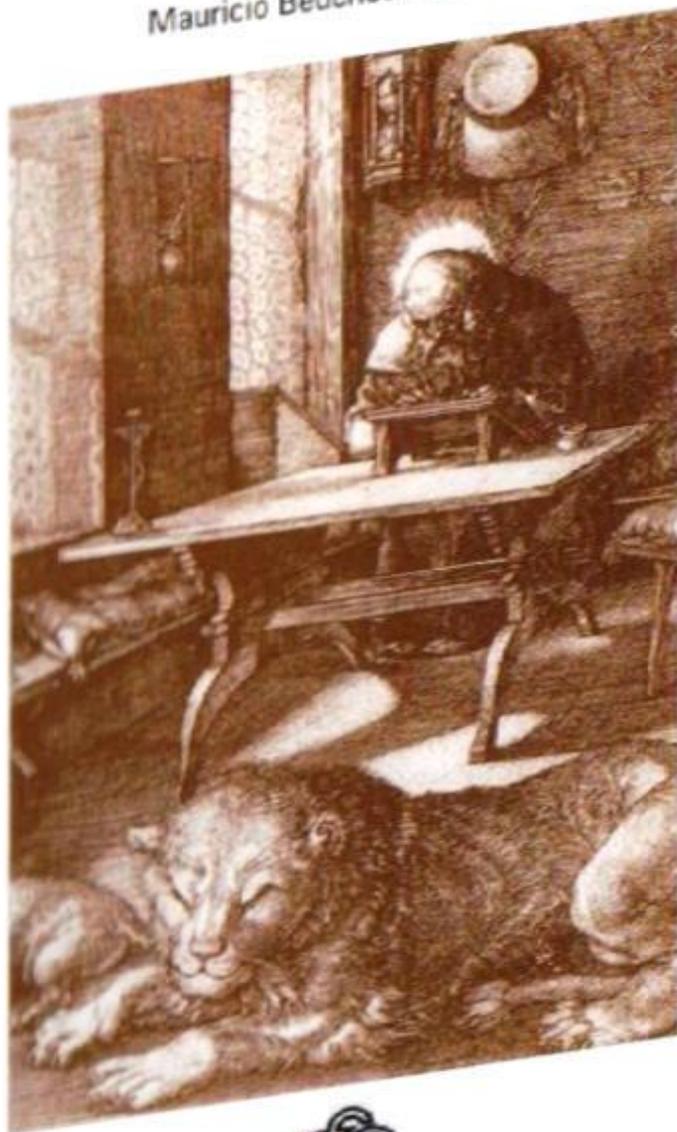


Sista: La persona humana y sus valores

Los derechos humanos y su fundamentación filosófica

Mauricio Beuchot Puente, O.P.



CUADERNOS DE FE Y CULTURA

3

3

Mauricio Beuchot Puente, O. P.

LOS DERECHOS HUMANOS
Y SU FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA

Índice

1. Planteamiento.....	5
2. Acerca de la fundamentación y las otras prioridades.....	8
3. Tesis principal.....	11
4. Examen de posturas.....	16
5. Opción por un iusnaturalismo renovado.....	20
6. Las esencias o naturalezas y la naturaleza humana.....	23
7. El problema de la falacia naturalista.....	33
8. El iusnaturalismo analógico-icónico como fundamento filosófico de los derechos humanos válido en la actualidad.....	40
9. Sobre la continuidad histórica de la tradición de los derechos humanos.....	42
10. Estructura moral de los derechos humanos.....	51
11. Para un planteamiento filosófico de los derechos humanos desde América Latina.....	60
12. Sobre el problema de una naturaleza humana analógica.....	68
13. Sujeto y persona.....	71
14. Conclusión.....	73
15. Bibliografía.....	75

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

Beuchot, Mauricio, 1950-

Los derechos humanos y su fundamentación filosófica

1. Derechos humanos. 2. Análisis (Filosofía). 3. Filosofía
tomista. 4. Iusnaturalismo. I. t. II. serie

B 808.5 B493.2002

Norma Patiño Domínguez
DISEÑO DE LA COLECCIÓN

Andrés Navarro Zamora
CUIDADO DE LA EDICIÓN

2a. edición, 2002

- D.R © Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Occidente, A.C.
- D.R © Universidad Iberoamericana Plantel Golfo-Centro
(Comunidad Universitaria Golfo-Centro, A.C.)
- D.R © Universidad Iberoamericana Plantel Laguna
(Formación Universitaria y Humanista de la Laguna, A.C.)
- D.R © Universidad Iberoamericana Plantel León
(Promoción de la Cultura y la Educación Superior del Bajío, A.C.)
- D.R © Universidad Iberoamericana Plantel Noroeste
(Promoción y Docencia, A.C.)
- D.R © Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

ISBN 968-859-461-X

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

1. Planteamiento

En este trabajo no hablaré de los derechos humanos en sí mismos, sino en cuanto a su fundamentación filosófica. Esto quiere decir que deseo dar razón de ellos, y ver cuál es la justificación teórica que les da vida, pues de cualquier cosa que pretendemos que existe tenemos que ver cuál es la razón suficiente de su existencia. De otra manera, al defender los derechos humanos, estaremos defendiendo cosas inexistentes, que no pasan de ser altos ideales o meros buenos deseos. Así pues, doy por supuestas algunas nociones básicas indispensables acerca de la naturaleza y las distintas clases de los derechos humanos. Sobre ellas se asentará mi labor buscadora de su fundamentación filosófica.¹

El trabajo de fundamentación filosófica de los derechos humanos ha sido a veces mal visto y tenido por superfluo o menos prioritario que su positivación y la protección de su cumplimiento. Sin embargo, a pesar de tantas urgencias pragmáticas como tiene nuestra sociedad actual, me asiste la convicción de que no es pérdida de tiempo el tra-

¹ Para esas nociones indispensables se puede acudir, por ejemplo, a T. Navarrete, S. Abascal C., A. Laborie E., *Los derechos humanos al alcance de todos*, México: Ed. Diana, 1991. Para distintas declaraciones de los derechos humanos en la historia, puede verse A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*, Madrid: Tecnos, 1984; y M. Artola, *Los derechos del hombre*, Madrid: Alianza, 1986. También es útil, para orientación sobre la protección de los mismos, J. Parent Jacquemin, *Defender los derechos humanos*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.

bajo realizado en esa fundamentación teórica de los mismos. Trataré de hacer ver que la profundización teórica y filosófica en la fundamentación de los derechos humanos trae beneficios tanto a su comprensión como a su defensa y a su enseñanza.

De acuerdo con ello, intentaré aquí ofrecer una fundamentación filosófica de tales derechos, desde una postura iusnaturalista renovada, inspirada en el tomismo —esto es, en la filosofía de Santo Tomás de Aquino—, pero que debe mucho a planteamientos que se han hecho en la línea de la filosofía analítica reciente, como aquellos que han considerado a los derechos humanos como derechos morales,² y también con algunos elementos del pragmatismo, esto es, de la filosofía pragmatista norteamericana —por ejemplo, la idea de iconicidad, tomada de Peirce, que debe asignarse a la naturaleza humana. Siempre estará, pues, mi propuesta inspirada en el tomismo, pues creo que se pueden integrar varios elementos de esas corrientes, y se puede hacer de manera coherente, por supuesto que con un esfuerzo teórico para establecer su compatibilidad lógica.

El tiempo en que el iusnaturalismo era visto con desconfianza y rechazo ya ha pasado en buena parte, gracias a trabajos de investigadores actuales, de muy diversa índole doctrinal, como pueden ser Ernst Bloch, Norberto Bobbio,

² Es el caso de Eusebio Fernández (*Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid: Debate, 1984) y el de Carlos Santiago Nino (*Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires: Paidós, 1984). Con ambos sostuve enriquecedoras discusiones. He examinado también sus posturas en mi libro *Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México: Siglo XXI, 1993, pp. 23-46.

Ronald Dworkin, Carlos Santiago Nino y Carlos Ignacio Massini Correas. Mi trabajo quiere inscribirse en esta línea, y avanza en ella buscando un iusnaturalismo que llamaré analógico e icónico,³ esto es, tamizado por las críticas y lecciones de la filosofía analítica y la filosofía pragmatista.⁴ En el límite de su encuentro, las tres corrientes se enriquecen.

³ La noción de lo analógico proviene del tomismo, como aquello que se coloca entre lo unívoco y lo equívoco, por ser en parte semejante y en parte diferente a otra cosa, predominando la diferencia. La noción de lo icónico la tomo del pragmatismo, concretamente de la semiótica de Charles Sanders Peirce, y responde a la idea que éste tenía del ícono como un tipo de signo que funcionaba siendo un trasunto y paradigma, con una causalidad ejemplar (como la de los paradigmas de Wittgenstein), que desde lo particular remitía forzosamente a lo universal y en el cual un fragmento daba el conocimiento de la totalidad. Eso nos permite tener universalidad y a la vez atención a de los casos individuales. Escapa del universalismo craso, pero sin caer en el relativismo extremo.

⁴ En cuanto a esta integración del pragmatismo americano, debo mucho a la discusión con Jaime Nubiola. Véase su libro *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: Eunsa, 1994.

2. Acerca de la fundamentación y las otras prioridades

Es cierto que es más urgente defender los derechos humanos en la práctica que fundamentarlos en la teoría. Pero también es cierto que, además de la praxis, el hombre necesita la iluminación de ésta por parte de la luz teórica, sobre todo para garantizar la existencia y la validez de lo que defiende, no sea que se ponga a luchar por algo que no es verdadero ni valioso. Escuchamos aquí la formulación del principio de razón suficiente: "cualquier cosa existe por alguna razón suficiente de su existencia", emitida por Leibniz y aplicada por Eduardo García Máynez al derecho: "para que un derecho sea válido, debe tener una razón suficiente de su validez".⁵ Así, quienes dicen que la razón suficiente de un derecho es su positivación, que son muchos juristas y aun algunos filósofos, dejan inconformes a muchos filósofos y aun a algunos juristas, para quienes la razón suficiente de los derechos, en concreto los derechos humanos, tiene que estar asentada en algo más profundo, y tiene que buscarse, si es posible, hasta sus raíces ontológicas o metafísicas más hondas.

Además, esa fundamentación teórica filosófica mejorará mucho nuestro conocimiento general de los derechos humanos, y eso mismo ayudará a hacerlos cumplir de mejor

⁵ Cf. E. GARCIA MAYNEZ, "El derecho natural y el principio jurídico de razón suficiente", en *Revista Jurídica Veracruzana*, 1959, pp. 369-378.

manera, con mayor convicción. El conocimiento y la convicción son dos procesos distintos, pero el segundo está en la línea del primero; y son dos cosas que favorecen la práctica; de lo que resulta que la fundamentación teórica, además de la positivación, es de gran ayuda para que se llegue a una aceptación más plena de estos derechos, negados o violados por no pocos. Por lo tanto, no sólo es posible hablar de la fundamentación de los derechos humanos, sino incluso conveniente y hasta necesario.

Otros estiman superflua la fundamentación filosófica de los derechos humanos por considerarlos demasiado claros o intuitivos, no necesitados de fundamentación alguna. Pero eso se ve desmentido por el hecho de que muchos no los reconocen. Y para crear esa convicción, o para reforzar la aceptación de esos derechos, es necesario argumentar y fundamentar lo más posible en el ámbito de la teoría, inclusive la filosófica.

Otras veces se dice que lo urgente es positivar los derechos humanos, no fundamentarlos. Esto también es cierto, pero sólo en parte; pues eso no deja conformes a todos los filósofos. En efecto, ya que muchos de ellos dan a su filosofía mayor exigencia que otros, se obligan a hurgar en los cimientos metafísicos de los derechos humanos, inclusive para ver la posibilidad o imposibilidad de dicha fundamentación (pero no decretada de antemano y de modo simplista). Esto hace ver que la exigencia de fundamentación o la exclusión de la misma depende de la noción que se tenga de la propia naturaleza y función de la filosofía. Por eso muchos pensadores, que no aceptan las premisas de los movimientos anti-metafísicos y anti-fundacionistas al uso, pugnan por hacer que se acepte la necesidad de la fundamentación teórica de los mencionados derechos.

En este orden de ideas de las nuevas corrientes, algunos han dicho que hay que pragmatizar la filosofía; esto es, hacer que, de acuerdo con el pragmatismo que ahora ha encontrado gran cabida en la filosofía, no hay que insistir en las fundamentaciones metafísicas, pues tiene prioridad la praxis y la experiencia. Pero hay varios pragmatismos. Ciertamente el de James y Dewey, así como el que a partir de ellos desarrolla Rorty, plantean esa exigencia tan débil. Pero también está el pragmatismo (o pragmaticismo) de Peirce, que yo deseo recoger aquí, al menos como influenciando mi postura tomista, ya que Peirce dio mucha importancia al "realismo escolástico", que es el que me interesa aplicar a la filosofía del derecho, en forma de un iusnaturalismo renovado, o "pragmatizado". Tal vez menos rígido y más dúctil de lo que el propio Peirce lo haría (con su realismo escotista, más fuerte aún que el tomista).

Yo creo que la filosofía tiene una función de elucidación y de justificación teórica de lo que realizamos en la práctica. Es decir, a lo que los hombres hacemos en la praxis, tenemos que buscarle una razón, o un principio, integrarla en el todo de lo que configura nuestra cosmovisión. Darle coherencia con los otros elementos de nuestro sistema, por pequeño y poco pretencioso que sea. El dar razón de los derechos humanos, esto es, el mostrar su conexión con ciertos principios y valores será lo que asumiremos como tarea de fundamentarlos filosóficamente.

3. Tesis principal

En todo caso, sostengo que los derechos humanos pueden fundamentarse filosóficamente; y pueden hacerlo en la idea de una naturaleza humana, cual se hacía con los derechos naturales. No se trata de una idea de naturaleza como estructura estática, sino como estructura dinámica, que se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la individualidad. No quiere esto decir que hayamos de renunciar a las determinaciones inmutables que tiene toda naturaleza o esencia, lo que deseo es quitarle ese carácter *a priori* que se le da en muchos ámbitos, sobre todo racionalistas y positivistas, y recuperar y resaltar su carácter *a posteriori*, de algo que, aun siendo abstracto, se realiza y se encarna en lo concreto, pues ésta es precisamente la idea de la *physis* aristotélica. Es la lección que saco del pragmatismo. Eso nos pone la exigencia de explorar con cuidado qué es esa naturaleza humana y qué condicionamientos adquiere en su concreción, lo cual haremos más adelante. Como decía Peirce, tenemos que aplicar la abducción a la naturaleza humana, e irla perfilando progresivamente con más claridad. Será una naturaleza humana analógica⁶ e icónica, es decir, atenta a la aplicación diferenciada de su contenido a los individuos humanos, según las circunstancias concretas en las que se encuentran, pero sin renunciar a esa universalidad (analógica e icónica) que tiene.

⁶ Sobre la justificación de la naturaleza humana como analógica, dentro del tomismo, véase más adelante, el capítulo 12 de este trabajo.

Esta es una idea de la naturaleza humana atenta a los individuos de los que se obtiene por abstracción y atenta a la aplicación diferenciada de su contenido a los mismos individuos humanos, según las circunstancias concretas en las que se encuentran, pero sin renunciar a esa universalidad que tiene. Pues tiene una fijeza icónica, esencialista, pero las diferencias cualitativas que admite resultan importantes, y hacen que se busque atender a lo diferente —y no sólo a lo idéntico— en su aplicación a lo concreto; pero la iconicidad hará que, con un realismo moderado, la fragmentariedad del ícono que hemos alcanzado conocer de lo humano nos lleve a la totalidad que representa; de este modo, aun con el carácter aposteriorístico y fragmentado de nuestro conocimiento de la naturaleza humana, sujeta a los individuos y a los casos particulares, no perdamos la universalidad que se le puede dar. No se tratará de un universalismo totalitario, que obligaría a una aplicación homogénea del derecho, ni tampoco de una casuística fragmentaria que permitiría una aplicación distinta cada vez y sin solución de continuidad. Es algo que tiene la universalidad y necesidad de la esencia, pero también la atención a lo particular que le dan las cualidades que ostenta, y es donde se sitúa la historia (no entendida como cambio substancial, sino cualitativo). La esencia tiene como acto entitativo la existencia, o acto de ser, y ella se manifiesta a través de las relaciones que se tienen con los otros entes, singularmente con las otras personas.

