de la realidad empírica podemos alcanzar la *universalidad*. Habrá que contrastar las acciones con la fórmula de la *universalidad* para ver si la pasan y pueden convertirse en *reglas*, en *normas*. Hay que convertir en principios objetivos esas acciones por medio del filtro del imperativo categórico.

Las *máximas* particulares de la acción con las que se conducen cotidianamente los seres humanos al interior de su peculiar comunidad cultural deben ser puestas a prueba por medio de la fórmula de la *universalidad*. Si no la pasan no pueden convertirse en *leyes*, en principios objetivos del obrar, puesto que si no la satisfacen son meras referencias singulares del difuso mundo empírico. Insistimos, para poder ser *universales* y convertirse en *principios normativos*, las acciones deben fundamentarse al margen de la experiencia.

En este artículo pretendemos mostrar la complejidad teórica que subyace a una fundamentación de los *derechos humanos* como *principios normativos universales*. Los *derechos humanos* son ese núcleo mínimo de *principios ético-jurídicos* cuya validez puede fundamentarse por medio de la *universalización*.

Tomemos como ejemplo, primeramente, el derecho humano fundacional, el que garantiza la vida, contenido en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la ONU, de 1948, a saber, el estatuido en el artículo 3,³³ que indica: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.”

Ahora contrastémoslo con la fórmula de la universalidad del imperativo categórico. Recordemos que consistía en actuar de tal manera que convirtamos nuestra *máxima* en *ley universal* de conducta. La máxima podría enunciarse así: “Es bueno que yo tenga y conserve mi vida.” ¿Esta máxima puede universalizarse? ¿Sería posible

³³ Declaración Universal de los Derechos Humanos, consultada en el sitio web: <<http://www.un.org/es/documents/udhr>>.

y plausible que todos los individuos conservaran su vida? ¿Para que yo viva es necesario que otro u otros la pierdan? ¿Me gustaría que me privaran de la vida? ¿Es factible una realidad en la que los unos a los otros nos privemos de la vida? ¿No es una contradicción lógica (recordemos que Kant la llamaba contradicción en el pensamiento) pensar la posibilidad de eliminar a los sujetos que enuncian o reclaman un derecho? ¿Tiene sentido el derecho sin la vida? La *máxima* pasa la prueba de la *universalización* pues puede convertirse en principio objetivo, en ley. La *universalización* no acarrea perjuicio alguno a nadie ni es imposible de cumplirse. La *universalización* podría enunciarse de esta manera: “Todos los seres humanos tienen que ser respetados en su vida y en la conservación de ésta”. Y así obtenemos un derecho humano fundamental, el derecho a la vida, como *principio ético-jurídico*.

Si se efectúa la tarea de analizar uno a uno los *derechos humanos* contenidos en la Declaración de 1948 se corroborará su eficacia *universal* intrínseca, su cumplimiento cabal de la fórmula de la universalidad que los convierte en principios objetivos, válidos en todo momento y lugar.

La gran importancia de los derechos humanos para la convivencia entre las múltiples comunidades humanas vuelve necesaria una fundamentación rigurosa que vaya más allá de los convencionalismos y de los consensos. La fundamentación tiene que ser de corte universalista para poder salvar las tremendas diferencias que existen entre los seres humanos en sus modos de pensar y actuar en el mundo. El multiculturalismo acierta al señalar que los seres humanos no son iguales en su manera de entender y actuar la vida, pero el *universalismo* sostiene que para expresar esa última proposición es indispensable decirla y afirmarla desde la vida misma, de otro modo no hay posibilidad de significación. Si bien no hay un pensar sino pensares, el sustrato de ambos es uno y el mismo: la vida. Los derechos humanos son ese núcleo mínimo de convergencias en el gigantesco y riquísimo entramado de divergencias que producen los

seres humanos al habitar y semantizar en el mundo, núcleo mínimo cuya garantía y salvaguarda hace posible precisamente ese gigantesco y riquísimo entramado. La filosofía racionalista y crítica de Kant aporta, en este sentido, una herramienta teórica vasta para fundamentar la *universalización* de los *derechos humanos* como *principios ético-jurídicos* de protección y guarda de la dignidad humana con miras a la consecución de la felicidad.

Ahora, como segundo ejemplo, tratemos a detalle lo relativo al derecho a la libertad indicado en segundo término en el artículo tercero transcrito de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

En esta oportunidad haremos la prueba de la *universalidad* “en sentido contrario”³⁴, es decir, partiendo de la negación del derecho e intentando *universalizar* su negación, método más cercano al utilizado por Kant según vimos en el ejemplo de la falsa promesa de pago, es decir, esgrimir una máxima que implique una acción que no puede ser universalizada porque hacerlo implicaría una contradicción ya sea en el pensamiento o en la voluntad.

