



Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico

Jesús Antonio de la Torre Rangel



Derechos humanos
desde el iusnaturalismo
histórico analógico



Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico

Jesús Antonio de la Torre Rangel

Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico

Primera edición 2021 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria,
Aguascalientes, Ags., C.P. 20100
<https://editorial.uaa.mx/>

© Jesús Antonio de la Torre Rangel

ISBN 978-607-8834-06-8

Hecho en México
Made in Mexico

Índice

Nota para la segunda edición	11
Introducción	15
Capítulo I	
Sobre el fundamento de los derechos humanos	19
Capítulo II	
Iusnaturalismo y derechos humanos	27
Cuál iusnaturalismo	27
Las tradiciones teóricas sobre los derechos humanos	30
“Iusnaturalismo analógico” de Beuchot	33
Un primer acercamiento entre iusnaturalismo y personalismo	34

Capítulo III	
Personalismo y derechos humanos	37
Algunas notas sobre el personalismo	37
Naturaleza y persona; iusnaturalismo y personalismo	39
Personalismo y derechos humanos	48
<i>Derechos humanos: derechos de la persona,</i> <i>no del individuo</i>	49
<i>Derechos de las personas, de las comunidades</i> <i>y del Estado</i>	51
El principio <i>pro persona</i>	58

Capítulo IV	
Democracia y estado de derecho: un marco para la vigencia de los derechos humanos	59
Introducción	59
Concepción democrática del poder en el iusnaturalismo clásico, siguiendo a los teólogos juristas españoles del siglo XVI	60
Personalismo y anarquismo: autoridad y poder	65
Personalismo y democracia	68
Estado y derecho según el personalismo	71

Capítulo V	
Reflexión sobre posibles <i>derechos no humanos</i>	73
Introducción	73
¿Existen derechos no humanos, localizados fuera de la persona?	74

Capítulo VI	
Los derechos del <i>otro</i> ser humano.	
La necesaria conexión entre derechos y deberes	77
Los derechos del <i>otro</i> ser humano	77
La conexión entre derechos y deberes	78
Capítulo VII	
Cuestionamientos a los derechos humanos	81
Introducción	81
Derechos humanos irrealizables, contradictorios y engañosos, según Villey	82
El cuestionamiento de Ellacuría	83
Cuestionamiento al discurso misticador e idealista de los derechos humanos de Machado	86
La factibilidad de los derechos humanos: núcleo de los cuestionamientos	87
Capítulo VIII	
Filosofía de la liberación y derechos humanos	89
Definición y orígenes de la filosofía de la liberación	89
Dussel y la filosofía de la liberación	92
Juridificación de la filosofía de la liberación	93
<i>La juridicidad desde el ámbito del otro</i>	94
<i>Categorías de la Filosofía de la liberación</i>	94
I. Proximidad	94
II. Mediaciones	96
III. Libertad situada	97
IV. Totalidad	97
V. Mundo, tiempo y espacio	98
VI. Fundamento y diferencia	98
VII. Exterioridad	99

VIII. El <i>otro</i> como <i>inequívocamente otro</i> y como pueblo y biografía singular	100
IX. Alienación	102
X. Lo jurídico y la alienación	105
XI. Liberación	106
XII. Lo jurídico y la liberación	107
Historización del iusnaturalismo: analogía y analéctica como métodos	109
<i>La analéctica y la analogía</i>	110
La juridificación de la filosofía de la liberación por Sánchez Rubio	114
<i>Liberación, justicia y derechos humanos</i>	115
<i>La vida humana: criterio para el iusnaturalismo histórico</i>	117
<i>Relación humana mediada y directa</i>	119
<i>El trabajo vivo como derecho, el verdadero derecho fundamental</i>	122
Iusnaturalismo histórico: derechos humanos instituyentes y derecho insurgente	125
Palabras finales	127
Referencias	129

Nota para la segunda edición*

Veinte años después de haber concluido el texto que da lugar a la primera edición de este libro (2001), terminamos de preparar esta segunda edición. Ya que hace años está agotado el tiraje de esta obra publicada originalmente por la Editorial Porrúa y la Universidad Autónoma de Aguascalientes, y en virtud de que es frecuentemente solicitada por profesores y alumnos, y porque la consideramos tanto de actualidad como pertinente, nos decidimos a preparar esta segunda edición. Hemos dejado intacta la estructura de la obra en lo fundamental; sin embargo, en cuanto al contenido, hemos añadido algunos temas y actualizado otros. En lo formal, cambiamos algunos aspectos de las citas a pie de página, adecuándolas al modo como venimos citando en los últimos años. Las referencias también se han aumentado.

* Primera edición de la UAA como única editora.

El libro concluye con unas reflexiones motivadas por un pensamiento del hoy santo de la Iglesia católica, Óscar Arnulfo Romero, que por los días en que terminaba de escribir el libro se cumplían veinte años de su martirio (24. III.1980). Esta nota la quiero cerrar recordando a Pedro Casaldáliga, religioso claretiano nacido en Cataluña, que durante muchos años fue obispo de São Félix, Mato Grosso, Brasil, y que falleció el pasado 7 de agosto de 2020, cuando terminaba de preparar esta edición. Dedicó su obra a la defensa de la vida digna de los más pobres, a la defensa de sus más elementales derechos. Casaldáliga era, además, poeta. A Romero, precisamente, le dedicó un precioso poema en donde lo llama “San Romero de América, Pastor y Mártir”, cerrando el homenaje en verso con estas palabras:

¡Nadie
hará callar
tu última homilía!¹

Una homilía, por cierto, de proclamación y defensa de los derechos elementales del ser humano, como el derecho a la vida.

Casaldáliga, impactado por la violación sistemática de los derechos a los niños de su diócesis, que los llevaba a una muerte prematura, escribió estos versos:

Barrigudos de vermes; amarillos
de hambre y de malaria.
Comiendo arroz y carne negra
y una banana de superávit.²

Contra los latifundios, negadores del derecho a la tierra y al trabajo digno de los campesinos, escribió:

Voz del pueblo,
voz de Dios:
¡condenada!

1 Pedro María Casaldáliga, *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, Ed. Claves Latinoamericanas, México, 1990, p. 318.

2 Pedro María Casaldáliga, *Clamor elemental*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1971, p. 81.

Campo de esclavitud, patrocinado
por el silencio
por la anuencia,
por el consorcio.

¡Cebada prostituta del progreso!
¡Concubina pagada ante la Ley!

Ganado grueso,
ricas “lavouras”,
grandes “estradas”:
¡Futuro esplendoroso de Brasil
asentado en los huesos
de los peones muertos de malaria,
clavados a pistola de negrero,
desangrados de hambre y de mentira!³

Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico, esto es, derechos humanos que proponemos sean entendidos, reflexionados y defendidos desde la realidad histórica concreta. Realidad que niega los derechos, pero también que los hace posibles.

Aguascalientes, verano de 2020.

3 *Ibidem*, p. 73.



Introducción

Hemos sostenido que la raíz del derecho es el ser humano. En cuanto que realidad compleja, la juridicidad de manera prioritaria está constituida por el *derecho subjetivo*, que consiste en la facultad de la persona de exigir lo suyo, y por lo *justo objetivo* como la cosa o conducta debida a *otro*, que es precisamente su derecho. En otras palabras, lo fundamental de lo jurídico, a lo cual deben ordenarse normas, instituciones y procedimientos, está constituido por los derechos humanos y la justicia. Esto lo afirmamos desde una posición filosófica de iusnaturalismo.

En virtud de que tanto lo relativo a los derechos humanos como aquello que tiene que ver con la justicia y el bien común es presentado habitualmente de una manera abstracta, desligado de la historia concreta, es que hemos pensado en hacer reflexiones iusfilosóficas buscando exponer un *iusnaturalismo*

histórico. Así hemos tratado de presentar un iusnaturalismo con otro rostro, un derecho natural con otra cara.

En este lugar hemos teorizado sobre el *iusnaturalismo histórico* partiendo del *iusnaturalismo clásico*, ligándolo al *personalismo* e incorporando categorías de la llamada *Filosofía de la liberación*. Con una visión integradora de esas tres corrientes filosóficas y utilizando la *racionalidad analógica* hemos intentado construir un discurso teórico que pretende ser un ensayo de *iusnaturalismo histórico analógico*. Desde esta óptica hacemos un análisis de los derechos humanos que ahora presentamos.

Esta concepción iusnaturalista no entiende el derecho natural como un cuerpo normativo acabado, terminado una vez y para siempre, sino como un conjunto de criterios racionales basados en los datos objetivos que nos proporciona la naturaleza del ser humano, esto enriquecido con el personalismo. Le llamamos histórico porque pretende afrontar el reto de la ahistorización que señala Ellacuría, y para ello introducimos categorías de pensamiento de la filosofía de la liberación (totalidad/exterioridad, alienación/liberación). Creemos que con estas categorías podemos reflexionar siempre en concreto, históricamente, sobre los derechos humanos, la justicia y el bien común.

Es frecuente la crítica a la locución *iusnaturalismo histórico* por implicar, se dice, una contradicción precisamente entre naturaleza e historia, ya que la primera es inmutable y la segunda implica cambio constante. Beuchot nos muestra cómo haciendo uso de la analogía, esto es, desde la racionalidad analógica, el ser humano puede ser considerado entre naturaleza e historia, porque en la persona humana hay naturaleza o esencia y es la que hace la historia. Escribe:

Por eso creo que la naturaleza y la historia se junta en el ser humano, el hombre es el lugar de su encuentro, su límite y horizonte; él es limitrofe y analógico respecto de ellas, y así puede integrarlas. Integrarlas sin destruirlas, sino creando una consideración más amplia, más compleja de las mismas. El hombre hace de la naturaleza una naturaleza histórica, pero también da a la historia una

estructura que evita su ambigüedad caótica, le da una estructura dinámica, analógica, pero estructura, al fin y al cabo.⁴

El ser humano es naturaleza e historia, no unívocamente esencia, no sólo naturaleza; sino que análogamente, proporcionalmente, naturaleza e historia en relación: ser en la historia. Por eso hablamos de *iusnaturalismo histórico analógico*.

Este *iusnaturalismo histórico analógico* creemos que se sostiene en cuatro puntos básicos: a) utilizar una *racionalidad analógica*; b) tener una visión integral del ser humano, como personal y comunitario; c) entender los derechos siempre ligados a los deberes y obligaciones correspondientes; y d) comprender la juridicidad desde los *pobres*, esto es, desde aquellos que reclaman justicia porque han sido históricamente despojados de sus derechos.

- a) El método de la analogía o *racionalidad analógica* –como lo llama Mauricio Beuchot– lo utilizamos desde el análisis del concepto mismo de *derecho*, que no es unívoco sino análogo, y profundizamos en las diversas realidades que son nombradas por *derecho* siguiendo aquí las enseñanzas del maestro Efraín González Morfín, esto es: derecho objetivo o normativo (*ley*); derecho subjetivo o facultad; lo justo objetivo, o cosa o conducta debida a otro; y conocimiento de la juridicidad como ciencia. Todas estas realidades relacionadas entre sí. Priorizamos aquellas que parten del ser humano, que tienen en él su raíz; el derecho subjetivo y lo justo objetivo, a cuyo servicio debe estar la normatividad y la construcción científica del derecho.

También, según hemos visto, entendemos al ser humano no sólo como naturaleza, ni sólo como historia, sino, análogamente, *ser en la historia*. Lo que nos permite, todavía más, hacer otra relación analógica entre el *otro* como simple *semejante* y como *oprimido*. Y es que es al *otro* que en justicia se le deben cosas y conductas, se le debe su derecho; y entre el *otro* –cualquier persona– y el *inequívocamente otro* –persona negada, la víctima, el pobre– existe analogía: iguales derechos comunes en su reconocimiento, pero el *inequívocamente otro* es

4 Mauricio Beuchot, “Réplica a Ángel Hernández”, en *Isonomía*, no. 6, abril de 1997, pp. 180 y 181. (Se trata de una respuesta al artículo de Ángel Hernández publicado en la misma revista, titulado “¿Fundamentación o protección de los Derechos Humanos? Las tesis de Bobbio y de Beuchot”).

negado en la eficacia histórica de esos derechos. E incluso analogía en la visión misma del *otro* como *prójimo*, en cuanto que éste es “imagen y semejanza”, dice Hubard.⁵

- b) Al ser humano, siguiendo la filosofía del *personalismo*, lo entendemos integralmente, en su ser y valor personal y en su hacerse en comunidad. De tal modo que la juridicidad en general, y en concreto los derechos humanos, deben dar cuenta de esas dos dimensiones del ser humano, su ser individual y social.
- c) Los derechos no se sostienen históricamente si no los ligamos a los deberes u obligaciones. Los derechos carecen de factibilidad histórica si no se establece un principio ético en torno al cual sean entendidos, organizados y respetados, y ése no puede ser otro que la *vida humana digna y libre* que a todos debemos *en justicia*. Los derechos sin la justicia carecen de viabilidad real, histórica.
- d) Y, por último, la reflexión radical sobre el derecho en toda su riqueza analógica, y de los derechos humanos en especial, parte de aquellos que han sido negados *históricamente* en sus derechos, los pobres, las víctimas, los excluidos. La reflexión jurídica, entonces, tiene en cuenta la naturaleza del ser humano como persona en su concreción histórica, en el reclamo real de sus derechos estando en la justicia; en el respeto como *otro* –prójimo con imagen y semejanza– o como víctima despojada de derechos, como *inequívocamente otro*.

Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico entiende los derechos fundamentales del ser humano a partir de la naturaleza o esencia de las mujeres y los varones como personas, con una historia concreta, personal y comunitaria, distinguiendo y relacionando, analógicamente, al *prójimo* como *imagen y semejanza* y como víctima concreta, en cuanto que despojado de sus derechos.

5 Cfr. Julio Hubard, “Divagación contra el otro”, en *Letras Libres*, 12, diciembre de 1999, pp. 36-39.

Capítulo I

Sobre el fundamento de los derechos humanos

La violación a los derechos humanos en el mundo es una práctica constante, que expresa una actitud cotidiana negadora de la justicia. Esa práctica contra los derechos fundamentales del ser humano, que se manifiesta de manera más frecuente y más dura en contra de los más débiles, va desde el acto más simple y extremo de negación absoluta del otro, como es privarlo de su vida, mediante hambre u otras armas, hasta formas sofisticadas de aprovecharse del prójimo y socavar su dignidad.

Como botones de muestra tenemos que la esclavitud sigue viva; aún hoy existen esclavos. En Sudán existe tráfico de los mismos como práctica frecuente,⁶ e incluso en España ciertos grupos venden a extranjeros con situación ilegal en el país como

6 Cfr. “La esclavitud está viva” y “Esclavos a finales del siglo xx”, notas de *El País*, Madrid, 15 de febrero de 1998.

esclavos;⁷ se explota el trabajo de los niños en haciendas brasileñas, en donde infantes de sólo cuatro años trabajan doce horas,⁸ y en Ucrania se llevan a cabo prácticas médicas experimentando con niños abandonados.⁹

Así, en nuestro México, el 22 de diciembre de 1997, 45 indios, en su mayoría mujeres y niños, mientras rezaban por la paz, cayeron muertos por balas expansivas que, por la espalda, les fueron disparadas por miembros de un grupo paramilitar, en Acteal, municipio de Chenalhó, estado de Chiapas.¹⁰ Este asesinato de inocentes, difícil de adjetivar para el lenguaje humano por lo horrendo de la acción, constituye la expresión más clara de la negación de todo derecho. Queremos decir que estos crímenes a inocentes e indefensos demuestran la ausencia de toda juridicidad. No hay respeto alguno por esos derechos subjetivos que han dado en llamar “humanos”; no existe ni pizca de conciencia de responsabilidad por la obligación que se tiene con relación al otro de darle lo que se le debe, como primerísima cuestión: el respeto de su vida; no se da acatamiento alguno de la ley, esto es de la normatividad objetiva que debe regir nuestras relaciones sociales. No hay, pues, derecho alguno.

Igual hay ausencia absoluta de derecho, de toda juridicidad, con lo ocurrido a los estudiantes de la normal rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa, estado de Guerrero, siendo “ejecutados” tres y 43 desaparecidos, en la masacre perpetrada en Iguala el 26 y 27 de septiembre de 2014. La agresión a los jóvenes normalistas fue cometida “por cuerpos policiacos al servicio y en complicidad con grupos criminales, así como la participación de distintos organismos de seguridad del Estado –incluidos destacamentos militares–”, haciendo evidente, así, “la barbarie, violencia y descomposición generalizada en que se encuentra sumido el país; ratificando la degradación del sistema político”¹¹ con sus distintos órdenes de gobierno y los partidos políticos.