Asimismo, me parece no sólo posible, sino incluso necesaria, una fundamentación filosófica iusnaturalista de los derechos humanos, a pesar de que se dice que ya han fracasado las empresas fundamentadoras; creo que tal ausencia de fundamento ha sido decretada arbitrariamente (o, en todo caso, sólo funciona si se aceptan las premisas de algunos posmodernos muy extremos); por ello creo que tiene que haber

una fundamentación ontológica o metafísica de tales derechos, so pena de estar defendiendo algo que carezca de razón suficiente para existir. Aun cuando sea una fundamentación módica...

Me parece, además, que la idea de naturaleza humana es defendible en la actualidad, y que ella es el fundamento último de tales derechos. En efecto, algunos han rechazado o eludido esa fundamentación en la naturaleza humana y han preferido fundamentarlos en la dignidad del hombre o en las necesidades humanas básicas; pero, si hay tal dignidad y tales necesidades, lo que ellas están señalando es que hay una naturaleza humana a la que responden, de la que brotan. Esto puede sostenerse no sólo en una filosofía tradicional, como la tomista, sino en la misma filosofía contemporánea, como nos lo muestra la más reciente filosofía analítica. Con instrumental ofrecido por esa escuela, se puede asentar la idea de la naturaleza humana como clase natural, dentro del más actual esencialismo analítico,⁷ lo cual no está muy lejos de la noción aristotélica de *physis*. Así, puede decirse que existe la clase natural de las personas, y que es la de los seres humanos. De hecho, Wiggins ha alegado que, intuitivamente, la noción de persona la vemos realizada en los seres humanos, esto es, en los miembros de la especie *homo sapiens* (y no en otros animales o en los robots, por muy sofisticados que sean).⁸ El esencialismo analítico es una postura ontológica que surge de la semántica de la lógica modal, concretamente

⁷ Representado por David Wiggins, Saul Kripke y Hilary Putnam, entre otros. Cf. H. Putnam, *¿Es posible la semántica?*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, 1983, pp. 5 ss.; ver también, de Mark Platts, "Kind Words and Understanding", en *Crítica* (UNAM), XII/36 (1980), p. 25.

⁸ Cf. D. WIGGINS, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, 1986.

en su interpretación del functor de necesidad (tomado no sólo como *de dicto*, sino también como *de re*).⁹ Inclusive, puede decirse que el esencialismo de tradición analítica es más fuerte que el mío, más dinámico e icónico, ya que el analítico, como el de Wiggins, se inspira en las esencias de Leibniz, mientras que el mío retoma las *physeis* de la tradición griega de Aristóteles, más móvil y viva.

Cabe aclarar que elijo un iusnaturalismo que hunde sus raíces en lo clásico, y no directamente el moderno, por un motivo que me parece fuerte: porque el iusnaturalismo moderno, al querer entender la naturaleza humana desde un estado natural previo a la socialización, sólo engendró mitologías contrarias sobre dicha naturaleza humana, y atrajo el desprestigio sobre el derecho natural. Pero del iusnaturalismo clásico tomo esa versión que elaboraron los pensadores tomistas de Salamanca, en los siglos XVI y XVII, en los mismos orígenes de la modernidad (no sólo como derechos objetivos, sino también subjetivos), aunque la tomo de manera distinta, renovada —como he dicho, semantizada y pragmatizada.

Así como he mencionado un esencialismo analítico, también puede mencionarse un esencialismo tomista, profesado por algunos seguidores del Aquinate. Pero más bien debería ser un existencialismo aristotélico-tomista, o, en todo caso, un esencialismo-existencialismo, ya que la *physis* de Aristóteles o la *natura* de Tomás son más dinámicas que esas esencias estáticas de algunos filósofos recientes, los cua-

⁹ A favor de una aceptación del esencialismo a partir de la lógica modal, argumenté en mi trabajo *Lógica y ontología*, Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1986. Cf. también J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona: Eunsa, 1984.

les, en seguimiento de racionalistas modernos como Leibniz, llegan a una cerrazón estática de las esencias que conduce a un fijismo pétreo de las naturalezas. Más bien es este iusnaturalismo de tipo moderno, basado en ese esencialismo tan fuerte, el que se ha atraído el temor y la animadversión de iuspositivistas serios de todos los tiempos, que han sido clarividentes y no han dejado de señalar este peligro de enclaustrarse en algo completamente estático, fijista o cerrado de algunos iusnaturalismos.¹⁰

¹⁰Esto ha sido señalado por J. A. de la Torre Rangel, quien profesa un iusnaturalismo histórico en su obra *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Apreciaciones críticas*, México: Escuela Libre de Derecho - Miguel Angel Porrúa, 1992. Este mismo autor adopta la analogía para desarrollar su idea, en "Racionalidad analógica: un modo de acceso al iusnaturalismo histórico", en *Revista de Investigaciones Jurídicas* (México, Escuela Libre de Derecho), 1997, pp. 411-428.

4. Examen de posturas

Para tener un cuadro de las principales corrientes filosóficas frente a los derechos humanos, podemos aludir a los que dicen que no hay fundamentación filosófica y los que aceptan que sí la hay; y, entre estos últimos, podemos poner como polos el iusnaturalismo y el iuspositivismo, posturas antiguas pero que ahora vuelven a presentarse con nuevas tonalidades. A los que rechazan toda fundamentación, se les puede decir que el que la haya depende del punto de partida que se tome en filosofía, depende incluso de la noción misma de filosofía que se profese. En mi concepción de la filosofía, existe la exigencia de fundamentar racionalmente, en la medida de lo posible, lo que uno cree. De ahí se puede pasar a los que dicen que basta la positivación, para terminar en los que exigen un fundamento más fuerte, sea o no metafísico. A estas posturas se reduce y en ellas se resume, a mi parecer, la iusfilosofía o filosofía jurídica de los derechos humanos.

Así pues, es cierto que se han propuesto varios tipos de fundamentación de estos derechos, pero se pueden reducir a los dos rubros ya tradicionales de iuspositivismo y iusnaturalismo, este último con dos subdivisiones en iusnaturalismo clásico y iusnaturalismo nuevo. Los iuspositivistas fundamentan los derechos humanos en ese acto del legislador que es la positivación de los derechos, su establecimiento explícito como tales en un *corpus* jurídico. Los iusnaturalistas, en cambio, fundamentan los derechos humanos en algo anterior e independiente de la positivación; esto puede ser la naturaleza humana o las necesidades humanas, y así se trata

del iusnaturalismo clásico; o en un orden moral o axiológico superior, que da lugar a unos derechos *morales*, y es lo que hemos llamado iusnaturalismo nuevo. Los autores que se inscriben en esta última línea, los que hablan de los derechos humanos como derechos morales, rechazan la denominación de iusnaturalistas, y dicen que tratan de situarse más allá del iusnaturalismo y de su contendiente el iuspositivismo. Pero los propios iuspositivistas los consideran como iusnaturalistas ocultos o disfrazados, y por eso he preferido colocarlos como otra clase, nueva y más sutil, de iusnaturalismo.

El problema con la fundamentación iuspositivista es que los derechos humanos dependerían tan sólo de la positivación que un gobernante o legislador pueda darles; y eso implica que ese gobernante o legislador puede despositivarlos, privarlos de ese único sostén que tenían, pero entonces no habrá manera de protestar y defender teóricamente tales derechos. En cambio, en el iusnaturalismo el fundamento es independiente de la positivación, los derechos humanos existen independientemente de que no se los reconozca o de que no se los cumpla. Para el iusnaturalismo clásico, tales derechos se asientan en la naturaleza humana. Son derechos que el hombre tiene por el hecho de ser hombre, por naturaleza, independientemente de que estén positivados o no. Y en el iusnaturalismo nuevo, los derechos humanos son derechos morales, pertenecen al orden ético, por encima de la mera positivación jurídica. Por supuesto que en ninguno de estos iusnaturalismos se desdeña la positivación de los derechos humanos, sólo se los defiende de que dependan exclusivamente de la voluntad del legislador (o aun de la convención del grupo). Están más allá de la positivación y tienen su propia autonomía, radicada en la moral, donde ésta entronca con el derecho.

Algunos iuspositivistas alegan que esos derechos humanos, como derechos naturales o derechos morales, no pasan de ser buenos propósitos o buenos deseos, ya que no tienen una instancia coercitiva que los haga valer. En ese sentido no podrían llamarse derechos, por naturales que se los quiera ver. Sólo es derecho el que se hace cumplir, y esto sólo sucede cuando es positivado. Pero a ello se puede responder que sí hay una instancia que los hace cumplir, sólo que no por la fuerza de la violencia, sino de la persuasión, que es el dictado de la conciencia. Por eso he dicho que se dan en donde entronca la moral con el derecho. Y por eso también entiendo que los teóricos del nuevo iusnaturalismo los llamen "derechos morales", como señalando que están todavía más del lado del orden ético que del jurídico. Inclusive se puede restar importancia al problema de los nombres, y decir que los derechos humanos llevan el nombre de "derechos" un tanto abusivamente; pero es que se trata de una concepción más amplia del derecho, en la que no sólo se llama "derecho" a aquello que se puede hacer valer por la fuerza, sino también a aquello de lo que se puede convencer con la razón, con la concientización.

Pongamos algunos ejemplos. En la línea del iuspositivismo se encuentra en la actualidad a G. Carrió y a A. Pérez Carrillo, para quienes los derechos humanos son tales sólo después de su positivación. En el iusnaturalismo tradicional se ubica John Finnis, profesor en Oxford, para quien lo son por surgir de la naturaleza humana. Y, en ese iusnaturalismo que hemos denominado "nuevo", que consiste en ver los derechos humanos como derechos morales, podemos colocar a H. L. A. Hart, que pone como un derecho natural la libertad, y a R. Dworkin, que pone como tal la igualdad.¹¹ Adela

¹¹Cf. M. BEUCHOT, "Los derechos humanos en la filosofía analítica: Ronald Dworkin", en *Tópicos*, n. 15 (1998), pp. 31-42.

Cortina, en la línea de K.-O. Apel, dice que sostiene un iusnaturalismo formal (la naturaleza racional y dialógica del hombre), pero no un iusnaturalismo material, de contenidos determinados, como el que adopta E. Dussel (la vida, con su defensa y promoción).¹² Algunos otros han oscilado entre el iuspositivismo y el iusnaturalismo, como N. Bobbio, que, para ciertos efectos, se dice iuspositivista (metodológicamente, no ideológicamente), pero para otros se dice iusnaturalista (también metodológicamente). Esto nos indica que no resultan ni del todo claras ni del todo admisibles las posturas totalmente opuestas de iusnaturalismo y iuspositivismo, y que en algunos puntos llegan a tocarse. De esa manera, nos damos cuenta de que se puede postular un iusnaturalismo que ponga atención a los reclamos del iuspositivismo y se beneficie de ellos, sin incurrir, por otro lado, en una pérdida de su identidad como iusnaturalismo.

¹²Cf. el mismo, "Sobre la fundamentación de los derechos humanos en la ética discursiva", en *Philosophica* (Valparaíso, Chile), nn. 19-20 (1996-1997), pp. 185-191. Ver además varios autores: "Ética material crítica y ética formal crítica. (Diálogo entre Enrique Dussel y Adela Cortina)", en M. E. Sánchez Díaz de Rivera (coord.), *Interioridad y crisis del futuro humano*, Puebla: Universidad Iberoamericana Golfo-Centro, 2000, pp. 309-359.

5. Opción por un iusnaturalismo tomista renovado

Ya la misma noción histórica de los derechos humanos, esto es, la efectiva y concreta que se dio en diversas declaraciones y positivaciones, tiene una mentalidad que va más allá del iuspositivismo, tiene un innegable espíritu iusnaturalista. En efecto, son derechos que se consideran inherentes al ser humano por su misma esencia o naturaleza. Implican también la percepción de que hay unos derechos que rebasan las positivaciones existentes, y no porque sean derechos que van surgiendo de los que ya se han positivado, sino porque son superiores y anteriores a todos ellos. Igualmente, anima a estos derechos fundamentales la idea de que, aun cuando no los acepten positivamente algunas legislaciones, no dependen, para su existencia, del reconocimiento de los países; están por encima de su positivación. Además, se ve que han sido concebidos con un carácter necesario y universal, más dependiente de la ética y la axiología que del derecho mismo. Más aún, con arreglo a ellos se podrá decir si un régimen y una legislación positiva son justos o se oponen al ideal de la justicia. Precisamente esos derechos humanos, aunque no estuvieran positivados, serían los que permitirían a los hombres levantarse en contra de la tiranía que los oprimiera.¹³

¹³Cf. L. RECASENS SICHES, "Los derechos humanos", en *Didnoia*, 20 (1974), pp. 133-134.

Personalmente, me sitúo en el iusnaturalismo, un iusnaturalismo que deseo plantear de manera actual, pero inspirado en el clásico (por ejemplo, el de la escuela de Salamanca, del siglo XVI). En cierta medida renovado, pues veo con gran simpatía el iusnaturalismo nuevo o de los derechos morales (los *moral rights* de la filosofía analítica más reciente), en los que encuentro muchos puntos comunes de apoyo. Y además trato de integrar elementos de la pragmática o pragmatismo (concretamente, de la semiótica de Peirce), pero sin perder la ontología. Es cierto que hay que pragmatizar la ontología, pero también hay que ontologizar la pragmática. Eso fue lo que hizo el genial Peirce, y por lo mismo yo trato de pragmatizar la idea de naturaleza humana, dándole toda la flexibilidad que se pueda respecto de los casos particulares, con una aplicación regida por la *phrónesis* (prudencia) y la *epiqueya* (equidad), virtudes eminentemente analógicas; pero también trato de ontologizar la pragmática, para que no se reduzca a los casos, de modo que la naturaleza humana no pierda su estabilidad (*i.e.* su universalidad y necesidad), sino que sea suficiente; y esto se logra con la idea de iconicidad.

De lo que se trata es de hacer ver que los derechos humanos no pueden ser supeditados a la mera positivación. Y prefiero el iusnaturalismo clásico, porque es más ontológico, y no solamente deontológico o axiológico —como el nuevo, de los derechos morales. Me parece que el iusnaturalismo clásico, al fundamentar los derechos del hombre en la naturaleza humana, los dota con una base plenamente ontológica, aunque también antropológico-filosófica (de la cual el aspecto axiológico y deontológico serán la resultante). La naturaleza humana es aquello que, al ser conocido cada vez con mayor plenitud, va haciendo brotar los derechos humanos y dándolos a conocer a aquellos que quieran verlos. Esto

se hace a través del conocimiento de las inclinaciones y necesidades del hombre. Como antes se decía, la necesidad engendra derecho, origina un derecho que tiene que satisfacerse. Pues bien, esas necesidades e inclinaciones responden a la naturaleza humana, surgen de ella y en ella se asientan. Por eso el fundamentar los derechos humanos en las necesidades del hombre viene a ser lo mismo que fundamentarlos en la naturaleza humana. Es el aspecto pragmático que conduce al ontológico. Igual sucede cuando se los quiere fundamentar en la dignidad del hombre. Esta alta dignidad que tiene el ser humano le viene precisamente de su naturaleza, que ocupa ese preciso lugar en el orden de las esencias. Por ello, tratar de fundamentar los derechos humanos en la dignidad del hombre se reduce en definitiva a fundamentarlos pragmáticamente en la misma naturaleza humana, que es de hecho su fundamentación ontológica. Mas, como veremos, entiendo la naturaleza humana de manera analógica¹⁴ e icónica, es decir, la entiendo —aplicando aquí el pragmatismo al tomismo— de una manera más dinámica (aristotélica) e icónica (peirceana); no como algo totalmente fijo y que debe aplicarse sin discernimientos, sino como algo universal atento a los individuos, que toma muy en cuenta las *circunstancias* para su aplicación, que es muy serio con lo particular al aplicar la ley natural o derecho natural que brota de la naturaleza humana. Por eso, en un iusnaturalismo analógico e icónico, la aplicación diferenciada del derecho o la ley a los individuos es fundamental, y requiere de la prudencia y la epiqueya.

