

UACM

**Universidad Autónoma
de la Ciudad de México**

Nada humano me es ajeno

LA DIGNIDAD HUMANA COMO FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN DEFENSA Y PROMOCIÓN DE
LOS DERECHOS HUMANOS**

PRESENTA

VÍCTOR IGNACIO CORONEL PIÑA

DIRECTOR: MTRO. RUBÉN R. GARCÍA CLARK

México D.F., febrero de 2012

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

A **Lucero González** por todo su amor

Agradezco al Colegio de profesores de la maestría en **Defensa y Promoción de los Derechos Humanos** de la **Universidad Autónoma de la Ciudad de México** por haberme formado y a la UACM por su apoyo para la impresión de esta tesis.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I. LA IMPORTANCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS	
1.1 LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS	7
1.1.2 LA POSICIÓN IUSPOSITIVISTA DE BOBBIO Y LA CRÍTICA DE BEUCHOT DESDE EL IUSNATURALISMO	8
1.1.3 MÁS ALLÁ DE BEUCHOT Y BOBBIO. LA PROPUESTA	13
1.1.4 OTRAS PERSPECTIVAS SOBRE EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN	16
1.2 EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO	18
1.3 PLURALISMO, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD	26
CAPÍTULO II. LA DIGNIDAD HUMANA	
2.1 LA "DIGNIDAD HUMANA" EN INSTRUMENTOS INTERNACIONALES Y REGIONALES	30
2.2 LA PRESENCIA TRANSCULTURAL DE LA DIGNIDAD HUMANA	34
2.2.1 LA PERSPECTIVA JAPONESA	35
2.2.2 LA TRADICIÓN ISLAMICA	38
2.2.3 LA PERSPECTIVA HINDÚ	42
2.2.4 LA PERSPECTIVA AFRICANA	45
2.2.5 COMPARACIÓN DE LAS PERSPECTIVAS	47
2.3 HACIA UNA CONCEPCIÓN EMANCIPATORIA DE LOS DERECHOS HUMANOS. CONSIDERACIONES DESDE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS	49
CAPÍTULO III. DE LOS DISTINTOS HORIZONTES DE LA DIGNIDAD	
3.1 EL TÉRMINO "DIGNIDAD"	61
3.2 LA DIGNIDAD ONTOLÓGICA	63
3.3 LA DIGNIDAD TEOLÓGICA	65
3.4 LA DIGNIDAD JURÍDICA	66
3.5 LA DIGNIDAD ÉTICA	71
3.5.1 LA DIGNIDAD ÉTICA DESDE LA PERSPECTIVA KANTIANA	73
3.5.2 ÉTICA, DERECHO Y DERECHOS HUMANOS EN KANT	80
3.5.3 APEL: ÉTICA DEL DISCURSO Y DERECHOS HUMANOS	84
CAPÍTULO IV. EL NECESARIO RETORNO A LA SENDA DE LA ÉTICA	92
CONCLUSIÓN	101
BIBLIOGRAFÍA	104

INTRODUCCIÓN

La Declaración es una escalera que conduce a los hombres a la cima de la mansión de la libertad y la igualdad. Pero los hombres deben subir un poco más allá del punto en que la escalera se detiene, es este momento. La prueba de que la escalera ha alcanzado la altura perfecta será cuando ya no se le necesite; cuando se la pueda dejar de lado. Quedará comprobado que la Declaración de derechos humanos ha alcanzado su objetivo el día en que la Declaración ya no sea necesaria.

R. C. Pandeya

La presencia de la dignidad humana en discursos sobre los derechos humanos es una constante, tanto en los tratados internacionales o regionales, desde los generados por las ONG's hasta los de los gobiernos. Sin embargo, en ninguno de esos discursos se encuentra una explicación de qué se entiende por dignidad humana, ni de por qué guarda una relación con los derechos humanos; simplemente se dan por hecho. Ante el reconocimiento de esa ausencia surge el interés de esclarecer la noción de "dignidad" y mostrar la relación que guarda con los derechos humanos. La tesis de este ensayo es que la dignidad ética¹ es el fundamento de esos derechos.

En los distintos documentos consultados las referencias a la dignidad son poco precisas. Se suele tratar de un modo casi periférico, incluso en aquellos que la sitúan como la cuestión central desde el título. En la mayoría de esos estudios predomina un enfoque entre religioso y metafísico, del que busco alejarme de forma total. Mi interés consiste en abordar la dignidad desde la perspectiva ética propuesta por Immanuel Kant². En la filosofía moderna la figura de Kant constituye uno de los pilares más importantes. Su pensamiento es una referencia obligada no sólo para la filosofía de la época, sino para todas las propuestas éticas posteriores. Su influencia no se limita a la filosofía, además permea disciplinas

¹ A lo largo del trabajo emplearé indistintamente los términos "dignidad ética" y "dignidad humana", por ser la perspectiva que guía mi tesis.

² Para conocer la forma en que se configura el sistema ético kantiano véase el estudio introductorio de Manuel García Morente a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

(Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid, 2003.)

como el derecho.

Para algunos filósofos, la propuesta kantiana contiene un conjunto de limitaciones y por tanto se debe pensar sólo como un punto de partida.³ Sin embargo, en una época de agresiones constantes a la dignidad, de violaciones a los derechos humanos y en la que existe una tendencia a utilizar al ser humano, como si fuese una cosa, la propuesta de Kant muestra toda su vigencia.

El sistema ético kantiano es un clásico, porque nos posibilita pensar un conjunto de problemas actuales. Sus ideas no sólo permiten reparar en un conjunto de situaciones propias de su época, sino que también nos ocupan en la actualidad. Kant plantea la necesidad de que, en las relaciones humanas, cada uno sea tratado como fin y nunca como medio. Lo que, aplicado a los derechos humanos, significaría respetar la dignidad y los derechos de cada sujeto, puesto que no hacerlo sería tratar al otro como medio. El fondo de la propuesta consiste en preguntarse por la forma en que se desea relacionarse con el otro y si es que esa forma de convivencia es la que conviene a la totalidad de la humanidad. Es importante notar que esta tesis es de carácter filosófico y que su influencia predominante es la ética kantiana.

Por lo que concierne a su estructura, la tesis consta de cuatro capítulos, cada uno de ellos responde a una pregunta guía. En el primer capítulo, la cuestión es ¿por qué fundamentar los derechos humanos? En el segundo, ¿qué presencia tiene la dignidad en los tratados nacionales e internacionales? y ¿qué lugar ocupa la dignidad en algunas culturas no occidentales? En el tercero, ¿de qué manera es posible abordar la dignidad? En el cuarto, ¿por qué la dignidad ética es fundamento de los derechos humanos?

Las preguntas centrales de la tesis, son ¿qué es la dignidad? y ¿qué relación guarda con los derechos humanos? La tesis que defiende es que la dignidad ética es el fundamento de los derechos humanos.

³ Enrique Dussel, en su *Ética de la liberación*, sostiene que la ética kantiana es una propuesta formal y por tanto se debe tratar de articular desde lo material, que siempre remite a la vida.

(Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta/UAM-I/UNAM, Madrid, 1998.)

CAPÍTULO I

LA IMPORTANCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

1.1.1 LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Fundamentar o no fundamentar los derechos humanos: esa es la cuestión, profundamente relevante para algunos e intrascendente para otros. Mi punto de partida es que, reconociendo este dilema, es esencial fundamentar los derechos humanos ¿Por qué lo considero necesario? Porque no es éticamente correcto defender una idea sin tener los argumentos suficientes para hacerlo. Lo propio del ser humano, y con mayor rigor del filósofo, es la razón; la capacidad de argumentar. No podemos renunciar a eso hacerlo implica renunciar a nuestra condición de seres humanos.

En este apartado veremos algunos aspectos de la postura de Norberto Bobbio sobre la fundamentación de los derechos humanos y la crítica de Mauricio Beuchot, sobre dichas consideraciones, planteada en su obra *Filosofía y derechos humanos*. Además de considerar la postura de otros autores latinoamericanos sobre la cuestión.⁴

Es importante aclarar la distinción entre fundamentar los derechos humanos y defender la importancia de su fundamentación. Lo que yo hago aquí es lo segundo, que implica poner de manifiesto las razones que me llevan a afirmar la necesidad de fundamentar los derechos humanos y no simplemente dar por supuesto que es relevante. Fundamentar los derechos humanos implica mostrar porqué determinado elemento, la dignidad humana en mi caso, es su fundamento. Eso tampoco debe conducirnos al equívoco de creer que son dos cosas separadas. Me parece que primero es importante explicar porqué es necesario fundamentar los derechos humanos para después discutir sobre su

⁴ Napoleón Conde Gaxiola, en su obra *Aproximaciones para ubicar los aportes de Mauricio Beuchot en las distintas corrientes de la filosofía de los derechos humanos*, realiza un recorrido por las distintas tendencias en el estudio de los derechos humanos y el lugar que ocupan distintos autores, muchos de ellos tratados en esta tesis.

(Conde Gaxiola, Napoleón, (Compilador), *La Filosofía de los Derechos Humanos de Mauricio Beuchot. Exposiciones y polémicas*. Primeros editores, México, 2001.)

fundamentación,⁵ o dicho de modo más preciso, mostrar cuál es su fundamento. La orientación de mi trabajo es fundamentalmente ética y en ese sentido busca mostrar que la dignidad es el fundamento de los derechos humanos.

1.1.2. LA POSICIÓN IUSPOSITIVISTA DE BOBBIO Y LA CRÍTICA DE BEUCHOT DESDE EL IUSNATURALISMO

Norberto Bobbio sostiene en *Sobre el fundamento de los derechos del hombre* que “El problema de fondo relativo a los derechos de hombre es hoy no tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político.”⁶ Sostiene que justificar y proteger son cuestiones distintas del problema. Sin embargo, ¿es posible proteger los derechos humanos si no se logra justificarlos? Considero que defender los derechos humanos implica como paso previo y necesario su justificación; argüir razones suficientes en su defensa. Este proceso se inicia con un convencimiento propio razonado que implica cuestionar la importancia de los derechos humanos y no darla por sentada desde el principio. Decir que lo central reside en proteger y no justificar, sería lo mismo que abandonar de lleno la justificación. Sostengo que no se deben contraponer justificación y protección, ni priorizar alguna, sino reconocer su unidad y situar en el centro de la discusión ambos elementos.

Sostener, como hace Bobbio, que se trata de un problema político, es limitarlo a la generación de tratados internacionales, cuya misión sea garantizar de forma efectiva su cumplimiento desde el marco jurídico. Pero el problema que se hace patente día a día en la constante violación de los derechos humanos es que las leyes, declaraciones y tratados internacionales resultan necesarias, pero no suficientes.

Considero que en la búsqueda de una solución a ese gran problema se

⁵ En los capítulos III y IV, entraré de lleno en la fundamentación de los derechos humanos desde la dignidad humana.

⁶ Norberto Bobbio, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en *El problema de la guerra y las vías para la paz*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 128.

muestra la pertinencia de la filosofía, específicamente de la ética.

Bobbio afirma que "Toda búsqueda del fundamento absoluto es a su vez infundada."⁷ Al respecto presenta cuatro dificultades que menciono a continuación.

1. "Los derechos del hombre" constituyen una expresión vaga y todo intento de definirlos es tautológico, pues al hacerlo se recurre al propio término que tratan de explicar. No se dice nada sobre su contenido y, cuando se añade algo de él, se introducen términos de valor. Se postula que los derechos humanos son condición para que se realicen ciertos valores últimos (como el perfeccionamiento del ser humano) y entonces su fundamentación se reduce a esos valores últimos, que carecen de fundamento y son antinómicos. Más aun, en cuanto a la diversidad de valores y su conflicto, Beuchot sostiene "que es posible ofrecer razones para preferir unos valores sobre otros cuando entran en conflicto."⁸ Es decir, que a través de la argumentación se pueden mostrar los verdaderamente importantes.

2. Otro problema es la variabilidad histórica de los derechos humanos, es decir, que la lista de los derechos no es absoluta, pues por diversas razones cambia. Lo que resulta fundamental en una época o civilización puede no serlo en otras. Lo que pone de manifiesto un relativismo.⁹

Todo esto prueba que no existen derechos fundamentales por naturaleza. Lo que parece fundamental en una época histórica o en una civilización determinada, no es fundamental en otras épocas y culturas. No se ve cómo puede darse un fundamento absoluto de derechos históricamente relativos. Por otra parte, no tenemos por qué sentir temor del relativismo.¹⁰

⁷ *ibid.*, p. 120.

⁸ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2004, p. 155.

⁹ Me parece significativa la mención del relativismo. Luego de ver los planteamientos de Bobbio respecto a la cuestión de la fundamentación nos detendremos brevemente en el apartado 1.2 sobre los problemas que entraña el relativismo en relación con la fundamentación de los derechos humanos.

¹⁰ Norberto Bobbio, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en *El problema de la guerra y las vías para la paz*, *op. cit.*, p. 122.

Al respecto, Beuchot aclara que no se trata de un relativismo absoluto sino relativismo, que por tanto tiene límites “y esos límites serán lo que se acepte con algún carácter de fundamental y primero, es decir, absoluto [...] en nuestro caso aceptamos la naturaleza humana como fundamento.”¹¹

Bobbio reconoce que los cambios históricos en los derechos humanos son la más clara prueba de que no existen derechos fundamentales por naturaleza, esto es que su fundamento no reside en la naturaleza pues de ser así se mantendrían más allá de los cambios en las situaciones históricas. Para Beuchot en cambio la naturaleza humana sí es fundamento.

3. La clase de los derechos humanos es heterogénea, lo que implica que en una misma declaración existen derechos incompatibles. Las razones que se aducen para hacer valer un derecho pueden no valer para otros y en ese sentido se tendría que hablar de diversos fundamentos.

Beuchot señala:

La dificultad se disminuye si se considera que, aun cuando el fundamento es unívoco –la naturaleza humana–, sus elementos tienen una ordenación analógica, esto es, jerarquizada; por eso debe darse mayor amplitud a los derechos más fundamentales y cierta restricción a los menos fundamentales.¹²

Me parece que Beuchot es impreciso al no aclarar cuáles serían los “derechos más fundamentales” y los menos fundamentales. Supongamos que se sitúa en un primer plano el derecho a la vida y en un segundo plano el derecho a la libertad de expresión. Esa valoración es conveniente para los gobiernos, pero no para los sujetos ni para los pueblos. Los gobiernos pueden argüir que su labor se centra en la protección de los derechos humanos “más fundamentales”, dejando de lado aquéllos que no lo son. Aquí resulta necesario tener presente la integralidad de los derechos humanos, pues desde esa perspectiva se desdibuja todo intento de

¹¹ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, op. cit., p. 56.

¹² *ibid.*, p. 157.

mostrar que tal derecho es más importante que otro. Se trata de reconocer que todos los derechos humanos poseen la misma importancia y que se deben defender todos en conjunto. En este caso la analogía con el cuerpo humano resulta apropiada: si pensamos que debemos cuidar únicamente algunas partes del cuerpo por ser las más importantes, lo que ocurrirá, es que aquellas que decidimos descuidar, terminarán por afectar aquellas consideradas centrales, porque nuestro organismo es un todo; lo mismo ocurre con los derechos humanos.

4. En la lucha entre derechos individuales (libertades) y derechos sociales (igualdad de condiciones de vida), el fundamento que se presenta para unos difiere del de otros. Aspecto que pone de manifiesto que aun encontrando un derecho absoluto, eso no garantiza el cumplimiento de los derechos humanos, puesto que existen un conjunto de situaciones dadas en la realidad que muestran una constante violación. Como Beuchot señala, al decir lo anterior, Bobbio incurre en la falacia naturalista que pasa de lo fáctico a lo axiológico; de la negación del cumplimiento fáctico de un derecho a la negación de su fundamento axiológico.¹³ Aquí Bobbio parece reiterar la cuestión del punto 3, sólo que ahora la incompatibilidad de derechos se manifiesta en relación a los derechos individuales y sociales, de modo tal que unos requieren un fundamento y los otros uno distinto. Nuevamente deja de lado la cuestión de la integralidad de los derechos.

En otro escrito titulado *El presente y futuro de los derechos del hombre*, Bobbio da continuidad a la idea central del anterior (es decir que la situación central con los derechos humanos consiste en buscar el mecanismo para garantizar su cumplimiento y no el de fundamentarlos.)

El problema al que nos enfrentamos, en efecto, no es filosófico sino jurídico y, en sentido más amplio, político. No se trata tanto de saber cuáles y cuántos son esos derechos, cuál es su naturaleza y su fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro para garantizarlos, para impedir que pese a las declaraciones

¹³ *idem*, 158.

solemnes resulten continuamente violados.¹⁴

Pero va más allá al sostener:

En efecto, se puede decir que hoy el problema del fundamento de los derechos del hombre ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos del hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.¹⁵

En estos planteamientos encuentro grandes problemas. Bobbio sostiene que la cuestión del fundamento queda resuelta en 1948 vía la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Sin embargo siguiendo la propia argumentación de Bobbio, en relación a las cuatro dificultades señaladas en la búsqueda del fundamento absoluto, resulta un contrasentido ese planteamiento pues aquí parece estar sosteniendo que el fundamento generado en 1948 es absoluto. El fundamento que aquí se plantea no sólo no es absoluto, sino que se limita a ese momento histórico y hace necesaria otra fundamentación para las formulaciones de las declaraciones de los derechos humanos que parten de la generada en 1948, pero centrándose en aspectos específicos como los derechos económicos, sociales y culturales, los derechos de los niños, entre otros.

Bobbio sostiene también que la declaración de 1948 “representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede considerarse humanamente fundamentado y por tanto reconocido: y dicha prueba es el consenso general sobre la validez.”¹⁶ Esa prueba del consenso tampoco es absoluta, salvo para ese momento concreto de la historia. En sesenta años se han generado tratados y declaraciones que parten de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, pero van más allá de ella, en el sentido de desarrollar aspectos específicos que en la declaración aparecían sólo de forma general. Además, algunas de las naciones que decidieron suscribirla en ese momento y

¹⁴ Norberto Bobbio, N., Sobre el fundamento de los derechos del hombre, en *El problema de la guerra y las vías para la paz*, op. cit., p. 130.

¹⁵ *ibid.*, p. 130.

¹⁶ *Idem.*

que lo hacen en la actualidad, únicamente se limitan al discurso, porque en la práctica violan los derechos humanos de manera sistemática, aunque ratifican un conjunto de tratados. Esto lo menciono porque nos permite reconocer que esa justificación de los derechos humanos no fue suficientemente efectiva, pues no logró su objetivo último que era el respeto de los derechos que postula.

El argumento del consenso me parece bastante endeble, pues bastaría con que los países decidieran nuevamente decir que no son importantes los derechos humanos, para generar su desvalorización. Me parece además que esa idea tiene reminiscencias de la falacia llamada *ad populum*, en la medida en que supone que si todos aceptan algo como válido y verdadero, tiene que serlo. Bobbio parece decir esto cuando afirma:

La Declaración Universal representa la conciencia histórica que la humanidad tiene de sus propios valores fundamentales en la segunda mitad del siglo XX. Es una síntesis del pasado y una inspiración para el porvenir; pero sus tablas no han sido esculpidas de una vez para siempre¹⁷

Bobbio adopta una postura iuspositivista, al considerar que el problema de la fundamentación no existe, toda vez que los derechos humanos han sido positivados en el momento en el que existe un decreto reconocido que los respalda. Por positivación se entiende el momento en que los derechos son reconocidos en las cartas constitucionales y en los tratados internacionales. Una de las ausencias importantes en el texto consiste en que no hay una explicación de los mecanismos para llegar al consenso.

1.1.3 MÁS ALLÁ DE BEUCHOT Y BOBBIO. LA PROPUESTA

En cuanto al comentario de Beuchot a la primera objeción que presenta Bobbio estoy de acuerdo en la posibilidad de priorizar valores cuando entran en conflicto, pero sólo en ese marco, asumiendo que es sumamente problemático. Pensemos

¹⁷ *Ibid.*, pp. 140-141.

en el ejemplo de un niño judío al que se le niega el derecho a la educación pública por no rendir honores a la bandera ¿Qué es más importante: negarse a participar en ese acto cívico por considerar que es una forma de fanatismo desde la religión judía o el derecho a la educación? Un tribunal sería responsable de emitir una sentencia al respecto, pero eso no implica, independientemente de lo que decida, que deje de ser una cuestión problemática. Toda cuestión en la que entran en conflicto derechos, es en sí misma compleja y por tanto la deliberación de dicha cuestión debe ser el producto de una reflexión pormenorizada, en la que se puede tomar como referente la posible existencia de casos anteriores.

En cuanto a la segunda objeción, me parece irrelevante que Bobbio mencione la inclusión o revaloración de un derecho, pues su punto de partida es la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, y las declaraciones posteriores la reconocen como su origen. Él reconoce cambios en la valoración de los derechos, ¿por qué no reconocer también la necesidad de diversas fundamentaciones y la necesidad de la fundamentación en todo momento?

El cambio que se genera en la creación de valores que subyacen al planteamiento de los derechos no prueba que no existan derechos absolutos, sino que los derechos humanos no se esculpen de una vez y para siempre, por que están sujetos a las valoraciones éticas que, a su vez, son reflejo de las necesidades concretas de cada época. Por otro lado, aunque la variabilidad es una realidad, eso no implica la inexistencia de constantes. Por ejemplo, el derecho a la vida ha sido considerado esencial en todos los tratados internacionales, en tanto se reconoce como condición de posibilidad de todos los derechos.

En cuanto a la tercera objeción, Bobbio, no tiene presente la integralidad de los derechos humanos, que me parece esencial. En ese sentido se equivoca. No se trata de decir que unos son más importantes que otros, sino de mostrar que todos tienen la misma relevancia. Me parece crucial articular la defensa de los derechos humanos de esa manera, puesto que de no ser así se presenta el pseudoproblema sobre si son más importantes los derechos civiles y políticos que los económicos, sociales y culturales, o a la inversa.

El punto central de la crítica de Beuchot a Bobbio consiste en destacar la

importancia de la teorización como aspecto necesario para la praxis. Tanto Bobbio como Beuchot parten de la separación entre fundamentación y positivación. Bobbio resalta la segunda y Beuchot la primera. Mi propuesta es incorporar ambos elementos.

Bobbio se inclina abiertamente por la positivación de los derechos humanos y crítica el intento de algunos filósofos por buscar un fundamento absoluto. Postura que reconsidera al decir en ese mismo trabajo de 1964, que:

No se trata de hallar el fundamento absoluto —empresa sublime pero desesperada— sino, cada vez, los distintos fundamentos posibles. Pero tampoco esa búsqueda de los fundamentos posibles —empresa legítima y no destinada como la otra al fracaso— tendrá alguna importancia histórica si no va acompañada del estudio de las condiciones, los medios y las situaciones en que éste o aquel derecho pueda realizarse.¹⁸

La pertinencia de la filosofía surge ante la necesidad de hallar “distintos fundamentos posibles”, atendiendo a un conjunto de problemas que desbordan la positivación. De lo que se trata es de entender el impacto que tienen problemas sociales, tales como el de la pobreza, para un auténtico ejercicio de los derechos humanos.

Para mí, la fundamentación y la positivación de los derechos humanos constituyen una unidad. No es que se trate de una relación de continuidad sino de unidad en el sentido de estar presentes ambos elementos para la consolidación de los derechos humanos. La fundamentación consiste en mostrar las razones de por qué es importante defender los derechos humanos; aspecto imprescindible, que constituye la base para su positivación. Pasar a la positivación sin la justificación, implica el reconocimiento de derechos en el ámbito jurídico sin un sustento. En la lucha por la defensa de los derechos humanos, fundamentación y positivación no son dos maneras antagónicas de participar de su consolidación, sino un todo. El segundo momento no cancela el primero, pues resulta necesario exponer a otros sujetos los argumentos que permitieron llegar a la consolidación de ciertos

¹⁸ *ibid.*, p. 128.

derechos. La fundamentación es un constructo susceptible de ser perfeccionado que, por tanto, incluye las consideraciones de sujetos que la valoran.