Ejemplo de la negación de la libertad

1. Primero postulamos la *máxima*, la cual recordemos que puede ser expresada en tantos modos como contextos culturales o incluso individuales puedan presentarse. En este caso podría ser: “Si necesito lograr alguna finalidad económica puedo privar de la libertad a otro para conseguirlo”.

³⁴ En el caso relativo al esencialísimo derecho a la vida la *universalización* se simplificó para mostrarla de forma más accesible, efectuándose por medio de preguntas y conduciendo el argumento hasta concluir que el derecho a la vida es fundacional y *universal* puesto que la negación de tal sería absurda, negar el elemento que hace posible su propia enunciación. Desde luego que la *universalidad* del derecho a la vida también puede obtenerse en sentido contrario, es decir, negando la vida y constatando la imposibilidad lógica de la *universalización* de la negación de la vida, método más apegado al kantiano, como haremos respecto del derecho a la libertad.

2. Enseguida ensayamos la *universalización* de la *máxima*: “Todos los que necesiten lograr alguna finalidad económica pueden privar de la libertad a otro para conseguirlo”.
3. Finalmente concluimos si la *máxima* puede llegar a convertirse en *ley universal*. La *máxima* no aprueba el procedimiento de universalización. No puede *pensarse* en un mundo donde todos los que tengan un compromiso de naturaleza económica se vean legitimados a privar de la libertad a otro para solventarlo. No puede ni *pensarse*, es una contradicción lógica, una *contradicción en el pensamiento*. Al momento de pensarse ya es inválida. Nadie podría *pensar* como *ley universal* que el prójimo al verse en una premura venga hacia nosotros y nos prive de la libertad. En efecto, es impensable un orden social (en tal caso sería un desorden social) en el cual todo individuo tuviera como *ley universal* el privar de la libertad a otro para resolver un apuro económico. Imaginemos el grotesco e indeseado escenario social en el cual la privación de la libertad fuera *ley universal* para cualquier individuo que enfrentara una dificultad de tipo económico o de cualquier otra índole.

Veamos, por último, un tercer ejemplo, el de la tortura, sobre el cual la Declaración en comento establece en su artículo 5: “Nadie será sometido a tortura ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”³⁵

Hagamos la prueba de la universalización.

Ejemplo de la tortura

1. La *máxima* podría ser: “Para obtener una prueba en un proceso criminal se puede torturar al indiciado”.

³⁵ Declaración Universal de los Derechos Humanos, consultada en el sitio web: <<http://www.un.org/es/documents/udhr>>.

2. La *universalización* de la máxima sería: “Todos los que requieran obtener una prueba en un proceso criminal pueden torturar al indiciado”.
3. ¿Es factible que la *máxima* se convierta en *ley universal*? ¿Se puede *pensar* en un mundo en donde para conseguirse una prueba sea legítimo torturar al indiciado?

En este caso pareciera ser que la respuesta puede ser afirmativa. Aparentemente sí puede *pensarse* en un mundo donde mediante la tortura se obtuviera una prueba. Por supuesto que, del universo de todos los sujetos, no son la mayoría quienes están involucrados en procesos criminales, de manera que solamente quienes sí lo estuvieran serían torturables. Así que no es una contradicción en el pensamiento. ¿Podemos concluir que en el caso de la tortura para obtener pruebas estamos frente a una *máxima* que puede convertirse en *ley universal*? Tendría efectos teóricos y prácticos catastróficos.

Empero, nada más equivocado. No olvidemos que la prueba de la *universalización* tampoco puede incurrir en una *contradicción en la voluntad*, es decir, no puede *quererse* que la *máxima* se convierta en *ley universal* de conducta. En este tercer ejemplo de análisis es menester recurrir a tal limitante en el proceso de *universalización*. ¿Puede *quererse* un mundo en el cual sea *ley universal*?

Si por alguna circunstancia azarosa de la vida, algún sujeto se viera inmerso en un proceso criminal, ¿consideraría como legítimo ser torturado para obtener de él una confesión? En este caso la *máxima* no pasa la prueba de la *universalización*, o sea no puede convertirse en *ley universal*, porque ningún sujeto querría que eventualmente fuera torturado en caso de ser indiciado en un proceso criminal. Hay una *contradicción en la voluntad* porque no puede *quererse* como *ley universal* una acción violenta para obtener pruebas. De modo que al no pasarse la prueba de la *universalización* obtenemos un deber normativo que reza así: “Nadie puede ser torturado (en esta coyuntura, para obtener prueba de él en un proceso criminal).”