¹⁴Sobre la justificación de la naturaleza humana como analógica, dentro del tomismo, véase más adelante, el capítulo 12 de este trabajo.

6. Las esencias o naturalezas y la naturaleza humana

Resultará extraño que se hable en estos tiempos de naturaleza humana; en general, de naturalezas. Tanto el empirismo como el positivismo nos han hecho sospechar del discurso que contiene esencias o naturalezas, y nos han movido a verlo como anacrónico y periclitado. Pero las esencias han vuelto al discurso filosófico. Principalmente desde la filosofía de la ciencia y de la lógica, las esencias o naturalezas han ocupado un lugar preponderante en la filosofía más reciente (sobre todo de corte analítico y pragmático, como en Kripke y Putnam). Vuelven bajo la forma de clases naturales; la terminología de clases naturales se usa para cubrir todo lo que las naturalezas nos daban. Así, entre esas clases naturales se acepta la clase natural de las personas, o de los seres humanos, y a ellas les corresponden los derechos humanos, que pertenecen a todos sus individuos por el solo hecho de ser miembros de esa clase. Y pertenecen a todos sin excepción y siempre.

Se ha puesto la objeción de que no hay unanimidad al caracterizar la naturaleza humana.¹⁵ Cada corriente o pensador la define de manera diferente. Pero eso lo único que indica es que no todos pueden estar en lo correcto acerca de la

¹⁵Cf. N. BOBBIO, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en el mismo, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona: Gedisa, 1992 (2a. ed.), p. 119.

naturaleza humana. Hay una jerarquía (analógica) de aproximaciones y alejamientos. Algunos se han acercado a su exacta comprensión, otros se han alejado de ella o claramente no han atinado a comprenderla.¹⁶ Ahora bien, decir que la diversidad de opiniones acerca de la naturaleza humana invalida el iusnaturalismo equivaldría a decir que la ética es imposible porque hay muchas escuelas distintas dentro de ella. Lo mismo resulta de decir que hay diversas opiniones en cuanto a los derechos humanos, y que no existe acuerdo acerca de cuántos y cuáles son ellos; pues eso lo único que indica es que no son evidentes y están en proceso de descubrimiento y discusión.

De modo parecido, hay quienes objetan que unos derechos entran en colisión con otros, y los anulan, y se anulan todos entre sí; por ejemplo, el derecho a la vida entra en conflicto con el derecho que los demás tienen a que alguien vaya a la guerra a defenderlos. Mas se trata de casos límites, a veces ciertamente muy difíciles y complicados, pero que, aun cuando no tengan una solución completamente satisfactoria, no cancelan la posibilidad ni la validez de los derechos humanos mismos.

La aceptación de naturalezas —y entre ellas la naturaleza humana— se puede apoyar en la necesidad de aceptar una ontología de clases naturales para respaldar la semántica de los términos comunes. Sin esas clases naturales (o naturalezas o esencias) no se puede explicar el funcionamiento del lenguaje en ese punto tan importante. Lo mismo surge de la

¹⁶Nótese que hablo de acercamiento y alejamiento de la verdad, y no de una verdad única respecto a la naturaleza humana, para respetar el contexto analógico en el que me he ubicado desde el comienzo.

interpretación de la lógica modal como teniendo no sólo modalidades *de dicto*, sino además *de re*, principalmente la modalidad de necesidad. La modalidad "necesario", aceptada como *de re* en la semántica de la lógica modal, exige una ontología esencialista, esto es, que acepte esencias, o naturalezas, o clases naturales, para explicar el funcionamiento de ese operador modal.¹⁷ Esto ha hecho que en la filosofía reciente se utilicen de nuevo las naturalezas, y, dentro de ellas, la naturaleza humana. Claro que después vienen las polémicas acerca del contenido y aplicación de esa naturaleza, esto es, de la intensión y la extensión del término que la designa, en nuestro caso el término "naturaleza humana". Porque se ha querido hacer que ese término designe la clase de las personas, pero se piensa que personas también pueden ser ciertos animales, o ciertas máquinas, o ciertas corporaciones (como personas colectivas). Pero consideramos que es bastante intuitivo el que las personas sean los individuos pertenecientes a la clase de los seres humanos, esto es, a la especie *homo sapiens*. Por algo los derechos humanos se les han concedido sólo a ellos.¹⁸

He dicho que, además de inspirarme en algunos puntos de la filosofía analítica, me inspiraría en algunos otros de la filosofía pragmatista o pragmática. Esta pretende introducir en la filosofía el aprecio por la praxis y la experiencia, así como, en el caso de Peirce, la semiotización o lingüistización de la metafísica. Me parece pertinente, ya que Peirce, al semiotizar la filosofía trascendental de Kant,

¹⁷Cf. J. NUBIOLA, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, ed. cit., pp. 291 ss.

¹⁸D. WIGGINS, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, ed. cit., p. 44.

la acercó al realismo, y, al trascendentalizar la semiótica, no la redujo a una filosofía trascendental o antimetafísica (y tal vez en esto me estoy distanciando de ese preclaro seguidor de Peirce que es Apel, con su post-metafísica, o quizá haya que entender esa post-metafísica sólo como un intento de semiotización de la metafísica misma). De esta manera, cuando acepto que hay que pragmatizar un poco la metafísica y, por lo mismo, el realismo y el iusnaturalismo, entiendo esto como un dar mayor cabida y atención a las particularidades y cambios que introduce la cultura y aun la diferente situación histórica de los individuos y grupos a los que se aplica el derecho natural.

Ni puro historicismo ni puro esencialismo. Mas, en mi caso, predomina el esencialismo sobre el historicismo. El cambio que se puede dar en la historia del hombre afecta la parte de las cualidades o *accidentia*, no de la *essentia* misma. La esencia en cuanto tal sólo encuentra un diferente modo de realizarse, a través de su existencia y sus relaciones. Pues el contenido de esta esencia es mínimo: la racionalidad, la vida racional. Y ésta no cambia en su naturaleza, pero se va encarnando en la historia de modos diversos: recta razón, razón estratégica, razón moral, etc. Este contenido mínimo de la naturaleza humana nos muestra que se entrecruzan la ética formal y la ética material, en un límite. No se puede operar con pura ética formal, procedimentalista, porque siempre habrá que acordar un contenido, aunque sea mínimo; y tampoco se puede operar con pura ética material, porque el contenido, aun mínimo, de la misma, siempre necesitará cierta discusión y diálogo. De hecho, el derecho natural —al menos el que yo concibo— es un pequeño núcleo de contenidos mínimos, y a partir de ellos se van estructurando varios otros. Es de mínimos y no de máximos (esos máximos tan temidos por los filósofos

morales y filósofos políticos no se encuentran aquí, y por ello no habría que temerlos).¹⁹

Esto es pragmatizar y semiotizar de alguna manera la misma naturaleza humana, lo cual es muy acorde con la tradición aristotélico-tomista. En efecto, según Aristóteles, el hombre se define como animal racional (lo cual no es mucho contenido, sino un contenido mínimo). Es decir, su naturaleza, expresada en dicha definición, es tener cierta animalidad junto con la racionalidad. En última instancia, su diferencia definitoria es la racionalidad, ella es lo más propio. Su naturaleza es ser racional. Su naturaleza es la razón. Y resulta que la razón es definida de muchas maneras, y tiene que revisarse mediante el diálogo. Pero, además, la razón es artífice de cultura, de artificialidad. Por eso viene a ser un animal muy paradójico el hombre. Si contraponemos, como se ha hecho desde los griegos, lo natural a lo artificial, su naturaleza es precisamente la fuente del artificio; su naturalidad sería, entonces, la artificialidad. Pero esto es exagerar demasiado las cosas. Nunca podrá darse una artificialidad tan pura y tan libre que esté desligada de lo natural. Nuestra artificialidad requiere de la naturaleza para poder ejercerse, incluso para poder existir. En cambio, la naturaleza no requiere de la artificialidad, técnica o cultura, para poder existir; la requiere sólo en el caso del hombre, o al menos con esas dimensiones, e incluso la técnica puede ir en contra de la naturaleza. Esto hace ver que nuestra artificialidad requiere de la natu-

¹⁹Debo algunos aspectos de esta búsqueda de mínimos a las conversaciones con Adela Cortina, en un congreso al que fuimos invitados por la Universidad Santo Tomás, de Bogotá, en 1993. Hemos seguido discutiendo esto en otro congreso al que fuimos invitados por la Asociación de Universidades Católicas, en la UNESCO, en París, en marzo de 2000.

ralidad, y aun la presupone; lo cual indica que la naturaleza es más libre y más primigenia que la artificialidad y la cultura. Así, la naturaleza o *physis* fundamenta al arte o técnica, a la *techne*, ya en su forma de sociedad o *polis*, ya en su forma de cultura o *paideia*.

De esta manera, la semiotización pragmática de la naturaleza humana consistirá en reconocer que está vinculada a la cultura, a los contextos sociales y a los marcos culturales. Pero no quiere decir que esté devorada por ellos. No se reduce todo a lo cultural, a la constructividad conceptual del hombre; necesita recoger de la realidad muchas cosas como ya dadas. Ante la pregunta de si la realidad está ya dada o procede de la constructividad conceptual del hombre, debe decirse que la pregunta está mal planteada, que es falaz, pues esconde falacia de múltiple pregunta. No se puede plantear como un dilema, ante el cual haya que elegir inexorablemente una de las alternativas, cayendo en cualquiera de ellas en una contradicción inescapable. No. Hay que elegir las dos alternativas, pero cada una de ellas en parte, en la parte que es proporcional a ese encuentro que es el del hombre y la realidad, y el hombre y la naturaleza. Es innegable que el hombre interviene en la naturaleza, pero también es innegable que el hombre presupone de antemano algo en la naturaleza (y no toda ella como una masa informe que él va informando con su construcción cognoscitiva y práctica). Algo hay dado y algo se construye. Así, en la naturaleza humana, algo hay dado, que es la racionalidad, la cual se presupone a cualquier pragmatización y semiotización que se quiera hacer, pues sin ella ni siquiera es posible el diálogo ni el consenso. (Es lo que veía Peirce cuando decía que las esencias y leyes de la naturaleza no dependen de nuestro arbitrio.) Y hay algo que se construye, mediante la colaboración teórica (diálogo discursivo) y práctica (tecnificación racional) dentro de la

cultura. Pues bien, no se puede tratar sólo de una ética formal, cuyo único principio sea el del diálogo discursivo entre los individuos, de modo puramente formalista o procedimental; se requiere también que se acepten contenidos materiales, axiológicos o éticos, y no solamente mediante la discusión y el acuerdo, pues sin algunos contenidos materiales que se presupongan (como el aprecio por la vida, la veracidad, la recta intención, por lo menos) no se puede ni siquiera efectuar ese diálogo, carece de condiciones de posibilidad. Por eso Apel acude a condiciones *a priori*, que están revelándose como previas al consenso y aun al diálogo mismo. Por eso no se puede tratar sólo de lo que Habermas llama la razón estratégica, la razón fría y calculadora, puramente formal, sino que ya debe estar animada por algunos elementos materiales o de contenido, tanto metodológicos como ontológicos y éticos, lo que anteriormente se llamaba la recta razón (*recta ratio*). La pragmatización de la filosofía, en concreto de la filosofía del derecho y, más en concreto, de la filosofía de los derechos humanos, no implica la anulación del realismo. Es compatible con él; dicho más precisamente, es compatible con *cierto* realismo. Yo creo que lo es con el realismo tomista, sin que llegue a modificarlo tanto que le haga perder su esencia propia. Seguimos siendo realistas, pero atentos a las contextualizaciones de la circunstancia sociohistórica o cultural. Tal es la pragmatividad.

Esto no significa relativizar todo, sino relativizar en parte; relativizar lo que es relativizable (así como no todo es semiotizable o pragmatizable en su totalidad); es un relativismo relativo o analógico. Una de las cosas que implica el realismo "escolástico" de Peirce es la aceptación de la iconicidad como condición de las cosas y del conocimiento, del objeto y del sujeto, al reconocer la presencia de la *vaguedad* como algo constitutivo de nuestro conocer al inicio, y que se

va acotando y perfilando de manera más clara conforme se avanza en el trabajo cognoscitivo. Precisamente la iconicidad es arrancar a la vaguedad de la equívocidad, alejarla de lo equívoco, sin lograr vencer por completo. En lugar de pensar, como los nominalistas (tanto los medievales como los modernos, ya racionalistas, ya empiristas), que el conocimiento primigenio (ya por intuición intelectual, ya por dato sensible) es claro y distinto, y que la vaguedad es una corrupción o degeneración de éste, el realismo de Peirce reconoce que el conocimiento humano primigenio es vago, y poco a poco se va arrancando de las manos de lo equívoco, y llevándose a lo unívoco, aunque sin nunca alcanzar la plena univocidad, pero sí la suficiente definición como para manejar cognoscitivamente las cosas. Esto está muy acorde con la idea de Santo Tomás de que tenemos primero conceptos incoativos —vagos e imperfectos, de los entes—, y los vamos desarrollando hasta darles la claridad y la distinción que nos resulta alcanzable. Podemos aplicar esto a la idea de la naturaleza humana, sobre la cual ha habido tanta discordia. Hay que reconocer que el conocimiento de la naturaleza humana avanza, que hay un progreso en él, y que por eso se va creciendo en la misma ética. Pero no a tal punto que cambie substancialmente la naturaleza humana, o que las cosas queden diferentes. La naturaleza estaba dada, al menos en un mínimo (como dirían Apel y Adela Cortina), o en unos ciertos mínimos, que constituyen su núcleo esencial o definitivo. Lo que cambia es nuestro conocimiento de dicha naturaleza, el descubrir con mayor perfección las notas constitutivas y los valores inherentes al ser humano. Mucho de lo que antes fue visto como de la esencia del hombre (la esclavitud o servidumbre natural, etc.) se debían a un conocimiento defectuoso de la naturaleza humana, no a fallas en ella misma. Lo cual nos hace ver, precisamente, que si pragmatizamos tanto la naturaleza humana al punto que su realidad y

el conocimiento de la misma sean indisociables, no podremos corregir las malas comprensiones de ésta, y cada vez que se corrija nuestro conocimiento de ella tendríamos que decir que cambia también la esencia del hombre, y no que el conocimiento más acucioso de la misma hace posible que cambiemos de apreciaciones, incluso hace válida la corrección teórica y práctica de las cosas que vamos mejorando con ese avance o progreso moral.

La naturaleza humana, al asumirse ontológica y pragmáticamente, debe pensarse en términos de la analogía y la iconicidad. De la analogía, porque es lo que permite tomar en cuenta diferencias sin perder las semejanzas, y la iconicidad, porque es lo que permite universalizar sin traicionar lo individual. El ícono es una clase de signo que tiene un tipo muy peculiar de universalidad, diferenciada y susceptible de matices. En efecto, Peirce distinguía, entre los signos, el índice, el ícono y el símbolo. El índice es un signo unívoco, es casi siempre un signo natural; en cambio, el símbolo es equívoco, porque depende sólo de la arbitrariedad; y, por su parte, el ícono es identidad de la cosa, en medio y a pesar de sus diferencias cualitativas. Pues bien, la naturaleza humana es una idea icónica respecto de todos los hombres: los contiene a todos con sus diferencias a pesar de reunirlos en base a sus semejanzas. En su universalidad, es a un tiempo firme y atenta a las particularidades y a los cambios. Esto hace que la ley y el derecho que dimanen de ella se apliquen a todos de manera matizada, según la circunstancia, y, sin embargo, no pierda la comunidad. Tienen una universalidad circunstanciada o analógica, icónica. Pero no sólo la naturaleza humana es icónica a los individuos humanos, también el conocimiento de ella por parte de los individuos es icónico; es decir, se conoce más por ese conocimiento cargado de analogía que es la connaturalidad. Jacques Maritain dijo algo

semejante cuando expresó que la ley natural, que refleja las inclinaciones humanas, se conoce mejor por un conocimiento por inclinación, es decir, de connaturalidad, que va más allá de la razón, aunque no se desliga de la razón.²⁰ Es un conocimiento icónico, que acude a la misma empatía del ser humano hacia sus demás semejantes, tanto para atender a sus diferencias de circunstancia como para reconocer su igualdad de naturaleza o esencia.