1.1.4. OTRAS PERSPECTIVAS SOBRE EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN

Mauricio Beuchot, en *Filosofía y derechos humanos*, menciona algunos autores latinoamericanos que abordan la fundamentación. De entre aquellos que la rechazan destaca Eduardo Rabossi, quien sostiene que la dedicación del filósofo a la fundamentación de los derechos humanos es la empresa más ambiciosa y extensa.

Rabossi coincide con Bobbio al sostener que:

No existe, en realidad, un auténtico problema filosófico de fundamentación de los derechos humanos. Tal problema, de existir, ha sido cancelado al emitirse la Declaración Universal de los derechos humanos. Esa declaración expresa, positivamente un acuerdo universal acerca de un ideal común de humanidad.¹⁹

Esa coincidencia entre los dos autores (Bobbio y Rabossi) se hace más patente cuando Beuchot reconoce a propósito de Rabossi: "Para él el único problema y más urgente, es el de su efectivización y su protección. La cuestión es hacerlos cumplir, así como hacer que no se suspendan, menoscaben o anulen."²⁰ Para Rabossi, ocuparse de la fundamentación constituye una pérdida de tiempo en tanto que lo importante reside en lograr que los derechos humanos estén vigentes en cada nación y momento.

Beuchot crítica a Rabossi al sostener:

Pero se le puede responder a Rabossi que aun cuando hayan sido suscritos y decretados —esto es, positivados— para algunos no termina allí el

¹⁹ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, op. cit., p. 37.

²⁰ *idem*.

problema, queda por saber si además de ese acuerdo intersubjetivo hay algo objetivo que los respalda.²¹

Lo que resulta significativo de este planteamiento es la fundamentación objetiva de los derechos humanos, en tanto que parece ser más consistente en comparación con la intersubjetiva.

Tanto Bobbio como Rabossi forman parte del grupo de filósofos que adoptan una postura iuspositivista, al considerar que el problema de la fundamentación no existe toda vez que los derechos humanos han sido positivados; en el momento en el que existe un decreto que los respalda y que es reconocido.

En la línea de aquellos filósofos que consideran crucial la fundamentación de los derechos humanos, Carlos Ignacio Massini, sostiene en *Los derechos humanos, paradoja de nuestro tiempo*:

Sólo a partir de una posición iusnaturalista es legítimo y coherente hablar de derechos humanos. Ello es así, toda vez que si los derechos humanos pueden reclamarse o esgrimirse contra las legislaciones consideradas opresivas o contra los actos de gobierno que se siguen de ellas, resulta evidente que han de tener su fundamento en ciertos principios diversos de esas legislaciones positivas.²²

¿Qué se entiende por iusnaturalismo o derecho natural? Carlos Santiago Nino lo define de la siguiente manera:

La concepción iusnaturalista puede caracterizarse diciendo que ella consiste en sostener conjuntamente estas dos tesis. a) Una tesis de filosofía ética que sostiene que hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana. b) Una tesis acerca de la definición del concepto de derecho según la cual un sistema normativo o una norma no pueden ser calificadas de jurídicas si contradicen aquellos principios morales o de justicia. Si alguien rechaza alguna de esas tesis (suponiendo que ello sea posible) no será

²¹ *ibid.*, p. 38.

²² Citado por Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos, op. cit.*, pp. 41-42.

considerado iusnaturalista.²³

La primera tesis apunta que existen principios morales y de justicia cuya validez es universal, asequibles al ser humano vía la razón. La segunda considera que sólo se puede llamar derecho a aquel sistema normativo que cumple con los principios universales a los que se hace referencia en un primer momento.

Es importante hacer notar que aun cuando se ha criticado el iusnaturalismo, su pertinencia corresponde a la necesidad de seguir pensando sobre el fundamento de los derechos humanos más allá de la mera positivación, es decir:

Lo que queda de estos esfuerzos es un conjunto de teorías heterogéneas, plurales, variadas, riquísimas en ideas, que unas veces han guiado, o cuando menos estimulado o acelerado, la marcha por la consecución de los ideales humanistas de autonomía, libertad o igualdad y otras veces han ayudado a mantener las injusticias del presente histórico convirtiendo lo natural en cómplice de intereses de los poderosos.²⁴

El riesgo de tomar determinadas ideas o planteamientos filosóficos para justificar profundas desigualdades está latente y es inevitable. Evitar que se haga presente depende en parte de que la persona actúe éticamente al fundamentar ciertos planteamientos.

1.2 EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO

Luego de discutir las ideas de Bobbio y Beuchot sobre la fundamentación de los derechos humanos, se hace necesario tratar los problemas que se derivan del relativismo en relación con la fundamentación de los derechos humanos. Regresemos a la cuestión pendiente con Bobbio y el relativismo. Bobbio

²³ Citado por Eusebio Fernández, "El iusnaturalismo", en Ernesto Garzón Valdez & Francisco J. Laporta, (edición) *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 55.

²⁴ Eusebio Fernández, "El iusnaturalismo", en Ernesto Garzón Valdez & Francisco J. Laporta, (edición) *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 60.

considera que el relativismo no constituye un gran problema en relación con los derechos humanos: "no tenemos porque sentir temor ante el relativismo."²⁵

En definitiva no comparto esa idea, a causa de los grandes problemas que se generan con respecto a la fundamentación, si es que no se logra superar la postura relativista. Aunque Bobbio se refiere al relativismo en general, me parece necesario problematizar el relativismo moral y cultural.

La tesis del relativismo moral afirma que no hay estándares normativos universales, que cualquier (toda) tesis normativa, norma, valor, práctica, institución, etc, surgida de determinado mundo socio-cultural, no es válida y no puede ser válida para toda otra sociedad o cultura.²⁶

El relativismo plantea que no existen criterios legítimos para criticar desde afuera la manera como se conduce una comunidad o nación, pues lo que ellos consideran moralmente correcto o justo lo es sólo para ese grupo. El gran problema de aceptar y afirmar eso consiste en que independientemente de la forma en cómo se conduzca, el comportamiento de esa sociedad no se puede cuestionar. Aceptar el relativismo significa no poder cuestionar ninguna práctica por inhumana o cruel que nos parezca. Dicho de otro modo, desde esa perspectiva no se puede distinguir entre el bien y el mal, pues para cada grupo humano esas valoraciones son distintas. Al mencionar que de acuerdo con el relativismo no se pueden criticar las diferentes prácticas de cada sociedad me refiero a la dificultad de probar mediante argumentos que determinada práctica resulta dañina para la sociedad y por tanto se debe modificar.

En cuanto al relativismo cultural, Mauricio Beuchot, plantea:

El propio relativismo cultural presenta graves problemas teóricos como modelo científico; lleva a consecuencias indeseables cuando es muy extremo, como afirmar que a cada cultura se le tiene que dejar hacer lo que ha acostumbrado, aunque sean costumbres reprobables, asesinas o

²⁵ Norberto Bobbio, "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en *El problema de la guerra y las vías para la paz*, op. cit., p. 122.

²⁶ Mario Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético-racional del relativismo moral y cultural*, Itaca, México, próxima publicación, capítulo II.

incluso suicidas (*i.e.*, prácticas que vayan en contra de los derechos humanos).²⁷

Para Beuchot no se trata de desechar el relativismo cultural, sino su versión extrema, y en ese sentido conservar una versión moderada, "Pero hay que tratar de salvaguardar lo más posible las diferencias culturales, con un sano relativismo cultural moderado."²⁸ El relativismo cultural moderado parece permitir que permanezcan las diferencias culturales, pero abre la posibilidad para que aquellas prácticas que atentan contra el bien común se puedan modificar, mostrando mediante el diálogo por qué tendría que ser de ese modo. El relativismo cultural moderado está abierto a la crítica; a la posibilidad de que se modifique ciertas tendencias.

La pretensión de los derechos humanos es universal, aspecto que se imposibilita si se acepta la tesis del relativismo, en un sentido extremo, pues éste podría decir que los derechos humanos sólo son válidos para la sociedad que los postula, pero que no aplican para todas las sociedades. Ante esa postura surge la necesidad de fundamentar, justificar o argumentar, pues sólo de ese modo es legítimo probar al otro que las ideas expresadas son válidas para todos. Al referirme a la universalidad de los derechos humanos, lo hago pensando en una auténtica idea de universalidad en el sentido de generarse desde las diferentes culturas e incorporando elementos de cada uno, pues de no ser así estaríamos ante lo que Boaventura de Sousa Santos denomina un localismo exitosamente globalizado.²⁹ Para ser más precisos se trata de la cuestión de la transculturalidad. La fundamentación de los derechos humanos pretende afirmar su transculturalidad, en el sentido de estar presentes en toda comunidad, aspecto que choca frontalmente con el relativismo.

Imponer a otra sociedad vía la fuerza los derechos significaría no sólo atentar contra los propios derechos humanos y los principios que los rigen, sino además renunciar a toda posibilidad de diálogo. La violencia física y cualquier otra

²⁷ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, p. 24.

²⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁹ Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009, Capítulo 6.

de sus formas implican renunciar a la argumentación.

El esfuerzo de Mario Rojas al tratar de superar el relativismo se enfoca en mostrar que algunos relativistas aceptan la crítica; sin embargo ésta no es posible en tanto que no existen criterios objetivos asumiendo esa postura “Una crítica ética objetiva tiene además consecuencias y debe apuntar a la posibilidad de cambios en las actitudes, acciones, valoraciones e interacciones de individuos, grupos y culturas.”³⁰ No se trata únicamente de articular la crítica y ya. La crítica articulada por medio de la argumentación pueda generar cambios al interior de las sociedades (incidir en sus comportamientos, transformarlos, si es que se considera que atentan contra el individuo y/o la comunidad) una vez que se ha mostrado su pertinencia y su justificación es válida. La auténtica crítica no sólo consiste en apuntar que existen un conjunto de situaciones o acciones que trastocan a los derechos humanos, sino que además va acompañada de la articulación de propuestas para la transformación. El punto central es que “Los relativistas no tienen, ni pueden aportar criterios de crítica objetiva, y en caso extremo hasta se puede derivar del relativismo moral, el rechazo de todo intento y ejercicio de crítica.”³¹ Si todo se piensa con el mismo valor, entonces no se puede cuestionar ninguna práctica social, por cruel, inhumana y degradante que sea. De este modo la crítica queda reducida a un mero comentario que en el mejor de los casos se escucha, pero todo continúa igual. Cualesquiera que sean tales prácticas no se modifican. Nada se trastoca. Más allá de eso, considero que la crítica del relativismo al interior es profundamente compleja o quizá hasta imposible, pues ¿bajo qué criterio se podría realizar? La crítica se convierte en un mero discurso carente de contenido real, en tanto que no logra su objetivo último, que sería la transformación de ciertas prácticas, que atentan directamente contra los derechos humanos y los principios que los sustentan.

Desde el relativismo moral todo está permitido y nada se puede hacer para cambiarlo. El que se logre llegar a criterios objetivos implica que sean universales y en ese sentido apliquen para todos, luego de probar su validez tomando como

³⁰ Mario Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético-racional del relativismo moral y cultural*, Itaca, México, próxima publicación, capítulo I.

³¹ *idem*.

elemento necesario la argumentación en todo momento y cada una de las afirmaciones o posturas que se vayan adoptando.

Otro aspecto que rescata Mario Rojas y que considero relevante es que el planteamiento relativista en sí mismo pretende validez, con ello se ve obligado a argumentar, y en ese plano sus argumentos pueden ser sometidos a prueba.

Contra esto se puede replicar en primer lugar que esta tesis –según su propio sentido o su contenido semántico- está expresando una proposición con pretensión de validez universal y por consiguiente se refiere, se aplica, necesariamente, también a ella misma, es decir, ella se incluye lógicamente a sí misma en el ámbito de validez universal expresado por ella misma; se trata así de una tesis universal autoreferencial y por ende lo que ella expresa se aplica así misma. De ello se sigue que esa afirmación tampoco puede ser válida para todo ser racional, para toda otra cultura, distinta a la que pertenece quien profesa esta tesis, a la cultura donde, y desde donde, se expresa esa tesis.³²

El problema consiste en que, al afirmarse, esa tesis pretende ser aceptada por todas aquellas personas a las que va dirigida, a la comunidad mundial, pero resulta que esa pretensión universal cae en el mismo planteamiento que pretende no aceptar. El planteamiento del relativista sólo sería válido para la comunidad a la que pertenece, y será necesario mostrar al relativista esa situación y las consecuencias que entraña. En última instancia,

Los relativismos morales y los escepticismos-nihilismos actuales representan el desafío teórico más grande para toda propuesta filosófica de ética racional universalista. Pero no sólo para ella, también para cualquier intento comprometido de enjuiciar y transformar el sistema de vida existente, a nivel racional y mundial.³³

El relativismo es un desafío para los derechos humanos toda vez que tiene

³² *ibid.*, capítulo II.

³³ Mario Rojas, "Crítica de graves y erróneas interpretaciones en torno al problema, el concepto, la tarea y el contenido de la "fundamentación racional" de la ética y la ética racional universal", en Revista Anatólele, num. 19, Córdoba, argentina, pp. 45-68.

una pretensión universal. Es forzoso mostrar los errores del relativismo, en términos morales y epistemológicos, a fin de defender la universalidad de los derechos humanos ¿Cuál es la alternativa ante ese panorama? “Una ética universal fundamentada racionalmente es la propuesta contraria a los relativismos y nihilismos mencionados.”³⁴ Es decir, una argumentación en torno a la necesidad de reconocer como valiosos una serie de valores y prácticas relevantes para todo ser humano, que han de ser defendidas, no sin antes probar su importancia y validez por medio de la argumentación. El que sea así no responde a una exigencia individual impuesta de manera arbitraria; “es moralmente obligatorio justificar que lo que se sostiene y hace es realmente moralmente legítimo y racional en el sentido más fuerte y exigente del término, de modo que tiene que ser reconocido y realizado por todos los seres humanos.”³⁵ No existe otra posibilidad, pues de no hacerlo así estaríamos cayendo en el dogmatismo. Es una necesidad ineludible fundamentar todo lo que defendemos, consideramos valioso y en general todas nuestras ideas. No basta decir que consideramos valioso y necesario defender los derechos humanos; tenemos que explicar por qué lo consideramos de ese modo. Esto aplica para el caso de los derechos humanos, aún con la positivación que se genera en 1948 en la que se apoyan tanto Bobbio como Rabossi. Si el consenso de los países que consideraron crucial postular la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, es el único fundamento de la universalidad de los derechos humanos, cabe objetar que sólo aplica para ese momento histórico, e incluso para quienes estaban convencidos de ellos luego de razonar y argumentar. Pero, ¿qué pasa con las demás personas que no participaron de ese proceso o a las que simplemente no les interesó?, ¿qué pasa con nosotros en el siglo XXI? Estamos obligados a generar una fundamentación propia, sin que eso implique ignorar la fundamentación que se ha dado en otros momentos. Sólo debemos reconocer que esa fundamentación que podemos llamar heredada no es la nuestra.

En 1948, cuarenta y ocho naciones consideraron necesaria la creación de

³⁴ *idem.*

³⁵ *idem.*

la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero en ese proceso no participaron todos los sujetos que formaban parte de esas naciones. Se juzgó de algún modo que también lo asumirían como importante, pero no tendría porque ser así necesariamente. Ante eso, lo que se puede hacer es mostrar los argumentos que pesaron para articular la declaración, recordando que aplican para ese momento histórico y esperar cuestionamientos por parte de los sujetos.

En el núcleo del problema del relativismo, está la pugna con el universalismo. Mauricio Beuchot trata de superar la oposición entre ambos, mediante la hermenéutica analógica, entendida como el método que permite reconocer aspectos comunes en cada cultura. La hermenéutica analógica constituye una postura intermedia que permita rescatar elementos valiosos de cada una de las partes y realizar un auténtico universalismo al considerar aspectos relevantes de las culturas. Esta hermenéutica permite incorporar aquellos elementos relevantes y criticar aquellos que atentan contra el bienestar común. En el fondo se encuentra el diálogo como elemento que posibilita arribar a un momento intermedio.

Así un pluralismo analógico sirve de mediación entre ambos extremos del universalismo y el relativismo para permitir un punto medio, un híbrido, mestizo y análogo que permita un conjunto de derechos humanos que contenga tanto derechos humanos individuales, relativos a la justicia indispensable para todos, que dan igualdad ante la ley, como derechos humanos colectivos, que den la oportunidad de realización de las personas según los distintos y múltiples parámetros.³⁶

A manera de conclusión, sostengo que el problema de los derechos humanos no puede ser visto exclusivamente como una cuestión jurídica o política, pues de ser así sería suficiente con la promulgación de declaraciones con carácter universal, de leyes y decretos que los garanticen.

La realidad se impone: existen leyes y decretos que se consideran relevantes por diversas naciones, pero también resultan insuficientes, en tanto que

³⁶ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, op. cit., p. 98.

la violación de los derechos es y ha sido una constante. La más grave de las violaciones es la sistemática, pues implica ser consciente de lo que se hace y realizarlo de manera intencional. Para Jack Donelly, "Los derechos humanos constituyen una clase especial de derechos, los que una persona posee por el simple hecho de que es un ser humano. Son por tanto derechos morales del orden más alto."³⁷ La mayor fuerza de los derechos humanos surge al reconocerlos como derechos morales que el ser humano cumple de manera efectiva cuando ha logrado su interiorización, lo que implica un proceso que se sitúa más allá de conocer los decretos relacionados con esta cuestión. Obligarlo a cumplir por medio de la fuerza o amenaza, es ir en contra de ese principio y de la propia naturaleza de esos derechos. Lo que se debe hacer legítimamente es dar una fundamentación o argumentación para mostrar su importancia y necesidad, puesto que recurrir a la fuerza para hacerlos cumplir significa renunciar a nuestra condición de seres racionales, es decir, a nuestra capacidad de diálogo. Se debe priorizar el diálogo, sobre otras posibilidades. La mayor fuerza de los derechos humanos surge al reconocerlos como derechos morales que el ser humano respeta de manera efectiva cuando ha logrado su interiorización, lo que implica un proceso que se sitúa más allá de conocer los decretos relacionados con esta cuestión. Obligarlo a cumplirlos por medio de la fuerza o amenaza, es ir en contra de ese principio y de la propia naturaleza de esos derechos. Es necesario mostrar su importancia, puesto que recurrir a la fuerza para hacerlos cumplir significa renunciar a nuestra condición de seres racionales, es decir, a nuestra capacidad de diálogo. Se debe priorizar el diálogo, sobre otras posibilidades.

La positivación de los derechos humanos contribuye a su cumplimiento, pero aun cuando han sido planteados en una declaración universal, es necesaria su fundamentación, pues los tiempos que los vieron nacer han cambiado significativamente (quizá hasta radicalmente) y seguirán cambiando. Será necesario construir nuevas formas de fundamentación para cada época que se va gestando y la tarea se vuelve permanente.

³⁷ Jack Donelly, *Derechos humanos universales. En teoría y en la práctica*, Gernika, México, 1998, pp. 27-28.

La pugna entre iusnaturalistas y iuspositivistas continuará, pero una forma efectiva de superar esa contradicción es conjugar ambas posiciones; dejar de pensarlas como absolutamente contrarias y tratar de verlas como elementos de un mismo conjunto que se complementan y que interactúan de manera permanente. Como plantea Eusebio Fernández:

El asunto hoy no es de etiquetas, de declararse iusnaturalistas o no, sino de no ignorar una serie de problemas que el iusnaturalismo se ha planteado, ha intentado solucionar, con más orgullo que eficacia, y que se encuentran ahí dispuestos a retarnos y aguijonear nuestra conciencia y nuestra reflexión. Los que giran en torno a la relación entre la justicia y el derecho serían los más inmediatos.³⁸

1.3. PLURALISMO, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD

Es un lugar común la consideración de que el pluralismo y el multiculturalismo son opuestos al universalismo. Sin embargo, parece posible el ejercicio de conciliación, en el sentido de que un auténtico universalismo es aquel que logra considerar de manera efectiva, aspectos básicos de diversas culturas. Más aún, la construcción auténtica del universalismo se inicia desde las fronteras del pluralismo y el multiculturalismo. De no ser así aquello que se presenta como universalismo en el fondo no será más que un particularismo impuesto o traslapado.

No se trata aquí de contrastar ambas posiciones sino de ver la interacción y complementariedad que se da entre ellas desde una perspectiva más abierta e incluyente. El multiculturalismo pone de manifiesto la existencia de diversas culturas que coexisten en un mismo entorno.

La posibilidad de construcción de un auténtico universalismo implica algunos aspectos como condición de posibilidad. Según apunta, Luis Villoro:

³⁸ Eusebio Fernández, "El iusnaturalismo", en Ernesto Garzón Valdez & Francisco J. Laporta, (edición) *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 64.

Comprender las otras culturas nos obliga a considerar a sus miembros como sujetos ante quienes se configura el mundo de manera distinta la nuestra. Si hemos de tratarlos como sujetos, nos obliga a no imponerles nuestro marco cultural, sin embargo, no nos obliga a dejar de adherirnos a nuestras creencias y valores, según los criterios de nuestra visión del mundo; por lo tanto nos invita a intentar que los otros compartan esas creencias y valores que consideramos superiores.³⁹

Es condición necesaria considerar la visión y valoración que pueden hacer otras culturas como semejante a la que hace la propia, sin que eso implique la renuncia a las creencias; es el punto de partida para construir un diálogo en conjunto con otras culturas.

La interacción mediante el diálogo brinda la posibilidad de que se reconozca que unos valores son superiores a otros y por tanto se pueden asumir como parte de una cultura distinta a la que los presenta. Esa aceptación siempre debe ser libre pues de otro modo estaríamos ante una imposición.

Para que dos culturas se comuniquen, por otra vía que no sea la violencia es menester que compartan una base mínima de criterios comunes, puesto que se trata de sujetos de distintas culturas, esa base solo puede ser transcultural, es decir, tiene que estar presente en las distintas figuras del mundo que se contraponen. ¿Cuál puede ser?⁴⁰

La respuesta la articula él mismo en los siguientes términos “el examen de las condiciones mismas que hacen posible toda cultura.” Villoro plantea cuatro principios básicos complementarios que constituyen un todo inseparable, cada uno de los cuales posee el mismo valor: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia.

El principio de autonomía se refiere a la capacidad de autodeterminación que sólo puede darse sin la presencia de coacción, pero en las dos direcciones posibles, esto es, no se me puede ejercer coacción, pero la comunidad que lo exige tampoco puede ejercerla sobre otros. Ese elemento presupone una

³⁹ Luis Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, Barcelona, 2002, p. 144.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 145.

congruencia interna.

El principio de autenticidad permite dar cuenta de lo que es una cultura auténtica. Se dice que es tal, aquella cuyas manifestaciones externas son consistentes con sus creencias, donde la adecuación a las necesidades proviene de la propia comunidad.

El principio de finalidad afirma que la cultura de la que se forma parte debe permitir formarse un sentido de la vida tanto personal como colectiva. Con respecto al de finalidad, los dos principios anteriores, son condiciones necesarias pero no suficientes para su realización.

El principio de eficacia versa sobre los medios para alcanzar los fines proyectados por cada cultura, es la condición de racionalidad instrumental.