Como corolario señalaremos que, en los días actuales, de álgidas encrucijadas políticas, en un mundo globalizado y en vías de homogeneización es francamente plausible la consolidación de un multiculturalismo robusto y constructivo si y sólo si se consigue formular una universalización firme y normativa de los derechos humanos. A pesar de la inmensa diversidad axiológica producida por las distintas comunidades políticas integrantes de los Estados pluriculturales contemporáneos, los derechos humanos, con una correcta *fundamentación* universalista, pueden regir e hilvanar el quehacer público de la comunidad internacional de países, por más lejanos que éstos puedan llegar a encontrarse en cuestiones de diversidad cultural, incluso en el antagonismo. Un multiculturalismo equilibrado se tornará asequible cuando contemos con un núcleo mínimo de convergencias, a saber, los derechos humanos, que se encuentren legítimamente fundamentados de manera *universalista*, más allá de lo consensual o coyuntural del momento político imperante en determinado tiempo y espacio. El multiculturalismo, si pretende tomarse con seriedad y no constituirse en la justificación del “todo se vale, todo está permitido”, debe estar fundado *universalmente* en el *imperium* de los derechos humanos. Lo mucho en lo uno.

VI. CONCLUSIÓN

La evolución histórica del derecho, junto con el desarrollo histórico de las sociedades, ha logrado la encomiable tarea de producir un conjunto de acuerdos normativos mínimos supraestatales que constituyen los derechos humanos. La compleja interacción entre los Estados contemporáneos y sus ciudadanos se encuentra intercedida por dicho cuerpo normativo nuclear. Los Estados crean organismos ‘vigilantes’, encargados exclusivamente de que los derechos humanos sean observados con oportunidad, e incluso, en muchos Estados, los juicios de protección constitucional ante los órganos jurisdiccionales competentes pueden ser solicitados cuando el ciu-

dadano alega violaciones a los derechos humanos. Los derechos humanos, como acuerdos normativos mínimos, han logrado ya la publicidad y afincamiento deseable entre la mayor parte de la gente a escala global. Los derechos humanos son reconocidos como universales. Empero, la universalidad difundida y popularizada tiene que ver únicamente con la aplicabilidad irrestricta a toda persona sin distinción de raza, género, preferencia sexual, etc.

La universalidad de los derechos humanos como mera enunciación resulta una aproximación débil al propósito con el que tales importantes derechos fueron concebidos, como producto de una larga y sinuosa maduración política y jurídica de la comunidad internacional después de la situación en sumo grado crítica que dejaron las dos guerras mundiales del siglo pasado. Se consideraba primordial lograr un instrumento jurídico fundamental y supranacional que limitara y condujera el ejercicio del poder, al margen de cualquier coyuntura local. Si bien una justificación relativista de los derechos humanos, como la que de facto sustentan los Estados que aplican la pena de muerte, puede contar con argumentos definidos, la consolidación de un núcleo mínimo de derechos incuestionables en todo tiempo y espacio es una prioridad en un mundo global que es capaz de fijar y exigir una restricción racional recíproca en el ejercicio del poder, a cualquier Estado o nación.³⁶

En este artículo se pretendió mostrar cómo es posible una fundamentación *universal* de los derechos humanos que vaya más allá de lo consensual, de la coyuntura política o de su esfera de aplicabilidad. Una *universalidad* fuerte dotaría a los derechos humanos del poder jurídico necesario a fin de que su *imperium* tenga el vigor normativo requerido para su aplicabilidad en cualquier tiempo y espacio. Y esta fundamentación normativa *universal* se encuentra en el análisis

³⁶ Véase al respecto el párrafo ‘Derechos humanos y multicultural’, en Beuchot, *op. cit.*, pp. 40-44. La tensión entre universalismo y multiculturalismo puede ser atemperada por una fundamentación firme de un núcleo mínimo de derechos inatacables, por medio del universalismo normativo lógico.

de su propia estructura como norma, en su contenido intrínseco, en su configuración lógica, como ya se expuso a detalle. Sólo con unos derechos humanos fuertemente fundamentados se puede transformarlos en el indispensable e idóneo instrumento conductor de las relaciones entre Estados y ciudadanos en un planeta inconmensurablemente heterogéneo.

VII. BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, Henry, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- , Henry, *Kant's Transcendental idealism*, Yale University Press, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM/Siglo XXI, México 2005.
- CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco, *Historia del derecho natural*, UNAM, México 1999.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México 2001.
- HART, H.L.A, *The concept of law*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Servicio de publicaciones, Diputación de Albacete, 2001.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Editorial Alfaguara, Madrid 2010.
- , Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Editorial Losada, Buenos Aires 2007.
- , Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México 2007.
- , Immanuel, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary political philosophy*, Oxford University Press, 2002.

- PINKARD, Terry, *German Philosophy 1760-1860*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- RAWLS, John, *Lectures on the history of moral philosophy*, Harvard University Press, Harvard 2003.
- STROUD, Barry, *Hume*, UNAM/IIF, México 2005
- TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho*, Themis, México 2001.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México 2010.
- RABINOW, P. (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984.
- GUYER, Paul (ed.), *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge University Press, New York 1999.

1. FUENTES ELECTRÓNICAS

<<http://www.un.org/es/documents/udhr>>.

<<https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment>>.