En este carácter atento a los individuos y a los cambios, esto es, a la multiplicidad y a la mutación histórica, residen la analogicidad —como la llamaría el tomismo, con Cayetano— y la iconicidad —como la llamaría Peirce— que quiero dar a la naturaleza humana. Están aquí perfectamente de acuerdo Santo Tomás y Peirce. Hay una naturaleza humana, que no cambia substancialmente, pero que cambia en aspectos accidentales, y, por lo tanto, la ley natural (y el derecho natural) obliga a buscar su aplicación matizada, según la situación o el caso. El propio Sto. Tomás dice que la ley natural ha de aplicarse de manera diferenciada, tomando muy seriamente en cuenta las circunstancias. Y esto combina con la analogicidad e iconicidad de ciertos conceptos, de la que tan consciente fue Peirce, a tal punto que la refleja en el carácter icónico de conceptos como el de hombre. Naturaleza humana, pues, con analogía e iconicidad, que hace que la ley natural no se aplique sin el esfuerzo de tomar en consideración las circunstancias concretas del individuo humano (pero sin hacer que se pierda su universalidad de semejanza, de ícono).

²⁰Cf. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano: Jaca Book, 1985, p. 49.

7. El problema de la falacia naturalista

Una de las mayores objeciones que se han hecho al ius-naturalismo es que, al pasar de la naturaleza humana a la ley natural, efectúa un paso indebido del ser al deber ser, el cual es un paso lógicamente falaz, la llamada *falacia naturalista*. En ella se pasa de la naturaleza a la ley, del hecho al valor, todo lo cual se considera ilegítimo. Pero hay manera de sortear esta dificultad. De hecho, hay falacia cuando se obtiene en la conclusión de un argumento algo que no estaba en las premisas o algo que es lo mismo que ellas sin añadir nada. Pues bien, en el paso del ser al deber ser no se obtiene, por supuesto, lo mismo de las premisas; inclusive la acusación no es de identidad proposicional entre premisas y conclusión, sino antes bien de lo contrario: de concluir algo que no estaba de ninguna manera contenido en ellas. Mas también se puede solucionar esta objeción mostrando que lo ético y lo jurídico estaban ya contenidos en las premisas que se consideran sólo naturales y ontológicas. En efecto, puede verse la argumentación como una inferencia formal, por ejemplo, un silogismo teórico, y decir —como Georges Kalinowski—²¹ que ya en las premisas se encuentra una carga de valoración, y que como la conclusión sigue a la parte más débil (y lo es la parte axiológica con respecto a la parte epistemológica), no

²¹Cf. G. KALINOWSKI, *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1982, pp. 81-95.

sólo se puede extraer valoración en la conclusión, sino que se debe hacer. O se puede decir —como John Searle—²² que ya en las premisas, tomadas como enunciados, hay una carga ilocutiva axiológica, la cual surge y se explicita de modo natural en la conclusión. O se puede decir, como Dewey y Maritain,²³ que los mismos conceptos que configuran esas premisas están cargados de eticidad, la cual no hace sino aparecer explícitamente en la conclusión. O también se puede decir, como Otfried Höffe, que este razonamiento no tiene la estructura del silogismo teórico, sino la del práctico, y también se puede aceptar sin falacia alguna. Tal estructura consta de una premisa normativa, que da el principio de la moralidad; una premisa descriptiva, que señala las condiciones de aplicabilidad de la justicia; y una conclusión normativa, que es el principio de la justicia misma.²⁴ Sólo disentimos de Höffe porque cree que hay que excluir toda consideración ontológico-metafísica de esa premisa descriptiva, y centrarse en lo que describen acerca del hombre las ciencias naturales y sociales. Eso nos parece dejar fuera lo más constitutivo de la descripción filosófica del ser humano.

²²Cf. J. R. SEARLE, "Cómo derivar 'debe' de 'es'", en Ph. Foot (comp.), *Teorías sobre la ética*, México: FCE, 1974, pp. 151-170; C. I. Massini, "Refutaciones actuales de la 'falacia naturalista'. (Sobre los fundamentos gnoseológicos del derecho natural)", en *Sapientia*, 39 (1984), pp. 107-118; el mismo, *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza (Argentina): Ed. Idearium, 1995, *passim*.

²³Cf. J. DEWEY, "Theory of Valuation", en el II volumen, n. 4, de la *Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, 1939. Maritain lo menciona, al hablar de Dewey, en su *Filosofía moral. Análisis histórico-crítico de los grandes sistemas*, Madrid: Morata, 1966.

²⁴Cf. O. HÖFFE, "Derecho natural sin falacia naturalista: un programa iusfilosófico", en el mismo, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona-Caracas: Alfa, 1988, p. 128.

Como quiera que sea, Höffe ve que el iusnaturalismo puede escapar a la acusación de falacia naturalista, tanto en la modalidad que le da Hume, de pasar del ser al deber ser, como en la que le da Moore (falacia naturalista, de segundo orden o metaética), de querer definir lo bueno a partir de lo natural. El caso es que, en la vida ordinaria, siempre se está dando el paso de lo descriptivo a lo normativo, ya que continuamente se están haciendo nuevas derivaciones del derecho natural, como se puede ver en los derechos humanos que, aún hoy en día siguen descubriéndose y clarificándose cada vez más.

Una cosa que es buena lección y ganancia que nos ha dado la filosofía pragmatista o pragmática es la reducción de muchos dualismos. Ha habido muchas dicotomías que se han planteado, y que se han considerado como insalvables, y que uno de los elementos tiene que destruir al otro. Así, por ejemplo, hecho/valor, natura/cultura, ontología/semiótica, donde siempre vence uno de los elementos, a mi modo de ver porque se lo privilegia indebidamente. El pragmatismo nos ha enseñado que no son tan claras esas dicotomías, o que son falsas. Ciertamente no se trata de fusionar sus elementos, lo cual llevaría a una con-fusión, sino de ver qué tanto toma el uno del otro, y cómo puede hacerse que el uno conviva con el otro sin traspasar sus límites, "respetando" su condición. Así, no resulta nada clara la distinción entre el plano del solo hecho y el del puro valor, y se ha visto cómo se tocan y se influyen, y cómo en uno están contenidos aspectos del otro. Y lo mismo puede decirse de otras dicotomías muy célebres y acostumbradas.

No hay filosofía que haya puesto más en tela de juicio y hasta en descrédito esos dualismos tan tajantes como la pragmatista. Curiosamente, aquí hay una confluencia e inte-

gración del pragmatismo y el tomismo. Tanto el pragmatista Dewey como el tomista Maritain insistieron en que los mismos términos y conceptos que configuran el discurso sobre el hombre están cargados de eticidad, de contenido axiológico. Otro autor que ha reducido con mucho vigor este alejamiento de lo fáctico y lo valorativo ha sido Hilary Putnam.²⁵ Con todos esos intentos de hacer que se encuentren en el límite el hecho y el valor, no hay peligro de falacia naturalista en la fundamentación de los derechos humanos en una naturaleza humana.

Así pues, en esa fundamentación de los derechos (y deberes) humanos no se incurre en la famosa "falacia naturalista" de inferir el deber ser a partir del ser, lo deontológico a partir de lo ontológico, lo moral a partir de lo natural, ya que, por lo menos en la postura derivada de Santo Tomás de Aquino, no se da ese problema, pues él introduce los derechos "humanos" o naturales a partir de la carga de eticidad que contienen los enunciados teóricos de la naturaleza humana.²⁶ Introduce tanto los enunciados teóricos primitivos como los derivados, y no solamente los principios de la razón práctica, que quieren inferir los derechos humanos con base en las necesidades humanas, aunque también ellas muestran que hay una carga de moralidad en lo mismo natural. Todos esos enunciados teóricos a los que aludimos son premisas cargadas de normatividad, que infieren normas a partir de esa normatividad contenida en las premisas o enun-

²⁵Cf. la utilización que hago de sus argumentos en mi libro *Derechos humanos, iusnaturalismo y iuspositivismo*, México: UNAM, 1996.

²⁶Cf. J. FINNIS, "Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'ought' from 'is' according to Aquinas", en L. J. Elders - K. Hedwig (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1987, p. 43.

ciados fácticos, lo cual es válido y no falaz. Así lo ontológico fundamenta lo deontológico, porque lo contiene de manera fundamental o como condición de posibilidad. Tan sólo se actualiza lo que ya está allí potencial y fundamentalmente. En ese mismo sentido, además, se muestra la vinculación de la razón práctica con la razón teórica, que es de fundamentación, ya que la razón práctica busca el bien del hombre de acuerdo con la naturaleza humana, y eso sólo puede esclarecerse la razón teórica.²⁷

Una confirmación de esto nos lo ofrece el célebre epistemólogo Carlos Ulises Moulines, quien dice que la llamada falacia naturalista no es falacia ninguna, que es un paso inferencial que hacemos continuamente en nuestra vida diaria, porque siempre estamos valorando a partir de lo que describimos. En un lúcido ensayo,²⁸ da un argumento interesante, tomado de la filosofía de la ciencia. A saber, la más reciente filosofía de la ciencia nos enseña que no hay tanta diferencia entre los términos teóricos de una teoría y los términos observacionales de la misma. Los términos observacionales están impregnados de teoría, y los términos teóricos dependen de la observación empírica de la que fueron extraídos.

Otra vez, lucha contra las dicotomías, en la línea de la filosofía integracionista, predicada y practicada por José Ferrater Mora, a quien Moulines dedica su ensayo. Así, habla de que más bien se trata de la concepción que tienen algunos de lo que es una falacia; concepción equivocada, propia del

²⁷Cf. MARGARITA MAURI, "La 'teoría' de la actividad práctica", en *Analogía* (México), VI/1 (1992), p. 32.

²⁸Cf. C. U. MOULINES, "Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista", en *Isegoría*, 3 (1991), p. 40.

positivismo, que consiste en considerar que todo paso del ser al deber ser es inválido; pero él, previniendo también de la "falacia valorativa", de querer ver en todo presencia de la axiología, muestra que, si no aceptamos ese paso del ser al deber ser, estaríamos contradiciendo una experiencia fontal del ser humano, que nos hace posible manejarnos en la realidad. Por ello Moulines habla más bien de una meta-falacia, que es el modelo que el positivismo ha seguido para declarar falaz lo que no le conviene. Si, en esa línea, observáramos lo que dice la más reciente filosofía analítica, que se llama a sí misma post-positivista, veríamos críticas aún más fuertes a esas pretensiones del positivismo con respecto a ciertas dicotomías que tenía por muy claras y evidentes, y que se ha visto que eran sostenidas sólo de manera dogmática.

Volvamos a nuestro discurso anterior. Hablábamos de la analogicidad e iconicidad del concepto de la naturaleza humana. Pues bien, ellas permiten que sea un concepto que pueda abarcar de manera rica, en tensión dialéctica, un aspecto ontológico y otro ético, es decir, que haya una carga de eticidad en el concepto ontológico de hombre. La naturaleza lleva analógica e icónicamente la cultura, y la cultura retiene de manera analógica e icónica la naturaleza, porque la cultura es un cierto análogo o ícono de la natura; más aún, tiene que serlo, a riesgo de hacerla desaparecer. Así, no hay falacia en recuperar, enriquecido, lo ético o axiológico en lo fáctico, o a partir de él.

Si se acepta la idea de naturaleza, y dentro de ella la de naturaleza humana, y si se acepta que no hay falacia naturalista (y ambas cosas están siendo aceptadas cada vez más en la actualidad), vemos que se pueden fundamentar los derechos humanos en una postura iusnaturalista, como lo hacía el tomismo. Sólo que también se ha dicho que la noción de

derechos humanos no es compatible con el tomismo, porque en éste sólo se concebían los derechos como objetivos, y los derechos humanos son subjetivos o individuales. Los derechos subjetivos surgen con Ockham y se consolidan en la modernidad; Santo Tomás no los conoció. Pero también es posible tratarlos dentro del tomismo. En efecto, los tomistas salmantinos del siglo XVI (Vitoria, Soto, Las Casas...) los integraron en esta escuela al comienzo de la modernidad, y en la actualidad han sido reivindicados por Maritain y otros.²⁹

²⁹Maritain participó en la reflexión filosófica sobre los derechos humanos proclamados por la O.N.U., en 1948, y puede verse, además, el estudio sobre la posibilidad de los derechos subjetivos —y, por lo tanto, de los derechos humanos— en el tomismo, hecho por H. H. Hernández, "Algunas cuestiones sobre el derecho subjetivo", en *Prudentia Iuris*, 21-22 (1989), pp. 7-51.

8. El iusnaturalismo analógico-iconónico como fundamento filosófico válido de los derechos humanos en la actualidad

Yo creo, pues, que sí se pueden fundamentar filosóficamente los derechos humanos y que, además, no basta la fundamentación filosófica que deja todo a la positivación para hacerlo, ya que dependerían del legislador o del gobernante, y estarían sujetos a su arbitrio para ser respetados o suspendidos. Si han de ser —como todos reconocen— uno derechos comunes a todos los hombres por el hecho de ser hombres, han de ser independientes de su positivación. En sostener esa independencia de los derechos humanos con respecto a la positivación, coinciden tanto los iusnaturalistas como los que ven a los derechos humanos como derechos morales. Yo opto por el iusnaturalismo, aunque veo con gran simpatía a los que los toman como derechos morales (*moral rights*). Sólo quiero ser un poco más radical y explícito que ellos.

Por otra parte, soy consciente, como lo dije, de que algunos han preferido fundamentar los derechos humanos en las necesidades más básicas del hombre.³⁰ La necesidad

³⁰Cf. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 33-34. Pero esa necesidad que tienen Finnis y Grisez de evitar la naturaleza humana como fundamento de la ley natural se debe a que creen que sería cometer la falacia naturalista, a la que conceden validez; con todo, hemos visto que se puede discutir el carácter de falaz de ese paso del ser al

engendra derecho. Así, hay necesidades humanas que engendran derechos humanos. Pero resulta que en definitiva las necesidades humanas se asientan en, o brotan de, la naturaleza humana misma. Volvemos a encontrar que los derechos humanos son, en definitiva, derechos naturales. Y desaparece el fantasma de la falacia naturalista, de la que se nos acusa al extraer derechos humanos tanto de las necesidades básicas del hombre como del conocimiento de su naturaleza.

Las necesidades básicas guardan iconicidad con la naturaleza humana, y por esa misma iconicidad resplandece en ellas la inmensa dignidad del hombre. Es lo que he tratado de hacer al hablar de que las necesidades básicas aluden a una naturaleza humana a la que corresponden, y además al hablar de que la noción de clase natural nos ayuda a ver a la persona humana como una de las clases naturales, que se captan intuitivamente, aunque se puede razonar su condición de naturalidad.

deber ser. Cf. la excelente discusión de T. A. Fay, "La teoria della legge naturale di San Tommaso: alcune recenti interpretazioni", en *Divus Thomas* (Bologna), 8 (1994), pp. 209-216, donde precisamente examina las interpretaciones de Grisez y Finnis, y hace ver que, a pesar de que acusan de suarecianismo a los que basan la ley natural en la naturaleza humana, ellos resultan ser los que no siguen fielmente a Santo Tomás.