7 Cfr. “Desmontada una red que vendía a chinos ilegales como ‘esclavos’”, en *El País*, Madrid, 19 de octubre de 1997; “La Audiencia de Guadalajara absuelve de contratar a un argelino ‘como esclavo’”, nota de *El País*, Madrid, 8 de noviembre de 1998.

8 Cfr. “Dos políticos brasileños, acusados de explotación infantil en sus fincas”, en *El País*, Madrid, 30 de noviembre de 1997.

9 Cfr. “Ucrania experimenta en los cerebros de niños abandonados”, en *El País*, Madrid, 12 de octubre de 1997.

10 Cfr. *La Jornada*, México, 24 de diciembre de 1997, p. 3; *Proceso*, no. 1104, México, 28 de diciembre de 1997, p. 6 y sig.

11 César Navarro Gallegos, “Ayotzinapa: herida abierta y jornada sin descanso por la vida”, en *Desde las trincheras de Ayotzinapa: la defensa por la educación y la vida de los hijos del pueblo*, XXI Informe de

Estas prácticas y acontecimientos que hemos referido, como tantos otros que desgraciadamente son frecuentes en nuestro mundo de hoy –p.ej. la muerte por hambre de tantos seres humanos, por citar sólo uno–, nos muestran la injusticia en su desnudez y, por lo tanto, nos llevan a pensar en lo jurídico, nos invitan a reflexionar en eso que se llama derecho. Esto porque una corriente iusfilosófica sigue relacionando la justicia con el derecho, y la ausencia de derecho con la injusticia se trata del iusnaturalismo.

Nosotros preguntamos: ¿tiene sentido reflexionar sobre el derecho, la justicia y los derechos humanos cuando parece que sólo son ilusiones? ¿Es válida una reflexión que tiene por objeto relacionar la juridicidad con el valor de la persona y su quehacer de liberación cuando acontecimientos tan fuertes, muchos de ellos cotidianos, nos exhiben la ausencia de todo derecho?

Creemos que en esta cuestión, el sentido está precisamente en el aparente sinsentido. Cuando se valora la vida y se intuye la vida plena a la que debe tener acceso todo ser humano en la historia se deben buscar categorías de pensamiento sólidas que nos impulsen éticamente a hacer esto realidad, aunque la propia historia se empeñe muchas veces en negar esa vida humana plena. Y al derecho, expresado como justicia, derechos humanos y ley, se le encuentra inevitablemente en el centro de estas reflexiones y de estos empeños.

Vayamos dándole forma a nuestra reflexión sobre los derechos humanos. Ernest Bloch escribe:

¿Qué es lo justo? Una pregunta que no puede esquivarse [...] Un tipo de pensamiento denominado iusnaturalista que se ha concentrado en ella de modo fundamental [...] y sea cual sea la actitud de cada uno respecto a este pensamiento [...] no ha podido convertirse en algo indiferente. Allí donde todo se ha alienado, se destacan de modo muy especial los derechos inalienables.¹²

Tomamos los derechos humanos, esos *derechos inalienables* de los que habla Bloch, para iniciar nuestra reflexión, porque la matanza de Acteal, la desaparición de los normalistas de Ayotzinapa, la esclavitud, la explotación de los niños, el hambre, a que nos hemos referido al inicio, nos llevan de inmediato, por su terrible impacto, a pensar en esos derechos. Y como escribe David

Tlachinollan Centro de Derechos Humanos de la Montaña, La Montaña de Guerrero, México, agosto de 2015, p. 61.

12 Ernest Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Biblioteca Jurídica Aguilar, Madrid, 1980, p. ix.

Sánchez Rubio: “en el seno de aquellas situaciones más dramáticas [...] subyace una cierta idea sobre cuáles son los derechos humanos que deben prioritariamente satisfacerse”. Y agrega el iusfilósofo español: “Existe un cierto acuerdo entre aquellos que sufren las consecuencias de vivir en el seno de una realidad adversa, cruda y miserable. Y tal acuerdo suele estar traducido en un lenguaje normativo, de pretensiones jurídicas, o al menos juridificables”.¹³

Pero atención: ¿en el pensamiento actual, los derechos humanos tienen alguna base sólida?, ¿gozan de algún fundamento absoluto objetivo? José I. González Faus ha publicado recientemente una reflexión muy interesante acerca de cómo en la postmodernidad –relativista y consumista– los derechos humanos han pasado a ser algo sin fundamentos sólidos y han sido ahogados por lo superfluo del consumo.¹⁴

El jesuita español sostiene que el proyecto de la Modernidad “podría quedar simbolizado en la expresión ‘derechos humanos’”,¹⁵ teniendo una trayectoria y desembarco trágico en la postmodernidad. González Faus dice que la Modernidad “nace como exaltación del *sujeto*: la subjetividad humana es vista como centro y motor de la historia”; pero agrega que esa subjetividad “se reduce a estimulabilidad, bajo la guía de un sistema económico que sólo sobrevive ‘colocando’ como sea sus productos”.¹⁶ Las relaciones humanas, así, se reducen a relaciones de intercambio de objetos consumibles. Esto no tendría importancia –añade González Faus– “si no fuese porque de esa nueva totalidad sistémica sigue emergiendo un ‘resto’ que el sistema no consigue integrar y que acaba cuestionando su presunta universalidad y planteando el engorroso problema de la alteridad, de lo que no es ‘como nosotros’ y nos molesta y nos inquieta por ello”.¹⁷ Esos *otros*, como los indios de Chiapas, como los indios de todas partes, como las víctimas de Acteal, como los esclavos de Sudán, como los excluidos de todo lugar.

13 David Sánchez Rubio, “Filosofía de la liberación y derecho alternativo. Aplicaciones concretas para una apertura al diálogo”, en *Crítica Jurídica*, no. 15, 1995, p. 166. (Este trabajo fue publicado también por el Centro de Investigaciones y Estudios Multidisciplinarios de Aguascalientes, A.C. (CIEMA) como Cuaderno Docente).

14 José I. González Faus, “Derechos humanos, deberes míos” I y II, en *Christus*, nos. 702 y 703, septiembre-octubre y noviembre-diciembre de 1997, respectivamente.

15 José I. González Faus, *op. cit.*, I, p. 20.

16 *Idem.*

17 *Idem.*

“Excluidos que se agolpan en los márgenes del sistema como una presencia incómoda, una acusación tácita o una pregunta sin respuesta. Aquí asoma el tema de los derechos humanos”,¹⁸ escribe González Faus. El ser humano, en cuanto que sujeto, se encuentra entre dos polos: el de sus derechos y el del consumo.

Porfirio Miranda nos hace ver la *incongruencia* de los postulados de la Modernidad, ya que en el rubro político aportó la democracia y los derechos humanos por “la convicción de la dignidad infinita de *todas* las personas”, que “es la única base posible de la tesis de la igualdad de los hombres, pues la igualdad no es un dato empírico en forma alguna”.¹⁹ Pero lo social de la Modernidad está constituido por el capitalismo, que es, en palabras del filósofo mexicano, “lógicamente incompatible” con la democracia plena y los derechos humanos.

El capitalismo se caracteriza por tres elementos: la búsqueda del propio provecho como único móvil de las acciones, la propiedad privada de los medios de producción y la estratificación de la sociedad en diferentes niveles de ingreso y, por tanto, de vida. El móvil de propio provecho es obviamente incompatible con el respeto de los derechos humanos del prójimo.²⁰

En ese mismo orden de ideas, González Faus nos dice que el sujeto, en su ser individual, se afirmó a sí mismo contra los demás, de tal modo que “*La subjetividad nació separada de la comunión*, única realidad que puede darle verdadero contenido y evitar que sea una formalidad”²¹

El propio González Faus, quien considera que el absolutismo de la mercancía y el mercado lleva a la disolución del sujeto y de la sociedad, nos explica cómo la postmodernidad sólo da un fundamento *débil* a los derechos humanos:

La postmodernidad, es cierto, ha seguido apostando por los derechos humanos, pero desde el presupuesto irrenunciable de que éstos no se apoyan en ningún fundamento absoluto objetivo (valor del hombre, dignidad de la persona o sacralidad de los hijos de Dios), sino únicamente pueden existir como

18 *Idem*.

19 Porfirio Miranda, “¿Qué hacer ante la Modernidad?”, en *La Jornada Semanal*, no. 233, 28 de noviembre de 1993, p. 38.

20 *Ibidem*, p. 39.

21 González Faus, *op. cit.*, p. 22.

puro ordenamiento jurídico, como puro orden arbitrario y convencional, como pura ordenación artificial e infundada, como pura regla de juego de una sociedad de que rechaza concebirse a sí misma como comunidad de valores. Se trata de una mera cuestión “de diseño”, nunca de que el ser humano –el varón y la mujer *concretos*– pueda funcionar efectivamente como fundamento y piedra angular de las democracias.²²

En este trabajo pretendemos reflexionar sobre los derechos humanos, de tal modo que recogemos el reto lanzado de algún modo por González Faus, con relación al fundamento *débil* de los mismos, en estos tiempos de la postmodernidad y de la mercancía globalizada. Él, como teólogo, buscará y encontrará el fundamento de los derechos humanos en Dios;²³ nosotros, siguiendo en el terreno de la filosofía, procuraremos dar bases sólidas, fuertes, de los derechos del ser humano desde la tradición del iusnaturalismo, enlazándola con el personalismo y con la *Filosofía de la liberación*.

Conocemos la postura de Bobbio con relación a la fundamentación de los derechos humanos, que establece: “El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de *justificarlos* como el de *protegerlos*. Es un problema no filosófico, sino político.”²⁴ El propio Bobbio rechaza la validez de los fundamentos absolutos de los derechos humanos y habla de *varios fundamentos posibles*.²⁵

Estamos conscientes que no importan tanto los fundamentos de los derechos humanos en sí mismos, sino que lo importante está en su eficacia, en su protección, en que sean reales históricamente. Pero, ¿pueden ser protegidos y alcanzarán su eficacia real sin un fundamento absoluto objetivo? Por otro lado, no negamos que los derechos humanos puedan tener varios fundamentos históricos y es deseable que así sea, pero insistimos en la necesidad de un fundamento duro, absoluto y objetivo. Pues, como dice González Faus:

¿Qué hacer, pues, con todos esos excluidos que tendrán quizá votos, pero no derechos? El sistema los genera como sus residuos inevitables y peligrosos: como esas basuras radioactivas que no sabemos dónde verter, pero con la di-

22 *Ibidem*, p. 23.

23 Cfr. “Derechos humanos, deberes míos” II, *op. cit.*

24 Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991, p. 61.

25 *Ibidem*, pp. 61 y 62.

ferencia de que, en este caso, las basuras radioactivas pueden tener conciencia y voluntad. ¿Cómo impedir entonces que descarguen contra nosotros toda su ira “nuclear”, si nosotros mismos les hemos dicho que no teníamos ningún valor absoluto y que nuestra democracia y nuestros derechos humanos no eran más que “las puntillas de una nada”?²⁶

Hernández Montañez previene del riesgo de “caer en posiciones dogmáticas o excluyentes” al aceptar una fundamentación de los derechos humanos “contenida en un solo sistema”.²⁷ Se refiere a la fundamentación ontológica que postula Mauricio Beuchot en una de sus obras. Aceptamos que el riesgo del que nos previene el filósofo aguascalentense es real, pero lo asumimos procurando salvarlo. Creemos que es preferible correr ese peligro, a quedarnos en ese pensamiento que todo relativiza, excepto –contradiéndose de principio– al mercado. Y frente a ese absoluto, las mujeres y los hombres y sus derechos son sólo relativos. Los derechos de los indios de Acteal y de los negros de Sudán estaban protegidos por la Constitución y por varias convenciones internacionales, pero no por una conciencia ético-jurídica y su praxis consecuente; de ahí el vacío, la ausencia de todo derecho.

Gregorio Robles también expresa su disentimiento con la postura de Norberto Bobbio y da cuatro razones que sostienen la necesidad de fundamentar los derechos humanos, se trata de las que llama: razón ética, razón lógica, razón teórica y razón pragmática.²⁸ La primera razón porque es absurdo, dice Robles, defender valores y no saber por qué; la segunda, la razón lógica, porque el fundamento delimita el contenido concreto de los derechos humanos; la razón teórica, porque es “ridículo e inaceptable” presentar teorías sobre los derechos humanos sin fundamentarlas; y la cuarta razón, la pragmática, porque la defensa de los derechos humanos requiere tener las ideas claras,²⁹ ya que “carece de sentido luchar por algo sin saber por qué se lucha”.³⁰

26 González Faus, *op. cit.*, p. 24.

27 Ángel Francisco Hernández Montañez, “¿Fundamentación o protección de los derechos humanos?”, en *Crisol*, no. 83, diciembre 21 de 1996, p. 19. Este artículo también lo publicó *Isonomía*, 6, abril de 1997. En ese mismo número de *Isonomía*, Mauricio Beuchot le contesta a Hernández Montañez, en el artículo “Réplica a Ángel Hernández”, pp. 179-182.

28 Gregorio Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Ed. Civitas, Madrid, 1992, p. 12.

29 *Idem.*

30 *Ibidem*, p. 15.



Capítulo II

Iusnaturalismo y derechos humanos

Cuál iusnaturalismo

El fundamento más importante de los derechos humanos, desde la perspectiva filosófica, es el que nos ofrece el iusnaturalismo. Y es desde esta óptica iusfilosófica que buscaremos ese fundamento, en una primera instancia, porque nuestro modo de entender el derecho en general, y los derechos humanos en particular, es integrando tres instancias –por así decirles–: esa primera del iusnaturalismo, una segunda con el personalismo y la tercera con categorías provenientes de la *Filosofía de la liberación*.

El iusnaturalismo que aceptamos es lo que hemos denominado *iusnaturalismo histórico*³¹ y que otros han llamado *iusnaturalismo crítico* o “racionalidad crítica del derecho natural”.³² Esta concepción iusnaturalista no entiende el derecho natural como un cuerpo normativo acabado, terminado una vez y para siempre, sino como un conjunto de criterios racionales basados en los datos objetivos que nos proporciona la naturaleza del ser humano; dicho de otro modo, basándonos en lo que el ser humano es. No aceptamos el derecho natural como una ley que va prescribiendo todo el comportamiento de los hombres y las mujeres, sino como orientaciones o tendencias que surgen de la esencia de los humanos, de su naturaleza.

Esos datos objetivos arrojados por la naturaleza del ser humano son lo que Arturo Gaete llama *instancia humana básica*.³³ Este filósofo jesuita se pregunta: “¿hay una instancia humana básica que permita discernir qué es realmente humanizador y qué no lo es?”³⁴ y este cuestionamiento lo hace al reflexionar sobre la ley natural. Gaete, buscando dar respuesta a su cuestionamiento, nos habla de la *naturaleza metafísica del hombre*, y nos dice que es necesario salvarla. Esta naturaleza metafísica es parte de esa *instancia humana básica*. Escribe:

*Hay que salvar la naturaleza metafísica del hombre. Mientras que la capacidad del hombre de modificar su vida y la del entorno no produjo efectos positivos y negativos notables, no hizo falta distinguir entre naturaleza física y metafísica del hombre [...] La naturaleza metafísica del hombre no consiste sólo en el núcleo humano que le permite en un tiempo histórico hacer esto y lo otro, no consiste en la pura eficiencia. Comprende también lo que estamos llamados a ser. El hombre no tiene sólo un ser factual, tiene también un ser ético.*³⁵

31 Cfr. Jesús Antonio de la Torre Rangel, *Iusnaturalismo histórico analógico*, Ed. Porrúa, México, 2011; *Apuntes para una introducción filosófica al derecho*, Ed. Porrúa, México, 2007. Especialmente el cap. VIII; y *Del pensamiento jurídico contemporáneo. Aportaciones críticas*, Ed. Escuela Libre de Derecho y Miguel Angel Porrúa, México, 1992, cap. IV.

32 Cfr. Joaquín Herrera Flores, “Cuestiones básicas para la fundamentación de los valores jurídicos”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1987, p. 408.