Esas condiciones que hacen posible toda cultura permiten la configuración de lo transcultural, en tanto que desde ese horizonte pueden efectuar contribuciones reales y sus propias condiciones les permiten rechazar aquello que no se muestra conveniente para la comunidad universal. En esa línea, León Olivé sostiene:

Mi propósito [...] es contribuir a la fundamentación del doble derecho de las diversas culturas a la diferencia y a la participación en la construcción de la sociedad global –y en su caso, de su sociedad nacional- justificar también la obligación de las culturas a estar dispuestas a cambiar. Para ello defenderé un modelo multiculturalista que se basa en una concepción pluralista del conocimiento y de la moral, la cual evita los extremos del absolutismo y su tendencia a favorecer los imperialismos culturales, así como el relativismo y su tendencia a desalentar las interacciones cooperativas, constructivas y enriquecedoras entre culturas⁴¹.

Aunque el multiculturalismo defiende el derecho a la diferencia, eso no implica que se aleje de la participación en la construcción de una mejor sociedad mundial ¿Puede mantener una cultura su diferencia al participar en la construcción de una sociedad global? Me parece que sí. Cada cultura, al participar del diálogo o en la simple interacción con otras culturas, se reconoce como distinta, pero debe

⁴¹ León Olive, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNAM, Barcelona, 1999, p. 18.

también reconocer que la particularidad de las otras culturas posee el mismo valor que ella misma. A partir del reconocimiento de la igualdad de valor de cada cultura se pueden construir un diálogo en el que todos los participantes se presentan en igualdad de condiciones y por tanto todas las aportaciones serán consideradas relevantes, pero será vía el diálogo que se puedan decidir los aspectos relevantes hacia la construcción de esa sociedad global. Lo que digo es que las comunidades pueden llegar a establecer acuerdos básicos y que esos acuerdos serían un elemento relevante hacia la construcción de otros acuerdos. Evidentemente ese elemento no suprime la posibilidad de que existan diferencias, quizá hasta que esas diferencias puedan ser irreconciliables.

En el diálogo entre las culturas no se trata únicamente de llegar a acordar principios comunes, sino de denunciar o poner de manifiesto por qué no se pueden incluir otros y en ese sentido se abre la crítica a ciertas prácticas culturales que atentan contra esos principios básicos, para que sean considerados como inadecuados para toda la sociedad global y por tanto se modifiquen.

Me parece que ambos filósofos coinciden en algunos aspectos esenciales. Reconocen que uno de los grandes peligros del "universalismo" es que no sea tal y que sea una imposición de una cultura sobre otra. Quizá un término más incluyente que el de "pluralismo" y "multiculturalismo" sea interculturalidad, pues se trata de un término que da cuenta de forma más efectiva la articulación social entre culturas diferentes. La interculturalidad pone de manifiesto la necesidad de cada cultura de relacionarse con las otras culturas; en ese sentido lo que hace es romper la idea de que cada cultura como una entidad totalmente aislada. La interculturalidad es "la apuesta en relación de miembros de diferentes culturas, así como a los mecanismos sociales necesarios para lograr una comunicación eficiente, sin que ninguno de los particulares se vea obligado necesariamente a renunciar a su singularidad cultural para lograrlo."⁴²

⁴² Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América latina*, S. XXI, México, 2006, p. 124.

CAPÍTULO II

LA DIGNIDAD HUMANA

Resulta en cierto modo paradójico hablar de "los derechos humanos en África" cuando, por naturaleza, los derechos humanos nos incumben a todos y cada uno de nosotros, sin distinción de situación geográfica ni ideología.

Kéba M'Baye y Birame Ndiaye

2.1 LA "DIGNIDAD HUMANA" EN INSTRUMENTOS INTERNACIONALES Y REGIONALES

En los instrumentos internacionales sobre derechos humanos, es una constante la referencia a la "dignidad humana" como un medio implícito o explícito para su fundamentación. Sin embargo, en ningún instrumento se explica cuál es su significado o significados. Lo que queda claro a partir de esas persistentes referencias es que constituye un principio esencial en el marco de los derechos humanos.

En este capítulo se hará la revisión crítica de algunos instrumentos internacionales que abarcan los distintos sistemas de derechos humanos. Se comenzará con la *Carta de las Naciones Unidas*, hasta llegar a algunos de los más cercanos. La finalidad es poner de manifiesto la presencia de la dignidad humana en la diversidad de tratados internacionales y mostrar que se trata de un principio esencial para las diferentes regiones; y que la manera en que cada región entiende la dignidad humana, no es la misma.

El concepto de "dignidad humana" se remonta a periodos anteriores a 1945. Sin embargo, la idea es limitarlo a ese momento por ser un referente fundamental, en tanto que genera un impacto crucial en el discurso de los derechos humanos, pues en buena medida su atención se vuelca a ellos como un mecanismo cuya intención es frenar acontecimientos como los ocurridos en la Segunda Guerra Mundial.

La *Carta de las Naciones Unidas* de 1945, en su preámbulo plantea que los pueblos de la Naciones Unidas están comprometidos: "a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona

humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas.”⁴³ De aquí se desprende que tanto hombres y mujeres gozan de los mismos derechos, pero además tienen dignidad en condiciones de igualdad, y que las naciones tienen un firme compromiso para garantizar el respeto a los derechos humanos y la dignidad.

La *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del hombre*, de 1948, sostiene en el preámbulo: “*Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros.*”⁴⁴ La dignidad es una y la misma en cada ser humano, no existen diferentes tipos, sino sólo una que se manifiesta en cada sujeto. Es de llamar la atención que en esta declaración se hable de “hombre” y no de “ser humano”, pues el término ser humano nos parece que constituye una formulación más incluyente.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de 1948 en el preámbulo afirma:

Considerado que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han aclarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de libertad.⁴⁵

Para la construcción de esta declaración la *Carta de las Naciones Unidas* constituye una pieza esencial, en el sentido de sentar las bases para la propia declaración. La dignidad parece estar íntimamente unida al valor de cada persona y en ese sentido en la dignidad se manifiesta lo valioso de cada sujeto.

De acuerdo con la *Declaración de los Derechos del Niño*, de 1959:

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en

⁴³ www.un.org/es/documents/charter/

⁴⁴ Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 189.

⁴⁵ Declaración Universal de los Derechos humanos, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 13.

la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre y en la dignidad y el valor de la persona humana, y su determinación de promover el progreso social y elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de libertad.⁴⁶

La Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, de 1963, plantea:

Considerando que la Carta de las Naciones Unidas está basada en el principio de dignidad e igualdad de todos los seres humanos y tiene, entre otros propósitos fundamentales, el de realizar la cooperación internacional en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión.⁴⁷

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 1966, en el preámbulo proclama:

Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y sus derechos iguales e inalienables, Reconociendo que estos derechos se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana.⁴⁸

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 1966, en el preámbulo dice a la letra:

Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por

⁴⁶ Declaración de los Derechos del niño, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 116.

⁴⁷ Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de discriminación Racial, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 54.

⁴⁸ Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 18.

- base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y sus derechos iguales e inalienables. Reconociendo que estos derechos se derivan de la dignidad inherente a la persona humana.⁴⁹

La *Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer*, de 1967, establece: "Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres."⁵⁰

Por su parte, la *Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los pueblos* (Carta de Banjul), de 1981, señala lo siguiente en su preámbulo: "Considerando la Carta de la Organización para la Unidad Africana, la cual estipula que la libertad, la igualdad, la justicia y la dignidad son objetivos esenciales para la realización de las legítimas aspiraciones de los pueblos africanos."⁵¹

La dignidad es considerada como condición de posibilidad para la realización de los pueblos africanos, de modo tal que sin la dignidad no es posible el desarrollo de ningún pueblo. La dignidad es una cuestión ligada a los pueblos y no de forma inmediata a cada sujeto, aunque podemos inferir que por extensión también se refiere a cada persona.

La *Carta de los Derechos fundamentales de la Unión Europea*, afirma en su artículo primero "La dignidad humana es inviolable. Será respetada y protegida."⁵² Que la dignidad no se pueda violar fundamentalmente significa que no se encuentra al mismo nivel que los derechos humanos y además que los estados miembros de la Unión Europea deben crear las condiciones para garantizar su protección.

⁴⁹ Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 27.

⁵⁰ Declaración sobre la eliminación de la Discriminación contra la Mujer, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 87.

⁵¹ Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los pueblos, en Vasak, Karel, (Editor general), *La dimensiones internacionales de los derechos humanos*, volumen III, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1984, p. 797.

⁵² www.europart.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf

Detengámonos ahora en algunas consideraciones globales sobre las ideas planteadas por los instrumentos internacionales y regionales.

La dignidad humana es considerada una y la misma para todos los seres humanos, independientemente de su raza, idioma, sexo, religión. La cual está íntimamente relacionada con los derechos fundamentales del ser humano, porque constituye su principio, para ser más precisos, su principio ético: máxima que no puede ser respetada sólo en algunos momentos, sino que se mantiene en todo momento y para todos. La dignidad es la condición la posibilidad de la paz, la justicia y la libertad.

La dignidad es un objetivo esencial para la realización de los pueblos, aspecto resaltado por parte del pueblo africano, además de ser inviolable.

La diferencia más grande entre las regiones se manifiesta al comparar la africana con las demás, en tanto que reconoce la dignidad como esencial para la realización de los pueblos mientras que las otras regiones ubican la necesidad de la dignidad como condición para que el ser humano logre su pleno desarrollo.

Aunque en todos los instrumentos mencionados la referencia precisa es sólo a la dignidad queda claro que se refieren a la dignidad humana, pues ese término va precedido de la referencia al ser humano. La dignidad humana es fundamento de todos los derechos. Es decir, que el conjunto de derechos que protege la dignidad, abarca la totalidad de derechos, lo mismo en el caso de los derechos de los de los niños como en el de los DESC. Aspecto que está conectado con la integralidad de los derechos humanos en tanto que la dignidad no aparece en unos para mostrarse ausente en otros sino que los abarca de modo absoluto.⁵³

2.2 LA PRESENCIA TRANSCULTURAL DE LA DIGNIDAD HUMANA

Es necesario evidenciar que la dignidad humana tiene una presencia transcultural y por eso puede ser fundamento de los derechos humanos, ya que si fuera una

⁵³ Resulta relevante notar que en los tratados que tienen que ver con lo derechos de los pueblos o derechos indígenas esa referencia la dignidad humana ya no figura.

cuestión que se limitara exclusivamente a un marco cultural, no podría ser fundamento de los derechos humanos, pues el fundamento debe tener un alcance transcultural. Aquí me centraré exclusivamente en mostrar cómo conciben los derechos humanos algunas perspectivas no occidentales y el lugar que otorgan a la dignidad humana, por considerar que siendo algo ajeno a nuestra cultura se puede pensar que en ellas no está dada la presencia de la dignidad humana. Entre esas perspectivas llamadas no occidentales se encuentran las de Japón, la del islam, la hindú, y la de África.

Empecemos por definir como entendemos la categoría " transcultural". Siguiendo a Luis Villoro lo transcultural ocupa el centro entre el universalismo y el relativismo. En el caso del primero se trata de considerar a una cultura como un modelo y los valores que la componen deben ser seguidos por las demás culturas; en el caso del segundo se trata del reconocimiento de todas las culturas y sus valores al mismo nivel, por tanto todos los valores propuestos por cada cultura tienen idéntica validez, ninguno se encuentra por encima del otro. Lo transcultural se refiere a los puntos en común entre las culturas, (valores y normas); a la satisfacción de ciertas condiciones para que la cultura se pueda realizar, "es preciso distinguir dos órdenes de valores: los proyectados y aceptados por cada cultura singular y los que son condición de posibilidad de cualquiera de ellos. Los primeros son relativos a cada cultura, los segundos son transculturales." ⁵⁴ La dignidad es transcultural al ser un valor superior que se constituye como condición de posibilidad del individuo.

2.2.1. LA PERSPECTIVA JAPONESA ⁵⁵

Lo primero que destaca Ryosuke Inagaki es el hecho de que uno de los principios

⁵⁴ Luis Villoro, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, op. cit., p. 116.

⁵⁵ Sobre la situación de los derechos humanos en Asia, Hiroko Yamame reconoce que se trata de una cuestión nacional más que regional. Sin embargo "los países de Asia presentan ciertas similitudes esenciales."

(Yamame Hiroko, "Asia y los derechos humanos", en Vasak Karel, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, Tomo III, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1984, p. 842)

en los que se basa la Constitución japonesa es el de la dignidad de la persona y la inviolabilidad de sus derechos.⁵⁶ En el artículo 24 se “declara la dignidad del individuo” de manera particular, es decir, que la dignidad humana no es sólo un principio para la Constitución sino que forma parte de la misma. Aquí la dignidad parece cumplir dos funciones. Por un lado se reconoce como un principio articulador de la propia constitución y por otro al ser parte de la misma se reconoce como un derecho.

Desde su perspectiva, nada está o puede estar por encima de la Constitución. Lo que implica “una aceptación implícita de una filosofía del derecho natural, o del principio del así llamado derecho supremo.”⁵⁷ La dignidad humana es uno de los soportes de su Constitución y la totalidad de la misma se erige sobre el derecho natural. “El concepto de derechos humanos básicos y su énfasis sobre la dignidad de la persona humana expresado en esta Constitución representa el consenso sustancial del pueblo japonés.”⁵⁸ Esa Constitución y todo lo que ella representa surge del propio pueblo y el reconocimiento de la importancia tanto de los derechos humanos como de la dignidad.

Ese reconocimiento se pone de manifiesto también en el derecho a la educación, pues se plantea que “el principio fundamental de la educación es el respeto a la dignidad de la persona.”⁵⁹ La dignidad constituye el principio sobre el que se erigen la educación y en ese sentido todos los derechos humanos, pues la educación constituye una parte de los mismos.⁶⁰

¿Es la idea y defensa de los derechos humanos propia del pueblo japonés? “si bien la idea de los derechos humanos inalienables fue desarrollada originariamente en Occidente, la respuesta entusiasta que recibió por parte del pueblo japonés parece atestiguar su universalidad.”⁶¹ Aspecto central que habla de

⁵⁶ Ryosuke Inagaki, “El concepto de derechos humanos en Japón”, en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, p 201.

⁵⁷ *ibid.*, p. 202.

⁵⁸ *ibid.*, p. 204.

⁵⁹ *ibid.*, p. 204.

⁶⁰ No obstante, existen problemas graves en la Constitución japonesa y su compromiso con los derechos humanos y la dignidad, en tanto que el artículo 31 justifica la pena capital, que podemos reconocer como un atentado contra los derechos humanos y la propia dignidad.

⁶¹ Ryosuke Inagaki, “El concepto de derechos humanos en Japón”, en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, p 209.

una inclusión consiente en la cultura japonesa de algo que reconoce como no propio, pero que interioriza por considerar valioso.⁶²

Uno de los grandes problemas de la formulación de los derechos humanos en Japón es “que no había una palabra japonesa que correspondiese a la palabra “derecho” (right, droit, o recht), hasta que los traductores de libros holandeses se vieron obligados a acuñar un término apropiado a mediados del siglo XIX.”⁶³, lo que no implica de ningún modo que no tuviesen una noción. “Pero la ausencia de un término general que signifique derecho es bastante significativa en una cultura en que los términos que expresan deberes y obligaciones eran tan abundantes y altamente desarrollados.”⁶⁴ En ese punto reside lo que a mi juicio constituye la diferencia central con la concepción occidental, en tanto que existe un desarrollo pleno del término “deber” en la cultura japonesa, lo que nos habla de una priorización y valorización de los deberes sobre los derechos. Aspecto que se trastoca con el reconocimiento de los derechos humanos, sin que eso implique superioridad sobre los deberes. Esa supremacía de los deberes sobre los derechos en parte “se debe a que el hecho de exigir y defender los propios derechos abierta y públicamente no se consideraba virtuoso.”⁶⁵ Resulta relevante tener presente que se trata de una sociedad centrada en la familia en donde el principio de la estricta justicia no se aplica a los asuntos familiares.

Sin embargo el propio Ryosuke Inagaki plantea “el problema de los derechos humanos en Japón reside en la discrepancia entre el pensamiento y la práctica.”⁶⁶ Por ello, las violaciones de derechos humanos serán superadas cuando “el concepto de los derechos humanos haya arraigado en la vida del pueblo hasta que se haya zanjado la distancia entre el pensamiento y la

⁶² La exposición de la identidad de los pueblos de Luis Villoro me parece significativa, porque plantea que un pueblo mantiene su identidad al incorporar a sus propias prácticas y cultura elementos de otras culturas si lo hace de manera consciente y crítica, tomando en consideración lo que brinda a la propia cultura. Al respecto véase su obra: *Estado plural, pluralidad de culturas*, pp. 63-78.

⁶³ Ryosuke Inagaki, “El concepto de derechos humanos en Japón”, en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, p. 215.

⁶⁴ *idem*.

⁶⁵ *idem*.

⁶⁶ *ibid.*, p. 216.

práctica.”⁶⁷ Esa violación de los derechos humanos que se manifiesta en la distancia que guardan el reconocer el discurso de los derechos humanos como valioso y el respeto de los mismos es una cuestión profundamente grave y que lamentablemente no es exclusiva del pueblo japonés sino que se encuentra presente en México y que podríamos denominar ausencia de interiorización de las normas en sentido kantiano.

2.2.2 LA TRADICIÓN ISLÁMICA

Para Mohammed Allal Sinaceur, el fundamento de los derechos humanos en la tradición islámica tiene un carácter más ético que jurídico.⁶⁸ Lo que tiene dos implicaciones. Primero, reconocer la importancia de la filosofía de manera permanente en la construcción del fundamento de los derechos humanos, pues lo jurídico aparece como insuficiente o carente de sentido por sí mismo, es decir, que sólo cobra un sentido pleno al lograr una interiorización en cada sujeto. Por otro lado, la construcción o el reconocimiento de la dignidad no puede darse en el orden de lo jurídico. Su mención en tratados internacionales es una constante, pero su justificación no es producto de esa positivación. La fundamentación emerge desde el plano ético. Lo jurídico por sí mismo no tiene la fuerza necesaria para garantizar el cumplimiento efectivo de los derechos humanos. Para lograrlo es necesario generar un marco ético que contribuya a la consolidación de lo jurídico.

No sólo nada de lo que está instituido agota el contenido de la idea ética que anima los derechos humanos, ni autoriza a confundirlos con el orden de las cosas y la positividad de sus relaciones, con los principios del derecho que vela sobre los contactos entre los hombres o las convenciones sociales y normas legales que ordena su conducta, sino que, por ser valores fundamentales, introducen también, y sobre todo, la

⁶⁷ *idem.*

⁶⁸ Mohammed Allal Sinaeur, “Tradición islámica y derechos humanos”, en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, p 218.

preocupación por la verdad y la naturaleza que permite abrir el mundo al testimonio de la dignidad humana.⁶⁹

En todos los tratados internacionales hay una referencia directa a la dignidad humana, pero la dignidad humana no cobra sentido o se convierte en algo esencial porque aparezca como parte de un tratado internacional, sino que constituye el elemento central que dota de sentido al tratado mismo. Aquí también está presente la separación y relación entre las normas jurídicas y las morales.⁷⁰ Para las primeras, representadas por los tratados internacionales, basta con el cumplimiento de las mismas: es suficiente con que se acate la norma. En el caso del respeto a la dignidad humana no basta con el mero cumplimiento, además es necesario que exista la convicción del sujeto que decide respetarla. Es necesario tener presente que en la lucha por el respeto de los derechos humanos la positivación juega un papel relevante, pero no suficiente y que por eso la dimensión ética es crucial, pues va más allá del cumplimiento formal o del cumplimiento por temor a la sanción.

Para Mohammed Allal Sinaceur, es el propio lenguaje de los derechos humanos el que nos permite reconocer un conjunto de hechos que atentan contra el ser humano y su dignidad, por lo que plantea:

Los derechos del hombre no sólo son precarios porque es imposible contar todos los que languidecen ilegalmente en las cárceles del mundo, ni por el hecho de que los hombres, hombres como nosotros viven y mueren en la miseria. En realidad, estos hechos que expresan la degradación de la dignidad del hombre, la obliteración de su sentido o, como se dice, la suspensión de lo divino, sólo nos parecen intolerables porque el lenguaje de los derechos humanos impregna nuestro pensamiento y lo condiciona, hasta el punto en que justicia y humanidad se confunden.⁷¹

⁶⁹ *idem.*

⁷⁰ Para una exposición de las diferencias entre los sistemas normativos véase, Rafael Rojina Villegas, *Introducción al derecho*, p. 7 y siguientes.

⁷¹ Mohammed Allal Sinaceur, "Tradición islámica y derechos humanos", en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, pp. 219-220

Es crucial fundamentar los derechos humanos porque existe un conjunto de hechos que ponen de manifiesto su violación y por tanto la insuficiencia de su positivación. Pero también el carácter normativo que surge de los instrumentos de derechos humanos constituye un aspecto nodal que permite reconocer una serie de violaciones sin por ello evitarlas. Reconocerlas y comunicarlas a la sociedad es necesario y para eso la normatividad generada en los instrumentos internacionales es de vital importancia, aunque insuficiente por no llegar a evitar las violaciones. Positivación y fundamentación constituyen un todo inseparable, de manera que todo intento de separarlos o privilegiar una sobre otra no es más que un artificio. Con respecto a la cuestión de la universalización de los derechos humanos debe precisarse que:

Sin duda muchas culturas han concebido ideas equivalentes a las que se encuentran en el principio de los derechos humanos. Negarlo es afirmar que todos los radios no eran iguales antes de que se hubiera trazado el círculo. Sin embargo tampoco es posible ignorar que fue la cultura de la ilustración la que engendró la concepción legal y declaratoria de los derechos humanos a la que nos referimos todos en esta reflexión, aun cuando sospechamos que vehicula una universalidad producida por la hinchazón de un ego cultural infinitamente dilatado. El concepto de los derechos humanos, por cierto, pero no la idea.⁷²

La idea de los derechos humanos es transcultural, pero el autor reconoce que la cultura de la Ilustración contribuye de manera decisiva al concepto de los derechos humanos. Ese reconocimiento va precedido de una crítica.

Para que la reflexión sobre los derechos humanos en el Islam tenga un sentido, es necesario que contribuya de alguna forma a la discusión de las relaciones entre el individualismo de la tradición de las Luces y el del Islam y, consiguientemente, entre religión y libertad, debate que hoy en día está en el corazón mismo del mundo islámico.⁷³

⁷² *ibid.*, p. 223.

⁷³ *ibid.*, p. 228.

El reconocimiento y valoración del discurso de los derechos humanos no implica la adopción pasiva, sino la reconstrucción del proceso mediante el cual se desarrolla la idea de los derechos humanos desde el propio marco cultural y cómo se retoman conceptos que surgen desde afuera para generar un todo más congruente con los derechos humanos. Se trata de articular un discurso de los derechos humanos desde el seno del Islam y no de hacerlo en los márgenes de su cosmovisión. Actualmente existe una fuerte tendencia de hacer congruente el discurso de los derechos humanos con la esencia misma del Islam.

El islam no conoce el derecho natural de occidente.⁷⁴ Idea que contrasta con la siguiente afirmación: "Habiendo roto la dependencia del individuo en relación a la tribu, de carácter absolutamente pagano, el Islam ha establecido la tesis del carácter sagrado de la persona humana con un realismo muchas veces incomprendido."⁷⁵ Planteamiento vinculado con la concepción iusnaturalista que trata de fundamentar los derechos humanos reconociendo aspectos divinos en el ser humano.

La universalidad de los derechos humanos no es discutida, ni tampoco su carácter imperativo. Pero el rasgo característico de la experiencia histórica propia del Islam moderno es su pertenencia a una religión donde el derecho a la libertad es individual y colectivo a la vez.⁷⁶

Aunque cada cultura tiene una idea de los derechos humanos, esa concepción está marcada por la experiencia y el contexto histórico concreto, que difieren en ciertos puntos dependiendo de la región en la que nos situamos. Un aspecto central en este punto es el carácter imperativo o ético que reconoce el islam en los derechos humanos.