9. Sobre la continuidad histórica de la tradición de los derechos humanos

En varios lugares he pedido que se vea la vinculación de los derechos humanos modernos —tanto los de la Independencia Norteamericana como los de la Revolución Francesa y los de la ONU— con momentos anteriores de la historia. A veces sólo como antecedentes remotos, a veces como antecedentes muy próximos y casi coincidentes. Por lo menos en el contenido de la idea. Así, he llamado la atención hacia antecedentes remotos como Santo Tomás de Aquino y su iusnaturalismo aristotélico-estoico,³¹ y hacia antecedentes más próximos, como la Escuela de Salamanca del siglo XVI, principalmente reflejada en la actuación de Bartolomé de las Casas —el cual, a su vez, también influyó en ella.³² Veremos un par de aspectos que surgen acerca de esta vinculación histórica, en los pensamientos de Santo Tomás y de Las Casas.

A) Santo Tomás de Aquino

Alguien que ha dicho algo parecido a mi tesis de la conexión de Santo Tomás con los derechos humanos ha sido

³¹Cf. M. BEUCHOT, "Los derechos naturales como derechos humanos en Santo Tomás de Aquino", en *Anámnesis* (México), n. 4 (1992), pp. 59-68.

³²Cf. el mismo, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona: Anthropos - Bogotá: Siglo del Hombre Eds., 1994.

Carlos Stoetzer, quien ha querido vincular al Aquinate y su escuela con el surgimiento de la Declaración de Derechos de América del Norte,³³ y se ha dicho —por ejemplo, por parte de la Dra. Ana Luisa Guerrero, de la UNAM, en una inteligente réplica—³⁴ que no es hacerle al Aquinate ningún favor, por el tipo de presupuestos individualistas y liberalistas que hay detrás de ese planteamiento. Pero yo no trataría de vincular al Aquinate tanto con esa vertiente anglosajona, por más que Stoetzer encuentre influencias escolásticas en ella; lo que me parece más claro es que en la Escuela de Salamanca, heredera del tomismo, pero también innovadora y revolucionadora del mismo en varios aspectos, se da el surgimiento de la noción más cercana a lo que ahora consideramos como los derechos humanos. Acuciados por la experiencia de los indios y de los negros, estos teorizantes llegan a una idea universal de tales derechos. En ese sentido tiene razón la Dra. Guerrero al decir que por ello estos seguidores del Aquinate fueron más radicales que los teóricos liberales.

La Dra. Ana Luisa Guerrero cuestiona el que Santo Tomás tuviera una idea de la igualdad de los hombres. Pero hay muchos tipos de igualdad, por lo que convendría distinguir a cuál hemos de referirnos. Si bien es cierto que el de

³³Cf. C. STOETZER, "Raíces escolásticas de la Constitución Norteamericana", en *Revista de Historia de América*, num. 99, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984, p. 167.

³⁴Cf. A. L. GUERRERO, "La fundamentación filosófica de los enunciados y las teorías de los derechos humanos en los siglos XVII y XVIII", en *Avances. Coloquio de doctorandos de filosofía*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1996, pp. 80-86. Ver también, de la misma autora, "La teoría del derecho natural en Santo Tomás: ¿punto de partida de los derechos humanos?", en A. Villegas *et al.*, *Democracia y derechos humanos*, México: UNAM - M. A. Porrúa, 1994, pp. 59-83.

Aquino dice que algunos están mejor dotados que otros para ciertas funciones o tareas dentro de la sociedad, también lo es que todos son iguales ante la ley (justicia general o legal).

Pero lo que me parece que no hace del todo justicia a Santo Tomás es decir que él no piensa que la autoridad o el Estado pueda llegar a ser algo peligroso. No es tan ingenuo. No tendría un tratamiento de la licitud del tiranicidio, como lo tiene, y bastante realista.³⁵ Ciertamente supone que el hombre trata de ser virtuoso, pero no es lo mismo que creer ingenuamente que el hombre ya lo es. Por supuesto que el gobierno puede ser malo. Precisamente por ello Tomás pone como defensa contra él la ley natural, que está por encima de la ley positiva.

Cuando hablo de la vigencia de ciertas ideas medievales o del siglo XVI, por supuesto que no quiero decir —como acertadamente lo entiende la Dra. Guerrero— que haya que volver a esas épocas. En la historia no se puede tener ese tipo de nostalgias. No podemos darnos el lujo de filosofar sin tener en cuenta la situación concreta y actual. Sólo me refiero a que hay *ciertas cosas o aspectos (ideas o valores) que se pueden recuperar*, siempre de manera relativa, para mejorar nuestra situación de hoy.

Es cierto que la desilusión que se siente actualmente frente a la modernidad —dentro del movimiento llamado de postmodernidad— ha hecho a muchos volver los ojos a épocas premodernas. Es verdad que no es algo nuevo o inusitado. Alasdair MacIntyre habló primero de un neoaristotelis-

³⁵Cf. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 42, a. 2, ad 3m.

mo y ahora de un neotomismo muy singular. Otros han seguido esa línea neoaristotélica, como Agnes Heller y hasta, en algún sentido —al menos según Isabel Cabrera Villoro, en una reseña que hace de un libro suyo—,³⁶ Victoria Camps. Lo mismo, por lo pronto durante algún tiempo, Carlos Thiebaut.³⁷ Todo eso lo provoca el desencanto de la modernidad. Pero hay cosas a las que ya no se puede renunciar, como a la democracia, y a sus adláteres la igualdad y la libertad. Con todo, principios y tesis del pasado a veces ayudan a plantear de manera más humana y mejor elaborada estos mismos elementos de la modernidad. Por ejemplo, la teoría de la igualdad proporcional y la de la libertad como no irrestricta, que desarrolla Sto. Tomás en su concepción del estado y la sociedad, pueden ayudar a replantear estos temas ahora mismo con mucho provecho.

Cuando digo que se pueden recuperar para la actualidad ciertas cosas de Santo Tomás de Aquino y de la Escuela de Salamanca, pienso en un tomismo vivo, que evoluciona como un organismo o una estructura dinámica. Eso es lo que quiero que sea hoy. Y pienso en cosas tales como el bien común, en cuya consecución reside la justicia. Además, en la justicia como virtud, que inclina a cada hombre en su misma persona a la realización proporcionalmente igualitaria de ese bien común, más allá de los intereses individuales. Con ello se modera el individualismo actual con cierto comunitarismo; no total, ciertamente, pues para Tomás la sociedad no está por encima del individuo en todos los aspectos; por

³⁶Cf. I. CABRERA, "De las virtudes públicas a las virtudes personales. Victoria Camps, *Virtudes Públicas*", en la revista *En resumen*, México, n. 4, nov. 1990, p. 15.

³⁷Cf. C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, Madrid: Ed. Visor, 1988.

ejemplo, no lo está precisamente en aquellos aspectos en que es persona. Si recoge de Aristóteles el principio de que el todo es anterior y superior a las partes, y por eso la sociedad política está por encima del individuo, lo hace porque demasiado individualismo impediría cualquier sacrificio por el grupo, o inclusive el sacrificio mayor de dar la vida por la sociedad a la que se pertenece. También creo que conviene revitalizar la idea tomista del derecho natural, no como algo formal y sin contenido, sino como algo material o substantivo, pero como un *pequeño conjunto de mínimos* —en el sentido pragmatista de Apel y de Adela Cortina—, que consiste en el derecho a la satisfacción de necesidades brotadas de la misma naturaleza física y racional del hombre, y desplegadas a través de los apetitos naturales o instintos, como el de autoconservación, el de conservación de la especie, el del ansia de saber, etc.

Necesidades del cuerpo y del espíritu, de la condición encarnada del hombre y de su condición de ser racional. Necesidades que constituyen derechos humanos, esto es, derechos naturales que dirigen las disposiciones del gobernante y del legislador. No pueden estar en manos de sus subjetividades, están amparadas en lo objetivo y real. Con esto no se hace, en el fondo, más que volver a enlazar la moral con la política, la economía y el derecho, de modo que haya una salvaguarda ética de los valores humanos en esos ámbitos donde todo parece haber quedado ya a merced de la razón estratégica y tecnológica. Por lo demás, actualmente vuelve cada vez de manera más persistente la moral a encontrar sus vínculos con esas otras disciplinas de las que quiso separarlas la modernidad liberal, para tener un campo de acción más independiente y sin los límites que pudiera imponerle la conciencia ética.

Finalmente, es algo muy agradable encontrar que, en su trabajo, la Dra. Ana Luisa Guerrero defiende mi empeño filosófico de fundamentar los derechos humanos, a pesar de que muchos han visto eso como la cosa más inútil que pueda existir. Es cierto que lo más importante en la práctica es protegerlos, pero también lo es que lo más importante teóricamente es fundamentarlos. El hombre tiene los dos tipos de necesidades y de prioridades: tanto las prácticas como las teóricas, y no podrá pasársela solamente con una justificación práctica de la protección de los derechos, sin tener también una justificación teórica de los mismos. Y eso se lo da la filosofía. Podríamos estar defendiendo los derechos humanos a pesar de que no existieran, y eso no lo soporta el espíritu humano. Tenemos que estar ciertos de no estar defendiendo una mera ilusión. Claro que todo indica que son objetivos y válidos. Pero acudimos a la filosofía en busca de ese sosiego interior, y esa certeza que nos hará actuar más intensamente en favor de ellos en la praxis. La teoría nos mueve casi con la misma fuerza que la perentoria necesidad bruta de lo ambiente. Inútil en muchos respectos, la filosofía es, sin embargo, útil a la larga y a la postre, ya que aquietta el ánimo haciéndole ver lo que tiene fundamento en la realidad, mostrándole el camino de la verdad. Y, además, lo hace actuar en consecuencia con lo que ha teorizado.

B) Bartolomé de las Casas

Al reflexionar en la lucha de Las Casas en defensa de los derechos humanos, en el caso de los indios y los negros, podemos darnos cuenta de cómo el conocimiento del pasado puede ayudarnos a obtener comprensión del presente y el futuro. La vida y el pensamiento de Las Casas nos ayudan inclusive al conocimiento de lo que sería en la actualidad la

identidad del latinoamericano.³⁸ Es algo que aparentemente no surge de los escritos lascasianos, pero que, una vez que se considera atentamente el asunto, se ve surgir de su mismo reconocimiento del indio y de la posibilidad de realizar un mestizaje con lo español, sin destruirse mutuamente.

Con ello Las Casas resulta, en el mismo comienzo de la filosofía latinoamericana, una voz viva que habla en contra de la opresión, por lo que hace auténtica filosofía de la liberación, si se puede hablar de ella antes de que existiera esa denominación, ese término, aunque el nombre es lo de menos, pues sí existía en la realidad la acción, el propósito y la lucha en pro de la libertad de los indios, como fue la que llenó toda la vida del célebre obispo de Chiapas.

Es un planteamiento ya latinoamericano de la fundamentación de los derechos humanos. En efecto, Las Casas reconocía y, con ello mismo, fomentaba la identidad latinoamericana de los indios, al reconocerlos primeramente como hombres, en universal, y luego como los hombres específicamente dueños y habitantes de un continente, que estaban a la altura de los europeos en cuanto raza y cultura, y singularmente predispuestos para seguir en la línea del cristianismo. Si no pensó tanto en el mestizaje, si no insistió tanto en el deparar una raza y una cultura nuevas, fue porque le interesaba más ver a los indios en pueblos separados de aquellos españoles que tanto los oprimían. Pero todo ello —sostenía— debía hacerse en la paz, en la concordia, en la justicia y en la

³⁸Cf. M. BEUCHOT, *Bartolomé de las casas*, Madrid: Ediciones del Orto, 1995.

caridad. Ese fue el resultado de una de las primeras reflexiones filosóficas en lo que propiamente puede llamarse la filosofía latinoamericana, la que surge de los problemas propios y concretos de América Latina.

Se piensa a veces en nuestra historia de la filosofía latinoamericana como algo extrínseco. Parece que sólo llegaron corrientes filosóficas europeas y se recibieron, y los cultivadores de las mismas en Latinoamérica se dedicaron a repetir las, o, si acaso, a desarrollarlas en algún punto de minucia. Pero se olvida que muchos de nuestros pensadores no se redujeron a repetir las, sino que las aplicaron de modo innovador, en un mestizaje transformador, a los problemas y realidades que se daban en América. Esto fue lo que hizo Las Casas, con su utilización del aristotelismo-tomismo para defender a los indios de la matanza y de las violaciones de sus derechos naturales. Esto es lo que hizo también, por ejemplo, fray Tomás de Mercado, el cual no sólo fue un competente expositor de la escolástica tomista en México a la altura de España, en la cual también enseñó (en Sevilla), sino que supo aplicarla renovada y renovadoramente a la situación concreta del fenómeno americano. En ese sentido fueron auténticamente filósofos latinoamericanos. Y lo fueron por defender una cosa tan universal como los derechos humanos en el contexto particular del fenómeno americano. Con ello insertaban su filosofar concreto y particular en el ámbito de la filosofía universal. Así resultaba una filosofía auténticamente latinoamericana, por lo mismo que auténticamente mundial y además situada en su contexto latinoamericano. Fue una filosofía que fundamentaba y defendía los derechos humanos desde América.

Aquí cabe aludir, además, al trabajo de fundamentación filosófica que se ha realizado en esa tradición amplia y profunda que es la de la filosofía de signo tomista. Tal se ve ya en su propio iniciador, Santo Tomás de Aquino, quien sentó algunos principios que sirvieron de base para fundar ciertos derechos naturales o, como los llamamos ahora, derechos humanos. Su labor se centra sobre todo en la explicitación de la dignidad humana, dignidad que no sólo ha sido difícil descubrir y respetar en esa época turbulenta que fue la Edad Media —como suele decirse, repitiendo un tópico manido—, sino aún en la actualidad. Pero tuvo muchos continuadores. Le siguen, ya en el Renacimiento, además de Las Casas, a quien ya aludimos, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Alonso de la Vera Cruz, que desarrollaron —cada uno de diferente manera y con su sello propio— la fundamentación tomista de los derechos humanos en función del acontecimiento de la conquista de América. Fue un campo experimental muy a propósito para concientizarse de la violación de tales derechos y clamar contra esa situación. Otro ejemplo es un tomista moderno que influyó de manera clara y decidida en la fundamentación filosófica de los derechos humanos tal como fueron propuestos y aceptados positivamente en la Declaración de 1948; se trata de Jacques Maritain. Como se ve, hay toda una teoría y una práctica de fundamentación y defensa de los derechos humanos en la escuela tomista, que los cultivadores de la misma tienen que desarrollar y renovar cada vez más.

10. Estructura moral de los derechos humanos

Se ha dicho que la ética o filosofía moral fue desvinculada del derecho. Pero justamente el cumplimiento de los derechos humanos supone una conexión entre la moral y el derecho (dada la especial fundamentación de los derechos humanos en consideraciones morales). Esto no quiere decir que pierdan su especificidad; la moral no se transforma en derecho ni el derecho se transforma en moral. Simplemente la moral apoya y guía el cumplimiento o la obediencia del derecho. De hecho, la realización o cumplimiento de los derechos humanos requiere de una estructura moral que cualifique a las personas, para que se vean inclinadas y dispuestas a respetarlos y defenderlos. Esta estructura moral significa que en el mismo hombre se va construyendo una cualificación que lo conduce a respetar los derechos humanos de sus semejantes. Podemos ver esa estructura como constituida por ciertas virtudes éticas y empotrada en la libertad del hombre, que se va educando y formando como realización del bien, sobre todo del bien de los demás, del bien de todos, del bien común. Trataré de esbozar estas ideas a continuación.

A) Las virtudes como fundamento

Es preciso llamar la atención hacia el desarrollo de las virtudes en el hombre. Para ello, nada mejor que llegar a conjuntar dos realidades aparentemente irreconciliables, como son el placer o gozo y la ardua disciplina. Pues bien,

ambas se reúnen en la virtud. Hemos de recordar aquella tesis tomista —tan olvidada hoy en día, tal vez por tantos racionalismos que han pasado— de que la virtud nos hace actuar fácil, pronta y gozosamente lo que ella contiene; de modo que el que tiene la virtud de la justicia siente facilidad en hacer obras justas, lo hace con prontitud, y siente inmenso placer o gozo en ello: se alegra de la justicia. Así, el que construye en sí mismo la virtud de la justicia llega a lo que ella contiene, y como en ella está la obediencia a la ley y el respeto del derecho, incluirá en sí mismo la disposición a cumplir las leyes y a respetar los derechos de los demás, entre ellos, los derechos humanos.