33 Arturo Gaete, “La ley natural: un enfoque histórico”, en *Mensaje*, no. 428, mayo de 1994, p. 160.

34 *Idem*.

35 Arturo Gaete, “Naturaleza y técnica: un sentido ético”, en *Mensaje*, no. 430, julio de 1994, p. 287.

Esta cuestión se relaciona con aquello que escribía el maestro don Miguel Villoro en relación al derecho natural, al sostener que las exigencias de éste “brotan del orden objetivo metafísico de los seres”.³⁶

El iusnaturalismo del cual partimos, entonces, es el que se desprende de los datos objetivos que proporciona una *instancia humana básica*, que acepta la *naturaleza metafísica del ser humano* en cuanto que *ser ético*. El derecho natural está constituido sólo por una serie de principios deducidos de este modo de entender al ser humano; la ley humana positiva es necesaria para desarrollar esos principios. Francisco Suárez explica:

NECESIDAD DE LA LEY HUMANA.- De ahí fácilmente se deduce lo necesaria y útil que es esta ley. En efecto, como observó Santo Tomás, su necesidad proviene del hecho de que la ley natural o divina es general y sólo contiene ciertos principios evidentes de moral y, a lo sumo, se extiende a los que se siguen de ellos por deducción necesaria y evidente; pero además de esos, hay otros muchos que en una comunidad humana son necesarios para su buen gobierno y conservación; por eso fue necesario que la razón humana, en aquello que sola la razón natural no alcanza a establecer, determinara algunos puntos más en particular: esto es lo que hace la ley humana, y por eso fue muy necesaria.³⁷

Queremos reafirmar que el iusnaturalismo que aceptamos no es el moderno de corte racionalista, sino el clásico, que parte de Platón y Aristóteles, y es recibido, divulgado, profundizado y enriquecido por la tradición intelectual cristiana, con autores como san Agustín, santo Tomás, y los teólogos juristas españoles del siglo XVI, incluidos los novohispanos. Insistimos en esto porque gran parte de las críticas al iusnaturalismo son válidas para la llamada Escuela del Derecho Natural de corte individualista y racionalista, pero no alcanzan al iusnaturalismo clásico, aunque lo suponen; y el repudio al iusnaturalismo, la mayoría de las veces, es a todo, sin distinción, siendo que este repudio lo es más bien por aquello que caracteriza al iusnaturalismo racionalista de la Ilustración, y no por aquello que enseña el clásico. Novoa Monreal escribe:

36 Miguel Villoro Toranzo, *Introducción al estudio del derecho*, Ed. Porrúa, México, 1966, p. 44.

37 Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, edición bilingüe de *De Legibus*, versión española de José Ramón Eguillor Muniozuren, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, Lib. I, cap. III, no. 18.

El nombre de Escuela de Derecho Natural ha sido asignado frecuentemente a todo este pensamiento iusnaturalista profano, pero el sinécdoque ha tenido como resultado que para muchos actuales adversarios del Derecho natural sean esos pensadores los únicos que pueden ser considerados como auténticos cultores de la doctrina que impugnan, desconociendo que el pensamiento más hondamente filosófico en la materia viene de más atrás y tuvo manifestaciones más relevantes que las que exhibe esta llamada Escuela.³⁸

Las tradiciones teóricas sobre los derechos humanos

Habiendo llegado a este punto, conviene hacer notar que las dos tradiciones teóricas más importantes con relación a los derechos humanos están sustentadas en uno y otro de los iusnaturalismos: el clásico y el racionalista.

Aunque ya en varios trabajos lo hemos expresado,³⁹ resulta oportuno reiterar aquí el hecho de que durante una mesa de trabajo en el II Seminario La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina, celebrado en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México en noviembre de 1990, le escuchamos al padre José Aldunate de la Compañía de Jesús hacer una certera afirmación cuando dijo que sobre los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas: la de la Ilustración, ligada a la Revolución francesa y a la independencia de Estados Unidos, de corte eminentemente individualista; y otra tradición que nace en América Latina con Bartolomé de Las Casas y el grupo de los primeros evangelizadores que pensaban como él, caracterizada por concebir los derechos humanos a partir del pobre.⁴⁰ Hasta aquí las importantes palabras de Aldunate.

Cada una de esas tradiciones teóricas sobre los derechos humanos tiene una filosofía jurídica en la cual hunde sus raíces, según lo hemos dicho. La de

38 Eduardo Novoa Monreal, *¿Qué queda del derecho natural?*, Ed. Depalma-Benavides López, Buenos Aires-Santiago, 1967, p. 24.

39 Cfr. Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991, pp. 174-175.

40 Esta afirmación la hizo el jesuita chileno en la mesa 6-1 sobre Investigación, el 9 de noviembre de 1990. Cfr. "Los derechos humanos y la Iglesia chilena", en *La Universidad y los Derechos Humanos en América Latina*, Ed. Unión de Universidades de América Latina y Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 1992, pp. 123-129.

la Ilustración apela teóricamente a la llamada Escuela del Derecho Natural, que se desarrolla a lo largo de los siglos XVII y XVIII; es de corte racionalista y su principio social fundamental es el individualismo. La segunda es más antigua y se trata del iusnaturalismo clásico de tradición cristiana que tiene su expresión más acabada con los teólogos juristas españoles del siglo XVI y principios del siglo XVII, tales como Vitoria, De Soto, Suárez, Mariana, Las Casas, Veracruz y Zapata y Sandoval; conlleva una concepción del derecho natural no sólo racional, sino que tiene en cuenta al hombre concreto y a la historia, con un principio social fundamental de corte comunitario. Esta corriente del iusnaturalismo cristiano da el salto definitivo en la concepción de los derechos humanos desde el pobre, no en las cátedras españolas, sino en la praxis de la defensa del indio y a partir de la realidad de las Indias, precisamente en pensadores y hombres de acción como los ya mencionados: Las Casas, Alonso de la Veracruz, Zapata y Vasco de Quiroga.

Los distintos fundamentos filosóficos de una y otra corriente hacen que existan entre ellas enormes diferencias. El hecho de que se den, entre una y otra teoría de los derechos humanos, fundamentos distintos, necesariamente implica el que se llegue a distintas consecuencias también. No es, como optimísticamente se pudiera afirmar, que por distintos caminos se llega a lo mismo, esto es, el reconocimiento y aceptación de los derechos del ser humano.

Las dos concepciones de los derechos humanos que nos ocupan, tanto la de la Ilustración como la iberoamericana, reconocen la existencia del derecho natural más allá del derecho positivo; ambas se inscriben, pues, dentro de la tradición muy general del iusnaturalismo. Sin embargo, la primera, como dijimos, tiene sus raíces en la llamada Escuela del Derecho Natural, y en el llamado individualismo-posesivo, que está constituida por un iusnaturalismo profano, eminentemente racionalista, propio del iluminismo; y la segunda tiene su base en el iusnaturalismo clásico retomado por la tradición filosófica cristiana.

Explicitemos más las diferencias entre la Escuela o Doctrina del Derecho Natural y el iusnaturalismo clásico:

- 1º La Escuela del Derecho Natural se funda sólo en la razón, es racionalista. La clásica, en cambio, se funda en un determinado concepto global del ser humano, en una antropología integral, no sólo en la razón. Messner escribe que “la ciencia del Derecho natural no se

puede contentar con el conocimiento natural que tiene la razón humana de los principios elementales morales y jurídicos, sino que le es imprescindible penetrar en el ser, es decir, en la naturaleza de la cosa y sobre todo en la naturaleza del hombre”.⁴¹

- 2º La Escuela del Derecho Natural es ahistórica, por principio, el derecho es el mismo e igual “para todos, en todo tiempo y lugar”. La clásica, si bien se ha concebido en algunas ocasiones como si fuera ahistórica y tiene siempre el peligro de la ahistoricidad, sus más claros exponentes, sin embargo, dejan un camino abierto para su adaptación histórica, como Francisco Suárez.⁴²
- 3º La Escuela del Derecho Natural carga el acento en el individualismo. La clásica, sin olvidar al individuo, acentúa la importancia de la comunidad. Como muestra, con relación a esto y refiriéndose a Suárez, Scannone escribe:

La modernidad de Suárez se muestra en su acentuación de la *libertad* y, por eso, de la necesidad del consenso voluntario. Pero éste no presupone una antropología individualista de la libertad, que sólo ulteriormente se hace social por medio de un pacto. Por el contrario, el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de esta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica.⁴³

- 4º Por último, el iusnaturalismo clásico de raíz cristiana tiene implícito el concepto bíblico del derecho como *Mispat*, esto es, como liberación del oprimido, lo que se hace muy claro, y a veces hasta explícito, en el salto teórico-práxico de esta corriente, dado en Indias, en América, precisamente en su nacimiento, al concebir los derechos humanos desde el pobre. La Escuela del Derecho Natural carece de esta concepción, a pesar de estar inscrita, de manera muy general, en la “cultura cristiana”, pues lleva razón

41 Johannes Messner, *Sociología moderna y derecho natural*, Ed. Herder, Barcelona, 1964, p. 36.

42 Cfr. Suárez, *Tratado de las leyes*, op. cit., lib. II, caps. XIII y XIV.

43 Juan Carlos Scannone, “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en *Xipe Totek. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales*, no. 26, junio de 1998, p. 134.

Kuri Camacho cuando escribe que “ninguna de las corrientes existentes hoy en el mundo occidental habrá enaltecido la dignidad humana, los derechos del hombre, más de lo que lo ha hecho el cristianismo”.⁴⁴ Y en ese sentido, la Ilustración es deudora de la tradición cristiana al hacer proclamación de los derechos humanos, pero jamás ha entendido esos derechos desde el pobre.

La consecuencia distinta más importante entre una y otra corriente iusnaturalista, con relación a los derechos humanos, está en que la primera, la de la Ilustración, *circumscribe el ámbito de los derechos humanos al individuo, teniendo como base una reafirmación racional del yo frente al otro y sin entrañar circunstancias históricas*. La clásica, en cambio, con su visión integral del ser humano, *concede la existencia de los derechos humanos tanto individuales como sociales, teniendo como base una relación entre el yo y el tú, que es el nexo fundante de la justicia, y con la posibilidad de historizarse*.

“Iusnaturalismo analógico” de Beuchot

Hemos dicho que aceptamos una visión del iusnaturalismo que es la que hemos denominado *iusnaturalismo histórico*. En este sentido, nuestra visión del derecho en general y del derecho natural en especial coincide en muchos aspectos con lo que Mauricio Beuchot ha denominado *iusnaturalismo analógico*.⁴⁵ El planteamiento del filósofo mexicano parte de encontrar una fundamentación a los derechos humanos, y se encuentra ante el dilema de hacerlo desde un iusnaturalismo de valores morales inamovibles que no responden a situaciones históricas concretas, o desde su positivización jurídica, dependiendo de la voluntad del legislador. Intenta salir del dilema, al ensayar una propuesta alternativa y fundar los derechos humanos en “valores morales, e incluso en una naturaleza humana, pero que se da históricamente concretizada y que es atenta a las situaciones concretas en las que los derechos

44 Ramón Kuri Camacho, “La declaración de los derechos del hombre de 1789 y la tradición judeocristiana”, en *Analogía Filosófica*, año 9, no. 1, enero-junio de 1995, p. 51.

45 Cfr. Mauricio Beuchot, *La fundamentación de los derechos humanos como problema moral*, Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México y UNESCO, México, 1998. En su nota 10 dice: “En esta idea de un iusnaturalismo histórico coincido con J.A. de la Torre Rangel”.

humanos se cumplen”.⁴⁶ Agrega Beuchot que se trata de un “iusnaturalismo vivo, que busca la universalidad para esos derechos, pero que piensa que lo universal se da de manera concreta, situada, encarnada en lo histórico. Es un iusnaturalismo analógico”.⁴⁷

Este *iusnaturalismo analógico* no tiene el univocismo del iusnaturalismo racionalista o moderno, y tampoco tiene el equivocismo que caracteriza a los relativismos. Acepta que en el ser humano hay naturaleza, esto es, datos esenciales, pero también historia. El ser humano está constituido por naturaleza e historia en proporción analógica; no es unívocamente naturaleza, ni unívocamente historia. De tal modo que los derechos humanos se fundan en la naturaleza del ser humano, pero caracterizados en su realidad histórica concreta.

Agrega Beuchot que este *iusnaturalismo analógico* admite mutación por su concretización histórica. Esa variación no es en “principios básicos que lo constituyen como núcleo, sino en los principios rectores de la aplicación”. El derecho natural tiene principios o preceptos con jerarquía entre sí:

Hay analogicidad entre ellos, esto es, orden de primarios y secundarios. Los preceptos primarios son unos pocos, relativos a las modalidades de la vida y su promoción [...] y esos no se pueden cambiar, ni negociar, ni transigir. Pero hay otros que son las concretizaciones de éstos, y ellos sí pueden ser mejorados y adaptados a las circunstancias particulares del momento histórico.⁴⁸

Un primer acercamiento entre iusnaturalismo y personalismo

Arturo Gaete, a partir de su reflexión acerca de la *instancia humana básica*, nos dice que la definición del ser humano como “animal racional” no es falsa, pero sí es “insuficiente para servir de instancia ética básica a estas alturas de la historia”,⁴⁹ y agrega: “Diré que el referente ético básico es la persona en sociedad e historia. Y entenderé por ello no la persona de hecho, sino la persona como valor al cual cada uno de nosotros está destinado”.⁵⁰

46 *Ibidem*, p. 7.

47 *Idem*.

48 *Ibidem*, p. 13.

49 Arturo Gaete, “Ley natural, ley de humanidad”, en *Mensaje*, 432, septiembre de 1994, p. 441.

50 *Idem*.

Gaete establece una relación muy estrecha entre la base del derecho natural, esto es, la naturaleza humana y la persona: “El concepto de persona incluye todo lo que el concepto de naturaleza humana y más”.⁵¹ Gaete continúa diciendo: “A la naturaleza de la persona pertenece establecer un vínculo con otras personas. Negarle la posibilidad de ese vínculo es negarle algo esencial para su vida”.⁵² Y dice Umberto Eco: “La dimensión ética se inicia cuando entra en escena el otro. Cada ley, cada moral, cada juridicidad regula siempre las relaciones interpersonales, incluidas aquellas con un otro que las impone”.⁵³ Gaete cierra su reflexión de ley natural y persona proponiendo la categoría ética de *ley de humanidad*, que “consiste en ser *persona en sociedad e historia*”.⁵⁴

51 *Idem.*

52 *Ibidem*, p. 443.

53 Umberto Eco y Carlo María Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Ed. Taurus, México, 1997.

54 Gaete, “Ley natural, ley de humanidad”, *op. cit.*, p. 445.



Capítulo III

Personalismo y derechos humanos

Algunas notas sobre el personalismo

Para Emmanuel Mounier, el personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía y no un sistema.⁵⁵ El filósofo de Grenoble nos dice que la palabra “personalismo” es de uso reciente; la habían utilizado Renouvier y Walt Whitman. Reapareció en Francia, precisamente, con un uso distinto, en “las primeras indagaciones de la revista *Esprit*”⁵⁶ hacia 1930. “Sin embargo –escribe Mounier–, lo que se llama hoy personalismo no es una novedad. El universo de la persona es el universo del

55 Emmanuel Mounier, *El personalismo*, en *Obras III*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990, p. 451.

56 *Idem.*

hombre. Sería asombroso que se hubiese esperado al siglo xx para explorarle, aunque fuese bajo otros nombres”.⁵⁷

Seco nos dice que el personalismo, en cuanto a orientación filosófica, se encuentra en toda la historia del pensamiento occidental, teniendo como última fuente de inspiración “la concepción cristiana del ser humano, que confiere a éste un valor absoluto, en tanto que individuo personal”.⁵⁸ Y agrega que las raíces básicas que consolidan el pensamiento personalista en este siglo lo es el “naturalismo griego”, el “teísmo cristiano” y el “humanismo de la modernidad”, siendo el personalismo contemporáneo “el último eslabón de toda una cadena histórica” de reflexión filosófica sobre el ser humano.⁵⁹

La afirmación central del personalismo es la existencia de personas libres y creadoras. Considera difícil dar una definición de la *persona*, pues sólo los objetos exteriores al hombre y que se puedan poner ante su mirada son definibles. La persona no es un objeto, es, inclusive, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto. La persona no es, se hace. El hombre vive una paradoja central en su existencia personal, porque ser persona es el modo específicamente humano de la existencia; y, sin embargo, esa existencia personal debe ser incesantemente conquistada.