Desde el Islam "El primer principio para legitimar los derechos humanos es la ley primordial ligada a la vida y la dignidad de la persona humana en cuanto tal."⁷⁷ Me parece que ante esos planteamientos se pueden articular dos lecturas

⁷⁴ *ibid.*, p. 229.

⁷⁵ *ibid.*, p. 231.

⁷⁶ *ibid.*, p. 233.

⁷⁷ *ibid.*, p. 236.

posibles. Por un lado, el discurso de los derechos humanos considera la idea de la dignidad de la persona en total relación con la religión. Desde esa visión, el ser humano es valioso por su semejanza con Dios. Por otro lado, existe un compromiso ético con uno mismo y con nuestros iguales. Ese compromiso de respeto es el eje a partir del cual se puede articular el fundamento de la dignidad humana sin recurrir a argumentos teológicos. No se trata tampoco de sesgar de modo absoluto las referencias a la divinidad y su presencia en el ser humano, pues para el islam es un elemento central e irrenunciable.

2.2.3. LA PERSPECTIVA HINDÚ

Ramchandra Pandeya dice "Desde el comienzo debe señalarse que en sánscrito clásico no existe una palabra que signifique "derechos" en el sentido contemporáneo del término."⁷⁸ Lo más cercano a la palabra derecho es el término "adhikara", que se entiende como exigencia justa, y que se asocia con el término "dharma", que significa obligación prescrita. La "adhikara" no es una cuestión natural; se adquiere y es el resultado de una acción justa de orden ético. Los derechos se ganan, no son cuestiones conferidas a la persona e implican un conjunto de acciones encaminadas a su adquisición.⁷⁹ Idea apoyada por el propio Ghandi pues para él existe una preeminencia de los deberes sobre los derechos.⁸⁰

El principal argumento esgrimido en apoyo de esta tesis adquiere la forma de reiteración del principio general, mejor conocido en la India como la ley de Karma, según la cuál un hombre obtiene aquello por lo que ha trabajado. Si los derechos no se ganan, es decir, que se adquieren sin esfuerzo, resultarán gratuitos. En ausencia de esfuerzos de la voluntad humana estos derechos se vuelven amorales y, por tanto, quedan más allá de las consideraciones de bueno-malo, verdadero-falso. Los así llamados

⁷⁸ R. C. Pandeya, "Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Perspectiva hindú", en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, p. 295.

⁷⁹ *ibid.*, pp. 295-296.

⁸⁰ *ibid.*, pp. 302-303.

derechos naturales no llegan a ser derechos.⁸¹

Resulta claro que esta concepción rompe de manera frontal con la perspectiva occidental que concibe los derechos al margen de los deberes, y los piensa como entidades separadas. Además, rompe con la idea de universalidad en tanto que, en el mejor de los casos, se podría decir que todos los seres humanos en potencia tienen la posibilidad de adquirir esos derechos si es que sus actos están encaminados hacia ese fin. Esa idea deja abierta la posibilidad de que esos derechos, una vez adquiridos, puedan perderse como resultado de las acciones realizadas. La idea es que los derechos no son algo que se adquiere de una vez y para siempre, sino que se adquieren o pierden en un proceso vital. No basta con obrar bien una vez, es necesario hacerlo de manera constante para estar en posesión de esos derechos.

Sobre la cuestión de la "gratuidad" es necesario hacer algunas consideraciones. La idea de conceder derechos humanos a todas las personas consiste en asegurar condiciones necesarias para el desarrollo pleno de las personas y evitar que ciertas situaciones adversas los cancelen. Esa idea se articula en el ámbito de lo formal, pues no implica que de manera efectiva sea de ese modo. Se parte del supuesto de que el ser humano debería estar en una situación fraterna con sus iguales, de modo que sus acciones buscaran tanto su beneficio y cuidado como el de los otros. A pesar de ello, esa situación no se realiza en los hechos, pues en más de una ocasión unos seres humanos atentan contra la vida de los otros y eso no incide en ningún sentido en los derechos que "posee". Otra manera de pensarlo sería que todos tenemos esos derechos, pero que estos se pueden perder, si las acciones realizadas atentan contra la vida, la integridad o la dignidad de cualquier persona.

Pero además, existe el reconocimiento de que:

En la filosofía moderna hacemos una distinción entre derechos naturales y no-naturales y sostenemos que los derechos humanos son naturales en el sentido de

⁸¹ *ibid.*, p. 296.

que se deducen del simple hecho de que una persona es ser humano. Para un hindú esto parecería un derecho relativo a un status.⁸²

Desde esta perspectiva todos los derechos “no naturales” son el resultado de las acciones que se realizan, encaminadas al bienestar común. Los derechos que se deben mantener son los no naturales, que resultan superiores en el sentido de que son el resultado de las acciones de cada uno. Aquí se contraponen el iusnaturalismo y una concepción ética constructiva de los derechos. Lo que nos interesa es construir o reconstruir la dignidad humana desde esa segunda perspectiva, pues reconoce todo el peso de la persona en las acciones que emprende.

Un ser humano puede voluntariamente invocar esos derechos o renunciar a ellos, pero los animales no pueden. Eso significa que esos derechos están íntimamente relacionados con la volición humana. De modo que los derechos deben vincularse no con el status de un ser humano sino con su volición, que es una manifestación importante de su racionalidad.⁸³

Este aspecto confronta la idea de la inalienabilidad, pero no debe conducirnos al error de creer que el ser humano renuncia a sus derechos, sino que los pierde a través de las acciones que atentan contra la comunidad. El centro aquí, es que no puede tener los mismos derechos aquel que respeta los derechos de los otros miembros de la comunidad que aquel que no lo hace.

Para Pandeya, el eje de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, debe ser el artículo 29⁸⁴ y en ese sentido todos los derechos deben subordinarse a éste. Lo que implica limitaciones de la parte restante de la declaración con respecto al artículo 29 y viceversa, pues en las limitaciones reside la esencia del deber.⁸⁵

⁸² *idem.*

⁸³ *idem.*

⁸⁴ El artículo 29 plantea que: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”

(Declaración Universal de los Derechos humanos, en *Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos*, CDHDF, México, 2006, p. 17.)

⁸⁵ R. C. Pandeya, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Perspectiva hindú”, en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985,

Más adelante afirma:

Como hindú que soy, considero, desde el punto de vista de mi propia tradición filosófica y cultural, que la Declaración es una escalera que conduce a los hombres a la cima de la mansión de la libertad y la igualdad. Pero los hombres deben subir un poco más allá del punto en que la escalera se detiene, es este momento. La prueba de que la escalera ha alcanzado la altura perfecta será cuando ya no se la necesite; cuando se la pueda dejar de lado. Quedará comprobado que la Declaración de derechos humanos ha alcanzado su objetivo el día en que la Declaración ya no sea necesaria.⁸⁶

2.2.4 LA PERSPECTIVA AFRICANA

Lo primero que llama la atención de Paulin Hountondji es la manera en que fija su posición crítica frente a la idea de occidente de los derechos humanos.

Ciertamente Europa no inventó los derechos humanos, como tampoco inventó la idea de dignidad humana. Simplemente fue capaz de realizar sobre este tema –y ese fue su mérito– una investigación sistemática que adquirió la forma de una discusión progresiva abierta. De esta forma produjo, no la cosa, sino el discurso sobre la cosa, no la idea del derecho natural o de la dignidad humana, sino el trabajo de expresión relativo a esa idea, el proyecto de su formulación y sus consecuencias, en resumen, el proyecto de una filosofía de los derechos humanos.⁸⁷

Se reconoce el mérito de Europa al articular de forma sistemática todo el discurso de los derechos humanos y crear una filosofía de los derechos humanos reconocida y valorada por otros países, donde resuenan de manera nítida una práctica ya generada desde otros contextos.⁸⁸

pp. 303-304.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁸⁷ Paulin Hountondji, "El discurso del amo: Observaciones sobre el problema de los derechos humanos en África", en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, p. 356.

⁸⁸ Es importante notar que desde la perspectiva de Kéba M'Baye y Birame Ndiaye la situación de los derechos humanos no puede ser tratada como una unidad, sino que es importante distinguir tres momentos de la situación africana: el "África tradicional", el "África dominada" y el "África

Resulta imposible ubicar con certeza el nacimiento de valores en general, y de las ideas de dignidad y los derechos humanos en particular, en un tiempo y espacio dados incluso si la conciencia de esos valores fluctúa más o menos en cada caso y sólo se extiende en circunstancias históricas bien definidas; en consecuencia, es imposible aplicar un relativismo cultural a todos los valores, y hacerlos depender, no sólo en cuanto a su fundamento último, de factores culturales fortuitos. Pues aquí los únicos fundamentos son los seres humanos: seres humanos que durante miles de años han sufrido en manos de otros seres humanos, en todos los países y en todas las culturas; seres humanos con tanta frecuencia engañados que llegan a ser cómplices de sus torturadores y del sistema social que los oprimía, pero también seres humanos que a veces pueden rebelarse e indignarse, expresando por este mismo acto, su conciencia de una dignidad indomable. Lo que varía, no sólo de una cultura a otra como ya se ha establecido, sino también dentro de una misma cultura de un periodo a otro y de una clase social a otro, son las formas de esta indignación, los modos de expresión de esta exigencia universal de respeto y en consecuencia, los detalles de los derechos considerados como esenciales e inalienables. Pero en ninguna sociedad está verdaderamente ausente esta conciencia de dignidad, tal vez porque en ninguna sociedad, por desgracia, esta dignidad ha sido plenamente respetada.⁸⁹

Cada horizonte cultural entraña una idea de dignidad humana y de derechos humanos. Lo más importante es que la indignación ante la injusticia es un elemento transcultural: un criterio unificador para generar una defensa de los derechos humanos y de la dignidad humana. La vía negativa para el reconocimiento de los derechos humanos y la dignidad humana es la existencia de la injusticia en todas sus formas. Al reconocer un conjunto de atropellos se pone de manifiesto la necesidad de generar una argumentación de por qué es importante respetar los derechos humanos. El respeto a la dignidad humana se pone de manifiesto a partir del reconocimiento de un conjunto de situaciones que la transgreden.

El llamado respeto a la dignidad humana tendría entonces una urgencia

independiente"; en cada uno de esos momentos la situación es profundamente distinta.

(Kéba M'Baye y Birame Ndiaye, "La Organización para la Unidad Africana", en Vasak Karel, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, Tomo III, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1984, pp. 755 y ss.)

⁸⁹Paulin Hountondjil, "El discurso del amo: Observaciones sobre el problema de los derechos humanos en África", en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985, p 359.

excepcional a partir de la necesidad histórica de promover por todos los medios, y en todos los planos, la creatividad colectiva de nuestros pueblos, la necesidad, por tanto, de desarrollar positivamente, en cada uno y en todos, las capacidades creadoras, y ese sentimiento de libertad infinita sin el cual el hombre sólo sabe obedecer.⁹⁰

Para esta perspectiva es significativa la colectividad de los derechos humanos, ya que reconoce que los derechos sólo pueden realizarse en el interior de la comunidad y no de manera aislada “el individuo en sí no es nada y sólo tiene valor vinculado a su pueblo. Por encima de los derechos del hombre están, pues, los derechos de los pueblos.”⁹¹ Más que tratarse de que los derechos del ser humano estén por encima de los de los pueblos, se trata de ubicar que los derechos humanos sólo pueden realizarse dentro de la comunidad, fuera de ella carecen de todo sentido.

2.2.5. COMPARACIÓN DE LAS PERSPECTIVAS

Empecemos por ubicar las diferencias entre las perspectivas no occidentales. Japón prioriza los deberes sobre los derechos. Los derechos sólo cobran sentido al estar íntimamente asociados con los deberes. A cada derecho corresponde un deber, al derecho a la vida, por ejemplo, corresponde la obligación de respetar la vida de los otros.

En el islam, la presencia de la religión es un elemento articulador de los derechos humanos. Existe una prioridad de lo ético sobre lo jurídico. Se reconoce que occidente crea el concepto de los derechos humanos y que el lenguaje que surge de esa concepción, permite reconocer un conjunto de violaciones de los derechos humanos. El lenguaje generado desde los derechos humanos permite nombrar todas aquellas acciones que atentan contra los derechos humanos y la dignidad.

La dignidad humana cobra sentido luego de reconocer que el hombre es una

⁹⁰ *ibid.*, p. 361.

⁹¹ *ibid.*, p. 363.

creación divina que requiere respeto de todos sus iguales.

En la perspectiva hindú es central la voluntad y libertad de cada ser humano. Cada uno elige las acciones que realiza. En el marco de la comunidad, el deber permite la realización de la persona. La crítica central se dirige a la desigualdad económica que impide la realización plena los derechos humanos.

Para África existe una conciencia universal de la dignidad humana a partir de todas las injusticias perpetradas sobre ella. Se trata de una definición negativa, reconocemos la dignidad por todos los actos que atentan en su contra.

En cuanto a los aspectos comunes, la Injusticia y violación constante a los derechos humanos se manifiesta en todos los marcos culturales. Para superar esas violaciones sistemáticas es necesario que pensamiento y discurso incidan de manera efectiva en la defensa de los derechos humanos y de que no aparezcan como aspectos separados. Pensamiento y práctica de la dignidad humana y de los derechos humanos deben de convertirse en una unidad indisoluble.

En la perspectiva del Japón y la hindú existe el reconocimiento de que los deberes tienen un lugar privilegiado sobre los derechos. El cumplimiento de los deberes que se desprende de cada derecho es lo que dota de sentido el ser poseedor de dichos derechos.

Tanto la perspectiva africana como la japonesa y el islam reconocen que es occidente quien genera la filosofía de los derechos humanos aunque la idea existe en cada cultura con sus rasgos específicos. Aspecto que pone de manifiesto la transculturalidad de los derechos humanos.

Si bien es cierto que cada perspectiva tiene una idea distinta de los derechos humanos y por tanto de la dignidad queda claro que la dignidad humana es un aspecto transcultural y de ese modo puede servir como elemento unificador para promover desde el marco específico de cada cultura el respeto de los derechos humanos.

Por último la idea de dignidad transcultural que surge de las consideraciones previas consiste en reconocerla como un principio constitutivo que dota de sentido todos los derechos humanos y que además exige respeto para cada ser humano. La dignidad es la exigencia de ese respeto que se articula

de modo decisivo al interior de cada comunidad. Se trata de una dignidad con una clara preeminencia ética en el sentido de buscar que los actos de cada sujeto en relación con los deberes que tiene con su comunidad se conviertan en factores determinantes para el respeto a los derechos.

Sólo cuando todas las violaciones a los derechos humanos sean superadas podremos hablar de un auténtico respeto a la dignidad.

Quizá el rayo de luz más claro que arrojan las perspectivas no occidentales sobre los derechos humanos consiste en replantear lo jurídico y lo ético, pues en la situación actual existe una preeminencia de lo jurídico y un olvido de lo ético. Se trata entonces de situar en el centro a lo ético sin olvidar lo jurídico.

2.3 HACIA UNA CONCEPCIÓN EMANCIPATORIA DE LOS DERECHOS HUMANOS. CONSIDERACIONES DESDE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Otro mundo es posible

Foro Social Mundial

En las sociedades actuales, la presencia de los derechos humanos es cada vez más intensa. Sin embargo, el riesgo es que tanto los gobiernos profundamente autoritarios como aquellos que se han construido por medio de la acción social reflejada en diversas formas de democracia participativa, muestran mediante su discurso que consideran crucial los derechos humanos. Esas disertaciones generan confusión en el sector de la sociedad, que no distingue el verdadero interés por los derechos humanos de aquel que no lo es. Situación que se torna más compleja cuando gobiernos antidemocráticos cuestionan las acciones de otros gobiernos utilizando como argumento el respeto a los derechos humanos, de los que se saben violadores. Pensemos en el caso de los Estados Unidos de Norteamérica y los juicios que suele emitir sobre Cuba.

No basta apelar a los derechos humanos para evitar la confusión entre el discurso auténtico sobre su defensa y la referencia ideológica a éstos. Es necesario discernir de manera clara entre las concepciones hegemónica y

contrahegemónica.⁹²

Boaventura de Sousa Santos plantea una concepción contrahegemónica de los derechos humanos, que contribuye a una auténtica emancipación del sujeto y de los pueblos. De ahí que conciba que su tarea

Es desarrollar un marco analítico que sirva para resaltar y apoyar el potencial emancipatorio de la política de los derechos humanos en el doble contexto de las globalizaciones que compiten entre sí, por un lado, y de la fragmentación cultural y de las políticas de identidad, por el otro. Mi objetivo es establecer tanto un ámbito global como una legitimidad local para una política progresista de los derechos humanos.⁹³

De manera semejante a como ocurre con la necesidad de diferenciar entre las concepciones hegemónica y contrahegemónica de los derechos humanos, es crucial aplicar dicha distinción a la globalización. Existe cierta afinidad entre la concepción hegemónica de los derechos humanos y la globalización hegemónica; paralela al vínculo entre la concepción contrahegemónica de los derechos humanos y la globalización contrahegemónica. Esas concepciones de los derechos humanos en pugna se desarrollan dentro de las globalizaciones. Tanto la concepción hegemónica de los derechos humanos como la globalización hegemónica se presentan a sí mismas como únicas y en ese sentido pretenden cancelar cualquier forma distinta al no reconocerla como legítima.

Para Boaventura, la globalización es

Un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo, y al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales. [...] Lo que

⁹² Se podría objetar a mi planteamiento que bastaría contrastar los discursos planteados de los gobiernos con las acciones que realizan para que la sociedad pudiera identificar el auténtico interés por los derechos humanos y la demagogia. Comparto esta idea, pero considero necesario precisar que dicho reconocimiento implicaría un seguimiento por parte de la sociedad, inexistente en nuestro país.

⁹³ Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* Trotta, Madrid, 2009, p. 512.

llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado.⁹⁴

Su concepción de la globalización no incorpora la totalidad de las formas que ésta puede asumir; aplica únicamente para las formas que se despliegan dentro la hegemónica, por lo que es necesario entrar a la diferencia.

La globalización hegemónica puede asumir dos formas: 1. *localismo globalizado*, que consiste en el proceso por el que un fenómeno local se globaliza de manera exitosa. 2. El *globalismo localizado*, que consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales, que modifican las condiciones locales para que sean acordes a los imperativos impuestos desde afuera por las transnacionales.⁹⁵ El caso de la Guerra del agua en Bolivia, en el año 2000, es una clara muestra de ese globalismo localizado, donde el gobierno se pone al servicio de las transnacionales en detrimento de la comunidad.⁹⁶

Por otro lado, en abierto contraste con esas formas, está la globalización contrahegemónica, que se integra por el *cosmopolitismo subalterno e insurgente* que "se refiere a la aspiración de grupos oprimidos de organizar su resistencia y consolidar coaliciones políticas en la misma escala que la que utilizaron los opresores para victimizarlos, es decir la escala global."⁹⁷ Se trata de una forma de organización desde abajo, por parte de las comunidades, con la finalidad de generar nuevas estructuras que permitan hacer frente a las imposiciones de la globalización hegemónica. Esas construcciones del cosmopolitismo se generan desde lo local, pero se enlazan con otras formas que tienen propuestas hermanas, para hacer frente a las condiciones adversas a través de la construcción de un proyecto global.

Boaventura reconoce que el cosmopolitismo subalterno e insurgente no es perfecto y que entraña algunos problemas. El más grave es la posibilidad de convertirse en un localismo globalizado. Evitar dicho riesgo requiere de una

⁹⁴ *ibid.*, p. 309.

⁹⁵ *ibid.*, p. 310.

⁹⁶ Al respecto véase: Raquel Gutierrez Aguilar, *Los ritmos del Pachakuti* Bajo tierra ediciones, México, 2009, Capítulo I.

⁹⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, op. cit., p. 312.

constante autoreflexión. Pero, aun con ese riesgo, el cosmopolitismo subalterno e insurgente

Ha logrado demostrar razonablemente que existe una alternativa a la globalización hegemónica, neoliberal a la globalización desde arriba hacia abajo, y que se trata de una globalización contrahegemónica, solidaria y desde abajo hacia arriba. [...] Las concepciones y políticas conflictivas de derechos humanos, lejos de estar por encima de tal lucha, son una parte importante de ella.⁹⁸

Los derechos humanos están en el centro de la lucha entre la globalización neoliberal y la solidaria. A la primera no le interesa modificar la violación sistemática de los derechos humanos, sino únicamente generar un discurso y un aparato que parezca reflejar el interés por esos hechos. La segunda, en cambio, pretende que esas violaciones dejen de ocurrir.

La otra forma de globalización contrahegemónica es denominada *patrimonio común de la humanidad* y se refiere al surgimiento de problemas globales. Por ejemplo: la permanencia de la vida humana en la tierra, la protección de la capa de ozono, el impacto de la generación de armas de destrucción masiva, la protección de la Amazonia, entre otros.⁹⁹

Entre las dos formas de globalización solidaria existe un vínculo innegable. Por ejemplo, al reconocer la destrucción ambiental como un hecho incuestionable que avanza a pasos agigantados, algunos grupos de la sociedad civil proponen proyectos contrarios a la lógica neoliberal, porque saben que es la única manera efectiva de frenar el deterioro. La globalización contrahegemónica es

Un vasto conjunto de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra los resultados económicos, sociales y políticos de la globalización hegemónica. [...] Desafía las concepciones del desarrollo mundial que están detrás de la hegemónica y, a su vez, propone concepciones alternativas.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 313.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 312-314.

La globalización contrahegemónica presta una atención primordial a las luchas contra la exclusión social¹⁰⁰

La lucha que despliega la globalización contrahegemónica abarca la totalidad de los ámbitos (político, social, cultural, jurídico, económico), pues reconoce que la auténtica transformación social debe incidir en todos ellos.

La pugna entre las dos concepciones de la globalización no debe conducir a creer que existe un equilibrio entre la dos partes, pues "la globalización neoliberal, aunque sigue siendo la forma dominante de globalización, se ha enfrentado en los últimos años a una forma alternativa: la globalización contrahegemónica."¹⁰¹ Lo central es mostrar el verdadero rostro de la globalización hegemónica y, a un mismo tiempo, generar propuestas alternativas que permitan la construcción de formas de organización distintas.

Boaventura de Sousa Santos reconoce que el Foro Social Mundial (FSM) constituye un cosmopolitismo subalterno e insurgente que plantea nuevas formas de legalidad y política, opuestas a las predominantes. Para él, el FSM

es un conjunto de iniciativas transnacionales que busca el intercambio de ideas y experiencias entre los movimientos sociales y las ONG que organizan luchas sociales globales, nacionales o locales dirigidas contra todas las formas de opresión causadas o facilitadas por la globalización neoliberal¹⁰²

Se trata de generar diversas acciones locales que en conjunto permitan la transformación global, basándose en la democracia participativa, el principio de la igualdad y el principio del respeto por la diferencia.¹⁰³

¹⁰⁰ Boaventura Santos y Gavarito Rodríguez (Eds.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, UAM-Cuajimalpa/Anthropos, España, 2007, p.31.

¹⁰¹ *ibid.*, p. 43.

¹⁰² *ibid.*, p. 44.

¹⁰³ Sobre la cuestión de la democracia participativa véase: Boaventura de Sousa Santos (coordinador), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, FCE, México, 2004.