Esta ética aristotélico-tomista de virtudes fue muy olvidada por la modernidad. El racionalismo ilustrado hizo predominar la ética de la ley, por encima de la ética de la virtud. En efecto, la mayoría de los racionalistas trataron de construir su ética como un sistema de leyes morales, que fueran enseñando al hombre a actuar moralmente bien; el mejor ejemplo de ello es Spinoza, que quiso llegar a elaborar ese sistema de leyes morales de una manera axiomática, con sus definiciones, principios o axiomas, teoremas, corolarios, etc., en su *Ethica more geometrico demonstrata*, es decir, desarrollada al modo de la ciencia matemática. No en balde negaba la libertad y la reducía a la aceptación voluntaria de la inexorable necesidad. Leibniz llegaba a equiparar el silogismo práctico con el silogismo teórico, olvidando que el último tiene necesidad y el primero sólo alcanza lo contingente. Así, según él, cuando se ve un fin, y se tienen los medios, la acción debería seguirse como una conclusión inevitable en ese silogismo práctico al modo como la conclusión se sigue necesariamente en el silogismo teórico; con ello olvidaba la libertad, que puede impedir que se lleve a cabo una acción, por más que se tengan los medios que conduzcan al fin intentado. Otra vez se hace ética

para el hombre máquina, como una especie de robot al que se puede programar con leyes morales como si fueran leyes lógicas a fin de que las cumpla en cada situación sin ninguna duda ni impedimento.

Pero algo que se presenta siempre en la acción moral es lo contingente e individual de la situación frente a lo necesario y universal de la ley. Ya en ello tiene que intervenir la virtud de la prudencia para ajustar lo abstracto a lo concreto. Y mucho más tiene que irse colocando en la estructura personal todo el organismo de las virtudes que ayudan a efectuar las acciones moralmente buenas. Recordemos que ya desde los griegos se veía la ética de la virtud como englobando la ley universal y su aplicación a la circunstancia particular (para eso estaba la virtud de la *epikía* o epiqueya). Utilizando la expresión evangélica, podemos decir que ciertamente la virtud no viene a abolir la ley ni a sus profetas, pero viene a darle cumplimiento; la lleva a una perfección mayor. La ley es para la virtud una guía innegable, pero la virtud incorpora la ley, la interioriza y la hace vida propia. El que desarrolla en sí mismo una virtud, está introyectando y asimilando todas las leyes que le podrían acompañar, y además está edificando el criterio para su adecuada aplicación. De esta manera, la ley acompaña a la virtud, y como la ley tiene por correlativo al derecho, la virtud con la que se da cumplimiento a la ley será también aquella con la que se respetarán los derechos de las personas, singularmente sus derechos humanos.

¿Qué es la virtud? ¿Es innata o aprendida? ¿Cómo puede adquirirse? Platón se puso constantemente la pregunta de si la virtud se podía aprender. Pero siempre dejó la cuestión indecisa. Y es que se trata de las dos cosas. En parte se puede aprender, en parte no, porque se desarrolla en uno mismo después de haber aprendido sus rudimentos, sus orí-

genes, sus inicios. Al remontarnos a Platón, nos vamos hasta los orígenes de la cuestión de la ciencia y el arte, del conocimiento y el saber, de lo teórico y lo práctico. En seguimiento de Wittgenstein, Ryle lo llama saber-qué y saber-cómo (*knowing that - knowing how*). Quien tiene el primero puede explicar lo que hace; quien tiene el segundo no, pero hace de maravilla lo que hace. Curiosamente, la mayor parte de nuestras habilidades, como después lo subrayó Piaget, está en calidad de saber-cómo y sólo en parte accede a saber-qué, a poseer la explicación teórica de lo que hace. Muy comprensible en nuestros días, en los que la técnica ha rebasado con mucho a la ciencia y hay muchas cosas que se pueden hacer pero no se tiene su cabal explicación. Así es en buena parte la virtud moral; tiene un pequeño aspecto de explicatividad y un aspecto grande de aplicatividad: se posee como hábito personal, como disposición presta a la acción, más que como saber teórico que va explicando a cada paso lo que hay que hacer y por qué. Inclusive en las virtudes intelectuales, la parte aplicativa o *utens* de las mismas tiene ese predominio de habilidad sobre la teoría. Esto ha sido muy revalorizado por la filosofía pragmática, que no desconecta tanto el aspecto práctico del teórico, y aun le da preferencia.

La noción de la virtud como algo analógico tiende a presentarla como el justo medio, porque la analogía es proporción. Pero no sólo eso. También indica que se aprende de manera analógica; es decir, no sólo por leyes o reglas, que pueden ayudar, sino con el seguimiento de un modelo, de un ejemplar, de un paradigma (o alguien que dé ejemplo, que muestre). Aquí se conjuntan el mostrar y el decir (de Wittgenstein), pues la virtud sólo se puede enseñar diciendo algo y mostrando algo, pero más mostrando que diciendo. Es una acción no sólo sintagmática, sino sobre todo paradigmática, hace asociar. El maestro es más un paradig-

ma que un instructor. Pero muestra y dice, a la vez; conjunta el mostrar con el decir —que en Wittgenstein parecen irreconciliables e irreductibles—, y en eso consiste la analogía, y también la iconicidad.

Nos remontamos a Platón, pero caemos sin poderlo evitar en su discípulo Aristóteles. El hace, al comenzar la *Metafísica*, la comparación entre los que tienen habilidad para algo y los que tienen arte o *techne*, técnica, para ello. El arquitecto sabe explicar la construcción de una casa; el maestro de albañiles no, pero a veces supera y corrige al arquitecto, aunque no sabe decir cabalmente el por qué. Pero se comienza sabiendo el cómo y después se pasa a saber el qué o por qué. De la experiencia al arte o *techne*. Así, la virtud conecta a la *techne* con la experiencia, la refiere a sus orígenes empíricos y prácticos. La virtud oscila, entonces, entre el saber y el no saber, entre lo universal y lo particular, entre lo teórico y lo práctico. Por eso es que no se puede aprender sólo con reglas o leyes; tiene que intervenir la praxis, la acción. Sin embargo, la repetición de actos es sólo su parte material y la comprensión su parte formal. Una comprensión que poco a poco se va haciendo más explícita, una especie de saber por connaturalidad. De ahí viene el gusto por hacer las acciones cuya virtud se posee. Se sabe captar el "gusto" que tiene una acción, si "sabe" a la virtud de que se trata, o si tiene un gusto diferente y sabe a otra cosa. Se paladea y hasta se puede con el tiempo ser un *gourmet* exigente para los actos de esa virtud. Por eso se da en ella el gozo y hasta el placer. Por ejemplo, quien tiene la virtud de la generosidad no siente pesado el conceder algún bien, es para él un placer ser generoso.

Con todo, hemos dicho que la virtud no consiste en la mera repetición de actos, como ven el hábito los conductistas, que quedaría, así, ciego y menoscabado. La virtud es, sí,

un hábito —concepto tan grato a los pragmatistas—, y el hábito tiene una parte considerable como inconsciente, que actúa sin que nos demos cuenta completa. Pero tiene la parte fuerte de conciencia que se necesita para que haya acto humano, para que se dé el actuar moral. No basta la repetición ciega de los actos, la acción tiene que estar iluminada por la luz de la inteligencia, que es lámpara de la voluntad, y sólo así puede surgir la libertad, que caracteriza al acto como humano: consciente y responsable. Y si se alega que la virtud llega a hacer casi inconsciente e instintiva la acción, se puede responder que de todos modos existe en el acto humano siempre un lugar para la conciencia, tanto psicológica como moral. A algunos les puede parecer que este carácter cuasi instintivo y fácil que va adquiriendo la acción gracias a la virtud resta méritos al virtuoso, que estaría actuando ya sin poner todo su empeño intelectual y volitivo en esa acción, dado que ya no le cuesta trabajo. Pero lo que costó trabajo — y mucho—, se puede responder, es la adquisición de la virtud misma, y eso llena de mérito la acción, por más que la ardua y dificultosa acción moral se realice ya con facilidad, con prontitud y hasta gozosamente. Lo difícil fue iniciar la virtud y perseverar en ella.

En suma, es bueno llamar la atención hacia lo agradable y placentera que puede ser la virtud, a despecho de que en la modernidad solía vérsela como algo pesado y difícil, aquejada como estaba del extrinsecismo moral que trajo el racionalismo, en el que las éticas de la ley (sin la virtud) han propiciado el formalismo y el fariseísmo que acompaña a todos los pietismos y fanatismos. En cambio, una ética de la virtud, que no rechaza la ley, sino que la integra —pragmáticamente— en el dinamismo de la persona humana, sobre todo con su libertad; está vinculando el actuar moral y sus potencias con el interior ontológico del hombre, y de esta

puede servir de puente entre la ética y la metafísica (y viceversa, por supuesto).

B) La libertad como ámbito

También es necesario encuadrar el respeto a los derechos humanos en el marco de una libertad bien desarrollada y empleada. Para ubicar esto, creo que será útil presentar algunos de los elementos principales de la teoría de Santo Tomás acerca de la libertad. El primero es su definición de libertad como la capacidad de elección entre varias opciones (al menos dos). Después su división de la libertad en libertad de indiferencia y libertad de especificación; la primera es la capacidad de elegir entre hacer o no hacer, y la segunda, una vez que se elige el hacer, es la capacidad de elegir entre hacer esto o aquello. Después de esto, hay que plantearse la relación entre el intelecto y la voluntad en el acto libre. Pues la libertad no es sólo algo de la voluntad, también se acompaña de la razón en el proceso de la deliberación, y la razón es la que da la elucidación a la voluntad sobre el objeto elegible. En efecto, la libertad tiene a la voluntad como su sede, pero debe ser iluminada por el intelecto; pues la voluntad es la que desea el bien, pero es el intelecto el que puede distinguir entre el bien y el mal, o entre el bien auténtico y el bien aparente (esto es, el mal que parece un bien). Así, aun cuando para el Aquinate el hombre sólo puede desear el bien, la libertad subsiste, ya que sólo excluye la posibilidad de desear el mal, esto es, de no desear el bien en general, pero queda la posibilidad de elegir uno u otro bien particular, en el cual puede haber equivocación, y esto basta para preservar la existencia de la libertad.

Pero lo más importante para la libertad humana, frente al caso del derecho, es que puede oponerse a éste, y violar

los derechos de sus semejantes. Inclusive los derechos humanos. Por eso es decisiva la educación de la libertad en el ámbito del derecho, esto es, concientizar al hombre de que la auténtica acción libre está en la órbita del bien, sobre todo del bien común y no sólo del individual, y por ello no tiende a lesionar los derechos de otros. La libertad puede ejercerse felizmente en el marco de la obediencia a la ley, tanto la ley moral, que es más bien valores o principios, como la ley jurídica o ley propiamente dicha. Es cierto que a la ley no le interesa que el individuo quiera o no quiera cumplir lo preceptuado; sólo le impone el cumplirlo. Pero si hay una convicción racional, y se incluye en la vivencia de la libertad el deseo de cumplir con la ley y respetar el derecho, se obtienen mejores resultados. Por eso la educación para los derechos humanos debe referirse tanto a la inteligencia como a la voluntad, para persuadir al ser humano de cumplir con esos valores y esas reglas jurídicas que van en beneficio de todos y que se expresan en los derechos humanos.³⁹

La educación para los derechos humanos no es, pues, puramente racional, sino también de la voluntad, por la persuasión lograda en una exposición clara y convincente. Que impregne incluso los niveles emotivos de la persona. Pero, por supuesto, la base de la misma será la formación de la aceptación racional de esos derechos. Y ella conlleva una argumentación aceptable de las bases que los originan y la finalidad hacia la que se dirigen. Pero todo eso pertenece al ámbito de la filosofía. Por consiguiente, la fundamentación filosófica (ética y ontológico-antropológica) de los derechos

³⁹J. P. MARTINEZ HERNANDEZ, *La libertad como acto analógico en la antropología filosófica tomista de Mauricio Beuchot*, México: Universidad Anáhuac del Sur, 2000.

humanos es un tema que no puede estar ausente de la educación para estos derechos, antes bien, ocupa un lugar primerísimo en ella.

En este trabajo de fundamentación filosófica hemos intentado resaltar algunas directrices que nos puede brindar la filosofía jurídica y política en la actualidad. Ciertamente no se trata de querer suplantar la labor de las ciencias sociales como la economía, la sociología o la politología, sino de iluminar desde el nivel abstracto de la filosofía el camino de dichas ciencias. Es decir, se tratará de buscar —como lo han hecho la filosofía jurídica y la filosofía política clásicas— cómo se puede lograr el bien del hombre, que se plasma y se refleja en la idea o imagen del hombre que se promueve en una sociedad. Para ella y por medio de ella es como hay que educar. Esto es, hay que educar no sólo con principios y argumentos, sino de manera analógica e icónica, presentando esa imagen o paradigma del hombre que se desea lograr, respetuoso de los derechos de los hombres. Ya que muchos de los paradigmas de hombre que se manejan en la actualidad dejan mucho que desear, hemos acudido a la enseñanza del Aquinate para tomar diversos elementos, y obtener una imagen analógica e icónica del hombre, para el hombre de hoy. En efecto, es tal imagen paradigmática de hombre lo que en el fondo convence o repele de una teoría filosófica jurídico-política. Pero también al nivel de los principios se eligen algunas líneas directrices. Tales líneas son la carga de eticidad que se da en la misma dimensión antropológico-ontológica del hombre; el fin o bien del hombre como la vida virtuosa; y la justicia como la virtud más excelente. Dentro de la virtud de la justicia se encuentra el cumplimiento del *jus*, del derecho, que abarca tanto los derechos naturales como los derechos positivos; que engloba, en definitiva, los derechos humanos.

11. Para un planteamiento filosófico de los derechos humanos desde América Latina

Como filósofos latinoamericanos que somos, nos toca decir cómo debe plantearse la iusfilosofía de los derechos humanos desde América Latina; más precisamente, desde México. Esto no se contrapone a los métodos filosóficos que hemos usado, provenientes de Europa y de Norteamérica, pues, como dice, Leopoldo Zea, lo característico del filosofar latinoamericano no le viene de que parta de la propia condición sin atender a otros pensamientos, sino de su aplicación de esos pensamientos a su propia situación;⁴⁰ es decir, de su colocación como latinoamericana en el seno de la filosofía universal.

A ello se agrega la condición concreta de nuestros países, de la que surge nuestro filosofar no como algo abstracto, sino situado y contextualizado por el ámbito nuestro. Y la situación concreta de ellos tiene dos caras: por una parte, el hecho de que con mucha facilidad e impunidad son violados en muchísimas personas (arrestos injustificados, torturas, amenazas, etc., y conculcados a muchos niveles, no sólo en lo individual, sino en lo social: garantías individuales, derechos sociales y económicos, derechos grupales, étnicos, etc.); y, por otra parte, como la otra cara de la situación, siempre se

⁴⁰L. ZEA, *Filosofía latinoamericana*, México: ANUIES, 1976, p. 19.

ha dado una corriente histórica profunda de defensa tanto práctica como teórica de los mismos derechos humanos.

Simplemente refiriéndonos a México, no hace falta demostrar el primer aspecto, a saber, que hay múltiples violaciones de los derechos humanos. Y quizá tampoco haga falta demostrar el segundo aspecto: que siempre ha habido una lucha a favor de esos derechos en la historia mexicana. Pero conviene mostrar esto último, ya que suele desconocerse u olvidarse. La aportación mexicana vendrá, así, por dos vertientes: una, a partir de esa historia que se ha dado en nuestra patria de protección de los derechos humanos; otra, a partir de la enseñanza que de ella saquemos para evitar en la actualidad sus violaciones. Veamos, primero, algunos mínimos rasgos de esa historia.