Una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras y espíritu están orientadas a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen. Las colectividades naturales son reconocidas en ella, en su realidad y en su finalidad propia, distinta de la simple suma de los intereses individuales y superior a los intereses del individuo considerado materialmente. Sin embargo, tienen como fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximum de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual.⁶⁰

María Zambrano profundiza en la relación de la conciencia histórica que brota de la persona y la responsabilidad que tiene ésta de construirse una so-

57 *Idem.*

58 José María Seco Martínez, *Persona, política y derecho en Emmanuel Mounier*, tesis de doctorado en la Universidad de Sevilla. Versión mecanográfica, p. 144. *Cfr.* Jacques Maritain, *Humanismo integral*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966, p. 18.

59 Seco, *op. cit.*, p. 145.

60 Emmanuel Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1972, p. 59.

ciudad humanizada.⁶¹ Considera que la suprema grandeza del hombre es “ser enteramente persona” y escribe:

Mas, aunque lenta y trabajosamente, se ha ido abriendo paso esta revelación de la persona humana, de que constituye no sólo el valor más alto, sino la finalidad de la historia misma. De que el día venturoso en que todos los hombres hayan llegado a vivir plenamente como persona, en una sociedad que sea su receptáculo, su medio adecuado, el hombre habrá encontrado su casa, su “lugar natural” en el universo.⁶²

Los autores personalistas sostienen que un régimen institucional, para favorecer el desarrollo de la persona, debe “desarmar” cualquier forma de opresión de las personas –económica, política, jurídica y cultural–; además, establecer alrededor de la persona un margen de independencia y de vida privada; también organizar todo el aparato social como el principio de la responsabilidad personal.

El personalismo, es importante reiterarlo, no es un individualismo. La socialidad del hombre es parte de su propia persona. “La comunión inserta en el corazón mismo de la persona” es integrante de su misma existencia. Mounier afirma: “La despersonalización del mundo moderno y la decadencia de la idea comunitaria son para nosotros una sola y misma disgregación”.⁶³

Por eso, con frecuencia se habla de *personalismo comunitario*. Maritain decía que “es esencial a la personalidad el tender a la comunión”.⁶⁴

Naturaleza y persona; iusnaturalismo y personalismo

Mauricio Beuchot nos muestra cómo es tan insostenible afirmar que en el mundo antiguo grecorromano no existió la noción de persona como subjetividad humana, como decir que tanto en Grecia como en Roma se desarrolló, plena y claramente, esa idea del sujeto humano que conoce y tiene voluntad libre. La antigüedad clásica tuvo la noción de persona en este sentido, pero

61 María Zambrano, *Persona y democracia*, Ed. Siruela, Madrid, 1996, pp. 20-21 y 31.

62 *Ibidem*, p. 60.

63 Mounier, *Manifiesto*, *op. cit.*, p. 75.

64 Jacques Maritain, *La persona y el bien común*, Ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 53.

no la desarrolló; ni Cicerón ni Séneca tienen el concepto de persona que hoy aceptamos. Beuchot, refiriéndose a la filosofía antigua, dice: “[...] tanto en el plano cognoscitivo como en el plano moral, no se llega aún completamente a la noción de persona como individuo racional y volitivo autopoiesido”.⁶⁵ El propio Beuchot agrega:

En la filosofía pagana, pues, la especulación sobre el hombre se queda más en la naturaleza, se le ve como objeto entre los objetos. Ciertamente ya hay reflexión gnoseológica y despuntes de subjetividad moral a nivel consciente, pero todavía se resalta más lo universal, el grupo. La balanza se inclina hacia la esencia, más que hacia la existencia.⁶⁶

En ese mismo sentido, José María Seco nos recuerda que, aunque la filosofía griega es antropocéntrica, con las aportaciones de Sócrates sobre la “esencia del hombre” y la doctrina de Aristóteles sobre la individuación, desconoció de manera absoluta el problema de la persona.⁶⁷ Beuchot sostiene lo que ya habíamos dicho apoyándonos en Maritain y Seco: “la noción de persona propiamente tal es cristiana”, sin negar sus antecedentes no cristianos.⁶⁸

Estas cuestiones trasladadas al mundo jurídico, a la filosofía del derecho, nos permiten decir lo siguiente. Las bases del iusnaturalismo están en la filosofía antigua griega y romana, no obstante, en ese lugar su desarrollo está centrado en una reflexión sobre la naturaleza, de una manera esencialista y vista de un modo general como un todo, no ubicada en el ser humano como tal, no hacia su existencia. El pensamiento cristiano enriquece enormemente la reflexión iusnaturalista; esta tradición teórica es receptora, profundizadora y divulgadora del iusnaturalismo de la Antigüedad. El pensamiento cristiano introduce al mundo jurídico una noción del ser humano como sujeto del conocimiento con voluntad libre, con plena dignidad, esto es, como persona con pleno sentido de sustancia.⁶⁹

65 Mauricio Beuchot, “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”, en *Crítica jurídica*, 16, 1985, p. 20.

66 *Idem*.

67 Seco, *op. cit.*, p. 152.

68 Beuchot, “La persona”, *op. cit.*, p. 20.

69 En griego, “persona” se decía *prósopon*; en un principio significó “máscara”, esto es, las máscaras que usaban los actores en el teatro; después se entendió como el papel del personaje en la representación teatral

Concebida ya la noción de persona e incorporada como parte de la naturaleza, se oscilará entre un concepto más *esencialista* y en ese sentido cerrado, acabado, y otro concepto más *existencialista*, entendiendo éste a la persona con datos fundamentales invariables pero no acabada, y concebida de manera más singular, como única e irrepetible. En el primer sentido se ubica la clásica definición de Boecio: “substancia individual de naturaleza racional”, que en el siglo XIII recoge Tomás de Aquino; y en el segundo sentido tenemos la definición que nos da en el siglo XII Ricardo de San Víctor, que sigue a san Agustín y después retomará Juan Duns Escoto: “existencia individual de naturaleza racional”⁷⁰

Se llega a un concepto de *persona* destacando en plenitud su dignidad, en el Renacimiento, y en especial en el iusnaturalismo de los grandes teólogos juristas españoles del siglo XVI, los teóricos que fundamentan –Escuela de Salamanca– y los que desarrollan –misioneros indios– la tradición teórica iberoamericana de los derechos humanos.⁷¹

Beuchot escribe:

En el Renacimiento la palabra “persona” tuvo una alta connotación de dignidad, como era la dignidad del hombre que tanto fue cantada y estudiada por pensadores de esa época. Eso llega a los filósofos-teólogos salmantinos, como Vitoria, Las Casas y Báñez, que recogen esa idea de subjetividad actuante y moral engrandecida por la alta dignidad humana en la jerarquía de las criaturas, todo eso se le da por su ser o existencia, que está llamado a realizar el pensamiento y la voluntad, se centra en el modo de ser o existencia. Por otra parte, en la Reforma protestante, sobre todo en sus líneas más puritanas, se realza más esa conciencia de la subjetividad moral. Pero es también por este tiempo, singularmente por la misma Reforma Protestante y por reacción a ella, en lo que se llamó Contrarreforma, cuando surge la idea de persona de

y luego la función del individuo en la sociedad, pero no el individuo mismo. A Roma pasó con el mismo sentido “persona”, *per-sonare*, para hacer sonar, para resonar la máscara en el teatro que sirve para ello. Algunos dicen que el origen es etrusco; el sentido original, sin embargo, es el mismo. Cfr. Beuchot, “La persona”, *op. cit.*, p. 17.

70 Cfr. Beuchot, “La persona”, *op. cit.*, p. 23.

71 Cfr. Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas*, Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 1991; Alonso de la Veracruz: *Amparo de los indios*, Ed. Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 1998 (especialmente el cap. II).

Suárez, en la línea de los demás salmantinos, en concreto por la influencia de Báñez y del dominico francés Capreolo, como aquello que es preponderantemente existencia, esse o ser. Se da ya aquí la sensibilización de la persona primordialmente como sujeto vivo y actuante, principalmente moral, que es la tónica que da la escolástica a la subjetividad. Por ello, con la escolástica renacentista o segunda escolástica, sobre todo la de Salamanca, y concretamente en Suárez, se tiene ya el despunte de la noción moderna de persona y de subjetividad, es decir, el ser humano como sujeto cognoscitivo y sobre todo, moral. La modernidad, aunque con tonos diferentes, no tendrá más que recoger y desarrollar (tal vez con exceso) esa idea de la persona y de la subjetividad que surge en la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, sobre todo frente a las atrocidades que se cometían en la conquista de América.⁷²

La filosofía de la Modernidad, con Descartes (1596-1650), Locke (1632-1704), Wolff (1679-1754), Kant (1724-1804), privilegió la persona “como sujeto cognoscitivo, en lugar de como sujeto moral”.⁷³ El iusnaturalismo clásico de tradición cristiana incorporó a su discurso teórico la noción de persona, teniendo ésta una naturaleza y siendo parte de la naturaleza. Una síntesis de ese iusnaturalismo y de una fundamentación de los derechos humanos radicada en la dignidad de la persona nos la ofrece el propio Beuchot:

Como conclusión de nuestro extenso recorrido por la noción de persona o de sujeto humano, llegamos a la percepción de que la persona, al ser substancia de naturaleza racional y volitiva, tiene en gran dignidad, la más excelente que se da en la creación. Se sigue además que, por ser ontológicamente completa e incommunicable, es *sui juris*, esto es, tiene un ser y una operación propios, independientes. Tiene perfecto dominio de sus actos, regida por su inteligencia y su voluntad, por lo que es consciente y libre. Realiza sus actos, incluso los necesarios, bajo el dictamen de la razón. También se sigue que la persona, por ser consciente y responsable, es sujeto de derechos y deberes. El derecho es la potestad de hacer u omitir algo, y, por lo mismo que la persona tiene dominio de sus actos, goza de la potestad –física y moral– de hacer u omitir ciertas cosas. Sobre todo en aquellas cosas que le son necesarias para realizar

72 Beuchot, “La persona”, *op. cit.*, pp. 23 y 24.

73 *Ibidem*, p. 24.

su propia naturaleza como finalidad. Mas, ya que requiere de ciertas cosas, a pesar de ser ontológicamente autónoma, tiene cierta dependencia social, y por ello tiene deberes, que son obligaciones en un ser dependiente que conoce y reconoce su dependencia. Y lo principal del hombre es que, a pesar de esa dependencia de los demás, tiene la capacidad de llegar conscientemente a su propio fin, que es su felicidad, y es para lo que más tiene derechos, sobre todo esos derechos que llamamos en la actualidad derechos humanos. Estos derechos –al menos así los ha considerado toda una tradición– son derechos radicados en la misma estructura ontológica de la persona. Son derechos humanos en el sentido de que brotan de la dignidad racional y volitiva del hombre. Se podrá protegerlos mediante la positivación, pero la idea era que su vigencia no dependía de ella, estaba más allá, en una fundamentación ontológica, que se manifestaba en la antropología filosófica y repercutía hasta en la ética misma. Aun cuando no tuvieran positivación jurídica, tendrían la obligatoriedad de la ley moral, la que les confiere la ética, la conciencia del hombre, a la que se dirige propiamente el filósofo en todas las etapas de la historia.⁷⁴

El personalismo actual, que constituye una reflexión sobre el ser humano en nuestros días, está en consonancia con los anteriores conceptos iusnaturalistas que hemos tomado de Beuchot, los acepta; sin embargo, le aportan una reflexión existencial. No sólo acepta las esencias, los datos esenciales de la naturaleza, sino que, por estar referidos al ser humano, a la persona, considera que su conocimiento no se agota en saber aquello que de suyo le hace ser lo que es como algo fijo, sino como algo que siempre se está construyendo.

De tal modo que la noción de persona, introducida por los padres de la Iglesia y desarrollada después por la tradición cristiana en la reflexión iusnaturalista, enriquece notablemente esta posición teórico-jurídica. Ahora el personalismo, dentro de la misma línea de tradición teórico-cristiana, centra su reflexión en la persona misma, no como esencia sino como ser viviente, histórico, que se construye como tal –como persona– en su existencia; y consideramos que se liga al iusnaturalismo actual y también lo enriquece, ya que constituye una filosofía que piensa al ser humano concreto de nuestro tiempo histórico.

74 *Ibidem*, pp. 24 y 25.

De este modo, un Jacques Maritain muy cerca del iusnaturalismo desarrollado por santo Tomás de Aquino liga la idea del derecho natural, o “ley natural” como le llama, con la noción de persona. Nos dice que la ley natural no sólo prescribe hacer o no hacer ciertas cosas, pues reconoce derechos vinculados a la naturaleza del hombre, ya que “la persona humana tiene derechos por el hecho de ser persona”, y la dignidad de la persona humana adquiere pleno sentido en cuanto al derecho que la propia persona tiene a ser respetada y a poseer derechos en virtud de la ley natural.⁷⁵

Mounier también conjuga *naturaleza* y *persona*, pero de un modo diverso de Maritain. El fundador de *Esprit* no alude a la idea de ley natural de una manera tan directa como el filósofo tomista, sino que reflexiona sobre la existencia histórica, concreta, del ser humano. Dice Seco que a Mounier le es indiferente “el hombre-especie, común y universal, animal racional, objetivo y abstracto, en beneficio del hombre abandonado, en desamparo, singular y concreto, inserto en múltiples peripecias humanas, solidario de las aspiraciones y fracasos del hombre de cada momento histórico”.⁷⁶ *Persona*, como un concepto viviente e histórico del ser humano, y no como un ente abstracto, es lo que el personalismo añade al iusnaturalismo.

Mounier logra ese equilibrio entre esencia y existencia, entre naturaleza e historia, entre una noción del ser humano que requiere de datos de esencia y que, sin embargo, se construye en su existencia. El filósofo de Grenoble se pregunta: “El hombre es un ser natural. ¿Sólo un ser natural? ¿Es enteramente un juguete de la naturaleza? Hundido en la naturaleza, surgiendo de ella, ¿la trasciende?”⁷⁷

Mounier responde que “la persona trasciende la naturaleza”.⁷⁸ Cita a Marx (1818-1883) cuando dice que “el hombre es un ser natural, pero un ser natural humano”, y agrega el filósofo personalista:

Ahora bien, el hombre se singulariza por una doble capacidad de romper con la naturaleza. Sólo él conoce este universo que lo devora y sólo él lo transfor-

75 Jacques Maritain, *Los derechos del hombre*, Ed. Dedalo, Buenos Aires, 1961, pp. 107 y 108.

76 Seco, *op. cit.*, p. 207.

77 Mounier, *El personalismo*, *op. cit.*, p. 464.

78 *Idem.*

ma; él, el menos armado y el menos poderoso de todos los grandes animales. El hombre es capaz de amar, lo que es infinitamente más todavía.⁷⁹

Mounier establece el puente teórico, a nivel filosofía general, del tema concreto de filosofía del derecho, entre iusnaturalismo y personalismo, al aceptar esencia y estructura humana, aunque cada ser humano se hace junto con los otros en su historia concreta:

El orden de la persona nos aparece ahora en su tensión fundamental. Está constituido por un doble movimiento, en apariencia contradictorio, de hecho, dialéctico, hacia la afirmación de absolutos personales resistentes a toda reducción y hacia la edificación de una unidad universal del mundo de las personas.

Esta unidad no puede ser unidad de identidad: Por definición, la persona es lo que no puede ser repetido dos veces.

Sin embargo, hay un *mundo* de las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible a una sola de ellas, yo, vosotros, pensarlas juntas, imposible pronunciar a su respecto este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común. Nuestro tiempo rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, porque toma conciencia de las posibilidades aún inexploradas de nuestra condición. Reprocha al prejuicio de la “naturaleza humana” limitarlas de antemano. En verdad, resultan a menudo tan sorprendentes que no se les debe fijar límites, sino con extrema prudencia. Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre, como a menudo el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no *es* sino lo que *se hace*, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad (ésta es ciertamente la conclusión aceptada en última instancia por algunos existencialistas).⁸⁰

José María Seco, siguiendo a Mantilla Pineda, dice que en el plano de la naturaleza –único ángulo de visión de la filosofía antigua– el hombre sólo podía ser entendido como individuo y no como persona.⁸¹ El personalismo

79 *Ibidem*, p. 465.