En lo que se refiere a la necesaria relación entre democracia y derechos humanos, Rubén García Clark afirma: "sin lugar a dudas, el instrumento probado para darle fuerza jurídica a los derechos humanos, propuestos en el plano moral, es la democracia." (Rubén R. García Clark, "Los

Ahora que hemos visto las formas que adopta la globalización solidaria es necesario explicar la manera en que se ligan el cosmopolitismo subalterno e insurgente y la concepción contrahegemónica de los derechos humanos. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos, sostiene

Mi tesis es que mientras los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales.¹⁰⁴

El localismo globalizado, como forma de la globalización neoliberal, surge al imponer una concepción universal de los derechos humanos y negar cualquier otra forma de pensarlos y vivirllos. Es necesario romper con esa idea y destacar su carácter multicultural. Lo primero es aceptar que no existe una cosmovisión única de los derechos humanos, sino diversas; que pueden coincidir en un conjunto de aspectos, pero que tienen diferencias que sólo pueden ser discutidas en el marco de un diálogo centrado en el respeto y reconocimiento de la diferencia del otro. Desde el marco de esa transculturalidad debemos reconocer que

El único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas. La relatividad cultural (no el relativismo) también significa diversidad cultural e incompletud. Significa que todas las culturas tienden a definir como universales los valores que consideran fundamentales.¹⁰⁵

Eso que generalmente se nombra como universal en el fondo no es más que un localismo globalizado. Aquí surge un aspecto relevante en el que Luis Villoro y

derechos humanos en un contexto de déficit democrático" en José Enrique González Ruiz, *Balance de los derechos humanos en el "sexenio del cambio"*, UACMI Grupo Parlamentario PRD, México, 2009, p. 105.)

Estado democrático es aquel que crea las condiciones para generar un cumplimiento pleno de los derechos humanos y por tanto el respeto a esos derechos nos habla del grado de democracia presente, esto, la democraticidad.

¹⁰⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, op. cit., p. 513.

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 514.

Sousa Santos coinciden: el uso del término 'transcultural', que supone una lógica interna radicalmente opuesta a la del universalismo, porque se refiere a la presencia de normas y valores en diferentes culturas. Lo transcultural supone un diálogo cuya efectividad depende de la igualdad en las relaciones de poder entre las culturas.

Al entrar en la diferencia entre las dos concepciones de los derechos humanos es crucial apuntar que sólo una concepción solidaria es emancipadora. Es necesario "que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transforme de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita insurgente."¹⁰⁶ Para generar esa transformación, Boaventura, propone las siguientes premisas como esenciales, que además inciden directamente en la dignidad humana:

Primera. Es forzoso superar del debate entre relativismo cultural y universalismo, por considerar que "es un debate inherentemente falso, cuyos conceptos polares son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de derechos humanos."¹⁰⁷ Se trata de abrirse a otras formas de derechos humanos. No hacerlo implica limitarse a la defensa de los derechos humanos de "baja intensidad". Es necesario reconocer aportaciones provenientes de diversas culturas para llegar a una concepción multicultural de los derechos humanos.

Segunda. Aceptar que "todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. Es por tanto importante buscar preocupaciones isomórficas entre las diferentes culturas."¹⁰⁸ Lo central aquí es el reconocimiento de la dignidad como un concepto transcultural que, sin ser equivalente a los derechos humanos, tiene una estrecha relación con ellos. Lo isomórfico se refiere a preocupaciones y aspiraciones similares que pueden ser reconocidas por las diferentes culturas.

Tercera. Percatarse de que "todas las culturas son incompletas y problemáticas en

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 516.

¹⁰⁷ *idem.*

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 517.

sus concepciones de la dignidad humana.”¹⁰⁹ Las culturas deben tomar conciencia de su incompletud, pues de ese modo será posible “la construcción de una concepción multicultural emancipadora de los derechos humanos.”¹¹⁰

Cuarta. Ninguna cultura es monolítica. “Las culturas tienen diferentes versiones de dignidad humana, algunas más extensas que otras, algunas con un círculo más amplio de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas.”¹¹¹

Quinta. Todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos. El primero tiene que ver con jerarquías entre unidades homogéneas lo que produce intercambios desiguales entre iguales, por ejemplo la explotación, por parte de los capitalistas sobre los trabajadores. El segundo alude a la separación entre diferencias e identidades únicas de las culturas lo que conduce al racismo o el sexismo.

Una vez asumidas plenamente, esas premisas permitirán

Un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que puedan eventualmente conducir a una concepción mestiza de los derechos humanos, una concepción que en lugar, de recurrir a falsos universalismos, se organice a sí misma como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes de referencias normativas que confieran poder.¹¹²

Para lograr la comprensión de esos significados locales de los derechos humanos y de la dignidad humana, Boaventura propone una *hermenéutica diatópica* que será el primer elemento necesario hacia la construcción de una concepción emancipadora de los derechos humanos, que posibilitará el diálogo entre distintas maneras de concebir los derechos humanos en cada cultura. Esa hermenéutica diatópica estará basada “en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no

¹⁰⁹ *idem.*

¹¹⁰ *idem.*

¹¹¹ *idem.*

¹¹² *ibid.*, p. 518.

importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma.”¹¹³ Los *topoi*¹¹⁴ son los lugares comunes retóricos, que son reconocidos por todos los miembros de una cultura. Son puntos de vista ampliamente aceptados que poseen un contenido muy abierto e inacabado. En la cultura hindú el término “*dharma*” es un ejemplo de ello.

El objetivo de la *hermenéutica diatópica* es “elevar la conciencia de recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter dia-tópico.”¹¹⁵ La incompletud de cada cultura es un rasgo que generalmente no se observa desde dentro y que, por lo tanto, sólo se puede reconocer en el diálogo con otra cultura, lo que implica el conocimiento y la valoración crítica de ella. La hermenéutica diatópica muestra la incompletud de cada cultura y sus debilidades. Se trata entonces de “crear una conciencia autoreflexiva de la incompletud cultural”¹¹⁶

La concepción transcultural de los derechos humanos y la dignidad humana implican la incorporación de los diferentes horizontes culturales de los derechos humanos. El punto central consiste en mostrar como despliega de manera distinta cada cultura los derechos humanos.

El segundo elemento central de una concepción solidaria de los derechos humanos es el reconocimiento de lo que Boaventura denomina “derechos originales”;

derechos que existen sólo en el proceso de ser negados y como negaciones. En realidad no son derechos originales sino más bien injusticias-originales; son derechos originales que solamente existen para señalar la penetración de injusticias originales. Reivindicarlos significa abrir el espacio-tiempo para una concepción de los derechos humanos poscolonial y posimperial.¹¹⁷

¹¹³ *idem.*

¹¹⁴ La diferencia entre *topos* y *topoi* reside en el hecho de que los *topos* se aplican en esferas del conocimiento específicas, mientras que los *topoi* se pueden utilizar en todas las esferas del conocimiento.

¹¹⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, op. cit., p. 518.

¹¹⁶ *ibid.*, p. 530.

¹¹⁷ *ibid.*, p. 534.

Los “derechos originales” surgen como opuestos a los derechos humanos fundamentales, pues su destrucción permite la consolidación de los segundos. En ese sentido, Boaventura hace un llamado para reconocer en los llamados “derechos originales” el antecedente de los derechos humanos. Los “derechos originales” constituyen supresiones de derechos en el sentido de ser injusticias que aparecen como traslapadas por los derechos humanos, en ese sentido su reconocimiento implicara un ejercicio distinto de los propios derechos. Los “derechos originales” son seis:

1. El derecho al conocimiento. Implica el reconocimiento de conocimientos alternativos, basados en una nueva epistemología del Sur. Una epistemología que rescata lo propio de la cultura latinoamericana dejando de lado otras culturas. En ese sentido el conocimiento deberá estar al servicio de la emancipación y no de la regulación. Pues desde la perspectiva liberal de los derechos humanos no se hace ninguna distinción entre víctimas y victimizadores.
2. El derecho a llevar al capitalismo histórico a juicio en un tribunal mundial. Consiste en llevar a los principales actores del capitalismo a que rindan cuentas por su responsabilidad en las violaciones de derechos humanos, de las cuales son expresión la miseria, el empobrecimiento cultural y la destrucción ecológica. Los actores capitalistas están representados centralmente por los Estados y las instituciones financieras internacionales, que constituyen un todo.
3. El derecho a la transformación del derecho de propiedad, orientada a la solidaridad. Aquí se trata de trastocar el derecho a la propiedad individual, tal como ésta es concebida en el liberalismo por ser fuente de la destrucción global, para adoptar una concepción de la propiedad orientada a la solidaridad, sin fines de lucro. Aquí por supuesto se encuentran referencias de forma indirecta a las críticas de Marx al sistema capitalista.
4. El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser

titulares de deberes: concretamente la naturaleza y las generaciones futuras. En este punto se propone configurar una concepción más amplia de los derechos, de manera tal que se puedan incorporar como sujetos de derechos aquéllos que no son sujetos de deberes.

5. El derecho a la autodeterminación democrática. Se refiere al derecho de los pueblos a autodeterminarse, siendo un elemento central para esa construcción la democracia participativa.

6. El derecho a organizar, y participar en la creación de derechos. El derecho a la organización posibilita otros derechos. Se trata pues del "derecho a tener derechos".

Aceptar esas "injusticias-originales" implica pensar de otro modo los derechos humanos, significa reconocer que sólo superando esas injusticias será posible realizar los derechos humanos y por tanto que exista un auténtico respeto por la dignidad humana. Porque la pobreza es la mayor injusticia, la más grande violación a los derechos humanos y a su vez el supremo atentado contra la dignidad humana.

Mi trabajo contribuye a una concepción contrahegemónica "desde abajo" de los derechos humanos, lo que implica un arduo trabajo de deconstrucción, de reeducación, pero también de aprendizaje.

El proceso para llegar a una concepción emancipadora de los derechos humanos está en marcha. Sé que no es un camino lineal porque la generación de estrategias para consolidar esa concepción implica el reconocimiento de que la otra concepción rival tratará sesgar la senda trazada como ideal. Supone también el riesgo de que se desvirtúe y se convierta en aquello contra lo que lucha.

El elemento que motiva la lucha desproporcionada por construir una concepción solidaria de los derechos humanos es la violación mundial sistemática de los derechos humanos, de la que son responsables los Estados, ya sea activa o pasivamente, pues son ellos quienes junto con las instituciones financieras internacionales quienes generan las "injusticias-originales".

Para consolidar una concepción emancipatoria de los derechos humanos es necesario reconocer que cada cultura posee una idea propia de los derechos humanos y de la dignidad humana. Reconocer que la presencia transcultural de esos dos aspectos generara no una idea única de los derechos humanos, sino diversas, que podrán convivir en un mismo espacio a través del diálogo.

Finalmente luchar por que se logre un reconocimiento de los “derechos originales”, será la tarea más compleja pues supondrá mostrar que el mundo con todas sus grandes proporciones de desigualdad es un mundo injusto, pero implicará también estar en el camino correcto para la fundación de otro mundo posible o quizá el mejor de los mundos posibles.

CAPÍTULO III

DE LOS DISTINTOS HORIZONTES DE LA DIGNIDAD

Al igual que ocurre con la esclavitud y el apartheid, la pobreza no es algo natural. Es el hombre quien la crea y son las acciones de los seres humanos las que pueden vencerla y erradicarla. Vencer la pobreza no es un gesto de caridad. Es un acto de justicia. Es la protección de un derecho humano fundamental, el derecho a la dignidad y a una vida digna.

Nelson Mandela

3.1 EL TÉRMINO “DIGNIDAD”

Es el momento del recorrido de entrar al concepto central de la tesis y de todo el discurso que entrañan los derechos humanos: la “dignidad humana”. Hasta aquí hemos mostrado que su presencia es una constante en los tratados internacionales, regionales y que además tiene una presencia transcultural diferenciada. Ahora es el momento de problematizar el término en sí. Mostraremos los cuatro horizontes desde los que se puede abordar. Dejando un lugar especial a la dignidad ética por ser el horizonte desde el que me interesa fundamentar los derechos humanos.

Tema de actualidad sin duda alguna es el de los derechos humanos y aunque este término es de origen reciente, tales derechos son resultado de un largo proceso en cuya consolidación confluyeron una gran cantidad de factores. El decisivo fue el reconocimiento de la dignidad humana.¹¹⁸

Los derechos humanos son un discurso consolidado, en el sentido de tener un reconocimiento por parte de sociedad y los gobiernos, pero eso no debe conducirnos al equivoco de creer que el respeto a los mismos es mayor que en el momento en que emerge el diálogo sobre los derechos humanos¹¹⁹; pues existen un conjunto de situaciones que atentan de forma directa contra la dignidad y en

¹¹⁸ Terranzas, C., *Los derechos humanos en las constituciones políticas de México*, México, Porrúa, 1993, p. 11.

¹¹⁹ Resulta evidente que en 1948, tras todos los sucesos de la Segunda Guerra Mundial, se inicia una profunda discusión sobre los derechos humanos, con la finalidad de construirlos y consolidar su cumplimiento; pero a más de sesenta años de distancia resulta que no es tan claro que tanto sea logrado avanzar, pues además resulta evidente que la situación es distinta según el país desde el que se habla. La única constante es la violación, ese parece ser el rasgo más distintivo de la universalidad.

ese sentido contra los derechos, porque no es posible separar el discurso que generan los derechos humanos de la dignidad. Se trata de un todo inseparable, de forma tal que la consolidación del respeto a la dignidad será también la consolidación de los derechos humanos. Al hablar de un todo inseparable, lo que queremos destacar es que se trata de una unidad y en ese sentido hablar de dignidad y derechos humanos, lo que significa plantear que se trata de una relación necesaria.

En parte el vacío en el incumplimiento de los derechos es producto de una estrategia gubernamental y social centrada, casi de forma exclusiva en la creación de más tratados de derechos humanos, es decir, en la positivación, abandonando la senda de la ética que pretende ante todo lograr una concientización e interiorización de la relevancia que tiene la dignidad humana para la totalidad de los seres humanos. Lo que pretendo aquí es reivindicar esa senda pérdida de la ética, sin que eso signifique abandonar la concepción jurídica de la dignidad, sino más bien mostrar que en la consolidación de la dignidad ética, la dignidad jurídica puede contribuir, pero tratando de moverla del lugar central que hasta ahora ha ocupado.

Aquí no haremos un recorrido histórico para mostrar la forma en que se ha entendido la dignidad humana, sino mostraremos cómo se concibe la dignidad teológica, la ontológica, la jurídica y la ética, mostrando porque nos quedamos con la ética, vista fundamentalmente desde la perspectiva de Kant. Es importante notar que se trata de horizontes excluyentes pero de modo peculiar, es decir, la noción de la dignidad ontológica puede ser compatible con la teológica, pero excluye cualquiera de las otras. En cambio una dignidad ética puede cohabitar con la jurídica, pero desde mi perspectiva como un elemento que contribuye a su consolidación, quizá trastocando en algún sentido su propia estructura originaria.

Tenemos presente aquí la transformación histórica del término dignidad, que consta fundamentalmente de tres fases. En la antigüedad romana se refería a la posición especial de una determinada personalidad en la vida pública, aquí la dignidad se daba en función de los cargos públicos que se podía ocupar. La teología medieval transfiere esa posición especial a todo ser humano, en tanto

que creación divina. Por último en el Renacimiento (Picco della Mirandola) en conjunción con la ilustración (Kant) se logra consolidar un concepto de dignidad universalista secularizado y por tanto liberado de la fundamentación teológica¹²⁰, es justamente esta fase final de la dignidad la que ocupa aquí el lugar central.

3.2. DIGNIDAD ONTOLÓGICA

Desde esta visión la dignidad se presenta como una y la misma para todos los seres humanos, es una cualidad vinculada al ser del hombre. Esa cualidad no se trastoca en ningún sentido por las acciones realizadas por cada sujeto, "esta noción se funda en la idea de que es posible un acceso a la naturaleza metafísica del ser humano, en lo que subyace en él más allá de las apariencias."¹²¹ La naturaleza metafísica del ser humano abarca la totalidad y de ese modo no es posible efectuar ningún tipo de diferencia entre los seres humanos en razón de su dignidad, en ese sentido todos poseen igual dignidad, desde el santo que consagra su vida a los otros hasta el torturador más brutal.

La dignidad ontológica es un elemento constitutivo del ser humano.

Desde el horizonte ontológico la dignidad es un aspecto que corresponde de manera exclusiva a los seres humanos, convirtiéndose también en un rasgo distintivo de la totalidad de seres en el mundo.

Esta visión convierte a la dignidad en permanente e inmutable y en ese sentido la sitúa en un nivel superior respecto del comportamiento de cada sujeto, de manera tal que aún cuando un sujeto someta a otros a tratos crueles a otro, esa acción no afecta en ningún sentido la dignidad del torturado, ni la del torturador, o sea que se mantiene intacta. El aspecto fundante de esta concepción es que deja fuera las acciones del sujeto, que se mantiene por encima de ellas, como una forma de consolidarse.

¹²⁰ Christoph Menke y Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*, Herder, España, 2010, p. 145.

¹²¹ Frances Torralba, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, España, 2005, p. 85.

Desde la idea de Miguel Ángel Sobrino, su trabajo “aboga por una fundamentación ontológica de la dignidad humana que tome como principio a la persona.”¹²² Es decir centrada en la idea de persona que surge desde el cristianismo.

Como hemos vistos la concepción ontológica de la dignidad supone una idea estática, aspecto que se contrapone a lo que el autor sostiene más adelante al afirmar: “la persona humana es el único ser del universo capaz de construir su personalidad y conducirla con plenitud y por esto que tiene o es portadora de dignidad. La dignidad, por tanto, es todo aquel complejo de rasgos ontológicamente relevantes que hacen que el hombre será precisamente persona y no otra cosa.”¹²³ El problema con ese planteamiento es que Miguel Ángel Sobrino, no explica cuáles son esos “rasgos ontológicamente relevantes”, sólo apunta que esos rasgos en su conjunto constituyen la dignidad. En ese sentido lejos de aportar a la comprensión de la dignidad ontológica, lo único que hace es generar un conjunto de problemas que ni siquiera parece reconocer y que por tanto no aborda.

¿Qué significa construir la personalidad? Según entiendo, significa reconocer que no hay una esencia de la personalidad, sino que se construye a través de las acciones concretas de cada sujeto, no se nace con una personalidad, sino que se configura en la propia vida y en ese sentido es necesariamente distinta de un sujeto a otro, pero, ¿es esta idea compatible con la dignidad ontológica considerada hasta aquí? Afirmo contundentemente que no, que esa idea sólo se puede desplegar desde la ética.

Sin embargo, Miguel Ángel Sobrino, reconoce la dimensión ética al afirmar que la categoría de “dignidad humana” constituye un referente primario de aplicación ética. “El verdadero sentido de la dignidad reposa en la obligación moral de que las personas obren autónomamente, ni instintivamente ni automáticamente.”¹²⁴ Aquí el autor parece moverse más en un plano ético, pues se refiere a la obligación moral que cada uno tiene con la dignidad de los otros y la propia. Si

¹²² Miguel Ángel Sobrino, “Aproximaciones a la fundamentación antropológica de la dignidad humana”, Revista *Dignitas*, Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México, p. 26.

¹²³ *idem*.

¹²⁴ *ibid.*, p. 31.

cada persona tiene la posibilidad de obrar libremente, ¿eso significa que su obrar puede repercutir en la dignidad de los otros? La contradicción se manifiesta cuando afirma "En último término hay que aceptar que la persona tiene un origen trascendente, más allá de la genética y de la materia, esto es lo que asegura de verdad su carácter incondicionado."¹²⁵ Finalmente "El término dignidad indica una cualidad exclusiva, indefinida y simple del ser humano, que muestra su superioridad con independencia del modo de comportarse."¹²⁶ En ese sentido el ser humano tiene dignidad por el sólo hecho de serlo. Aquí además se pone de manifiesto nuevamente la incompatibilidad entre la dignidad ética y la ontológica, pues para la segunda resulta irrelevante el comportamiento concreto de cada ser humano. Dese la ética no es posible dejar de lado el comportamiento de cada sujeto.

3.3 DIGNIDAD TEOLÓGICA

Aquí el aspecto central surge al reconocer a Dios como creador, causa eficiente y final del ser humano.

El ser humano tiene una dignidad que le viene dada por el sólo hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios, por el hecho de establecer con Él una alianza de amor y de amistad y de orientarse existencialmente hacia Dios [...] Dios se convierte en la causa primera y en la causa final de la existencia humana, en el origen y el fin, en el sentido y en la razón de su dignidad.¹²⁷

Esta noción implica reconocer que el fundamento no reside en la propia dignidad, sino en la divinidad, como aquella entidad que dota al ser humano de una cualidad propia que le diferencia de otros seres, pero que a su vez lo relaciona de manera íntima consigo. Esta idea del ser humano creado por un Dios a su imagen y

¹²⁵ *ibid.*, p.32.

¹²⁶ *ibid.*, p. 36.

¹²⁷ *ibid.*, p. 91.

semejanza también se encuentra en los planteamientos de Agustín de Hipona (*La ciudad de Dios*), además de pensar que Dios quiso que el hombre dominase a los animales irracionales. Nunca al ser humano sobre otros ser humano, sino sobre el animal. La raíz de la dignidad teológica es la semejanza entre en Dios y el ser humano. Esa dignidad es propia de todo ser humano e independiente de las acciones que realice. No cabe la posibilidad de perder ese tipo de dignidad porque es constitutiva de su ser.¹²⁸

La idea de dignidad que surge desde la perspectiva teológica es de origen externo, es heterónoma, pues está basada en la idea de Dios.

Recordemos que el momento histórico en el que se consolida con mayor fuerza la idea de una dignidad teológica es la Edad Media, desde el escolasticismo, teniendo como dos de sus mayores, aunque en ningún modo únicos, representantes a Tomás de Aquino y Agustín de Hipona.¹²⁹

Es importante notar que existe una diferencia entre la teología cristiana y la teología de la liberación, aunque en este trabajo el centro sea la cuestión ética. En ese sentido la teología de la liberación, concretamente desde la propuesta de Ignacio Ellacuría reconoce que “Sin la satisfacción de las necesidades básicas no hay vida humana, ni dignidad humana, ni derechos humanos.”¹³⁰ Las necesidades básicas constituyen un aspecto esencial e inseparable de la dignidad y los derechos humanos, por tanto son condición de posibilidad.

3.4 DIGNIDAD JURÍDICA

Esta dignidad se encuentra asentada en la positivación, en el sentido de depender de los mecanismos generados por el propio derecho, para su consolidación y cumplimiento. Desde la perspectiva de Miguel Ángel Alegre Martínez la dignidad

¹²⁸ Es importante notar que la idea del ser humano con un aspecto divino, se manifiesta desde el renacimiento en el *Discurso sobre la Dignidad Humana* de Pico de la Mirandola.

¹²⁹ Sabemos que las cuestiones de los padres de la iglesia y la idea del renacimiento son cuestiones que se pueden abordar de forma pormenorizada, sin embargo por no ser el enfoque que interesa al trabajo sólo se menciona.

¹³⁰ Juan José Tamayo, “Ignacio Ellacuría y los derechos humanos” en, Juan José Tamayo, *Aportación de la teología de la liberación a los derechos humanos*, Dykinson, Madrid, 2008, p. 210.

humana es un atributo de la persona que permite tanto su dimensión individual como la social. "El reconocimiento jurídico de la dignidad supone, entonces, que el derecho garantice el respeto a la dignidad en las relaciones interpersonales y en las relaciones entre el poder y los individuos."¹³¹ El derecho aparece aquí como el encargado de velar por el respeto a la dignidad en todo momento. Esta concepción presupone la idea de la igualdad, en tanto que el derecho reconoce la dignidad para todos y cada uno de los seres humanos, independientemente de su sexo, o preferencia sexual, religión, filiación política, condición económica, etc. Es importante notar que la dignidad jurídica busca el respeto de la dignidad, no sólo en las relaciones humanas cotidianas, sino también en las relaciones que guarda el Estado con todos los miembros de la sociedad.