Ya H.-G. Gadamer nos dice que estamos siempre inmersos en tradiciones, las cuales tenemos que enriquecer, y a veces cambiar drásticamente.⁴¹ En México tenemos ya una gran tradición de dicha defensa. No habrá que romperla ni destruirla, sino promoverla y mejorarla. En ella se encuentran los íconos, paradigmas o modelos de todos aquellos mexicanos que deseen proseguir esa lucha de resistencia. Por supuesto, nuestro relato de esa historia será incompleto y hasta injusto, pero tenemos que dejar muchos elementos fuera de ella. Tomemos, por ejemplo, en primer lugar, a Bartolomé de las Casas, de quien ya hemos hablado y, por lo mismo, no hará falta repetir lo que hemos resaltado de su magna labor tanto práctica como teórica. Su actuación ha movido a investigadores como B. Barret-Kriegel a decir que no es cierto que

⁴¹Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 344 ss.

los derechos humanos nacieron con la Revolución Francesa, en el siglo XVIII, sino antes: en la Escuela de Salamanca, del siglo XVI, a la vista de su aplicación en el caso de América. En nombre de estos derechos naturales del hombre, Las Casas se opone a la esclavitud de los indios y, aunque al principio pidió que se trajeran negros de África para las labores pesadas, lo hacía para evitar que los indios desaparecieran. Pero también se opuso a la esclavitud de los negros, como se puede ver en ese compendio de teorías suyas que recopila Isacio Pérez Fernández con el nombre de *Brevísima relación de la destrucción de África*.⁴² Julián Garcés escribe una carta al Papa Paulo III, que es todo un tratado, y que provoca la bula *Sublimis Deus*, en la que se declaraba racionales a los indios, se abolía la esclavitud y se defendía el derecho de los indios a tener dominio. Fray Juan de Zumárraga tiene algunos pareceres o breves tratados en los que condena la esclavitud que se imponía a los indígenas. Don Vasco de Quiroga hace algo parecido en su *Información en derecho*, aunque acepta el que los indios sean forzados a vivir en pueblos y sean atraídos violentamente a la predicación, pero les promueve las poblaciones que desea que se funden.

En la recién fundada Universidad de México, Fray Alonso de la Vera Cruz declara injusta la guerra que se ha hecho a los indios y como resultado de la cual se los ha esclavizado, por más que se dé cuenta de que ya es imposible dar marcha atrás; pero, por lo menos, se preocupa de mejorar la situación infeliz de ellos. Fray Tomás de Mercado, profesor en colegios dominicanos en México y después en la Universidad de Sevilla, defendió igualmente a los indios y,

⁴²Cf. B. DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de África*, ed. I. Pérez Fernández, Salamanca: Ed. San Esteban, 1992.

aunque dice que la esclavitud de los africanos estaba muy extendida, con lo cual se convertía en derecho positivo (o incluso de gentes), era algo abominable.⁴³ Otro dominico, Fray Juan Ramírez, peleó denodadamente contra la esclavitud, según lo demuestran unos documentos que Lewis Hanke ha exhumado.⁴⁴

En el siglo XVII, Juan Zapata y Sandoval, criollo agustino, publicó en 1605 su obra *De la justicia distributiva*,⁴⁵ en la que pedía la equitativa distribución de los cargos y puestos, tanto civiles como eclesiásticos, no sólo a los peninsulares, sino también a los criollos, mestizos e indígenas. Por ese tiempo el arzobispo- virrey Don Juan de Palafox y Mendoza escribe sobre la naturaleza del indio, y, además de hablar de sus virtudes y buenas disposiciones, hace una defensa de los mismos (aunque falla, al decir que conviene al rey de España protegerlos, porque trabajan para él).⁴⁶ Pero, sobre todo, en este siglo se da un fenómeno que obliga a la defensa de los derechos humanos: es el mestizaje. De manera inevitable y necesaria, los europeos tuvieron que dejar de destruir a los indios, porque de otra manera podían perecer también ellos (como se ve en lo que subraya Palafox). Primero se comenzó a salvaguardarlos para que trabajaran para los españoles; pero

⁴³T. DE MERCADO, *Suma de tratos y contratos*, Madrid: Editora Nacional, 1975, p. 280.

⁴⁴Cf. M. BEUCHOT, *La teología de los dominicos novohispanos de México, en el siglo XVI*, México: Cuadernos Presencia Dominicana, 1992, pp. 77-87.

⁴⁵Cf. J. ZAPATA Y SANDOVAL, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta, Segunda parte*, trad. e introd. de M. Beuchot, México: UNAM, 1995.

⁴⁶Cf. M. BEUCHOT, "La cuestión social en el arzobispo don Juan de Palafox y Mendoza (México, siglo XVII)", en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 17 (1990), pp. 483-491.

poco después también la inclinación natural, el eros y el instinto de la progenie hicieron lo suyo, y aquellas dos razas, dejando de destruirse, se fusionaron. Así, además de españoles e indios, no sólo hubo criollos, sino también mestizos. Y ese mestizaje se reveló no únicamente en lo genético, sino además y sobre todo en lo cultural (costumbres, arte, religión, etc.).

En el siglo XVIII, Francisco Xavier Alegre tiene una discusión de la esclavitud, en que la condena.⁴⁷ Y en esa línea, ya a principios del siglo XIX, tenemos el ejemplo de los próceres de la independencia, de manera connotada en Miguel Hidalgo y en José María Morelos, que luchaban contra la esclavitud. Pero muchos de los ideólogos de ese movimiento lo hicieron también, como Fray Servando Teresa de Mier, y hasta José María Luis Mora. Lo mismo se ve en el eminente jurista y clérigo Clemente de Jesús Munguía, de la segunda mitad de ese siglo. Y, en cuanto al siglo XX, podemos decir que hay numerosos defensores de los derechos humanos en el trabajo teórico. Sólo voy a mencionar dos ejemplos de entre los desaparecidos, que son Luis Recaséns Siches y Héctor González Uribe. El primero, en la UNAM, sostenía un iusnaturalismo nuevo, basado en la axiología moral que debía considerarse en el seno del derecho mismo. El segundo, en la UIA, profesaba un iusnaturalismo más clásico, basado en la naturaleza humana, de la que obtenía un humanismo que tenía que regir la estructuración de los derechos conforme a las exigencias del hombre. Y, al paso de nuestra época, surgen

⁴⁷F. X. ALEGRE, *Institutionum Theologicarum*, lib. VI, prop. XI, n. 32, t. III, p. 290; en G. Méndez Plancarte (comp.), *Humanistas del siglo XVIII*, México: UNAM, 1979 (1a. reimpr.), p. 56.

cada vez más pensadores comprometidos en la fundamentación y defensa de los derechos humanos.⁴⁸

¿Qué lección podemos obtener de esa historia de la fundamentación de los derechos humanos en nuestra patria? Sin duda que ha de movernos a continuarla. Por ejemplo, en esa historia encuentro que esa defensa se ha basado continuamente en el iusnaturalismo; por lo cual, me he decidido a retomarlo, pero replanteándolo de diversa forma. Y, ¿qué es lo que hará latinoamericana o, más concretamente, mexicana nuestra fundamentación y defensa de tales derechos? Se trata de equilibrar, como dijimos, lo universal y lo particular en nuestro filosofar. Lo propio y peculiar de nuestro contexto mexicano son precisamente los acontecimientos nacionales que piden la iluminación de nuestra filosofía, son esos problemas los que suscitan esas reflexiones y respuestas filosóficas. Es lo que yo denomino universal analógico: participa de la semejanza respecto de la filosofía mundial, pero en él predomina la diferencia de su propia especificidad. Hay una proporcionalidad analógica de lo universal y lo particular, en la que predomina lo particular, surgido de la propia realidad mexicana.

⁴⁸Cf. J. H. ACOSTA BELTRAN, *La fundamentación filosófica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*, México: Universidad Pontificia, 1997; ver también E. I. Aguayo Cruz, "Una nueva propuesta iusnaturalista en la filosofía mexicana para fundamentar los derechos humanos", en J. Saldaña (coord.), *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*, México: UNAM, 1997. Además, J. H. Acosta Beltrán, "La noción de derechos humanos como derechos naturales en el pensamiento de Mauricio Beuchot", en M. P. Irigoyen Troconis (comp.), *Iusnaturalistas y iuspositivistas mexicanos (ss. XVI-XX)*, México: UNAM, 1998, pp. 235-256.

Y lo que configura nuestra realidad es una violación sistemática e impune de los derechos humanos. Por ello la filosofía que en México se haga sobre los derechos humanos ha de ser de resistencia, y capaz de aducir argumentos para detener esa práctica y actitud violatoria, conculcadora. También es parte muy importante de nuestra realidad mexicana el trabajar teórica y prácticamente por los derechos de los pueblos indios. Por eso ha de ser un planteamiento filosófico que establezca y defienda el respeto de los derechos humanos, tanto individuales como colectivos o étnicos.⁴⁹ Esto tiene una parte de persuasión y otra de educación. La parte de persuasión es el poder mover al respeto de tales derechos por ser un valor indispensable para el hombre, y la parte de educación es promover esa concepción en la que se respetan ciertos derechos porque son algo que surge de la misma dignidad inherente a la persona.

Es México quien me enseña que, frente a la exigencia de derechos étnicos, culturales y sociales, que no se quieren positivar, está el único recurso ya de la idea, de la concientización, de la dignidad del hombre por su naturaleza, no sólo por su cultura —que niega otras culturas—, sino porque, en medio de sus diversidades culturales, comparte conmigo y con todos una especificidad humana. Es también México el que, además de los derechos étnicos, me muestra la necesidad de los derechos concernidos con la religiosidad, otro aspecto de la cultura, dada nuestra multiplicidad cultural. Y,

⁴⁹J. FUENTES MORUA, "¿Derechos individuales o derechos de la comunidad?", en *Trabajadores* (Universidad Obrera, México, D.F.), año 4, núm. 16, feb. 2000, pp. 29-34. Ver también A. Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México: Ed. Torres Asociados, Colección Hermenéutica, Analógica e Imagen, 2000.

sobre todo, es México el que me hace pensar en derechos económicos más profundos que excluyan esa postración en la pobreza y en la violencia resultante de ella, a la que se ven impelidos muchos individuos de muchas culturas. Como defensa contra esa globalización terrible, que es la globalización de la miseria, no de la riqueza.

La Revolución Francesa basaba los derechos humanos en tres principios: libertad, igualdad y fraternidad. Y ciertamente hemos avanzado algo en libertad, mucho menos en igualdad y casi nada en fraternidad. El avance en la libertad no es mucho, pues es una libertad a veces negativa, reflejada en el avance del liberalismo, que se ve omnipresente en la globalización, y del que no se puede decir que es lo mejor. Se ha avanzado menos en igualdad, pues tanto en cuanto a las personas como en cuanto a las comunidades hay desigualdades muy injustas. Pero, sobre todo, en lo que menos se ha avanzado es en fraternidad, esto es, en solidaridad o amistad social, en tolerancia y en un adecuado compromiso con los demás. Y es lo que deseo para México. En México ha habido poca libertad y ha faltado más la igualdad; pero, por paradójico que parezca, es el que me ha enseñado la importancia de la fraternidad, pues siempre que se requiere, el pueblo mexicano, que es tan sufrido, en las adversidades se ha mostrado sumamente solidario y fraterno. A pesar de que falta mucho y que ha habido muchas fallas, por eso tengo esperanza en el futuro.⁵⁰

⁵⁰El carácter latinoamericano y mexicano de mi propuesta, de manera consciente y deliberada, esto es, con toda su intencionalidad, ha sido bien detectado por S. T. Morales Vera, *Actualidad del tomismo en el pensamiento latinoamericano. Mauricio Beuchot y la fundamentación de los derechos humanos*, México: Academia Mexicana de Derechos Humanos, 2000.

12. Sobre el problema de la naturaleza humana analógica

En el ámbito de la filosofía tomista, se me ha acusado de asignar a la naturaleza humana una analogicidad que no puede tener. Se dice que debe ser considerada como unívoca, so pena de permitir desigualdades, clases, rangos, racismo, etc. Pero eso sería si yo la declarara equívoca, no análoga. Debe recordarse que el célebre Cayetano, el clásico tomista de la analogía, permitía una analogía de desigualdad, que propiamente es univocidad, pues señala desigualdades o diferencias que no rompen la clase o especie de cosas de las que se trata; por ejemplo, encontrar en las especies biológicas macho y hembra, por ejemplo, en la especie humana varón y mujer. Son diferencias atendibles, no tan accidentales como para pasar desapercibidas, ni tampoco tan esenciales como para romper la identidad específica de la clase en cuestión. Muchos han criticado a Cayetano como alguien que no entendió correctamente la doctrina de la analogía en Santo Tomás.⁵¹ Pero, a pesar de divergencias en cuanto a la exégesis tomística, el esquema de Cayetano se defiende y permanece en pie.

Hablando con el eminente tomista, presidente de la Pontificia Academia Romana di San Tommaso d'Aquino, el P. Abelardo Lobato, O.P., me decía que es una tesis defendi-

⁵¹Uno de los más conspicuos ha sido R. M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma: Armando Editore, 1999.

ble la de una naturaleza humana analógica, y que algún autor italiano la está asumiendo. Por lo pronto, no veo las consecuencias nefastas que se le achacan, y en cambio sí veo que si se introducen algunas distinciones convenientes, ellas se pueden evitar. Cayetano dice que la analogía de desigualdad es más propia de lo físico, y, como hemos visto, se aplica mucho en esa rama suya que es la biología. De modo que en otros ámbitos más precisos se puede ver como unívoca, por ejemplo, al tratar de ella en la lógica, pero no en el plano real. Es doctrina, además, del P. Santiago Ramírez, quien dice que la abstracción lógica es unívoca, porque es de razón, mientras que la abstracción real es análoga, y lo es en las tres ramas de la filosofía real, a saber, la física, la matemática y la metafísica, sobre todo en esta última.⁵²

El iusnaturalismo analógico permite cierta apertura, sin caer en el relativismo. Y es que un iusnaturalismo univocista corre el peligro de una cerrazón excesiva. Esto ya me ha sido observado por Ángel Francisco Hernández.⁵³ Contrapone mi propuesta a la de Bobbio, el cual no pierde tiempo fundamentando los derechos humanos, sino que apela a su positivación en la Declaración de la ONU de 1948. Ya hemos hablado de que no relegamos dicha positivación progresiva de los derechos humanos y hemos argumentado a favor de la conveniencia de su fundamentación filosófica, por lo que no volveré a hacerlo. Pero sí quiero señalar una objeción precisa y bien fundada de este autor. Se

⁵²S. M. RAMIREZ, *El concepto de filosofía*, Madrid: Ed. León, 1954, p. 110, nota 186, donde cita a Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 40, a. 3, y comenta: "Por lo cual puede decirse que la abstracción total es unívoca y propia de la Lógica, mientras que la formal es análoga y propia de la Metafísica."

⁵³A. HERNANDEZ, "¿Fundamentación o protección de los derechos humanos? Las tesis de Bobbio y de Beuchot", en *Isonomía*, n. 6 (1997), pp. 171-178.

fija en que el iusnaturalismo corre el peligro de cerrar la definición de ser humano circunscribiéndola a ciertas personas con ciertas características, pero dejando a ciertas personas con características diferentes (por ejemplo, los homosexuales), de modo que tendrían que ser vistos como merecedores de la muerte, por ley natural. Pero eso no es cierto, como le argüí en mi contestación a su artículo,⁵⁴ pues la analogicidad permitirá darles cabida con ciertas restricciones. No se cae en la permisividad extrema e irreal de los relativistas (o, al menos, infundada), ni en la cerrazón despiadada de los iusnaturalistas (y iuspositivistas) univocistas.

⁵⁴M. BEUCHOT, "Réplica a Ángel Francisco Hernández", en *ibid.*, pp. 179-182.