80 *Ibidem*, p. 482.

81 Seco, *op. cit.*, p. 152.

no identifica individuo con persona, claramente los distingue. “La persona es algo más que el individuo; es el individuo dotado de conciencia, que se sabe a sí mismo y que se entiende a sí mismo como valor supremo, como última finalidad terrestre”,⁸² escribe María Zambrano. Por eso insistimos en que el iusnaturalismo requiere de la complementación del personalismo, queremos decir de la noción moderna de la persona, para hacer realidad sus postulados teóricos tan valiosos, como son la justicia y el bien común.

En consonancia con la filosofía personalista, Gabriel Marcel (1889-1973) concibe el mundo no como una realidad cerrada en sí misma, no como “un todo único y enervante” –escribe Seco–, “sino como un conjunto de posibilidades que proyectan lo real, y la persona como parte consciente de lo real, más allá de sí mismo”.⁸³ Por eso el filósofo francés escribe en su *Diario metafísico*: “[...] al tratar al otro como tú, lo trato y lo comprendo como libertad, lo comprendo como libertad porque es también libertad y no sólo naturaleza”.⁸⁴

Creemos que algunas aplicaciones concretas, a manera de ejemplo, nos permiten dar más claridad a lo que hemos venido sosteniendo, en el sentido de que el personalismo, como la reflexión concreta sobre la persona y su valor como tal, enriquecen el discurso teórico del iusnaturalismo.

Con relación al derecho de propiedad, el iusnaturalismo clásico, desde la perspectiva de santo Tomás, sostiene que existen dos principios de derecho natural. El primero es absoluto y expresa que el destino de todos los bienes es que deben beneficiar a todos los seres humanos; el segundo admite el derecho de propiedad privada, pero como un principio de derecho natural relativo subordinado al primer principio. Estos principios formulados así, de manera muy general y abstracta, Mounier los concretiza en la persona, y entre otras cosas dice:

El problema del fundamento de la propiedad no es el de sus títulos de adquisición. Es inseparable de su uso, o sea, de su finalidad. En la perspectiva que nos es habitual, la propiedad no está hecha ni para el “individuo” ni para la “sociedad”, sino para la persona y las comunidades que la realizan. La propiedad es una función a la vez personal y comunitaria. Tal es la regla de su uso.⁸⁵

82 Zambrano, *op. cit.*, p. 130.

83 José María Seco Martínez, *Gabriel Marcel y el personalismo*, Versión mecanográfica.

84 Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Caparrós Editores, Col. Esprit, Madrid, 1996, p. 107.

85 Emmanuel Mounier, *Revolución personalista y comunitaria, Obras I (1931-1939)*, Ed. Laia, Barcelona, 1974, p. 327.

Mounier relaciona el derecho de propiedad y la riqueza en general con las necesidades del ser humano, lo que necesita la persona.

El uso de los bienes de disfrute ha sido sometido por el capitalismo al desarrollo desenfrenado de la producción. Debemos preguntarnos, por el contrario: ¿qué bienes materiales le son necesarios al hombre para asegurarse una vida humana?

Básicamente, un mínimo necesario, *necesario vital*, que asegure la vida física, *necesario personal* que asegure una vida humana, no del individuo, sino de la persona en comunidad, con todos aquéllos que el derecho natural pone a su cargo. Todo hombre tiene un derecho absoluto a ese mínimo necesario.

Por encima, menos obligatorio, se puede definir un *necesario amplio*. No está regulado por las apreciaciones peligrosamente elásticas de la consideración mundana. En tanto que lo necesario estricto correspondería a las necesidades elementales, lo necesario amplio viene reclamado por las aptitudes o facultades de desarrollo personal. Por tanto podremos admitir la fórmula siguiente: a cada uno según sus necesidades, no según el crecimiento artificial indefinido de las necesidades materiales que se le han creado al individuo, sino según la aventura de una persona que alcanza su plenitud en su vocación.⁸⁶

Veamos otro ejemplo de cómo el personalismo hace una notable aportación humana al viejo derecho natural. Nuestro filósofo novohispano, el célebre Alonso de la Veracruz (1507-1584), tiene una interesantísima obra en donde trata del modo como se daban los matrimonios entre los antiguos pueblos mexicanos, en donde era común y de acuerdo a su derecho la práctica de la poligamia. Una de las cuestiones que estudia el agustino es “si acaso esa pluralidad de esposas se opone al derecho natural”.⁸⁷ Veracruz concluye que la pluralidad de esposas no es contra el derecho natural según los primeros principios, aunque sí contraría los segundos principios y el derecho divino positivo. Esto significa que la pluralidad de esposas es conforme a la finalidad de la prole, de la perpetuación de la especie, de la reproducción del ser huma-

86 *Ibidem*, pp. 328 y 329.

87 Alonso de la Veracruz. Textos selectos del *Speculum coniugiorum*, en *Antología y facetas de su obra*, Ed. Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1992, p. 129.

no, que es el principio primero del derecho natural en la materia; va contra los principios segundos, esto es, derivados del primero, porque difícilmente se puede conseguir con la poligamia la segunda finalidad del matrimonio, que es la ayuda mutua entre los esposos; finalmente, la ley divina, esto es, los mandamientos y las enseñanzas de Cristo, prohíben el matrimonio con más de una mujer.⁸⁸

Vista la cuestión del matrimonio con varias mujeres desde el personalismo, creemos que no puede ser de ningún modo aceptado. Esa segunda finalidad de ayuda mutua aparecerá no como principio secundario sino tan esencial, tan “natural” como el de la procreación; Mounier dice que “la familia no se reduce a una asociación comercial ni a una asociación biológica o funcional”;⁸⁹ y agrega que “engendrar hijos es, ante todo, engendrar personas”.⁹⁰ Tan sólo estas consideraciones bastan para dar otra perspectiva del matrimonio, ahora como unión de personas. Y lo definitivo, en esta visión, es ya la consideración plena de la mujer como persona, con igual dignidad y, por ende, iguales derechos que el varón. De tal modo que una reflexión sobre el matrimonio hoy, desde el personalismo, privilegia el hecho de que se trata de una unión concertada libremente entre personas libres.

Personalismo y derechos humanos

El pueblo vino a ser la realidad radical. “Nosotros que valemos tanto como Vos y todos juntos más que Vos”, le decían a los monarcas de Aragón los súbditos, cuando en las Cortes recibían su juramento. Pues esta manifestación del pueblo como realidad radical tiene sus raíces en la Edad Media y, por extraño que parezca, en la de España. Y coincide con el hecho de que en la Edad Media –consecuencia muy al descubierto del cristianismo– la persona humana emergiera, se incorporase, despertando como de un sueño.⁹¹

Los anteriores conceptos vertidos por María Zambrano encierran una gran riqueza; queremos decir que dicen y sugieren mucho y muy impor-

88 Cfr. Veracruz, *op. cit.*, pp. 129-133.

89 Mounier, *Manifiesto, op. cit.*, p. 112.

90 *Ibidem*, pp. 112 y 113.

91 Zambrano, *op. cit.*, p. 174.

tante con relación al tema de la persona y los derechos humanos. Destaco a continuación sólo algunos puntos de los dichos y sugeridos por la filósofa malagueña. En el reino de Aragón, en plena Edad Media, hay un reconocimiento de derechos subjetivos, de derechos humanos, que se oponen frente a quien ejerce la autoridad; y coincide este dato precioso de ejercicio de los derechos humanos con el surgimiento de la conciencia de ser persona. De tal modo que se da una relación entre la conciencia de ser persona y el ejercicio y reclamo de derechos. La persona “despierta” como tal y se afirma en sus derechos, dándose esos dos actos simultáneamente. Es la persona como sujeto individual y como pueblo –personal y comunitariamente– que, al emerger, exige el pleno respeto a su dignidad como derecho.

Persona humana y derechos van indisolublemente unidos, no los podemos entender separados. Queremos decir que la persona sólo puede ser entendida en plena libertad y dignidad, siendo libertad y dignidad sus atributos, pero también sus derechos, oponibles a cualquiera y reclamables a quien sea. Por esto, el personalismo como filosofía tiene un aporte especial con relación a la filosofía del derecho, proporcionándole toda una veta de reflexión referida a ese sector de la juridicidad, llamado “derechos humanos”.

Veamos, entonces, algunas cuestiones directamente relacionadas con los derechos humanos en los autores personalistas, especialmente aquí en Mounier y Maritain.

Derechos humanos: derechos de la persona, no del individuo

Desde el personalismo existe una crítica fuerte a la concepción de los derechos humanos que parte de la Ilustración por su carácter individualista y racionalista, y cuyos textos jurídicos de derecho objetivo paradigmáticos son la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la Constitución de los Estados Unidos de América. Jacques Maritain nos hace ver cómo estas declaraciones de derechos provienen del iusnaturalismo racionalista que hace de la ley natural una derivación de la razón, que transforma “la ley natural en un código de justicia absoluta y universal, inscripto en la naturaleza y descifrado por la razón como un conjunto de teoremas geométricos o de evidencias especulativas; y toda ley, en adelante tan necesaria y universal como la misma

naturaleza, era absorbida en ese código de la naturaleza”.⁹² De acuerdo a la filosofía de santo Tomás, Maritain considera que la ley natural no sólo deriva de la razón sino de la naturaleza real, objetiva, de la cosa, y es conocida por la conciencia del ser humano, no sólo por la razón; esa ley natural prescribe hacer y no hacer ciertas cosas, y reconoce derechos vinculados a la misma naturaleza del ser humano.

La persona humana tiene derechos por el hecho de ser persona, un todo dueño de sí y de sus actos, y que por consiguiente no es sólo un medio, sino un fin; un fin que debe ser tratado como tal. La dignidad de la persona humana: esta frase no quiere decir nada sino significa por la ley natural que la persona tiene el derecho de ser respetada y, sujeto de derecho, posee derechos.⁹³

Mounier, por su parte, considera que las declaraciones de derechos a que nos hemos referido son producto de la burguesía, la cual “nació contra el espíritu cristiano”, derivan “de la moral de los comerciantes y financieros”; y esa burguesía en tiempos de la ideología revolucionaria “se otorgó a sí misma una carta de nobleza: la Declaración de los Derechos del Hombre. Código de las conveniencias del perfecto egoísta o Tratado de la yuxtaposición de los burgueses”.⁹⁴

En diciembre de 1944 la revista *Esprit* presentó un proyecto de reforma de la Declaración de los Derechos del Hombre desde la perspectiva personalista y realizó una encuesta sobre su propuesta en los primeros meses de 1945. En su número de mayo de ese año, *Esprit* ofreció por medio de Mounier una nueva redacción del texto de reformas, tomando en cuenta observaciones y sugerencias; siendo una declaración no de los derechos del hombre, sino de *las personas y las colectividades*. En ese Proyecto rectificado de Declaración de los derechos de las personas y de las colectividades se considera que “los derechos vinculados a la existencia de la comunidad humana” tienen una doble raíz:

- 1° El bien de personas;
- 2° La vida y el desarrollo normal de aquéllas en el seno de las comunidades naturales en el que se encuentran situadas: familias, naciones, agrupamientos

92 Maritain, *Los derechos del hombre*, op. cit., p. 127.

93 *Ibidem*, p. 107.

94 Emmanuel Mounier, *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., p. 432.

geográficos o lingüísticos, comunidades de trabajo, agrupamientos de afinidades o de creencias.⁹⁵

Se considera que el “fin de la sociedad” es poner los medios para “educar a cada uno en la elección libre, en la acción responsable, en la comunidad consentida”; y que la función del Estado “es ayudar activa y simultáneamente a la independencia de las personas y a la vida de las comunidades”⁹⁶

Derechos de las personas, de las comunidades y del Estado

El Proyecto rectificado de Declaración de los derechos de las personas y las colectividades se divide en cuatro partes: el preámbulo, que hemos visto arriba; la parte I sobre Derechos de las personas (artículos 1-26); II que trata de derechos de las comunidades (artículos 27 a 37); y la III, que se dedica a derechos del Estado (artículos 38-43). A continuación, vamos a hacer una descripción de este importante documento, haciendo especial énfasis en aquello que nos parece especialmente interesante en relación con nuestro trabajo.

El artículo 1 es especialmente relevante, pues abre la Declaración de derechos poniendo el fundamento de los mismos en la *responsabilidad personal*, y enumera en general esos derechos de las personas.

1. La responsabilidad personal, efectiva o supuesta, es el fundamento de los derechos de las personas. Estos derechos son la integridad de la persona física y moral, la libertad bajo sus diversas formas, la asociación, el trabajo, el tiempo libre, la seguridad, la igualdad ante la ley.

Poner el fundamento de los derechos en la responsabilidad de las personas, por un lado, da solidez a los derechos, y por otro lado, se basa en el hecho de cómo las personas nos vamos construyendo como tales, solidariamente.

Se insiste mucho en resaltar los derechos humanos, pero debe quedar claro que siempre que hablamos de derechos, implícitamente estamos aludiendo también a los deberes u obligaciones. Todo derecho tiene como correlativo un deber u obligación; los nexos jurídicos entre los seres humanos se establecen de

95 Emmanuel Mounier, *Mounier en Esprit*, Caparrós Editores, Col. Esprit 26, Madrid, 1997, pp. 80 y 81.

96 *Ibidem*, p. 81.

esa manera, y en esa reciprocidad de derecho-obligación, obligación-derecho, radica la esencia de la justicia. La responsabilidad hace posible el cumplimiento de la obligación y la misma responsabilidad para Mounier es un derecho,⁹⁷ pues es sólo con responsabilidad que la persona se construye, se hace a sí misma como tal, como persona.

El artículo 2 establece la igualdad de todos los seres humanos ante los “derechos fundamentales” y ante la ley. Nos parece importante resaltar que la igualdad no sólo se pone ante la ley (derecho objetivo), sino también ante los derechos humanos (derechos subjetivos) mismos.

El artículo 3 establece que todo ser humano tiene derecho a la integridad física y moral de su persona, negando, además, toda medida o todo trato que vaya en contra de este derecho. El 4 declara el “derecho a la salud, a las medidas preventivas y curativas necesarias para la higiene y la medicina”. El artículo 5 tiene una formulación muy interesante, pues más que establecer un derecho, lo niega en pro de la solidaridad social. Dice así: “5. En reciprocidad, el individuo le debe a la comunidad toda la fuerza que representa. Nadie tiene el derecho de mutilarse ni de darse muerte, si no es en un interés superior al suyo propio”.

El artículo 6 se refiere a la “integridad espiritual de la persona” y cómo ésta debe preservarse.

El 7 reconoce varios derechos de libertad, con su correspondiente responsabilidad:

Los hombres son libres en sus movimientos, palabras, escritos o actos, en la medida en que no violen la presente Declaración o las leyes promulgadas en armonía con ella. La libertad, bajo sus diversas formas, debe servir a la dignidad personal de cada uno y al bien de todos. Es inalienable y comporta responsabilidad.

El 8 reconoce que la vida privada y el domicilio son inviolables, así como la libertad de tránsito. El 9 establece que nadie puede ser perseguido en justicia, acusado, detenido ni arrestado, sino en los casos determinados en la ley y siguiendo sus fórmulas. Los artículos 10 y 11 establecen varias de las garantías

97 Emmanuel Mounier, *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, en *Obras 1*, op. cit., p. 512.

clásicas de aquellas personas que son procesadas penalmente y de aquéllas a quienes se les aplica alguna pena.

El artículo 12 establece que todo hombre es libre para hablar, escribir, imprimir y publicar pensamientos, opiniones e informaciones, sin abuso de esa libertad. El 13 dice que nadie puede ser molestado por la expresión de sus opiniones o creencias en materia religiosa o filosófica, siempre y cuando no lesione los propios derechos establecidos. Y el 14 dice que la “libertad de enseñanza” se deriva de los dos artículos precedentes.

Los artículos 15 y 16 declaran los derechos ciudadanos de reunión libre y asociación para sus intereses.

Los artículos 17 y 18 reconocen el derecho al trabajo de manera muy interesante, como un auténtico derecho de las personas; como la “persona en actividad productiva”,⁹⁸ en palabras de González Morfín, y no como mercancía:

17. Todo hombre tiene derecho al trabajo, es decir, tiene derecho a recibir un empleo garantizado, con una justa remuneración de su trabajo, en cantidad y en calidad. El Estado es garante de este derecho.