El derecho se encarga de crear las condiciones para que la dignidad sea respetada, pero ¿la dignidad surge por el derecho o es anterior al propio derecho? El derecho reconoce la dignidad. Reconocer es volver la mirada sobre algo fundamental y establecer los mecanismos para garantizar su cumplimiento. El derecho no crea la dignidad, pues es anterior al propio reconocimiento que le brinda el derecho. "La dignidad forma parte esencial de la persona, por tanto es previa al derecho. O dicho de otro modo, la dignidad no sólo es lo que el derecho dice que es."¹³² Pensar la dignidad desde la perspectiva del derecho es pensar en los mecanismos que garantizan o pueden contribuir a garantizar que sea respetada, pero para pensar lo que es la dignidad en sí y mostrar porqué es imprescindible para los derechos humanos es necesario desbordar el propio derecho para situarse en la filosofía y más concretamente en la ética.

"La positivación jurídica de la dignidad se traduce, entre otras cosas, en un deber genérico de respeto de la libertad y los derechos del individuo."¹³³ Eso implica que la dignidad jurídica se materializa en el momento en el que son respetados los derechos humanos, pues en el caso contrario, cuando una persona es torturada, por ejemplo, se está violando su dignidad y sus derechos de forma

¹³¹ Miguel Alegre Martínez, *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento constitucional español*, Universidad de León, España, 1996, p. 119.

¹³² *ibid.*, p. 21.

¹³³ *ibid.*, p. 119.

simultánea. Sin importar la persona de que se trate, se debe respetar su libertad y sus respectivos derechos, pues la dignidad implica tratar a cada ser humano como igual, idea que se encuentra presente en todos los tratados internacionales y regionales a los que aludíamos en el capítulo anterior.

Además "Tanto en el orden internacional como en los ordenamientos jurídicos estatales es frecuente el reconocimiento de derechos fundamentales y de la dignidad como núcleo central de los mismos."¹³⁴ Que la dignidad sea el núcleo central de los derechos fundamentales lo entendemos en el sentido de reconocerla cómo un aspecto imprescindible de los mismos, lo que dicho de otro modo supone que sin la dignidad los derechos humanos dejarían de ser lo que son en la actualidad, pues su base se modificaría. Dignidad y derechos humanos no se encuentran al mismo nivel, "En cuanto que la dignidad es razón de ser, fin y límite de los derechos, está situada en un plano superior a los mismos."¹³⁵

Resulta inquietante que para algunos autores que trabajan propiamente desde el derecho, como Jesús González, sólo se presenta el siguiente escenario: "O volvemos al verdadero sentido de la dignidad humana y la vinculamos al sentido cristiano, o quedará a merced de los que en cada momento detentan los poderes reales." Estoy en absoluto desacuerdo con ese planteamiento, mis razones son las siguientes. Si estamos obligados a tomar siempre el sentido de cada término, eso significa circunscribirlo necesariamente al marco cultural desde el que surge. Dicho de otro modo, la dignidad humana atada al cristianismo implicará cerrarla a otras culturas, en donde esa religión resulta totalmente ajena; cuestión que cancela la transculturalidad de la dignidad. Lo que yo he dicho aquí, es que no existe una sola dignidad sino diferentes sentidos y uno de ellos es el religioso, que a mi parecer resulta el más endeble pues hace depender su origen de Dios. Mi tesis consiste en mostrar que la dignidad ética es la única fuente (en combinación con la jurídica) que puede hacer posible una construcción auténtica de los derechos humanos centrada en el respeto por el otro.

Por otro lado Jesús González hace gala de una falacia llamada: falsa

¹³⁴ *idem.*

¹³⁵ *ibid.*, p. 81.

disyunción; esas son la únicas alternativas, que quizá él, por su formación puede ver, pero eso no significa que sean las únicas. Lo que yo planteó en una tercera vía: la dignidad ética como única garantía de respeto de los derechos humanos, en tanto que es su fundamento. Por último, es extraño que un estudioso del derecho se empeñe en plantear que el fundamento de la dignidad jurídica se encuentra en lo religioso, o sea, fuera de su propio campo de trabajo e investigación. Me parece que esa es una visión profundamente pobre, quizá más pobre que la del positivismo jurídico.

“El sentido actual de la dignidad arranca del tránsito de la modernidad donde surge el concepto de hombre centrado en el mundo y centro del mundo, es decir, donde esa dignidad es acompañada por la idea de laicidad.”¹³⁶ No se trata entonces de negar que la dignidad tiene un horizonte religioso, pero que ya no es el central en la actualidad pues desde la modernidad (pensemos desde Kant) el centro surge desde la dignidad ética y se va transformado hasta llegar a la jurídica, pero como olvido de la dimensión ética; siendo el punto en donde se sitúa, según mi interpretación, la actual situación de constante violación de la dignidad y los derechos humanos, dicho de otro modo la dignidad desprovista de su contenido ético pierde el contenido material que tenía y se convierte en un elemento más del derecho.

El iluminismo pretende que el ser humano pueda brillar con luz propia. Es el siglo de la devolución de la luz al hombre, así como de su dignidad propia. Por eso la dignidad es un concepto propio del mundo moderno, con unos antecedentes en otras culturas como la china o la clásica Greco-Romana.¹³⁷

En la dignidad jurídica lo central es tener presente que: “la dignidad de la persona como tal, impondrá al Estado el reconocimiento al hombre de la personalidad jurídica.”¹³⁸ Se trata tan sólo del reconocimiento desde algo anterior a la

¹³⁶ Gregorio Peces-Barba Martínez, *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, Ed. Dykinson, Madrid, 2003, p. 21.

¹³⁷ *ibid.*, p. 28.

¹³⁸ Jesús González Pérez, *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986, p. 59.

generación del propio derecho y que por tanto no se puede ignorar. El ser humano es siempre sujeto de derecho, nunca objeto.

Para terminar el tratamiento de la dignidad jurídica es importante decir que su gran contribución consiste en el reconocimiento del ser humano como sujeto de derechos, por eso

En el caso de violación de los derechos humanos se justifica plenamente el acceso directo del individuo a la jurisdicción internacional para hacer valer tales derechos incluso contra el propio Estado. El individuo pasó nuevamente a ser considerado como sujeto del derecho tanto interno como internacional.¹³⁹

El ser sujeto de derecho implica que el aparato jurídico nacional e internacional otorga al individuo la posibilidad de exigir el respeto de sus derechos humanos reconocidos en el sistema universal y regional. Y en caso de que sean violados sus derechos exigir su reparación en un sentido profundo, que no se limita a la cuestión económica.¹⁴⁰

“La consagración de la dignidad jurídica internacional de la persona humana representa una verdadera revolución jurídica que viene a dar un contenido ético a las normas tanto del derecho público interno como del internacional.”¹⁴¹ “Revolución jurídica” que no debe significar un olvido de la ética sino una incorporación de lo ético a lo jurídico para lograr brindar una mayor fuerza a ese marco jurídico.

La personalidad jurídica es también un límite a los abusos que puede generar el propio estado, por eso la doctrina jusinternacionalista, logra llegar al

¹³⁹ Antonio A. Cancado Trindade, La persona humana como sujeto del derecho internacional: Consolidación de su posición al inicio del siglo XXI, en Ricardo Mendéz-Silva, *Derecho Internacional de los Derechos humanos. Culturas y sistemas jurídico comparados* (Tomo I), UNAM, México, 2008, p. 152.

¹⁴⁰ A ese respecto es importante señalar que el trabajo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ha logrado desarrollar una notable labor donde la cuestión de la reparación del daño cada vez busca una reparación más integral, que pase no sólo por la víctima directa sino por la familia de la víctima.

¹⁴¹ Antonio A. Cancado Trindade, La persona humana como sujeto del derecho internacional: Consolidación de su posición al inicio del siglo XXI, en Ricardo Mendéz-Silva, *Derecho Internacional de los Derechos humanos. Culturas y sistemas jurídico comparados* (Tomo I), *op. cit.*, pp. 152-153.

reconocimiento de que el Estado es responsable por todos sus actos y omisiones en detrimento de los derechos de la persona humana. Sin embargo,

en la base de todo ese notable desarrollo se encuentra el principio del respeto a la dignidad humana de la persona humana, independientemente de su condición existencial. En virtud de ese principio todo ser humano independientemente de la situación y de la circunstancia en la que se encuentre, tiene derecho a la dignidad.¹⁴²

Es la dignidad como principio la que permite ese reconocimiento del ser humano como sujeto de derecho. Dignidad articulada desde la filosofía kantiana, como reconoce el propio juez Antonio Cancado, además de reconocer que los derechos humanos son el fundamento del ordenamiento jurídico.¹⁴³

Por otro lado para algunos filósofos como Jürguen Habermas “Los conceptos jurídicos saturados de moral, como derechos humanos y dignidad humana, tienen una extensión tan excesiva que resultan contraintuitivos, con lo que no sólo pierden su agudeza distintiva sino también su potencial científico.”¹⁴⁴ No comparto la opinión de Habermas, pues creo firmemente que la violación constante de los derechos humanos es producto, al menos en parte, de su mera positivación, alejada de una plena interiorización moral que ponga de manifiesto, la importancia que tienen tanto la dignidad como los derechos humanos, para el despliegue del ser humano. En ese mismo sentido y en estrecha relación con la dignidad ocurre justo lo mismo.

3.5 DIGNIDAD ÉTICA

No obstante que los partidarios de la dignidad ontológica y teológica construyen una ética de su concepción de la dignidad, para nosotros la dignidad ética tiene

¹⁴² *ibid.*, p. 154.

¹⁴³ *ibid.*, p. 155.

¹⁴⁴ Jürguen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 55.

sentido propio.

Por ética entiendo una rama de la filosofía que se encarga de estudiar la moral, es decir el conjunto de normas que reconoce el ser humano de forma libre y voluntaria.

En el Renacimiento el *Discurso Sobre la Dignidad del Hombre*, de Giovanni Pico Della Mirandola, está presente una concepción ética en tanto que la libertad permite al ser humano realizar su proyecto de vida. El hombre entonces ya no depende de la divinidad sino que se logra construir a sí mismo.

Desde el horizonte ético la dignidad no surge como algo dado sino que es producto de los actos conforme a la razón y el bien de cada ser humano. No existe por tanto una esencia de la dignidad, sino que la existencia concreta de cada ser humano, manifestada en sus actos, permite generar su propia dignidad. Cada uno se convierte en un ser digno de sus actos en el marco de la comunidad de la que forma parte y de la comunidad mundial. La dignidad ética o existencial (según algunos autores), no se refiere al ser sino al actuar. Debemos actuar siempre de manera tal, que no dañemos a los otros, que respetemos su ser, que no los tratemos como medios.

En su origen la dignidad humana [...] es una construcción de la filosofía para expresar un valor intrínseco de la persona derivado de una serie de rasgos de identificación que la hacen única e irreplicable, que es el centro del mundo [...] la dignidad no es rasgo o una cualidad de la persona que genera principios y derechos, sino un proyecto que debe realizarse y conquistarse.¹⁴⁵

No se trata de una construcción filosófica en general, sino de un constructo ético y axiológico, en cuanto a que rasgos que a cada ser humano único.

La dignidad ética no es un hecho aislado, que se genere al margen de mi relación con la comunidad, sino que es ante todo un hecho comunitario que se manifiesta en mi relación con los otros y en ese sentido mi moralidad afecta la

¹⁴⁵ Gregorio Peces-Barba, *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, Dykinson, Madrid, 200,, p. 68.

dignidad de los otros y la propia.

Para Habermas

la dignidad humana en estricto sentido moral y legal [...] no es una propiedad que se posea por naturaleza, como la inteligencia o los ojos azules, sino que, más bien, destaca aquella inviolabilidad que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas.¹⁴⁶

En ese sentido Habermas, abandona la perspectiva ontológica, para situarse en la ética y más concretamente en una dignidad ética que se construye a partir de las relaciones intersubjetivas en el marco de la comunidad, estando en ese sentido cerca de la ética del discurso que construyen Apel y él.

Finalmente queremos decir que los planteamientos de Immanuel Kant, resultan esenciales para la comprensión de una dignidad ética y por tanto se ponen de manifiesto en todas obras dedicadas al tratamiento de la dignidad ética, de modo tal que ahora debemos pasar a su tratamiento.

3.5.1 LA DIGNIDAD ÉTICA DESDE LA PERSPECTIVA KANTIANA

De acuerdo con Kant, la ética (o teoría de las costumbres) se ocupa de las leyes de la libertad y de la voluntad del hombre, o sea, de las leyes según las cuáles todo debe suceder. La ética forma parte de la filosofía pura, lo que implica que presenta sus teorías derivándolas únicamente de principios *a priori*, como metafísica, que se limita a determinados objetos del entendimiento. Sostener que la ética se debe construir *a priori* implica que se construye exclusivamente desde conceptos de la razón pura.

Desde la perspectiva del autor de la *Crítica de la razón práctica*, la ética posee una parte empírica y otra racional. La primera es la antropología práctica y

¹⁴⁶ Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op.cit., p. 50.

la segunda propiamente la moral.

Sobre la cuestión del deber es fundamental tener presente que existe una diferencia esencial entre actuar conforme a deber y actuar por deber. Actuar por deber implica hacerlo aunque las adversidades sean infinitas. E incluso actuar por deber aunque no se tenga ninguna inclinación para actuar de ese modo. Actuar por deber implica una interiorización del deber. Por el contrario, hacerlo conforme a deber implica hacerlo por cumplir con el deber porque así lo establece la sociedad.

En la *Crítica de la razón práctica* la diferencia entre obrar conforme a deber y por deber, consiste en que al actuar por deber es moverse en el marco de la moralidad, es decir, en que la acción se haga por deber. En cambio, obrar conforme a deber implica moverse en el marco de la legalidad.¹⁴⁷

Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación egoísta de actuar buscando el interés propio y dejar de lado la posible búsqueda del reconocimiento de los otros por las acciones realizadas. Un hombre que decide ayudar a otro, si realmente quiere actuar por deber, debe renunciar a todo intento de reconocimiento por parte del otro.

Es importante tener presente que sólo las acciones realizadas por deber poseen un verdadero valor moral. El deber aparece como la necesidad de una acción respecto a la ley moral.

Obrar por deber implica querer que la máxima que dirige mis acciones morales se convierta en ley universal. Las máximas son principios subjetivos del querer. En cambio, los principios objetivos son leyes prácticas.

Ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes de toda experiencia, en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Trad. J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 106.

¹⁴⁸ Immanuel Kant., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. Manuel García Morente, Encuentro, Madrid, 2003, p. 39.

El proyecto kantiano consiste en fundar la moral *a priori* en la razón y en ese sentido rechazar la fundamentación desde la experiencia.

“La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llamase mandato (de la razón) y la fórmula del mandato llamase imperativo.”¹⁴⁹ Todos los imperativos se expresan por medio de un deber ser y muestran la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad. Son fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad humana. Los imperativos en general son fórmulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una buena voluntad.

Dentro de los imperativos es importante ubicar la profunda diferencia entre los hipotéticos y los categóricos. Los imperativos hipotéticos son medios para otra cosa. Poseen el valor de un principio problemático-práctico o asertórico-práctico. Representan la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad. En ese sentido, se refiere a la elección de ciertos medios para la propia felicidad. Son imperativos contingentes, en el sentido de referirse a aquello que es necesario hacer sólo como medio para conseguir un propósito cualquiera. Los imperativos categóricos en cambio son fines en sí. Poseen el valor de un principio apodíctico práctico. Se obtienen *a priori* y son los únicos que expresan la ley práctica, las leyes de la voluntad, además de estar en total conformidad con la ley. Finalmente son necesarios.

Para ilustrar con un ejemplo del propio Kant la diferencia entre los imperativos, pensemos en la norma: “No debes prometer falsamente”. Para el caso del imperativo hipotético, en tanto que es un medio para un fin no se debe hacer, por temor al perder su credibilidad al ser descubierto, pero en ningún sentido por que se considere valioso ese modo de actuar. Caso contrario, en el imperativo categórico se elige ese modo de proceder por sí mismo; porque se le considera valioso desde sí mismo, independientemente de lo que pueda generar.

Entre esta diferencia que separa los imperativos y la que hacíamos al hablar del deber existe una profunda conexión. Al actuar conforme a deber

¹⁴⁹ *ibid.*, p. 46.

estamos abrazando al imperativo hipotético; en cambio, al actuar por deber tomamos el imperativo categórico como fórmula de nuestro actuar.

De este modo Kant llega a la primera formulación del imperativo categórico "obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal."¹⁵⁰ Es importante notar que, en la *Crítica la razón práctica*, Kant reconoce al imperativo categórico como la ley fundamental de la razón práctica pura.¹⁵¹ Del imperativo categórico se derivan todos los principios del deber. El imperativo universal del deber plantea "obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza."¹⁵²

Pensemos el imperativo categórico desde los derechos humanos. En la actualidad vivimos una violación sistemática de los derechos humanos por parte de los gobiernos. ¿Cómo modificar esa situación? De entrada me parece clave reconocer que la positivación de los derechos humanos no basta, aunque sabemos que filósofos como Norberto Bobbio sostienen que sí. No basta elevar los derechos humanos al rango de declaración, convención o tratado. Si bien es cierto que generar una legislación al respecto contribuye para su protección y defensa, también es cierto que el aspecto jurídico resulta insuficiente. En este punto es donde la idea del imperativo universal cobra vigencia e importancia, es decir, si logramos que tanto gobiernos e individuos asuman el respeto a los derechos humanos desde la fórmula del imperativo, esto es, cada vez que tales derechos se encuentren en una situación de posible violación a los derechos humanos, se pregunten si quieren que esa manera de violentar al otro se convierta en ley universal. Seguramente, la respuesta será no, pues de otro modo implicaría que en algún momento esa misma acción ocurra a quien en determinado momento la aplica a otro. Por supuesto que en ese caso se estaría actuando conforme a deber, esto es, se estaría pensando en buena medida en el propio beneficio o temor de la aplicación de la tortura. Es claro que el ideal sería que se actuara por deber es decir reconocer que la tortura es un mal en sí mismo. "El deber es un concepto que debe contener significación y legislación real sobre

¹⁵⁰ *ibid.*, p. 57.

¹⁵¹ Immanuel Kant,, *Crítica de la razón práctica*, Ed.cit. p. 41.

¹⁵² Immanuel Kant,, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed.cit. p. 57.

nuestras acciones, no puede contenerse más que en imperativos categóricos y de ningún modo en imperativos hipotéticos.”¹⁵³ Aquí se pone de manifiesto el nexo necesario entre el imperativo categórico y el actuar por deber.

El deber, entonces, surge como una necesidad práctico-incondicionada que vale para todo ser racional y que es ley de todas las voluntades humanas. “No se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aún cuando ello no suceda nunca; esto es, leyes objetivas prácticas.”¹⁵⁴

El hombre y en general todo ser racional existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad, debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin.¹⁵⁵

Entre la cuestión del deber, del imperativo categórico y del reino de los fines existe una profunda relación. Al actuar por deber realizo de forma plena el imperativo categórico, pero ese imperativo cobra una forma más concreta, toda vez que reconozco que el ser humano es siempre un fin en sí mismo. Dicho en otras palabras, cada vez que atento contra un derecho humano, pensemos el derecho a la vida, estoy considerando al ser humano como medio y no como fin.

Los seres racionales llámanse personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es cómo algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto).¹⁵⁶

Las personas son fines objetivos, pues su existencia en sí misma es un fin, por lo tanto no puede ponerse ningún fin para el cual debieran servir ellas de medios.

El fundamento del imperativo categórico es la naturaleza racional existente como

¹⁵³ *ibid.*, p. 61.

¹⁵⁴ *ibid.*, p. 64.

¹⁵⁵ *ibid.*, pp. 65-66.

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 66.

fin en sí mismo. El imperativo categórico no se deriva de la experiencia, porque es universal y no hay experiencia que alcance tanto.

El imperativo práctico plantea “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio.”¹⁵⁷

Es importante tener presente que Kant no concibe el imperativo categórico como algo que se impone a la persona desde fuera o que otra persona se lo impone, sino que la voluntad de cada ser racional es universalmente legisladora y asume a través de su actuar ese imperativo como su creación. Cada ser racional, en tanto que universalmente legislador, por su voluntad, crea las máximas por las que habrá de juzgar sus actos.

El ser racional pertenece al reino de los fines en tres sentidos: 1. Como legislador. En tanto que participa de la creación de la ley moral. 2. Como sujeto. Pues mediante sus acciones manifiesta su cumplimiento o incumplimiento de la ley. 3. Como soberano de sí mismo, al no estar sometido a la voluntad de otro.

Para Kant, la moralidad se refiere a la relación de toda acción con la legislación y esa relación posibilita el reino de los fines. Sólo cumpliendo con el deber que surge del imperativo categórico se realiza el reino de los fines.

En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad.¹⁵⁸

En cuanto a la cuestión del precio, Kant distingue entre un precio comercial que se refiere a las necesidades e inclinaciones del ser humano y el precio de afecto, que no supone una necesidad, sino que se conforma a cierto gusto.

La dignidad es un valor interno y lo más opuesto de todo precio. La ley moral debe tener un valor incondicionado, esto es una dignidad y “Sólo la palabra respeto da

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 74.

la expresión conveniente de la estimación que un ser racional debe tributarle."¹⁵⁹

Toda aquella persona que atenta contra los derechos de otra persona, pone de manifiesto en su actuar que está usando a los otros como medios y no como fines en sí. Al reconocer que la dignidad es propia de los seres humanos de modo tal que implica reconocerlo como lo absolutamente insustituible.

El reino de los fines contiene en sí mismo la idea de dignidad, lo que dicho de otro modo, significa que la idea de dignidad sostiene el reino de los fines.

La dignidad humana es un principio esencial en todos los tratados internacionales de derechos humanos, pero en esos tratados aparece como una mera mención, es decir no se explica cómo se entiende, sólo se da por hecho que es fundamento, en ese sentido esta exposición brinda la posibilidad de reconocer la relevancia de Kant, pues permite entender en un recto sentido la importancia de la dignidad humana para la ética en general y para los derechos humanos en particular.

Ahora podemos entender que la dignidad es una cualidad propia de los seres racionales, que contiene en sí la obligación de tratar a todo ser racional siempre como fin y no como medio. Que el ser humano es el único ser que no puede ser sustituido de ninguna forma.

Los derechos humanos sientan su base en la dignidad humana, en ese valor interno que sólo concierne a los seres humanos y que es razón suficiente para que se les respete a cada momento.

Sostengo entonces que la única forma de realizar de forma plena los derechos humanos es atendiendo a cada momento a su naturaleza ética en tanto que requieren de una interiorización de su valor e importancia. De esa manera lograremos superar la actual situación de violación sistemática por parte de los sujetos que conforman los gobiernos.

¹⁵⁹ *ibid.*, p. 76.

3.5.2 ÉTICA, DERECHO Y DERECHOS HUMANOS EN KANT

Hasta ahora el abordaje de Kant se ha centrado en la ética. Como una forma de reflexionar sobre la integración entre derecho y ética, me parece necesario tratar su concepción del derecho y la relación que guarda con los derechos humanos.