13. Sujeto y persona

Se presenta el problema del sujeto y el de la persona. Ciertamente puede parecer muy discutible la distinción que trazó Maritain entre individuo y persona, diciendo que a un condenado a muerte se le puede fusilar como individuo, sin verlo como persona, a causa de la inviolable dignidad que tiene como esta última. Pero sí parece conveniente distinguir la noción de persona de la noción de sujeto. En la actualidad se ha luchado enconadamente contra la noción de sujeto. Foucault denuncia que el hombre ha desaparecido, que el sujeto ha muerto, porque las mismas ciencias humanas lo han matado. En efecto, no lo toman en cuenta, ni en la antropología, ni en la historia, ni en el psicoanálisis ni en la etnología. Se trataba del sujeto cartesiano, autoposeído y translúcido. Y ahora se lo suple por el sujeto nietzscheano, volitivo y agresivo. Esto mismo nos manifiesta que puede haber varios modelos de sujeto, no todos tan pretenciosos como el primero ni tan peligrosos como el último.⁵⁵

Así, podemos rescatar una noción de sujeto que se acerque al modelo de sujeto narrativo de MacIntyre y de sujeto ético como el de Habermas y Apel. No tendrá la pre-

⁵⁵Cf. L. CABRERA, "El problema de la antropología filosófica en Mauricio Beuchot frente a la posmodernidad", en *Logos* (Universidad La Salle), año XXVI, n. 78 (1998), pp. 111-125; J. M. HERRERA AGUILAR, *Antropología filosófica y analogía en Mauricio Beuchot*, México: Número especial de *Analogía Filosófica* 5, 1999.

tensión universalista (univocista) de estos últimos ni el peligro relativista (equivocista) del primero. Será un sujeto analógico, que a través de su mismo carácter narratológico recupere su carácter ontológico. Es decir, a través de su relato llegará a un metarrelato, pero no como los de la modernidad, que tanto recrimina la posmodernidad, sino algo que revele sus estructuras esenciales y universales, mas como inherentes y encarnadas en lo existencial y lo concreto. Y así encontramos el concepto de la persona, en el que tanto insistiera Mounier, aquí desarrollado en un personalismo que no renuncia a la universalidad (analógica) de los que se congregan y conviven mediante el diálogo.⁵⁶

De esta manera se combinará la individualidad y subjetividad de la persona con el bien común. Es el bien común algo completamente necesario en la construcción de la sociedad.⁵⁷ Y en su consecución encuentra su realización la persona. La persona es el punto en el que confluyen y se reúnen el bien individual y el bien común. Es el símbolo que conjunta lo narrativo y lo metanarrativo, lo hermenéutico y lo ontológico, pues la persona es lo más referencial, pero lo que más necesita y exige sentido. La persona es la noción y la realidad en la que se conjuntan, como en un límite analógico, el ser y el deber ser, es el microcosmos.

⁵⁶E. AGUAYO, "El concepto de persona en la filosofía de Mauricio Beuchot", en *Estudios* (ITAM, México), n. 41 (1995), pp. 85-94; E. I. Portilla Hinojosa, "La dignidad de la persona y los derechos humanos según Mauricio Beuchot", en A. Vargas (comp.), *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*, México: UNAM, 1999, pp. 105-127.

⁵⁷Cf. E. MENDOZA ORTIZ, *La propuesta filosófico-social de Mauricio Beuchot*, México: IMDOSOC, 2000. También, R. GONZÁLEZ SCHMAL, "Intelectuales católicos y su aportación en los derechos humanos", en *Cuestión Social* (México), VI/4 (1998-9), pp. 380-385.

14. Conclusión

Tal es a grandes rasgos la estrategia que he seguido en esta rápida y sucinta argumentación. Y tal creo que es la fundamentación metafísica de los derechos humanos: son derechos radicados en la naturaleza humana, por eso fueron preconizados como derechos naturales, como señalando que con arreglo a dicha naturaleza se puede encontrar el bien de los hombres y de acuerdo con ella se establece en derechos y deberes. Y, como la naturaleza humana está cargada de exigencias éticas, por eso he dicho que derivar de ella derechos naturales humanos no constituye *falacia naturalista*, es otro tipo de inferencia.⁵⁸ Defiendo, pues, filosóficamente el iusnaturalismo (ciertamente un iusnaturalismo renovado con la pragmática, pero firmemente arraigado en la ontología), y combato la idea de que en él se encierra ese gran paralogismo consistente en pasar del ser al deber ser, para lo cual ciertamente no hay reglas lógicas (es decir, rechazo la acusación que se le hace de incurrir en la, ya por otros motivos muy desprestigiada y venida a menos, falacia naturalista). En ese sentido hablo de los derechos humanos como elementos del derecho natural y hablo de la naturaleza humana como fundamento metafísico de los mismos.

⁵⁸Estas tesis han sido desarrolladas con más detalle en mi trabajo *Filosofía y derechos humanos*, ya citado; y a ampliarlas dediqué mi otro trabajo, *Derechos humanos, iusnaturalismo y iuspositivismo*, México: UNAM, 1996. Ha de añadirse mi libro *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México: Fontamara, 1999.

En conclusión y síntesis de todo lo anterior, he de decir que tengo la convicción de que no sólo es posible hablar de fundamentación filosófica de los derechos humanos, sino que es algo necesario. Creo, además, que la filosofía tomista, que incesantemente se renueva, puede dar esa fundamentación que se espera en nuestro tiempo actual. Tal fundamento es de índole iusnaturalista, propio de dicha corriente tomista, aunque actualizado con algunos planteamientos que se han hecho en la línea de la filosofía analítica reciente, como aquellos que han considerado a los derechos humanos como derechos morales, y también con aportaciones provenientes de la pragmática semiótica. Ahora se dice —por parte de otras corrientes, como las postmodernas— que no hay fundamento posible en la filosofía. Tal ausencia de fundamento me parece que ha sido decretada arbitrariamente (o, en todo caso, sólo funciona si se aceptan las premisas nietzscheanas y heideggerianas de sus proponentes); por ello creo que tiene que haber una fundamentación ontológica o metafísica de tales derechos, so pena de ser completamente ilusorios; pues, a pesar de su positivación, pueden des-positivarse y cancelarse, y no habrá quien pueda defenderlos contra eso.

Esto impele a buscar, además, la manera de recuperar la vinculación de la ética con el derecho. El positivismo trató de separarlos, y ahora se busca la manera de conjuntarlos otra vez. De hecho, mucho de lo que expresan los derechos humanos es un testimonio de que el derecho debe reflejar en la praxis los valores morales más de principio que pertenecen al hombre. Hay que propiciar que esta conexión vuelva a reconocerse; y, sobre todo, hay que educar para que se inscriba en el hombre, de manera apoyada por la moral —porque con eso no va a perder su carácter jurídico— esa cultura de los derechos humanos que tanto deseamos para nuestra sociedad actual.

15. Bibliografía

J. H. ACOSTA BELTRAN, *La fundamentación filosófica de los derechos humanos en Mauricio Beuchot*, México: Universidad Pontificia, 1997.

E. I. AGUAYO, "El concepto de persona en la filosofía de Mauricio Beuchot", en *Estudios* (ITAM, México), n. 41 (1995).

E. I. AGUAYO CRUZ, "Una nueva propuesta iusnaturalista en la filosofía mexicana para fundamentar los derechos humanos", en J. Saldaña (coord.), *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*, México: UNAM, 1997.

M. ARTOLA, *Los derechos del hombre*, Madrid: Alianza, 1986.

M. BEUCHOT, *Lógica y ontología*, Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1986.

M. BEUCHOT, "La cuestión social en el arzobispo don Juan de Palafox y Mendoza (México, siglo XVII)", en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 17 (1990), pp. 483-491.

M. BEUCHOT, "Los derechos naturales como derechos humanos en Santo Tomás de Aquino", en *Anámnesis* (México), n. 4 (1992).

M. BEUCHOT, *La teología de los dominicos novohispanos de México, en el siglo XVI*, México: Cuadernos Presencia Dominicana, 1992.

M. BEUCHOT, *Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México: Siglo XXI, 1993.

M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona: Ánthropos - Bogotá: Siglo del Hombre Eds., 1994.

M. BEUCHOT, *Derechos humanos, iusnaturalismo y iuspositivismo*, México: UNAM, 1996.

M. BEUCHOT, "Sobre la fundamentación de los derechos humanos en la ética discursiva", en *Philosophica* (Valparaíso, Chile), nn. 19-20 (1996-1997), pp. 185-191.

M. BEUCHOT, "Réplica a Angel Francisco Hernández", en *Isonomía* (ITAM, México), n. 6 (1997), pp. 179-182.

M. BEUCHOT, "Los derechos humanos en la filosofía analítica: Ronald Dworkin", en *Tópicos*, n. 15 (1998), pp. 31-42.

M. BEUCHOT, *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México: Fontamara, 1999.

N. BOBBIO, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en el mismo, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona: Gedisa, 1992 (2a. ed.).

I. CABRERA, "De las virtudes públicas a las virtudes personales. Victoria Camps, *Virtudes Públicas*", en la revista *En resumen*, México, n. 4, nov. 1990.

L. CABRERA, "El problema de la antropología filosófica en Mauricio Beuchot frente a la posmodernidad", en *Logos* (Universidad La Salle), año XXVI, n. 78 (1998).

B. DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de África*, ed. I. Pérez Fernández, Salamanca: Ed. San Esteban, 1992.

J. DEWEY, "Theory of Valuation", en el II volumen, n. 4, de la *Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, 1939.

T. A. FAY, "La teoria della legge naturale di San Tommaso: alcune recenti interpretazioni", en *Divus Thomas* (Bologna), 8 (1994).

E. FERNANDEZ, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid: Debate, 1984.

J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

J. FINNIS, "Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'ought' from 'is' according to Aquinas", en L. J. Elders - K. Hedwig (eds.), *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, 1987.

J. FUENTES MORUA, "¿Derechos individuales o derechos de la comunidad?", en *Trabajadores* (Universidad Obrera, México, D.F.), año 4, núm. 16, feb. 2000.

H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.

E. GARCIA MAYNEZ, "El derecho natural y el principio jurídico de razón suficiente", en *Revista Jurídica Veracruzana*, 1959.

R. GONZÁLEZ SCHMAL, "Intelectuales católicos y su aportación en los derechos humanos", en *Cuestión Social* (México), VI/4 (1998-9).

A. L. GUERRERO, "La teoría del derecho natural en Santo Tomás: ¿punto de partida de los derechos humanos?", en A. Villegas *et al.*, *Democracia y derechos humanos*, México: UNAM - M. A. Porrúa, 1994.

A. L. GUERRERO, "La fundamentación filosófica de los enunciados y las teorías de los derechos humanos en los siglos XVII y XVIII", en *Avances. Coloquio de doctorandos de filosofía*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1996.

A. HERNÁNDEZ, "¿Fundamentación o protección de los derechos humanos? Las tesis de Bobbio y de Beuchot", en *Isonomía*, n. 6 (1997), pp. 171-178.

H. H. HERNÁNDEZ, "Algunas cuestiones sobre el derecho subjetivo", en *Prudentia Iuris*, 21-22 (1989).

J. M. HERRERA AGUILAR, *Antropología filosófica y analogía en Mauricio Beuchot*, México: Número especial de Analogía Filosófica 5, 1999.

O. HÖFFE, "Derecho natural sin falacia naturalista: un programa iusfilosófico", en el mismo, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona-Caracas: Alfa, 1988.

G. KALINOWSKI, *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1982.

J. MARITAIN, *Filosofía moral. Análisis histórico-crítico de los grandes sistemas*, Madrid: Morata, 1966.

J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano: Jaca Book, 1985.

J. P. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *La libertad como acto analógico en la antropología filosófica tomista de Mauricio Beuchot*, México: Universidad Anáhuac del Sur, 2000.

C. I. MASSINI, *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza (Argentina): Ed. Idearium, 1995.

M. MAURI, "La 'teoría' de la actividad práctica", en *Analogía* (México), VI/1 (1992).

R. M. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma: Armando Editore, 1999.

G. MÉNDEZ PLANCARTE (comp.), *Humanistas del siglo XVIII*, México: UNAM, 1979 (1a. reimpr.).

T. de MERCADO, *Suma de tratos y contratos*, Madrid: Editora Nacional, 1975.

- C. U. MOULINES, "Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista", en *Isegoría*, 3 (1991).
- T. NAVARRETE, S. Abascal C., A. Laborie E., *Los derechos humanos al alcance de todos*, México: Ed. Diana, 1991.
- C. S. NINO, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires: Paidós, 1984.
- J. NUBIOLA, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona: Eunsa, 1984.
- J. NUBIOLA, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: Eunsa, 1994.
- J. PARENT JACQUEMIN, *Defender los derechos humanos*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1991.
- M. PLATTS, "Kind Words and Understanding", en *Crítica* (UNAM), XII/36 (1980).
- E. I. PORTILLA HINOJOSA, "La dignidad de la persona y los derechos humanos según Mauricio Beuchot", en el libro colectivo de A. Vargas (comp.), *Derechos humanos, filosofía y naturaleza*, México: UNAM, 1999.
- H. PUTNAM, *¿Es posible la semántica?*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, 1983.
- S. M. RAMÍREZ, *El concepto de filosofía*, Madrid: Ed. León, 1954.

L. RECASENS SICHES, "Los derechos humanos", en *Diánoia*, 20 (1974).

A. SALCEDO AQUINO, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México: Ed. Torres Asociados, Colección Hermenéutica, Analogía e Imagen, 2000.

J. R. SEARLE, "Cómo derivar 'debe' de 'es'", en Ph. Foot (comp.), *Teorías sobre la ética*, México: FCE, 1974.

C. STOETZER, "Raíces escolásticas de la Constitución Norteamericana", en *Revista de Historia de América*, num. 99, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984.

C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, Madrid: Ed. Visor, 1988.

A. TRUYOL y SERRA, *Los derechos humanos*, Madrid: Tecnos, 1984.

Varios, "Ética material crítica y ética formal crítica. (Diálogo entre Enrique Dussel y Adela Cortina)", en M. E. Sánchez Díaz de Rivera (coord.), *Interioridad y crisis del futuro humano*, Puebla: Universidad Iberoamericana Golfo-Centro, 2000, pp. 309-359.

D. WIGGINS, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, 1986.

J. ZAPATA y SANDOVAL, *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta, Segunda parte*, trad. e introd. de M. Beuchot, México: UNAM, 1995.

L. ZEA, *Filosofía latinoamericana*, México: ANUIES, 1976.

Los cuadernos de Fe y Cultura son una contribución al fomento del diálogo entre los valores evangélicos y la cultura actual en toda su complejidad. Pretenden, por tanto, ofrecer una visión cristiana de nuestra realidad que oriente a los lectores y a los estudiosos de los diferentes ámbitos de ella.

La serie número 3, "La persona humana y sus valores", aborda temas relacionados con el ámbito de la persona humana y de los valores que de ella se desprenden. Busca una mejor comprensión de ésta a la luz del Evangelio, leído desde la realidad actual.

Mauricio Beuchot Puentes es dominicano, profesor en el posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, institución en la que ha sido investigador, primero en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y, actualmente, en el Instituto de Investigaciones Filológicas. Es también miembro de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos. Además, es autor de diversas publicaciones sobre derechos humanos, como *Filosofía y derechos humanos* (Siglo XXI, 1993), *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo* (UNAM, 1995), *Derechos humanos, filosofía e historia* (Fontamara, 1999), y, en coautoría con Javier Saldaña, *Derechos humanos y naturaleza humana* (UNAM, 2000).

En este ensayo el autor aborda el problema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos, muchas veces mal visto y entendido por superfluo o menos prioritario que su positivación y la protección de su cumplimiento. Su propuesta parte de una postura iusnaturalista renovada que integra elementos del tomismo, de los planteamientos de la filosofía analítica reciente y de la filosofía pragmática norteamericana. Puede llamarse iusnaturalismo analógico-icónico, y ofrece argumentos de la filosofía actual para la fundamentación y defensa de los derechos humanos.



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA



ISBN 968-859-461-X



9 789688 594612