18. El trabajo no es una mercancía, ni puede ser tratado como tal. Todo trabajador tiene derecho a mínimo de recursos necesarios para ayudarle a vivir, a él y a su familia, con una vida digna de hombre.

El artículo 19 establece la libertad del trabajador con el fin de afiliarse al sindicato que elija para defensa de las condiciones justas de trabajo. Y el 20 declara el “derecho al tiempo libre necesario para el descanso físico y la formación espiritual”.

Jacques Maritain nos habla de los derechos de la persona humana, de la persona cívica y de la persona obrera.⁹⁹ Al desarrollar estos últimos, analiza, da argumentos a favor de los derechos individuales –tales como salario justo, descanso, jornada máxima, entre otros– y los derechos sociales o colectivos –como de sindicación, de huelga, y otros– ; y habla de la posibilidad de que, a partir del derecho al trabajo, se genere “el derecho a lo que puede llamarse el

98 Cfr. Efraín González Morfín, *Trabajo*, discurso pronunciado en la ciudad de Tlalnepantla, Ciudad de México, el jueves 16 de abril de 1970. Campaña, 1970, Ed. Partido Acción Nacional, México, 1970.

99 Cfr. Maritain, *Los derechos*, op. cit.

título de trabajo, que asegure al hombre que su empleo le pertenece vinculado a su persona por un lazo jurídico, y que en él podrá progresar su actividad operativa”.¹⁰⁰

Mounier, por su parte, reflexiona sobre el salario. Dice que es necesario tener como regla que el salario no puede medirse esencialmente por la cantidad de trabajo, ya que el trabajo es “cualitativo y personal”, pertenece al hombre, al ser humano. Para el filósofo de Grenoble, el salario debe ser calculado de esta manera:

a) Que asegure la subsistencia del trabajador y de las personas legítimamente a su cargo, función primera del trabajo (“salario vital”). Este mínimo no puede en ningún caso ser transgredido, y debe estar en relación con el índice de la vida (“salario real”).

b) Que asegure al trabajador el grado de holgura y de formación que le permita llevar una vida plenamente humana [...].

c) Que responda a las necesidades de la empresa y de la economía general [...].¹⁰¹

Mounier piensa que como el salario en el régimen capitalista depende de “una oligarquía de dinero”, debiera llegarse a un “régimen de copropiedad y de cogestión correlativa”.¹⁰² Maritain piensa en la transformación del sistema económico para dar lugar a otro “de copropiedad y de cogestión obrera”.¹⁰³

El artículo 21 es muy interesante porque habla de los derechos de aquellos disminuidos en sus capacidades físicas:

21. Todo hombre tiene derecho a la seguridad. Enfermo o incurable, tiene derecho a una función social compatible con su capacidad disminuida. Si ésta es absoluta, la colectividad lo toma a su cargo, a él y a sus hijos menores de edad.

Si el artículo 2 había establecido la igualdad ante la ley, como complemento el 22 establece que la ley debe ser igual para todos.

100 *Ibidem*, p. 145.

101 Mounier, *Revolución*, *op. cit.*, p. 324.

102 *Idem*.

103 Maritain, *Los derechos*, *op. cit.*, p. 145.

El 23 establece la igualdad de oportunidades para puestos, empleos o funciones públicos, sólo distinguiendo por capacidad y valor moral.

El 24 se refiere a los criterios para el establecimiento de contribuciones:

24. Todas las contribuciones son repartidas entre todos, según los medios de cada uno y de manera que no afecten a la vida personal y familiar en los bienes que le son imprescindibles. Son decididas exclusivamente por las necesidades de utilidad general y están sometidas al control público.

El artículo 25 establece la igualdad de la mujer con el varón, estableciendo que aquélla no puede ser tratada como “persona menor”; y el 26 dice que el niño debe ser protegido de manera especial.

A partir del artículo 27 se establecen los derechos de las comunidades; y ese numeral es básico para todo el apartado:

27. Existen comunidades naturales. Nacidas fuera del Estado, no pueden serle sometidas ni identificadas. Sus poderes espontáneos limitan el poder del Estado. Deben estar representadas en tanto que tales ante el Estado.

El 28 considera como la primera de esas comunidades a la familia, y se establece la obligación del Estado de protegerla.

El artículo 29 establece el fundamento de los derechos de la nación como comunidad natural y de grupos con lazos nacionales desde el punto de vista sociológico. Lo transcribimos porque consideramos que está en consonancia con muchos reclamos actuales de derechos por grupos de este tipo al interior de los Estados, como es el caso de los pueblos indígenas y su exigencia de autonomía.

29. La nación posee un derecho absoluto a la independencia de su cultura, de su lengua, de su vida espiritual, pero no a la soberanía política incondicional. Debe proteger, en los límites de su cohesión, a las comunidades regionales, étnicas, lingüísticas o religiosas agrupadas en su seno.

Los artículos del 30 al 36, inclusive, tienen que ver con una propuesta de cambio de régimen económico, terminando con un sistema capitalista de producción que sería sustituido por otro que tuviera como centro de su orga-

nización y fundamento de la lógica de su funcionamiento a la persona humana y no al capital. Podemos decir que este articulado concentra las ideas de Mounier sobre la propiedad y el régimen económico, expresadas prácticamente en toda su obra, pero de manera especial en su extenso y precioso ensayo *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, título que por sí mismo expresa el rechazo al derecho de propiedad como un derecho humano fundamental en su forma capitalista, esto es, como un derecho exclusivo y excluyente, proponiendo un modo de posesión y apropiación fundado en el ser y las necesidades de la persona, buscando “la mejor organización jurídica de la *propiedad*, capaz de satisfacer las exigencias espirituales y psicológicas de la apropiación humana”.¹⁰⁴ Transcribimos los artículos:

30. Las comunidades económicas y las comunidades de trabajo están fundadas en el servicio prestado, no en el privilegio adquirido o el poder del dinero. No están directamente al servicio del provecho, la producción o el poder del Estado, sino de las necesidades de un consumo libre en condiciones que respetan la dignidad del trabajador y el desarrollo del espíritu de empresa.

31. El poder económico no puede pertenecer más que a los trabajadores de cualquier naturaleza. El provecho económico debe remunerar a los trabajadores, de acuerdo con las exigencias de los artículos 18 y 19, antes de resarcir al capital irresponsable.

32. La jerarquía de funciones debe estar asegurada de tal forma que no dé lugar a una separación de clases.

33. La comunidad de los hombres es usufructuaria del conjunto de las riquezas de la tierra. Toda nación tiene derecho a recibir, en una organización general, su justa parte. Todo trabajador tiene el derecho de emigrar en la medida de sus posibilidades a donde pueda ser mejor su subsistencia o su trabajo más fecundo.

34. Todo hombre tiene derecho a la propiedad personal sobre el espacio vital necesario a la persona humana para crearse un entorno de libertad y auto-

104 Mounier, *De la propiedad*, op. cit., p. 480.

mía, con tal de que esta posesión no sea ni un medio de opresión ni un medio de explotación del fruto legítimo del trabajo de otro.

35. Todo hombre tiene derecho a transmitir a sus hijos los bienes de familia, definido en unos límites. Estos límites son los mismos que los del derecho a la herencia.

36. El Estado es el tutor del bien común y debe velar por estas garantías. Puede demandar a las personas o colectividades cuyas posesiones violen las cláusulas del artículo 33 o amenacen su autoridad. Puede realizar expropiaciones por necesidad pública y por decadencia del propietario; en el primer caso, esta expropiación debe ser objeto de una justa y previa indemnización.

El artículo 37 se refiere al reconocimiento de una comunidad internacional natural, jurídicamente expresada como una sociedad de Estados.

La tercera parte de la Declaración, titulada Derechos del Estado, en realidad es una serie de principios para el funcionamiento del Estado como un “poder dedicado a la salvaguarda del bien común” (artículo 38); poder que está limitado por los “poderes espontáneos de las sociedades naturales” y sometido a las libertades fundamentales, debiendo tener una constitución que lo regule y organice (artículo 39); además, establecerse un régimen político democrático y representativo (artículo 40), con “separación de los diversos poderes”, sobre todo con “autonomía del poder judicial”,¹⁰⁵ el cual, “por su reclutamiento y por sus estructuras, debe permanecer como una expresión viva de la nación” (artículo 41); siendo necesaria una fuerza policial para el funcionamiento del Estado (artículo 42). Termina con declarar que se da opresión cuando el Estado viola los derechos reconocidos en la propia Declaración, debiéndose establecer una Corte que arbitre toda aplicación y delimitación de la Constitución (artículo 43).

Hasta aquí el Proyecto rectificado de Declaración de los derechos de las personas y de las colectividades. Su raíz está, por un lado, en la antropología filosófica del personalismo, especialmente en la visión de Mounier; y por otro lado, en la noción de derecho subjetivo ligada a la justicia.

105 Mounier insiste mucho en este tema de un poder judicial autónomo en el *Manifiesto al servicio del personalismo*, *op. cit.*, pp. 189-192.

Un derecho es, para Maritain –según Luis Armando Aguilar– “una exigencia que emana de un yo que mira una cosa como lo suyo debido, y de la cual los otros agentes morales están obligados a no privarlo”,¹⁰⁶ es la noción de derecho subjetivo, que tiene su raíz en la persona, en lo que se le debe a una persona. A una persona se le debe una cosa o una conducta; y decir la cosa o conducta debida a otro nos coloca en lo justo objetivo, que es la concretización o realización de la justicia. Los derechos subjetivos y, por ende, los llamados derechos humanos o derechos de las personas y la justicia son realidades interrelacionadas, se presuponen mutuamente.

La idea de justicia en Maritain no está pensada como un ajuste que implique igualdad aritmética “que excluya toda diferenciación y toda desigualdad, que reducirá a todas las personas al mismo nivel”, sino que “a la justicia corresponde llevar a la igualdad a quienes son desiguales: cuando se ha alcanzado esta igualdad, la obra de la justicia está cumplida”.¹⁰⁷

El principio *pro persona*

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se reformó, en materia de derechos humanos, el 10 de junio de 2011. A partir de ello, el Capítulo I de la Carta Magna se denomina “De los Derechos Humanos y sus Garantías”. Se establece en el Artículo 1º, entre otras cosas importantes, lo siguiente: Que en México todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en la propia Constitución y en los tratados internacionales en que el Estado mexicano sea parte, dando así pleno reconocimiento y vigencia a los derechos humanos reconocidos por esas convenciones (párrafo primero); y establece el principio *pro persona*, para que toda interpretación de la Constitución y de esos tratados favorezca a las personas de la manera más amplia posible (párrafo segundo). De algún modo, este principio es fruto del pensamiento que pone como centro y considera lo más valioso a la persona humana.

106 Cfr. Luis Armando Aguilar, “El fundamento del derecho al desarrollo en el *ius gentium* y en el derecho natural de acuerdo con el pensamiento de Jacques Maritain”, en *Jurídica*, 28, 1998, pp. 13-14.

107 Maritain, *Los derechos*, op. cit., pp. 63 y 64.

Capítulo IV

Democracia y estado de derecho: un marco para la vigencia de los derechos humanos

Introducción

¿Tiene algún sentido la locución “mandar obedeciendo”? Con fecha 26 de febrero de 1994, en Chiapas, México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) dio un comunicado que se conoce como *Mandar obedeciendo*, en donde establece sus líneas fundamentales de filosofía política, su concepción del ejercicio del poder y su modo de entender la democracia. Entre otras cosas muy interesantes, se dice:

Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar, por

otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró “democracia” este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras.¹⁰⁸

La reflexión profunda sobre el *Mandar obedeciendo* nos ubica en el centro de la temática del poder, de la democracia, del sentido y fin del Estado y de la juridicidad misma en relación, precisamente, con poder, democracia y Estado; y se desprenden cuestiones elementales: ¿cuáles son los fines del Estado y del derecho? ¿En qué sentido se justifica el ejercicio del poder? ¿Qué relación existe entre Estado y derecho?, ¿y entre poder y derecho? ¿Cómo se legitima el poder? Y todo esto, ¿cómo se relaciona con los derechos humanos? Otra vez: ¿tiene sentido decir *mandar obedeciendo*?

María Zambrano, reflexionando sobre el poder y quien lo ejerce, dice que los déspotas temen el pensamiento y la libertad, porque reconocen uno y otra “les obliga a confesarse no a solas, sino en voz alta, lo cual significa ser persona, actuar como persona cuando se manda”. Y agrega: “Pero mandar, ¿no es algo que habrá de desaparecer, que estamos buscando desaparezca?”¹⁰⁹

A continuación, vamos a referirnos a la temática del poder y de la democracia, del Estado y del derecho, tal como lo conciben el iusnaturalismo y el personalismo, ligando a una y otra corriente de pensamiento, considerando que en su realidad histórica son el marco para la vigencia de los derechos humanos.

Concepción democrática del poder en el iusnaturalismo clásico, siguiendo a los teólogos juristas españoles del siglo XVI

Esta temática de poder y democracia, que lleva implícita la de Estado y derecho, es resuelta en el iusnaturalismo clásico de manera muy interesante, especialmente por los teólogos juristas españoles del siglo XVI. Aquí daremos noticia mínima de cómo dan solución a esta cuestión el dominico Francisco de Vitoria (1483?-1546), que es el autor más representativo de la Escuela

108 *EZLN documentos y comunicados*, (1) Ed. Era, México, 1995, pp. 175 y 176.

109 Zambrano, *op. cit.*, p. 32.

de Salamanca, los jesuitas Juan de Mariana (1536-1624) y Francisco Suárez (1548-1617), así como nuestros “novohispanos” Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y Alonso de la Veracruz (1507-1584), a todos los cuales consideramos nuestros autores básicos de la tradición iberoamericana de defensa de los derechos humanos.

Vitoria, como profesor en Salamanca tanto en la universidad como en el Colegio de San Esteban de los dominicos, es seguidor de la filosofía de santo Tomás de Aquino, la cual adapta a los nuevos tiempos que le tocan vivir; pero además, recibió la influencia del nominalismo por sus maestros de la Universidad de París en donde había estudiado. De tal modo que es un fiel filósofo tomista porque no acepta la metafísica nominalista ni el principio social individualista; mas, se nota en su pensamiento filosófico, político y jurídico la influencia nominalista.

Vitoria, al hacer filosofía política, desarrolla la línea de pensamiento tomista que ve a la comunidad política como una institución de derecho natural, autónoma en el ámbito de los fines temporales del hombre. Para él, el poder reside originalmente en la comunidad como tal. El gobierno debe estar sometido tanto al derecho natural como positivo, y debe buscar el bien común.

La idea de democracia es clara también en Vitoria:

Porque cada república puede nombrarse su señor, sin que para ello sea necesario el consentimiento de todos, sino que parece basta el de la mayor parte. Porque [...] en lo que pertenece al bien común de la república, tiene fuerza de ley, aun para los que la contradigan, todo aquello que determine la mayoría; de otra manera nada podía hacerse en utilidad de la república, pues es tan difícil que todos sean conformes y del mismo parecer.¹¹⁰

El jesuita Juan de Mariana es un tratadista de la monarquía. Llega a justificar el tiranicidio, si el monarca hace un ejercicio del poder en contra de los intereses del pueblo. Para ello se basa en una concepción democrática de la titularidad del propio poder. Considera que el poder reside originariamente en el pueblo, y el ejercicio del mismo es delegado a un príncipe que debe llevarlo a cabo en beneficio de ese propio pueblo.

110 *Las Relecciones Jurídicas de Vitoria I*, introducción y notas de Rafael Aguayo Spencer, Ed. Jus, México, 1947, pp. 177 y 178.

Su teoría democrática no es contractualista, a la manera de las concepciones individualistas de la Ilustración, sino comunitaria. La comunidad política no nace pactada, sino que es natural al hombre. Censura severamente a las monarquías por sus prácticas devaluacionistas de la moneda. El rey no puede alterar el valor de la moneda sin contar con el consentimiento del pueblo. Supremacía del poder del pueblo sobre el poder del rey.