En el tratamiento de la filosofía kantiana es usual la diferenciación entre ética y derecho, lo que implica reconocer que cada una posee un conjunto de características propias. "Cuando [las leyes o normas] no se refieren más que a acciones externas y a su legitimidad, se las llama *jurídicas*. Pero si además exigen que las leyes mismas sean los principios determinantes de la acción, entonces se las llama *éticas*."¹⁶⁰ Mientras las normas jurídicas se centran en el cumplimiento externo; las éticas requieren de un cumplimiento interno. La diferencia se hace más patente cuando Kant afirma

la moral exige que yo cumpla la promesa que he hecho en un contrato, aun cuando la otra parte contratante no pudiera obligarme a ello; pero admite la ley (*pacta sunt servanda*), y el derecho correspondiente como originado por el deber. La legislación que establece que una promesa, hecha y aceptada, sea cumplida, no pertenece, pues a la moral sino al derecho. La moral sobre este punto enseña solamente que si el motivo que en la legislación positiva va unido a cada deber, es decir, la coacción externa, faltase, la idea del deber debe ser por sí sola un motivo suficiente.¹⁶¹

¿Por qué cumplir con una promesa aunque nadie tiene la facultad para obligarme? Porque de ese modo se manifiesta el actuar por deber. Actuar por deber implica hacerlo aunque exista un contrato jurídico, es decir, se cumple en la exterioridad, pero porque existe la voluntad interna de hacerlo; cumplir la promesa por reconocer el valor que posee ese acto en sí mismo más allá de que los otros lo consideren valioso o intrascendente. Lo central consiste en cumplir con la norma porque se tiene la firme convicción de su valor, lo que significará también cumplir con el contrato jurídico y seguir cumpliendo en caso de no existir ningún contrato.

¹⁶⁰ Immanuel Kant, *Principios metafísicos del derecho*, UNAM, México, 1978, p. 11.

¹⁶¹ *ibid*, p. 19.

En el caso de los derechos humanos me parece evidente que los Estados buscan cumplir con los tratados internacionales porque existe ese compromiso jurídico. Pero no debemos olvidar que los derechos humanos fueron positivados una vez que se reconoció su valor ético. Aun en el caso de desaparecer los tratados internacionales de derechos humanos, el compromiso de cada Estado se debería mantener. Lo cierto es que en caso de despositivación, el cumplimiento de los derechos humanos sería infinitamente que ahora, si no es que sería nulo, no porque estos últimos dejaran de ser valiosos, sino porque la mayoría de los Estados buscan cumplir con esos compromisos, sin que eso signifique necesariamente que aprecian su valor. Lo anterior muestra la profunda relevancia de volver a la senda de la ética sin abandonar al derecho.

La moral enseña que en caso, de faltar en la legislación la coacción externa, existen razones suficientes para cumplir con la norma, esto es el actuar por deber. El fundamento del derecho no se encuentra en sí mismo, sino en la moral en tanto que está última se mantiene aunque el derecho se quede sin la posibilidad de ejercer la coacción. El cumplimiento de los derechos humanos no puede ser una cuestión reducida a la positivación y por tanto a la posibilidad de ejercer la coacción, pues hacerlo es dejar de lado la ética, que considero crucial para frenar la violación sistemática de esos derechos.

La diferencia entre ética y derecho se manifiesta en el actual discurso de los derechos humanos centrada en la positivación, es decir, de modo exclusivo en el derecho. Esa separación ha tenido como efecto dejar de lado a la ética, lo que supone ubicarla como un discurso de segundo orden en la articulación efectiva de los derechos humanos. Lo que yo he planteado es la necesaria integración de la ética y el derecho, que supone reconocer que se trata de cosas distintas, pero no contrapuestas, de modo tal que la ética ocupe el centro para lograr el respeto pleno de los derechos humanos, pero sin dejar de lado el derecho. Separar derecho y ética no significa plantear la superioridad del derecho sobre la ética. El desarrollo de la filosofía de Kant abre la posibilidad de interpretar que la ética ocupa un estatus superior en su sistema y por tanto se encuentra por encima del derecho y por tanto al integrar su filosofía a los derechos humanos se debe tener

presente ese nexo y diferencia.

Del mismo modo que existe un imperativo categórico en la ética existe su parte correspondiente en el derecho: “la ley universal del derecho, obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal.”¹⁶² La esencia del imperativo del derecho reside en que las acciones realizadas por cada persona puedan conciliarse con la libertad de los otros. La “ley universal” se identifica con los derechos humanos, en tanto que normas que buscan una conducta universalmente deseable y necesaria para todos.

Para Bernard Bourgeois la relación entre derecho y derechos humanos es directa, aspecto que lo lleva a plantear: “Presentemos ante todo la teoría kantiana del derecho como siendo por completo una teoría de los derechos del hombre.”¹⁶³ Lo que implica equiparar la concepción del derecho de Kant y los derechos humanos; pensar el derecho y los derechos humanos como una y la misma cosa. Es decir que aquello que Kant plantea para el derecho se aplica por extensión a los derechos humanos. No estoy plenamente de acuerdo con Bourgeois porque pensar que la “teoría kantiana del derecho” es en sí misma su teoría de los derechos humanos, significa dejar de lado la concepción ética de Kant y la dignidad como el centro de la misma. Significa también reducir la cuestión de los derechos humanos a su positivación, que es sólo una de sus vertientes, necesaria pero insuficiente. Lo central consiste en integrar a esa consideración de semejanza entre derecho y derechos humanos, su concepción de la ética, pero considerando la dignidad como el fundamento de los derechos humanos.

La relación entre la concepción del derecho de Kant y los derechos humanos se articula en tres niveles, según Bourgeois.

Primero. En la filosofía kantiana el fundamento del derecho es la facultad de obrar, es decir, la actualización misma de la libertad.

¹⁶² *ibid*, p. 33.

¹⁶³ Bernard Bourgeois, *Filosofía y derechos del hombre. Desde Kant hasta Marx*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003, p.37.

La novedad por medio de la cual Kant lleva a su culminación el derecho natural como derecho de los derechos del hombre, consiste en su fundamentación no sobre un querer -una tendencia- de la naturaleza humana, sino sobre la naturaleza -la esencia- misma del querer humano, es decir, sobre la libertad.¹⁶⁴

Kant es reconocido como un heredero del iusnaturalismo, que fundamentó los derechos en la libertad, entendida como un aspecto constitutivo del ser humano.

El derecho es la libertad, y la participación del hombre en el derecho es constitutiva del hombre mismo, puesto que la libertad es la esencia del hombre. La libertad exteriorizada como derecho es un derecho, el derecho, originario, que pertenece al hombre en virtud de su humanidad.¹⁶⁵

La libertad es el "derecho originario" que le permite realizar plenamente su humanidad.

Segundo. "El derecho es el derecho del hombre universal, el derecho de todo hombre el derecho del hombre."¹⁶⁶ El derecho, y en ese sentido los derechos humanos, son concebidos como universales porque aplican para todos.

Tercero. La interacción y diferencia entre los derechos humanos y los del ciudadano.

Los derechos del ciudadano son ante todo los derechos en él [Kant] los derechos del hombre, es decir, del ciudadano libre, y, en particular libre de la ciudadanía misma. Libre de la ciudadanía propiamente dicha, a saber, de la pertenencia a un Estado particular y ese es precisamente el derecho cosmopolita.¹⁶⁷

Los derechos humanos tienen un estatus superior respecto de los derechos del

¹⁶⁴ *ibid.*, p. 38.

¹⁶⁵ *ibid.*, p. 39.

¹⁶⁶ *ibid.*, p. 40.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 41.

ciudadano toda vez que no dependen de la ciudadanía. Al perder su ciudadanía, el ser humano no pierde su libertad ni su dignidad y es eso lo que le permite mantener sus derechos humanos. El reconocimiento de la superioridad de los derechos humanos sobre los derechos del ciudadano, hecho por Kant, parece aplicarse en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de 1948 y todos los tratados posteriores.

El ser humano tiene dignidad en sentido ético por que es lo absolutamente insustituible, lo que lleva a tratar a cada ser humano siempre como un fin y nunca como un medio. La libertad de cada ser humano es lo que lo lleva a decidir el respeto a los derechos humanos de cada sujeto. Tanto el imperativo ético como el del derecho, en estrecha relación, buscan consolidar el respeto pleno a cada ser humano y sus respectivos derechos. El primero nos plantea la necesidad de valorar nuestras acciones en el sentido de pensar que es deseable convertirlas en ley universal (ley moral). El segundo trata sobre la necesidad de conciliar la libertad propia con la de los otros, de modo tal que el ejercicio de la misma no se convierta en una constante pugna de libertades, sino en la articulación de una posible conformidad.

Desde mi perspectiva, la parte más valiosa de la filosofía kantiana para los derechos humanos es la ética, pues desde ella es posible cambiar el rumbo actual de los derechos humanos en el sentido de considerar que el cambio se generará desde cada persona.

3.5.3 APEL: ÉTICA DEL DISCURSO Y DERECHOS HUMANOS

Karl Otto Apel es un heredero del sistema ético de Immanuel Kant. Un filósofo que “no intentará construir un sistema, pero sí una propuesta filosófica propia, organizada arquitectónicamente.”¹⁶⁸ En *La transformación de la filosofía*, proyecta, según apunta Adela Cortina, no la transformación de la filosofía en general sino la

¹⁶⁸ Adela Cortina, Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad (introducción), en Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 10.

transformación de la filosofía trascendental kantiana. “El punto de partida de la reflexión no serán ya los juicios sintéticos *a priori* de la física y las matemáticas o los imperativos como preposiciones prácticas sintéticas *a priori*, sino el hecho irrefutable de lenguaje, expresivo de la intersubjetividad humana.”¹⁶⁹ Se trata de reconocer el lenguaje como aspecto esencial, en tanto que condición de posibilidad de las relaciones humanas y por tanto como centro ética del discurso.

La ética del discurso reconoce el lenguaje como medio imprescindible para la argumentación y la generación de argumentos como medio para lograr consenso.¹⁷⁰ Aquí nos centraremos en aplicar la ética del discurso, en el marco de los derechos humanos con la finalidad de mostrar la forma en que se pueden fundamentar los derechos humanos empleando como medio a la ética del discurso, definida por Apel como

[...] una forma especial de comunicación —el discurso argumentativo— como medio de fundamentación concreta de las normas [que] remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo [...] contiene también el *a priori* racional de fundamentación para el principio de la ética.¹⁷¹

La ética del discurso es útil para la fundamentación de los derechos humanos en tanto que normas “especiales”; en el sentido de integrar aspectos de las normas morales y las jurídicas. Afirmar que los derechos humanos son normas “especiales” es discutible, pero desde mi perspectiva, considerar a los derechos humanos de forma exclusiva como normas jurídicas internacionales, es una clara manifestación del iuspositivismo, en el sentido de pensar que las normas que poseen un estatus superior son las jurídicas y por tanto al ubicar a los derechos humanos dentro de ese conjunto se les brinda un mayor peso¹⁷².

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷⁰ La ética del discurso incluye entre sus representantes a Apel y Jürgen Habermas. La propuesta de ambos pensadores coincide según el propio Apel en sus “rasgos esenciales.” Sin embargo aquí trataré exclusivamente de Apel, en el sentido de revisar obras relativas a este filósofo. (Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 147.)

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² Recordemos aquí que Norberto Bobbio es de los filósofos iuspositivistas que consideran que el problema de la fundamentación concluye en el momento en que se crea el tratado internacional; aspecto que no comparto en ningún sentido, pues la creación de tratados responde a situaciones

La atribución de un estatus superior a las normas jurídicas lleva a considerar que las otras normas se encuentran en un nivel inferior. Desde Kant podemos afirmar, también, que las normas jurídicas se realizan con el sólo hecho de cumplirlas, esto es, basta la adecuación a la norma. En cambio, las normas morales requieren como aspecto necesario para su desarrollo la convicción, es decir, actuar por deber, pues de otro modo la norma no se realiza. Cuando digo que los derechos humanos son unas normas “especiales”, lo planteo pensando que su realización no depende de la parte jurídica. No es suficiente crear tratados de derechos humanos, además hace falta la convicción de los gobiernos para defensa, respeto y promoción de los derechos humanos. Resumiendo, considero que los derechos humanos son normas “especiales” en el sentido de que deben combinar lo jurídico con lo moral en sentido kantiano, pues solo de ese modo lograremos un auténtico respeto. Sólo cuando tengamos la plena convicción de respetar los derechos humanos llegaremos a su plena realización.

Cabe mencionar que la propuesta de Adela Cortina consiste “en defender un concepto *dualista* de los derechos humanos, que atienda al ámbito ético de los derechos humanos, pero también al de positivación jurídica.”¹⁷³ Lo significativo, aquí, es que la filósofa, también considera que en los derechos humanos lo ético y lo jurídico constituyen una unidad. Aspecto crucial en mi propuesta de los derechos humanos como normas “especiales”.

La ética discursiva emplea el “discurso argumentativo como medio indispensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y del derecho.”¹⁷⁴ La generación de tratados de derechos humanos pone de manifiesto la capacidad que tienen las naciones de arribar al consenso, que dista mucho de su cumplimiento. Lo que quiero señalar aquí, es que la firma y ratificación de un tratado internacional debe ser razón suficiente para que la nación que lo ratifica genere las condiciones para lograr su cumplimiento, de no ser así el consenso se convierte en un acuerdo político carente de razón o vacío de sentido. Es posible diferenciar entre un consenso profundo y uno superficial. El

históricas concretas, que es necesario revisar toda vez que la situación epocal cambia.

¹⁷³ Adela Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 244.

¹⁷⁴ Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, op. cit., p. 148.

primero se pone de manifiesto cuando se crean las condiciones para cumplir los tratados internacionales o regionales firmados; en cambio el consenso superficial implica la firma y ratificación sin el compromiso de crear los mecanismos para que los derechos planteados en dicho tratado se cumplan de forma efectiva. En los tipos de consenso también se manifiesta la diferencia entre lo jurídico y lo ético, en tanto que el consenso superficial se limita a lo jurídico, mientras que el profundo comprende a lo ético como su condición de posibilidad.

La ética del discurso es también una ética de la responsabilidad en el sentido de “asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres –como, por ejemplo, la aplicación industrial de la ciencia y la técnica- y de organizar esa responsabilidad como praxis colectiva.”¹⁷⁵ Aunque Apel se refiere de forma específica al daño generado por la ciencia, me parece que la responsabilidad no se refiere exclusivamente a esa esfera. En este momento de la historia experimentamos una violación sistemática de los derechos humanos, no buscar soluciones para esa situación significa dejar en manos de las futuras generaciones esa responsabilidad. Nosotros, aquí y ahora, tenemos el deber de modificar esa situación hasta lograr un cumplimiento pleno de los derechos humanos, de manera tal, que las futuras generaciones puedan gozar plenamente de los derechos que en este momento no son respetados¹⁷⁶. Para lograrlo es necesaria la “cooperación solidaria” y el discurso argumentativo.

La ética discursiva posee una

dimensión esotérica, propiamente filosófica, consistente en la idea del discurso argumentativo –de su irrebasabilidad por parte de cualquier pensamiento con pretensiones de validez- debe posibilitar también la fundamentación última del principio ético que debe conducir ya siempre todos los discursos argumentativos, en tanto que discursos prácticos de la

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ Es importante recordar, en este punto, la integralidad de los derechos, que nos refiere a la idea de pensar los derechos humanos como una unidad, de manera tal que afectar cualquier derecho significa dañar a los otros.

fundamentación de normas.¹⁷⁷

No se puede renunciar al discurso argumentativo toda vez que es el *a priori* racional de la fundamentación, hacerlo significa renunciar a un elemento constitutivo del ser humano: el lenguaje, como medio esencial para la argumentación y luego para el consenso, en este caso sobre los derechos humanos. Toda persona que asume una postura en contra de los derechos humanos debe argumentar su posición, toda vez que quiera que su planteamiento tenga validez, de no hacerlo su postura aparece como el producto de una mera opinión. Defender los derechos humanos o mostrar que no tienen fundamento implica necesariamente entablar un diálogo en el que se deben presentar las razones que sostienen cada posicionamiento.

Una de las críticas de Apel a la propuesta kantiana consiste en que “una dimensión trascendental de la intersubjetividad- como la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de la comprensión lingüística con los otros- no está incluida sin embargo en el principio trascendental kantiano del yo pienso.”¹⁷⁸ Aquí Apel destaca la importancia de la intersubjetividad, que apunta a la idea de la comunidad, es decir, a las decisiones que toma cada persona al interior de su grupo social. Se trata de destacar el lenguaje como medio para la comunicación y el consenso. Esa idea no está presente en el imperativo categórico kantiano, pues el imperativo lleva a cada sujeto a preguntarse sobre la acción que realiza en el sentido de si debe o no convertirse en una ley universal, esto es, en una acción emprendida por todos los seres humanos, pero ese preguntar tiene que ver con un diálogo interno, mientras que la intersubjetividad implica necesariamente dialogar con sujetos, que pueden exponer argumentos distintos a los esgrimidos por el que defiende o cuestiona los derechos humanos. La intersubjetividad es siempre un diálogo con los otros.

Por otro lado, Apel apunta

¹⁷⁷ Karl-Otto Apel, Teoría de la verdad y ética del discurso, op. cit., p. 150.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 152.

la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental puede mostrar dos cosas: 1) que cuando argumentamos públicamente y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una ética del discurso.¹⁷⁹

El principio de la ética del discurso es la argumentación como único medio para mostrar la validez de las normas. No es posible renunciar al discurso argumentativo, pues es condición necesaria para llegar a acuerdos.

Desde la propuesta ética de Kant cada sujeto tenía la obligación de preguntar si era éticamente correcto convertir su acción en ley universal; desde la ética del discurso cada persona tiene la obligación de argumentar su modo de obrar ante los otros.

En cuanto al compromiso con la argumentación, Apel apunta: "Como individuos que argumentan seriamente, en el sentido indicado, hemos reconocido, ya siempre, en mi opinión, nuestra participación en una comunidad real de argumentación y otra ideal anticipada contrafácticamente."¹⁸⁰ La "comunidad de comunicación real" es aquella a la que pertenece cada sujeto y es donde se ponen de manifiesto sus condiciones socioculturales e históricas, por tanto al generar un discurso argumentativo se encuentran presentes en todo momento esas condiciones. La que busca la "comunidad ideal de comunicación" es crear las circunstancias para superar relaciones como la dominación de una cultura sobre otra, pues sólo superando esa disparidad será posible entablar un diálogo que permita generar un consenso real. Si una cultura participa de un diálogo con otra cultura sin estar en una situación de igualdad entonces cabe la posibilidad de llegar a una imposición de normas, donde una de las partes será afectada.

El momento principal de la transformación es el siguiente: en lugar de la

¹⁷⁹ *ibid.*, p. 154.

¹⁸⁰ *ibid.*, p. 157.

aptitud legal de las máximas de acción –que los individuos han de querer, según Kant- aparece ahora la idea reguladora de la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados, idea reguladora que tienen que aceptar como vinculante todos los individuos, pero que, a ser posible hay que realizar aproximadamente en el discurso real.¹⁸¹

Aquí es importante notar que los “afectados”, desde la perspectiva de los derechos humanos son todos los seres humanos. De hecho, se trata más bien de beneficiados directos de la generación de todo tratado de derechos humanos. Cada vez que se viola cualquier derecho todos los seres humanos son los afectados.

La ética del discurso permite fundamentar los derechos humanos en tanto que normas “especiales”, y además es una ética de la responsabilidad. En ese sentido fundamentar los derechos humanos, no sólo permite mostrar porque son relevantes, sino además contribuye a frenar la creciente violación de los derechos. Se reconocen los derechos humanos mediante el consenso basado en diferentes líneas de argumentación que coinciden en considerar relevantes a los derechos humanos. Desde la perspectiva de Mauricio Beuchot, la ética del discurso (el diálogo) no fundamenta los derechos humanos, sino que son los derechos humanos los que fundamentan a la ética del discurso. Para él el diálogo presupone como fundamento los propios derechos humanos y por tanto los trasciende.¹⁸²

Sin embargo, yo considero, que es la ética del discurso la que permite fundamentar los derechos humanos, porque es el diálogo entre las comunidades lo que permite generar un consenso en materia de derechos humanos. Primero se reconoce que existe una situación de abuso del Estado, sobre un conjunto de derechos básicos, mediante un discurso argumentativo entre los afectados. Posteriormente como producto de ese diálogo se llega al consenso de generar un tratado en el que sean protegidos esos derechos y de ese modo se logre superar

¹⁸¹ *ibid.*, p. 158.

¹⁸² Mauricio Beuchot, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, Fontamara, México, 2008, pp. 26-27.

la situación de vulnerabilidad. Al establecer los derechos humanos se incluye la libertad de opinión y expresión, pero la ética del discurso va más allá. Parte de la libertad de opinión, mas la trasciende al fundamentarla. No existe un derecho a la argumentación, se trata más bien de un elemento constitutivo del ser humano.

La generación de tratados de derechos humanos pone de manifiesto la capacidad de arribar a consensos, pues sin esos acuerdos no sería posible generar los tratados. En cada consenso el discurso ocupa un lugar fundamental, cada una de las partes implicadas expone sus argumentos y luego de ese diálogo se logra generar acuerdos. En la actualidad el consenso para la generación de tratados es necesario, pero insuficiente. Ahora lo más relevante consiste proponer medidas efectivas para frenar la creciente violación de los derechos humanos en el mundo. Para lograrlo es necesario que todos los afectados expongan sus argumentos, no bastará escuchar la razones de los gobiernos (responsables directos de la violación), será indispensable considerar la voz de la sociedad civil con particular atención. Ahora el consenso debe trascender la creación de normas, para ubicarse en el pleno cumplimiento de las normas existentes. Y aquí encontramos una nueva senda en la que podemos transitar con la ética del discurso.

Por último, atendiendo a la parte histórica de la ética del discurso, es importante decir, que el proceso de fundamentación de los derechos humanos nunca es absoluto. En cada situación histórica será necesario generar una nueva fundamentación, que nunca parte de cero, sino que empieza por discutir las justificaciones de otra época, cuestionando su vigencia.

CAPÍTULO IV. EL NECESARIO RETORNO A LA SENDA DE LA ÉTICA

La práctica de los derechos humanos es
inseparable de la supervivencia de la humanidad.
Juan José Tamayo

Desde el principio de este trabajo hemos visto que sobre la fundamentación de los derechos humanos existen dos posturas: la de aquellos que la consideran necesaria como punto de partida para toda cuestión concreta que se discute y la de aquellos otros, para los que simplemente carece de sentido. Aquí ya no se trata de mostrar la necesidad de la fundamentación. Eso quedó claro en el capítulo I. Ahora mostraré por qué la dignidad humana que surge desde la ética, esa dignidad que construye el ser humano en su intersubjetividad, es fundamento de los derechos humanos.

Empecemos con la siguiente parábola:

Un hombre pidió al Mulláh Nasrudín enseñanza espiritual. El mullah le dijo:
-“Empezaré por los fundamentos”, pero el hombre le dijo:
-“Déjate de preliminares. No me importan. Vamos al grano rápido”.
El mullah, entonces, trajo una tinaja desfondada y empezó a echar cubos de agua en ella. Y pregunto el hombre:
-“Pero, ¿qué estás haciendo”? Y contesto el Mulláh:
-“Llenando la tinaja”. Y dijo el hombre:
-“Pero esa tinaja no tiene fondo”. Y respondió el Mulláh:
-“A mí no me interesa el fondo. Dime cuándo llega el agua arriba nada más”.

No es posible dejar de lado el fundamento. Hacerlo equivale a sumergirse en una empresa absurda e imposible, como en la parábola anterior, porque significa dejar de lado aquello que sostiene y dota de sentido. La dignidad humana es lo que fundamenta a los derechos humanos y quitarla significa dejarlos sin su base ¿Por qué es la dignidad el fundamento de los derechos humanos y por qué construirla desde la ética? Es lo que mostraremos a continuación.

Fundamento es aquello que sostiene algo más, aquello sin lo cual no es posible construir ninguna otra cosa cuyo ser no sea autosuficiente. Si la dignidad humana

es la causa esencial de los derechos humanos, prescindir de ella en el discurso sobre su defensa, significa dejarlos sin fundamento, reducirlos a su mera positivación y al riesgo de que posibles circunstancias históricas puedan despositivarlos.