Veamos algunos textos de este polémico jesuita:

Podrán los reyes, exigiéndolo las circunstancias, proponer nuevas leyes, interpretar y suavizar las antiguas, suplirlas en los casos en que sean insuficientes, mas nunca trastornarlas a su antojo, ni acomodarlo todo a sus caprichos y a sus intereses [...] Un príncipe no dispone de mayor poder que el que tendría el pueblo entero si fuese el gobierno democrático [...] No debe, pues, creerse más dispensado de guardar sus leyes que al que lo estarían los individuos de todo el pueblo [...].¹¹¹

Francisco Suárez, jesuita granadino, profesor de la Universidad de Coimbra en Portugal, nutrido al igual que Mariana de la tradición democrática de los fueros comunales castellanos, tiene una concepción del poder opuesta al llamado “derecho divino de los reyes”, teorizado y defendido en aquella época por Jacobo I de Inglaterra. Gómez Robledo resume en los siguientes cuatro pasos el pensamiento suareciano sobre la potestad:

1. A ninguna persona, física o moral, le viene inmediatamente de Dios la potestad civil, por naturaleza o por donación graciosa;
2. sino al gobernante le viene la autoridad mediante el pueblo;
3. quien le concede por su libre consentimiento, derivándose de allí los títulos legítimos de gobierno; y
4. al hacer esa donación o traspaso, hay limitaciones en el poder, así por parte del gobernante que la recibe, y no puede usar de ella a su antojo; como por parte del pueblo que la confiere, y no puede reasumirla a su capricho.¹¹²

111 *Antología de Juan de Mariana*, prólogo, selección y notas de Víctor Rico González, Ed. Secretaría de Educación Pública, Biblioteca Enciclopédica Popular, México, 1947, p. 49.

112 Ignacio Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Ed. Jus, México, 1949, p. 143.

En nuestro concepto es de singular importancia esta concepción de Suárez acerca del origen, justificación y ejercicio del poder. Constituye ésta una visión democrática del poder de raíz comunitaria, no individualista liberal como el pensamiento posterior de los siglos XVII y XVIII. Por esa razón aventaja la teoría suareciana a las de la Ilustración. Scannone nos dice que Suárez es un filósofo político moderno, y su modernidad se muestra en la acentuación de la *libertad*: “el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de esta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica”.¹¹³

Nuestros autores indianos también abordaron en sus tratados el tema del origen y el alcance del poder, de su ejercicio por la autoridad del Estado y de su legitimación. Bartolomé de Las Casas, el ilustre dominico y obispo defensor de los indios, aborda estas cuestiones en su tratado *De Regia Potestate* (1ª ed. 1571). Nos dice que los derechos civiles comenzaron a existir cuando se fundaron las ciudades, pues se comenzaron a crear magistrados “y el Imperio Romano comenzó a transferir al príncipe toda la potestad de imponer cargas”:

IV. 3. De este modo el pueblo fue la causa eficiente de todos los reyes, príncipes y magistrados legítimos.

Por tanto, si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y final de los reyes y los príncipes, puesto que tuvieron origen en el pueblo mediante una elección libre, no pudieron imponer al pueblo nunca más que los servicios y tributos que fuesen gratos al mismo pueblo y con cuya imposición consintiese libremente el pueblo.

IV. 4. De donde se deduce claramente que al elegir al príncipe o rey el pueblo no renunció a su libertad ni le entregó o concedió la potestad de gravarle o violentarle o de hacer o legislar cosa alguna en perjuicio de todo el pueblo o de la comunidad.

No fue necesario explicitar esto cuando elegían al rey, porque lo que está implícito ni se aumenta ni disminuye, aunque no se diga expresa y declaradamente.

113 Scannone, “Lo social y lo político”, *op. cit.*, p. 134.

Así, pues, se hizo necesario el consentimiento del pueblo para impedir que fuese gravado, privado de su libertad o la comunidad fuese violentada.

Otra prueba: antes de que existiesen reyes y magistraturas, los bienes a que nos hemos referido eran de toda la comunidad y pertenecían a ella por derecho natural. El pueblo, natural e históricamente, es anterior a los reyes, pero tuvo que dedicar parte de los bienes públicos al mantenimiento de los reyes; por eso fue el pueblo quien creó o estableció los derechos de los reyes.

IV. 5. Además, lo que tiene que aprovechar a todos o a todos puede perjudicar ha de hacerse con consentimiento de todos, por lo que se requiere el consentimiento de todos los hombres libres, es decir, de todo el pueblo, en asunto de esa clase; y como no había otros bienes (para el mantenimiento de los reyes) que los pertenecientes a la comunidad, el pueblo estableció dichos derechos.¹¹⁴

Las Casas deduce como “Tercer Principio” que la potestad, la jurisdicción de los gobernantes, “sólo tiene por finalidad procurar el bien común de los pueblos sin impedimento o perjuicio alguno de su libertad”.¹¹⁵

Estos principios democráticos los sostuvo Las Casas de manera más radical en uno de sus últimos tratados, conocido como *Los tesoros del Perú*, y directamente los aplicó a las Indias, llegando a sostener que para que los reyes de España ejercieran su señorío que el papa les concedió para estas tierras, era necesario el consentimiento de los pueblos y reyes indianos; sólo así sería legítimo: “Luego conviene que todos los reyes y pueblos de aquellas naciones sean convocados y sea solicitado y obtenido de ellos su libre consentimiento”.¹¹⁶

El ilustre agustino, profesor de la Universidad de México y también defensor de los derechos de los indios, fray Alonso de la Veracruz, recoge esta tradición teórica que hemos expuesto y la proyecta para sus intereses con-

114 Bartolomé de Las Casas, *De Regia Potestate. Obras completas*, 12, edición en latín y castellano, Alianza Editorial, Madrid, 1990, Segundo Principio, iv, pp. 63 y 65.

115 *Idem, supra*, p. 67. Existe la controversia acerca de la autoría del tratado *De Regia Potestate*, sosteniendo algunos autores que no fue Las Casas. Lo que sí no hay duda es que se trata de las ideas lascasianas, quizá arregladas por alguien para el ámbito europeo, quitándole las referencias a Indias. *Cfr.* Jaime González Rodríguez en su estudio “Dimensión histórica del ‘De Regia Potestate’ en Las Casas”, *op. cit.*, pp. XLVIII-LV.

116 Bartolomé de Las Casas, *De Thesauris*, fijación del texto latino, traducción castellana, introducción e índices (ideológico y general) por Ángel Losada, notas e índices de fuentes bíblicas, jurídicas y otras por Martín Lasségue, O.P., *Obras completas*, 11.1, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 199.

cretos de la defensa de los pueblos indios, como Las Casas. Para Alonso de la Veracruz, el poder político reside originalmente en la comunidad como tal, en el pueblo. En esto es completamente acorde con la tradición de los teólogos juristas españoles del siglo XVI y principios del siglo XVII, esto es, las enseñanzas de la Escuela de Salamanca y sostenidas estas tesis después por los tratadistas de la Compañía de Jesús, tal como hemos visto.

En esta línea, reconociendo el poder de decisión política que fundamenta la democracia, Veracruz explica: “Conviene pues, que si alguien tiene justo dominio, esto sea por la voluntad de la misma comunidad, la cual puede transferir el dominio a varios, como acontece en los regímenes aristocrático o democrático; o a una sola persona, como acontece en el régimen monárquico”.¹¹⁷

El principio democrático lleva al agustino a la cuestión misma de la aceptación del tributo a que se obligaba a los pueblos indios por parte de los españoles:

Para que los tributos que se imponen sean justos no basta que se impongan sobre aquellas cosas que hay en tal pueblo, ni que sea con conocimiento del mismo gobernador de los indios, a quien llamamos *cazique*, ni es suficiente para que sea justo, que intervenga la voluntad de los nobles, a quienes llamamos *principales*, sino que se requiere el consentimiento y la voluntad expresa o tácita del pueblo.¹¹⁸

Personalismo y anarquismo: autoridad y poder

La concepción del personalismo sobre el Estado y el derecho, el poder y la democracia, en buena medida se encuentra plasmada en una obra que Mounier dedica al *anarquismo*.¹¹⁹ Se trata de un estudio del pensamiento anarquista ligado al movimiento obrero, donde busca encontrarle sus puntos de convergencia con el personalismo. Expone las tesis teóricas más importantes de autores como Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Guillaume, entre otros.

117 Alonso de la Veracruz, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, texto íntegro en castellano del tratado *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*, trad. Rubén Pérez Azuela, O.S.A., Ed. Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA), México, 1994, parágrafo 6, p. 16.

118 *Ibidem*, parágrafo 216, p. 65.

119 Emmanuel Mounier, *Anarquía y personalismo*, en *Obras I, op. cit.*, pp. 749-836.

A pesar de las críticas del filósofo de Grenoble al anarquismo, no oculta su simpatía por el mismo. Rechaza que el “anarquismo obrero” sea una “exaltación del individuo”, sosteniendo que no es individualismo.¹²⁰ Dice que “la idea anarquista [...] despojada de sus aberraciones, no carece de algún lazo de parentesco con la idea personalista”.¹²¹

Mounier dedica varios párrafos a describir y analizar la polémica entre Karl Marx y Bakunin, en donde el segundo acusa al primero de “doctrinario autoritario”.¹²² Después Mounier nos muestra la crítica que hace el anarquismo de la legalidad, donde cita textos muy interesantes de Bakunin y de Kropotkin, considerando, a partir de estos textos, que el “punto crítico” del pensamiento anarquista “es su ataque a la *autoridad* o al *poder*”, identificando las dos nociones.¹²³ Nuestro filósofo personalista escribe:

El mérito de la literatura anarquista es habernos dejado, unidas a esa visión cósmica de la génesis del poder, penetrantes informaciones sobre esa pesantez fatal que lo arrastra a la opresión y sobre esa virtud corrosiva que el poder produce en el corazón mismo de sus privilegiados.¹²⁴

En esa misma línea, Mounier nos dice que del lado de los gobernados “el poder embrutece” y del lado de los gobernantes el poder “vuelve loco”.¹²⁵ La solución anarquista es volver a la “fuerza colectiva”, diría Proudhon, a quien, según Mounier, se le debe el mejor aparato intelectual en la definición del “estado de an-arquía”; y es muy interesante cómo al final de su obra, Proudhon

120 Mounier, *Anarquía y personalismo*, *op. cit.*, p. 755.

121 *Ibidem*, p. 758.

122 *Ibidem*, pp. 758-763.

123 *Ibidem*, p. 766.

124 *Ibidem*, p. 772.

125 *Idem*. En relación con esta idea, Arturo Paoli, quien consideramos es el “teólogo del personalismo”, sostiene: “Se es cristiano en la medida en que se mantiene viva una inquietud y una profunda sensibilidad frente a todas las violaciones de la persona. Por eso –y os lo digo con toda sinceridad– luchar por la liberación de la persona pertenece a la esencia del verdadero cristianismo; pero, tal vez –y esto lo digo con todas las reservas posibles– un verdadero cristiano nunca podrá participar en el poder político. De hecho, si nos atenemos a la experiencia, evangelio y poder político son incompatibles (aunque lo que acabo de decirnos se podrá discutir)”. En *Se hace camino al andar*, Ed. San Pablo, Madrid, 1995, p. 150.

le llamará “reinado del derecho”, lo que significa que en el fondo de las tesis anarquistas existe una oposición entre el derecho y el poder.¹²⁶

A continuación, Mounier desarrolla lo que llama “una doctrina personalista de la autoridad”, en donde, a manera de crítica al anarquismo, distingue entre *autoridad*, *poder* y *potencia*. A la *autoridad* la considera el fundamento del poder, como “preeminencia de una existencia o de un valor espiritual”; al *poder* lo ve como instrumento visible de la *autoridad*, debiendo a ésta su valor y la ley de su ejercicio, lo cual no excluye el ejercicio de una cierta coacción, “aunque tiende, por destinación espiritual, a purificarse de ella cada vez más”; y la *potencia* es para Mounier la materialización del poder, “residuo del poder cuando la autoridad se ha retirado del mismo, simple sinónimo de la fuerza”.¹²⁷ Explica más estas distinciones:

La autoridad es trascendente al poder, pero en su funcionamiento normal no está separada de él. El poder puede sobrevivir a la autoridad que por un momento lo ha justificado: entonces ha caído el grado de simple potencia. El poder nunca está enteramente puro de omnipotencia. La autoridad está ausente de la potencia y es incompatible con ella: la potencia es coacción pura, sin autoridad, o coacción que desborda y escarnece la autoridad que la pone en movimiento.¹²⁸

En ese sentido, dice Mounier, “el poder tiene por finalidad el bien común de las personas”,¹²⁹ que implica el sacrificio de intereses individuales por el respeto pleno a la integridad y libertad espiritual de cada persona.

De acuerdo a lo que hemos visto, la crítica personalista y la crítica anarquista de la autoridad tienen puntos de coincidencia y puntos de divergencia. Mounier dice que el personalismo integra la totalidad de la crítica anarquista, pero aplicándola a la potencia, pues distingue claramente entre autoridad y potencia, que es el poder materializado y despótico. Y la *coacción* que objetiva el poder por el ejercicio de la autoridad se justifica “para proteger a la persona contra quienes se sintieron tentados a usar de ella como de un medio”,

126 Cfr. Mounier, *Anarquía y personalismo*, op. cit., pp. 771-774.

127 *Ibidem*, p. 777.

128 *Ibidem*, pp. 777 y 778.

129 *Ibidem*, p. 779.

porque “la libertad que trata la libertad ajena como una cosa no es ya libertad, no es ya espíritu al que se hiera haciendo presión sobre ella.”¹³⁰

En la parte titulada “Del Federalismo a la comunidad pluralista”, Mounier desarrolla algunas líneas de la idea de Estado pluralista del personalismo, las cuales ve casi sin “diferencia *práctica*” con el *principio federativo* –equilibrio entre una cierta autoridad y la libertad (anarquía positiva)–, que es el modo de organización propuesto por el anarquismo. “¿Cuál será la nueva forma de ese Estado al servicio de la persona?”, pregunta nuestro filósofo; y contesta que lo que sabe, junto con los anarquistas, es que no se ha realizado nunca, y “nunca lo será de un modo utópico, y que deberá ser constantemente reconquistado.”¹³¹

Por último, en esta parte quiero referirme a algunos interesantes conceptos vertidos por Mounier con relación al anarquismo. Dice que tres nociones le parecen expresar lo más profundo que este pensamiento ha sentido acerca del hombre: *dignidad*, *rebeldía* y *emancipación*.¹³² Y resalta la importancia de que las ideas anarquistas hallen un “renuevo de favor después de las revoluciones, cuando, al final de ese movimiento hacia el poder, los gobiernos revolucionarios han aparecido bajo los rasgos del Estado omnipotente”.¹³³ Es como si el anarquismo adoptara una labor de vigilancia por el bien del ser humano, por la libertad de la persona; en cierto sentido una labor análoga a lo que sostiene Arturo Paoli que debe ser la labor del cristiano preocupado por la persona en relación a la política: “Yo tengo que vigilar para que nunca se pierda de vista el hombre”.¹³⁴

Personalismo y democracia

¿Qué es la democracia para el personalismo? Para contestar esta cuestión, comencemos por afirmar el presupuesto básico de la misma: la persona. María Zambrano escribe: “Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse

130 *Ibidem*, p. 782.

131 *Ibidem*, p. 797.

132 *Ibidem*, p. 818.

133 *Ibidem*, p. 829.

134 Paoli, *Se hace camino al andar*, *op. cit.*, p. 158. (Ver nota 118).

diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”.¹³⁵

La filósofa española nos dice que tal definición de democracia parece no responder a los conceptos tradicionales acerca de la misma, tal como “gobierno del pueblo”, pero explica que su definición implica al concepto tradicional y lo trasciende. En este sentido, el pueblo es comunidad de personas y no masa anónima o unos individuos junto a otros. Se complementa la idea de Zambrano con lo que Mounier escribe: “[...] entendemos por democracia el régimen por excelencia de la responsabilidad personal”.¹³⁶

María Zambrano nos da, entonces, su idea general de todo un orden democrático basado en la persona:

El orden democrático se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto persona lo cual corresponde a la realidad humana. Y que la igualdad de todos los hombres, “dogma” fundamental de la fe democrática, es igualdad en tanto que personas humanas, no en cuanto a cualidades o caracteres, igualdad no es uniformidad. Es, por el contrario, el supuesto que permite aceptar las diferencias, la rica complejidad humana y no sólo la del presente, sino la del porvenir. La fe en lo imprevisible.¹³⁷

De acuerdo a lo anterior, podemos decir que la democracia, según el personalismo, no es simplemente el gobierno de las mayorías, sino que presupone una serie de valores fundados en la persona humana.