La relación entre dignidad y derechos humanos es de dependencia; no de interdependencia. Los derechos humanos (lo fundamentado) dependen de la dignidad (el fundamento). Aunque los derechos humanos sean violados sistemáticamente, la dignidad no ve alterada su esencia en el sentido de que no deja de ser fundamento, pues en tanto que tal es la justificación racional de los derechos humanos.

En tanto que fundamento de los derechos humanos, la dignidad es transcultural por que es reconocida en cada cultura como un valor superior, que es condición de posibilidad de todos los derechos humanos, en tanto que dichos derechos permiten la realización de cada ser humano.

La dignidad se le relaciona con los derechos humanos, sin que eso implique pensar que se trata de equivalentes. La dignidad y los derechos humanos guardan una relación necesaria, en el sentido de que el fundamento está en la base de lo fundamentado, pero no a la inversa.

En el debate sobre la fundamentación es usual contraponer moral y derecho, postura que no comparto en ningún sentido, pues esa separación presupone que la moral y el derecho deben situarse siempre en horizontes separados. Reconozco que se trata de normas distintas; que cada una de ellas comporta un modo de ser particular y distinto respecto de la otra y que en el marco de los derechos humanos se tiende a disociarlas. Por mi parte, al plantear que los derechos humanos son un conjunto de normas "especiales" o un entramado de derechos que integran aspectos morales y jurídicos, en donde debe prevalecer lo ético sobre lo jurídico, como única forma de frenar la sistemática violación de los derechos humanos, no admito la posibilidad de esa separación. Entre ética y derecho encuentro una integración necesaria, siempre que se tenga como ideal común lograr el pleno respeto de la dignidad y el cumplimiento de los derechos humanos.

En la fundamentación de los derechos humanos que propongo ética y derecho constituyen un todo: ese todo es la dignidad. El único modo de lograr un pleno respeto de los derechos humanos es mediante una argumentación que muestre el sentido de la dignidad ética.

Eusebio Fernández, afirma: "la formula derechos morales incluye la doble vertiente ética y jurídica, además de advertir que la vertiente ética es absolutamente necesaria, pero no suficiente, mientras que la vertiente jurídica (su positivación) es muy deseable y necesaria desde el punto de vista de su auténtica realización."¹⁸³ Contrario a lo que piensa Eusebio Fernández, sostengo que la "vertiente jurídica" resulta insuficiente, si se piensa como alejada de la parte ética, aspecto que se manifiesta con mayor fuerza en la actualidad. Debemos recuperar el sentido pleno de los derechos al reconocerlos como máximas éticas que se busca positivizar para protegerlos.

Desde 1948, por pensar en un corte histórico, asistimos a una generación permanente de instrumentos de derechos humanos para asegurar su cumplimiento. En toda esa etapa la positivación ha sido la constante. Gobiernos como el mexicano asisten a la firma y ratificación de todos esos instrumentos, pero la situación en cada región del planeta no corresponde con lo que plantean esos tratados. A más de 60 años de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, la pregunta necesaria es: ¿la positivación de los derechos humanos, manifestada en la generación de todos esos tratados, ha logrado la instauración de un mundo en el que cada derecho sea respetado o en que todos los seres humanos puedan gozar de esos derechos? A la luz de acontecimientos como la guerra (el Estado vuelto contra la sociedad civil), la pobreza, la tortura, el encarcelamiento sin justificación, la desaparición de personas, el maltrato a los migrantes, entre otras, resulta evidente que la situación no es la ideal. Ahora nos encontramos, quizá, más lejos de alcanzar esa utopía¹⁸⁴, en parte por anclar el

¹⁸³ Eusebio Fernández, "Anotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Murguena sobre la fundamentación de los derechos humanos", en Javier Murguena y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 156.

¹⁸⁴ Utilizo el término "utopía" en un sentido profundo, como un ideal al que la humanidad reconoce como necesario para luego, sobre la base de ese reconocimiento, generar un proyecto que le permita arribar a ese momento. La utopía constituye una crítica a la situación social en la que se

proyecto sólo en la positivación, dejando de lado la ética. Todas las condiciones infrahumanas, tales como la extrema pobreza, el maltrato, la tortura y otras, son incompatibles con los derechos humanos e imposibilitan la plena realización de la dignidad. Por eso, mi propuesta consiste en volver a la senda de la ética y desde ahí construir junto con el derecho una auténtica instauración de los derechos humanos.

Es necesario replantear la relación entre la ética y el derecho, como condición de posibilidad para consolidar la dignidad y los derechos humanos. Ética y derecho no tienen el mismo grado de importancia. Las normas morales son superiores a las jurídicas porque implican un compromiso interno en cada sujeto; aspecto ausente en el derecho. No obstante, en este momento existe una primacía del derecho sobre la ética y ese es el punto donde reside el problema. Es necesario dar un giro a la cuestión de modo tal que la moral ocupe el lugar central pero sin abandonar el derecho. Sólo así podremos arribar a un auténtico respeto de los derechos humanos.

Lo que yo he dicho desde el capítulo anterior es que los derechos humanos son "derecho especiales", es decir, un entramado de aspectos éticos y jurídicos, donde la ética debe prevalecer o ser la guía. De otro modo estaríamos ante un cumplimiento formal de los derechos humanos que no basta; hace falta su interiorización, su cumplimiento por deber, atendiendo en este sentido a la propuesta kantiana.

La fundamentación ética o axiológica de los derechos humanos fundamentales parte de la tesis de que el origen y fundamento de estos derechos nunca puede ser jurídico, sino previo a lo jurídico. El derecho (me refiero siempre al Derecho positivo) no crea los derechos humanos. Su notable labor, sin la cual el concepto derechos humanos no tendrá plena efectividad, está en reconocerlos, convertirlos en normas jurídicas y garantizarlos también jurídicamente.¹⁸⁵

inserta y a además es una proyección de cómo podría ser una sociedad más justa.

¹⁸⁵ Eusebio Fernández, "Anotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Murguena sobre la fundamentación de los derechos humanos", en Javier Murguena y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 158-159.

Si la labor del derecho consiste en garantizar el respeto de los derechos humanos, es importante tener presente que por sí mismo, y así lo muestra la historia, no es capaz de lograrlo y por tanto cobra mayor vigencia la necesidad de la ética. El fundamento de los derechos humanos no surge de la positivación. Aquello que dota de sentido a los tratados internacionales o regionales es la dignidad. La dignidad humana no depende del reconocimiento del derecho, es anterior al propio derecho, se encuentra fuera y por encima de él. "En la historia de la humanidad, jamás un valor fundamental alcanzó tal grado de adhesión, ni más cuidada regulación en los derechos positivos, ni tantas organizaciones para velar por su respeto y protección."¹⁸⁶ Toda esa protección tiene sentido porque parte del reconocimiento del valor de la propia dignidad: sólo se protege aquello que se considera valioso.

La dignidad es fundamento en un sentido personal y comunitario. En el primer caso se refiere a la exigencia de que cada ser humano sea tratado como fin. En el segundo, hace referencia a la necesidad de recocer que al atentar contra la dignidad de cualquier otro ser humano estoy atentando contra la propia. Ser tratado de manera digna implica que se respeten los derechos humanos de cada persona; ser tratado indignamente supone un atropello constante a esos derechos. Aquí nos parece esencial detenernos a considerar algunos planteamientos de Hannah Arendt, que permiten entender la relación entre dignidad y derechos humanos, es decir, entre el fundamento y lo fundamentado, pues ella "fue la primera pensadora moderna que planteó el dilema de la falta de universalización adecuada de los derechos humanos."¹⁸⁷ La crítica sobre la "falta de universalización" de los derechos humanos se materializa en la separación tajante entre derechos humanos y derechos del ciudadano, es decir, el hecho de estar condicionado el tener derechos a poseer una ciudadanía.

Desde finales del siglo XVIII con la *Declaración de los Derechos del Hombre*, se presenta un momento decisivo para la humanidad, pues el valor del

¹⁸⁶ Jesús González Pérez, *La dignidad de la persona*, op. cit., p. 199.

¹⁸⁷ Camilo Pérez Bustillo, "Ningún ser humano es ilegal: "el derecho a tener derechos"/ Migración y derechos humanos" en José Enrique González Ruíz, *Balance de los derechos humanos en el "sexenio del cambio"*, UACM/ Grupo Parlamentario PRD, México, 2009, p. 193.

ser humano ya no se ve supeditado a la divinidad. Ahora se reconoce como un ser que se construye a sí mismo y posee una dignidad anclada en sí misma.¹⁸⁸ Pensar la dignidad como valor constitutivo del ser humano implica dejar de lado las concepciones teológica y jurídica de la dignidad.

apenas apareció el hombre como un ser completamente emancipado y completamente aislado, que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante y más amplio cuando desapareció otra vez como miembro de un pueblo. Desde el principio, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano abstracto que parecía no existir en parte alguna, porque incluso los salvajes vivían dentro de algún orden social.¹⁸⁹

El problema planteado aquí consiste en pensar al ser humano separado de su ciudadanía, aun más, de la comunidad política que le permite apelar a sus derechos como miembro de un Estado. El centro de la cuestión consiste en la relación y diferencia existente entre los derechos humanos y la ciudadanía o los derechos que se desprenden de la posesión de la misma. Aunque los derechos humanos aparecen como independientes de los derechos propios del ciudadano resulta que a los hombres que no forman parte de un Estado no se les reconocen sus derechos. Al perder su ciudadanía, los sujetos perdían también sus derechos humanos, eso es lo que muestran los acontecimientos derivados de la Segunda Guerra Mundial y la situación de los migrantes en la actualidad.

Perder la ciudadanía no debe significar perder los derechos humanos propios de cada ser humano. Derechos humanos y derechos ciudadanos son cuestiones distintas: en el segundo caso se refieren a los derechos que se reconocen a cada persona en tanto que miembro de una comunidad política; en el primero, son derechos propios del ser humano en tanto que tal, a los que no se puede renunciar y que además ningún Estado puede suspender.

¹⁸⁸ Cf. Hannah Arendt, "La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre", en: *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*, Alianza, España, 1982, p. 368.

¹⁸⁹ Hannah Arendt, "La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre", en: *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo, op. cit.*, p. 369.

Los derechos del hombre, después de todo habían sido definidos como inalienables porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles, ninguna institución que deseará garantizarlos.¹⁹⁰

Es un acierto de la razón considerar a los derechos humanos como inalienables, aunque existan un conjunto de situaciones que de forma concreta manifiesten un profundo alejamiento de esa idea rectora.

Al referirse a los “derechos mínimos”, Arendt parece emplear ese término como sinónimo de derechos humanos, pero al utilizar esa fórmula lo que busca es poner de manifiesto que ni siquiera existe ese respeto a esos mínimos, independientemente de cualquier situación. En ese sentido los derechos humanos siempre son “derechos mínimos” en tanto que condición de posibilidad del desarrollo pleno del ser humano.

Si bien es cierto que los planteamientos de Arendt corresponden a un contexto histórico muy concreto, el fin de la Segunda Guerra Mundial y el surgimiento de *Declaración Universal de los Derechos Humanos*¹⁹¹, también lo es que sus ideas no se limitan a ese contexto, pues en la actualidad la situación de los migrantes en el mundo es semejante a la de los apátridas,

Para los migrantes el problema es semejante al de los expatriados o “sin Estado” invocados por Arendt, pues su misma condición de desplazamiento de su Estado de origen resulta en la negación de su pertenencia a una comunidad política obligada a reconocerlos como sujeto de derecho y de procesos de legitimación y representación.¹⁹²

Tanto los “sin Estado” como los migrantes sufren la pérdida de un hogar aunada a

¹⁹⁰ *ibid.*, p. 370.

¹⁹¹ *Los orígenes del totalitarismo* es una obra que parece publicada por vez primera en 1951 en Estado Unidos.

¹⁹² Camilo Pérez Bustillo, “Ningún ser humano es ilegal: “el derecho a tener derechos”/ Migración y derechos humanos” en José Enrique González Ruíz, *Balance de los derechos humanos en el “sexenio del cambio”*, *op. cit.*, p. 194.

la imposibilidad de encontrar uno nuevo y la carencia de un status legal en cualquier parte del mundo.

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada.¹⁹³

El "derecho a tener derechos" significa fundamentalmente mantener los derechos humanos aún en el caso de no tener una ciudadanía. En ese sentido, el "derecho a tener derechos" se equipara a la idea de la dignidad kantiana, pues al privar a una persona de sus derechos humanos se le está tratando como medio. Esto nos lleva a plantear que los derechos humanos están por encima de los derechos ciudadanos en el sentido de no perderse aun en el caso de estar privado de una ciudadanía.

Como hemos dicho antes, el fundamento es independiente de lo fundamentado de modo que "El hombre, así, puede perder todos los llamados derechos del hombre sin perder su cualidad esencial como hombre, su dignidad humana."¹⁹⁴ El "derecho a tener derechos" no es solamente una cuestión jurídica, sino fundamentalmente una exigencia ética de respeto a la persona más allá de lo que establece el propio derecho. Se trata de no dejar en una situación de desamparo a los seres humanos que llegan a perder su ciudadanía, de modo tal que en caso de estar en esa circunstancia, eso no signifique quedar privados de sus derechos humanos. Lo que justifica la positivación de los derechos humanos es justamente el contenido ético anterior a los mismos, es decir, la dignidad.

Finalmente hemos logrado establecer que los derechos humanos (lo fundamentado) son normas especiales en las que se fusionan lo ético y lo jurídico, pero con un predominio de lo ético. Los derechos humanos son jerárquicamente superiores a los derechos ciudadanos al no depender de la idea de ciudadanía y estar centrados en la condición propio de cada ser humano. La dignidad (el

¹⁹³ Hannah Arendt, "La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre", en: *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*, op. cit., p. 375.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 376.

fundamento) en tanto que principio ético transcultural, propio y exclusivo del ser humano, es condición de posibilidad para la realización de cada persona y sus derechos humanos.

Es justamente la dignidad lo que hace que tenga sentido la exigencia de que cada ser humano tiene "derecho a tener derechos". La dignidad dota de sentido esa exigencia cuando los derechos humanos son violados sistemáticamente o simplemente no se les respeta.

El "derecho a tener derechos" debe ser la máxima ética, que se constituye en el respeto de los otros, que determina las exigencias jurídicas. Planteada dicha máxima a la manera de un imperativo categórico sería: Obra de tal modo que reconozcas en todo momento que cada ser humano y la humanidad entera tiene "derecho a tener derechos".

CONCLUSIÓN

Si a ti no te provoca nada el dolor de los demás,
entonces no podremos llamarte ser humano.
Saadi

El único modo efectivo de lograr un pleno respeto a los derechos humanos y a la dignidad es mediante la concepción ética. La dignidad articulada desde la ética es fundamento de los derechos humanos de manera tal que toda acto de violencia contra la dignidad es un atentado contra los derechos humanos; y toda violación de los derechos humanos constituye una agresión en contra de la dignidad humana, sin que eso signifique la cancelación de la dignidad.

A manera de síntesis, el recorrido de la tesis fue el siguiente:

En el primer capítulo discuto la importancia de la fundamentación de los derechos humanos. Se trata de un debate con Norberto Bobbio y otros filósofos que piensan que la cuestión de la fundamentación queda superada una vez que se positivizan los derechos en tratados internacionales. En un segundo momento me detengo a tratar los problemas a los que se enfrentan los derechos humanos ante la posición del relativista. Se trata de ver el impacto que tiene la fundamentación de los derechos humanos si se acepta el relativismo. Finalmente hago algunas consideraciones sobre la fundamentación teniendo presente la cuestión del multiculturalismo, el pluralismo y la interculturalidad, con la finalidad de mostrar que toda fundamentación debe considerar diferentes marcos culturales.

En el capítulo II se trata de mostrar la presencia de la dignidad en diferentes tratados regionales e internacionales. Luego, se exhibe la presencia transcultural de la dignidad en algunas culturas no occidentales. Este capítulo cierra con la recuperación de algunas reflexiones de Boaventura de Sousa Santos para la construcción de una concepción contrahegemónica de los derechos humanos, centrada en el reconocimiento del valor de cada cultura y en la presencia transcultural de la dignidad humana.

En el capítulo III considero las diferentes nociones de dignidad: ontológica, teológica, jurídica y ética. Con la finalidad de mostrar que me interesa centrarme

en el horizonte ético y construir desde el sistema ético de Immanuel Kant esa noción de dignidad, considerando su concepción del derecho. Además se retoman algunas ideas de Apel, para aplicarlas a los derechos humanos.

En el capítulo IV se muestra porqué la dignidad humana, desde un enfoque ético, es fundamento de los derechos humanos.

Hemos logrado mostrar que la dignidad articulada desde la ética es el fundamento de los derechos humanos y en ese sentido la investigación ha llegado a buen término. Para lograr un auténtico respeto de los derechos humanos es necesario integrar derecho y ética, pues el balance actual de los derechos humanos nos muestra el error que constituye centrar todo el problema en la mera positivación, partiendo de la superioridad de los derechos humanos, con respecto de los derechos del ciudadano.

Sin embargo, es posible pensar en una segunda fase de la investigación a la luz de todos los acontecimientos cotidianos en nuestro país y en el mundo, es decir, la violación sistemática de los derechos humanos. Desde la perspectiva de Ernst Bloch "No hay una instauración verdadera de los derechos del hombre sin poner fin a la explotación, no hay verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre."¹⁹⁵ La explotación de un ser humano por otro es una forma evidente de utilización de una persona como medio; es un ataque contra su dignidad y una violación de sus derechos humanos. Llegar al pleno reconocimiento de los derechos humanos significa superar un conjunto de prácticas que dañan a los propios derechos y a la dignidad.

La dignidad construida desde la ética es fundamento de los derechos humanos, aspecto que consideramos profundamente relevante, pero otra cuestión es cómo garantizar que en la vida práctica sean respetados los derechos humanos y la dignidad.

La mundialización del capital y de las decisiones económicas afecta a numerosos aspectos de la vida humana. Sabemos bien lo que esto significa en el plano estrictamente económico, pero es preciso subrayar la

¹⁹⁵ Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Trad. Felipe González Vicen, Aguilar, España, 1980, p. XI.

penetración de la lógica del mercado en ámbitos cada vez más numerosos de la vida humana como la educación, la salud, la seguridad social, la cultura. Cuando la lógica mercantil en esos ámbitos debilita el carácter de los mismos en tanto derechos humanos progresivamente conquistados a través de luchas sociales, dejándolos así librados a la solvencia de los individuos.¹⁹⁶

Los asesinatos que ocurren diariamente en nuestro país y otras parte del mundo ponen de manifiesto una progresiva deshumanización, no sólo de aquellos que los realizan, movidos por un conjunto de intereses personales e incluso coaccionados sino de la totalidad de la sociedad (que no humanidad), en tanto que lo único que hace con su silencio es mostrar su profunda indiferencia. Ante eso sólo queda seguir luchando por una auténtica consolidación de la dignidad humana como fundamento o razón mayor para respetar los derechos humanos, entre ellos el derecho a la vida, teniendo presente que por su dignidad el ser humano es lo absolutamente insustituible.

¹⁹⁶ Françoise Houtart, *La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo*, en *Resistencias Mundiales*, Clacso, Buenos Aires, 2001, p. 64.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegre Martínez, Miguel, *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento constitucional español*, Universidad de León, España, 1996.
- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Arendt, Hannah *Los orígenes del totalitarismo. 2. Imperialismo*, Alianza, España, 1982.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América latina*, S. XXI, México, 2006.
- Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos, Siglo XXI*, México, 2002.
- _____, *Filosofía y derechos humanos, Siglo XXI*, México, 2004
- _____, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, Fontamara, México, 2008,
- Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Trad. Felipe González Vicen, Aguilar, España, 1980.
- Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías para la paz*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Bourgeois, Bernard, *Filosofía y derechos del hombre. Desde Kant hasta Marx*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.
- Cancado Trindade, Antonio A., "La persona humana como sujeto del derecho internacional: Consolidación de su posición al inicio del siglo XXI", en Ricardo Mendéz-Silva, *Derecho Internacional de los Derechos humanos. Culturas y sistemas jurídico comparados* (Tomo I), UNAM, México, 2008.

Compilación de instrumentos internacionales de derechos humanos, CDHDF, México, 2006.

Conde Gaxiola, Napoleón, (Compilador), *La Filosofía de los Derechos Humanos de Mauricio Beuchot. Exposiciones y polémicas*. Primeros editores, México, 2001.

Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992.

Diemer, Alwin, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

Donelly, Jack, *Derechos humanos universales. En teoría y en la práctica*, Gernika, México, 1998.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta/UAM-I/UNAM, Madrid, 1998.

Fernández, Eusebio, "El iusnaturalismo", en Ernesto Garzón Valdez & Francisco J. Laporta, (edición) *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 2000.

_____, "Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Murguena sobre la fundamentación de los derechos humanos", en Javier Murguena y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

García Clark, Rubén R., "Los derechos humanos en un contexto de déficit democrático" en José Enrique González Ruiz, *Balance de los derechos humanos en el "sexenio del cambio"*, UACM/ Grupo Parlamentario PRD, México, 2009.

González Pérez, Jesús, *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986.

Gutierrez Aguilar, Raquel, *Los ritmos del Pachakuti*, Bajo tierra ediciones, México, 2009.

Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

Hountondjil, Paulin, "El discurso del amo: Observaciones sobre el problema de los derechos humanos en África", en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

Houtart, Françoise, *Resistencias Mundiales*, Clacso, Buenos Aires, 2001.

Inagaki, Ryosuke El concepto de derechos humanos en Japón, en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires, 2003,

_____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid, 2003

_____, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México, 1978.

M'Baye Kéba y Birame Ndiaye, "La Organización para la Unidad Africana", en Vasak Karel, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, Tomo III, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1984.

Menke, Christoph & Pollmann, Arnd, *Filosofía de los derechos humanos*, Herder, España, 2010.

Murguenza, Javier, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

Olive, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNAM, Barcelona, 1999.

Pandeya, R. C., "Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Perspectiva hindú", en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

Peces-Barba, Gregorio, *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, Dykinson, Madrid, 2003

Pérez Bustillo, Camilo, "Ningún ser humano es ilegal: "el derecho a tener derechos"/ Migración y derechos humanos" en José Enrique González Ruiz,

Balance de los derechos humanos en el "sexenio del cambio", UACM/ Grupo Parlamentario PRD, México, 2009.

Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, UNAM, México, 2004.

Rojas, Mario, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético-racional del relativismo moral y cultural*, Itaca, México, próxima publicación.
_____, "Crítica de graves y erróneas interpretaciones en torno al problema, el concepto, la tarea y el contenido de la "fundamentación racional" de la ética y la ética racional universal", en Revista *Anatélei*, num. 19, Córdoba, argentina, pp. 45-68.

Rojina Villegas, Rafael (2009), *Compendio de derecho civil*, Porrúa, México, 2003.

Santos, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009.

_____, (Coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, FCE, México, 2004.

Santos, Boaventura de Sousa y Gavarito Rodriguez (Eds.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, UAM-Cuajimalpa/Anthropos, España, 2007.

Sinaeur, Mohammed Allal, "Tradición islámica y derechos humanos", en A. Diemer, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

Sobrino, Miguel Ángel, "Aproximaciones a la fundamentación antropológica de la dignidad humana", Revista *Dignitas*, Centro de Estudios de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Tamayo, Juan José, *Aportación de la teología de la liberación a los derechos humanos*, Madrid, Dykinson, 2008.

Terranzas, C., *Los derechos humanos en las constituciones políticas de México*, México, Porrúa, 1993.

Torralba, Frances, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*, Herder, España, 2005.

Villoro, Luis, *Estado plural. Pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, Barcelona, 2002.

Yamame Hiroko, "Asia y los derechos humanos", en Vasak Karel, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, Tomo III, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1984.

OTRAS FUENTES

www.un.org/es/documents/charter/

www.europart.europa.eu/charter/pdf/text_es.pdf