Lo anterior está relacionado con la fuerte polémica desatada en Europa, por los días en que esto escribimos, provocada por la formación del nuevo gobierno austriaco entre los conservadores y los ultranacionalistas de derecha pertenecientes al Partido Liberal (FPÖ) que acaudilla el populista de derechas, pro nazi, Jörg Haider. Ante el peligro para la propia democracia –en cuanto que marco para la vigencia de los derechos humanos– que representa un gobierno profascista, varios pensadores han tratado de poner en claro que la democracia no es sólo cosa de decisión o votos de mayorías. Así, Fernando Savater ha escrito que en la democracia “se decide por mayoría, pero dentro de unos principios fundamentales que no están sometidos a voto: por ejemplo, el

135 Zambrano, *op. cit.*, p. 169.

136 Mounier, *Revolución, op. cit.*, p. 228.

137 Zambrano, *op. cit.*, p. 207.

respeto a las libertades individuales y a la no exclusión de nadie en razón de su sexo o raza, la garantía de los derechos educativos, laborales y de protección social”; agrega que “el racismo no puede ser democrático aunque lo apruebe el 95% de los votantes [...]”.¹³⁸ Flores d’Arcais, en el mismo sentido, ha escrito que en democracia el consenso electoral es “un principio importantísimo, pero *el segundo*. El primero y fundamental, en cambio, es el principio del respeto a los valores ético-políticos [...]”,¹³⁹ entre los que estarían el respeto a los derechos civiles de las minorías y el rechazo a cualquier xenofobia.

De acuerdo con esas ideas, Ferrajoli liga los *derechos fundamentales* a lo que llama *democracia sustancial*. “El paradigma de la democracia constitucional –escribe– no es otro que la sujeción del derecho al Derecho generada por esa disociación entre vigencia y validez, entre mera legalidad y estricta legalidad, entre forma y sustancia, entre legitimación formal y legitimación sustancial [...]”. Una democracia meramente formal es aquella que se legitima por la simple decisión de la mayoría; en cambio, una democracia sustancial subordina “el principio de la soberanía popular y la regla de la mayoría” a “los principios sustanciales expresados por los derechos fundamentales y relativos a *lo que no es lícito decidir y a lo que no es lícito no decidir*”.¹⁴⁰

El personalismo hace una crítica a la llamada “democracia de masas” de los regímenes fascistas, por tratarse de masas despersonalizadas. Tampoco acepta como auténtica a la llamada “democracia liberal” individualista, expresada en los regímenes representativos, como los parlamentarios, porque es inoperante para el bien de la persona, ya que el régimen en el cual funciona –el capitalismo– oprime al ser humano, aliena a la persona.

La democracia capitalista es una democracia que da al hombre unas libertades cuyo uso el capitalismo le retira. ¿La igualdad? Se proclama la igualdad jurídica, y sobre todo, lo que cuenta para ella, la igualdad de oportunidades en la carrera hacia el dinero: hipocresía en un régimen en el que –pese a algunos éxitos (frecuentemente nacidos de la violencia y de la usura), pese a algunas infiltraciones avaramente dispuestas– la enseñanza y las funciones de mando son para el conjunto un monopolio de casta en el que, en todos los terrenos, las sanciones afectan diferentemente a los pobres y a los ricos. La soberanía po-

138 Fernando Savater, “Responsabilidad democrática”, en *El País*, 6 de febrero de 2000, p. 4.

139 Paolo Flores d’Arcais, “Haider: las palabras son hechos”, en *El País*, 27 de febrero de 2000, p. 9.

140 Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, p. 52.

pular, finalmente, no es más que un señuelo. El Estado político no representa a hombres o partidos, sino a masas de gentes “libres” indiferenciadas, cansadas, que votan de cualquier manera y se ponen por sí solas bajo la dominación de los poderes capitalistas, los cuales, mediante la prensa y el Parlamento, mantienen el círculo de este envilecimiento.¹⁴¹

Mounier considera que a la democracia, como ámbito político de la persona, se accederá no sólo con igualdad jurídica formal, sino cuando se den las condiciones para una igualdad económica o material, esto es, llegando a una democracia económica también.¹⁴² Además, la verdadera democracia no se identifica con el reino del número, de las mayorías, sino con la consolidación de un régimen político, que vive siempre creándose y recreándose por las personas en libertad y en plena responsabilidad.

Estado y derecho según el personalismo

Podemos comenzar este apartado con la síntesis que hace Emmanuel Mounier de su pensamiento con relación a la trilogía Estado, derecho y persona. Dice el filósofo: “El Estado es la objetivización fuerte y concentrada del derecho [...] Y el derecho es el garante institucional de la persona. El Estado es para el hombre, no el hombre para el Estado”¹⁴³

Este breve párrafo condensa el pensamiento personalista con relación a cómo el Estado –organización de autoridad y poder– y el derecho, en cuanto a normatividad y práctica de aplicación de la misma, deben estar al servicio de la persona, del ser humano. Un Estado personalista no es colectivista o totalitario, a la manera de los regímenes que ahogan la libertad y la responsabilidad creativas de la persona, como el caso de los fascismos y del socialismo de tipo soviético; ni tampoco es un Estado neutro o simple mecanismo técnico, a la manera del Estado liberal; sino que se trata de un Estado sostenido por la acción libre y responsable de las personas, en su propio beneficio, para el bien común. Su derecho, en cuanto que normatividad, debe expresar ese servicio a la persona.

141 Mounier, *Revolución*, op. cit., p. 340.

142 Cfr. Mounier, *Anarquía y personalismo*, op. cit., pp. 791 y 792; *El personalismo*, op. cit., p. 544.

143 Mounier, *El personalismo*, op. cit., p. 541.

Dice José María Seco que, de acuerdo al personalismo, derecho-Estado se limita a garantizar “el estatuto fundamental de la persona, su ámbito de realización necesaria, así como a suscitar o favorecer el desarrollo amplio de su iniciativa o responsabilidad indispensable”.¹⁴⁴

Esta concepción personalista del derecho y el Estado tienen un fundamento humanista, quiero decir que se basan en la misma persona humana. Al decirse que el derecho es el garante institucional de la persona, está reconociéndose que su objetividad normativa e institucional, incluida la fuerza de la coacción, está al servicio de la otra dimensión de la juridicidad que está constituida por la raíz humana o eminentemente personal del derecho, esto es, los derechos subjetivos en cuanto que facultades de las personas que nacen de su propia dignidad, y por lo justo objetivo que es precisamente el derecho debido al otro, la cosa o conducta que le pertenece, que implica la relación de justicia.

El Estado, en cuanto que autoridad con poder, concentración misma de la juridicidad objetiva, tiene el mismo sentido, la misma función del derecho normativo, es decir, el servicio de los derechos de las personas y ser condicionador y garante de relaciones de justicia. Su fin y la guía de sus acciones es el *bien común*; su ámbito de jurisdicción: tan amplio como su fin lo requiera, aun en materia económica, pues de acuerdo con Mounier: “debe imponer, puesto que ella se niega, una distribución mínima de la riqueza”.¹⁴⁵

Una vez que hemos hecho este rápido recorrido reflexionando en el poder, en la democracia, en el Estado y en el derecho, así como sus interrelaciones, de acuerdo al viejo iusnaturalismo clásico ligado al personalismo, volvemos a preguntar: ¿tiene sentido *mandar obedeciendo*? Y respondemos: si aceptamos una filosofía del ejercicio de la autoridad y, por lo tanto, del poder al servicio del ser humano, de su dignidad y sus derechos en cuanto persona –individual y comunitariamente–, tenemos que decir que tiene pleno sentido decir *mandar obedeciendo*, pues sintetiza la concepción de lo político que conduce a una comunidad hacia la construcción del bien común.

144 Seco, *Persona, política y derecho*, op. cit., pp. 354 y 355.

145 Mounier, *Revolución*, op. cit., p. 332.

Capítulo V

Reflexión sobre posibles *derechos no humanos*

Introducción

Hace tiempo leímos una nota en la prensa en el sentido de que los defensores de los animales de Nueva Zelanda, en concreto de los gorilas, los chimpancés y orangutanes, proponían que éstos “deberían disponer en breve de ciertos derechos humanos”.¹⁴⁶ Jesús Mosterín sostiene que los derechos son creados por nosotros “mediante nuestras convenciones”, lo que significa, siguiendo a Kelsen, que al crear el derecho “para algo o alguien”, se establece “una obligación (o prohibición o restricción) para los demás”, por lo que bien puede establecerse el derecho “a no ser torturado a los animales no humanos”.¹⁴⁷

146 “Cruzada para que los gorilas tengan ciertos derechos humanos”, nota de Philip Bethge, de *Der Spiegel*, en *El País*, 21 de marzo de 1999.

147 Jesús Mosterín, “Creando derechos”, en *El País*, 29 de agosto de 1999.

¿Existen derechos no humanos, localizados fuera de la persona?

Desde una visión antropocéntrica los derechos son sólo de los seres humanos, pertenecen exclusivamente a las personas. Vitoria decía: “pero las criaturas irracionales no pueden tener derecho [...] porque no pueden padecer injuria; luego no tienen derecho”.¹⁴⁸ Según esto, para el iusnaturalista dominico, sólo el que puede ser agraviado, injuriado, menoscabado en su dignidad, tiene derechos, porque sus derechos tienen su fundamento en la dignidad humana, en su calidad –metafísica– de personas, de seres humanos.

Pero esto que parece tan claro, que es para muchos inobjetable: ¿ha sido siempre aceptado así?, ¿es hoy aceptable? El mismo Vitoria nos muestra que algunos autores de su tiempo no pensaban como él, lo que significa que, aunque fuera como corriente de pensamiento minoritaria, había opiniones divergentes a una visión antropocéntrica del dominio o los derechos. El profesor de Salamanca cita el Libro I, cuestión 2, del teólogo dominico alemán Conrado de Summenhart (1464-1511), y dice:

Conrado [...] establece la conclusión de que el dominio conviene a la criatura irracional tanto a la sensitiva como a la insensitiva. Y se prueba: el dominio no es más que el derecho de usar una cosa para el propio uso. Pero los brutos tienen derecho a usar de las hierbas y de las plantas (Génesis, I) [...] Además los astros tienen derecho de iluminar (Génesis, I) [...] Y el león tiene dominio sobre todos los animales que andan, por lo que se le llama el rey de los animales [...].¹⁴⁹

Vitoria, desde su visión antropocéntrica, contesta a Conrado diciendo que las criaturas irracionales no pueden padecer injuria y por lo tanto no tienen dominio o derecho, además, sostiene que esas criaturas están bajo la potestad del ser humano. Leonardo Boff, que tiene como una de sus raíces teóricas de antropología filosófica al personalismo,¹⁵⁰ hoy preocupado por el problema ecológico, cuestiona:

148 *Las elecciones jurídicas de Vitoria I, op. cit.*, p. 69.

149 *Ibidem*, pp. 68 y 69.

150 Cfr. Leonardo Boff, *El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 66.

La ética de la sociedad hoy dominante es utilitarista y antropocéntrica. El ser humano estima que todo se ordena a él. Se considera señor y patrón de la naturaleza, que está ahí para satisfacer sus necesidades y realizar sus deseos [...] no percibe que los derechos no se aplican sólo al ser humano y a los pueblos, sino también a los demás seres de la creación. Hay un derecho humano y social como hay un derecho ecológico y cósmico. No tenemos el derecho de destruir lo que nosotros mismos no creamos.¹⁵¹

La tradición bíblica del *Jubileo* implica una *liberación integral* y un equilibrio entre los seres humanos y de éstos con el resto de la creación, la tierra y los animales. Tiene un sentido de justicia entre personas y de justicia cósmica, expresada en normas diversas de derecho objetivo (Éxodo y Deuteronomio). Los deudores son liberados de sus cargas crediticias; los esclavos por deudas, recobran su libertad; existe la obligación de dejar descansar a los animales; la tierra debe descansar –quedar libre– también, y debe volver a sus antiguos dueños si fue enajenada por deudas. Ningún ser humano puede disponer del prójimo al antojo, pero tampoco de la tierra ni de las bestias.¹⁵²

Creemos que el tema es digno de un gran debate. Aquí sólo queremos dejar el cuestionamiento. Apenas diremos que la cuestión ecológica relacionada con la ética es un tema crucial de nuestro tiempo y es necesario abordarlo urgentemente con seriedad y compromiso.¹⁵³ En cuanto a si hay derechos más allá de la persona humana, en el sentido planteado por Boff, creemos que si esto se acepta, sin embargo, lo es porque la propia persona humana los reconoce, confiere y reglamenta, porque es el único ser con *conciencia y libertad*, capaz de hacerlo; ése es su gran distintivo, lo que le otorga su enorme valor y dignidad, pero también su gran responsabilidad, por el *cuidado* de su hermano cercano, de los más pobres y oprimidos, de las generaciones futuras y de toda la creación con la que coexiste.¹⁵⁴

151 Leonardo Boff, *Ecología, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, Ed. Atica, São Paulo, 1993, p. 35.

152 Cfr. Pablo Richard, “¡Ya es tiempo de proclamar un Jubileo! Jubileo y liberación desde los pobres de América Latina”, en *Christus*, 716, enero-febrero, 2000, pp. 7-15; Jorge Pixley, “Bases bíblicas del Jubileo”, en *Esquila Misional*, 534, enero, 2000.

153 Cfr. Márcio Luis Costa, “Ética y ecología: cómo hacer cosas con criterios y principios”, en *Aná Mnesis*, 16, julio-diciembre de 1998, pp. 119-125.

154 Cfr. Boff, *Ecología*, op. cit., p. 87; Enrique J. Gurría Hernández, “La crisis de los derechos humanos y el imperativo de responsabilidad para con las generaciones futuras”. Versión mecanográfica.

El papa Francisco ha dado la esplendorosa Carta Encíclica *Laudato Si* (“Alabado Seas”), sobre el cuidado de la naturaleza, de “nuestra casa común”.¹⁵⁵ Es cierto que:

[...] no es un documento jurídico y no tiene carácter vinculante, sin embargo, pone el dedo en la llaga al cuestionar hondamente, no sólo el modelo de desarrollo impulsado desde los centros de poder mundial [...] sino también la entronización de la ciencia y la técnica como panacea para resolver todos los problemas del mundo, haciendo una crítica certera a los mitos de la modernidad basados en la razón instrumental.¹⁵⁶

Esta tecnociencia de la “razón instrumental”, dice el papa, lleva a la “degradación del ambiente” y “afecta a la vida humana y a la sociedad en todas sus dimensiones”.¹⁵⁷

El nuevo constitucionalismo latinoamericano tiene esa convicción y la lleva a su normatividad, como la Constitución Política del Ecuador de 2008, que dedica un capítulo a los “Derechos de la Naturaleza”. El artículo 71 comienza diciendo: “La naturaleza o Pacha Mama,¹⁵⁸ donde se produce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza”.

155 Santo padre Francisco, *Laudato Si*, Ediciones Paulinas, no. 1, México, 2015.

156 Óscar Arnulfo de la Torre de Lara, “La Encíclica *Laudato Si* y la tradición iberoamericana de los derechos humanos: dignidad de la persona y derechos humanos”, *Revista de Investigaciones Jurídicas*, no. 41, 2017, pp. 130-131.

157 *Laudato Si*, no. 107.

158 “Madre Tierra”, le llaman los indígenas mexicanos.

Capítulo VI

Los derechos del *otro* ser humano. La necesaria conexión entre derechos y deberes

Los derechos del *otro* ser humano

Continuamos estas reflexiones sobre los derechos humanos, con algunos pensamientos de Emmanuel Lévinas, el filósofo del *otro*. Lévinas centra el fenómeno de los derechos humanos en la persona humana; en ese sentido es personalista. Pero hace cuestionamientos desde el *otro*, desde los derechos del otro, lo cual da fuerza a los propios derechos humanos, porque *des-centra* al sujeto, cuestiona la posición del yo frente al reclamo del otro.

El filósofo judío de origen lituano dice que los derechos reivindicados como humanos “reposan sobre una conciencia original del derecho sobre la conciencia de un derecho original”,¹⁵⁹

159 Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Col. Esprit, Madrid, 1997, p. 131.

siendo en ese sentido *a priori*. Esos derechos no tienen que ser conferidos; “manifiestan la unicidad o el absoluto de la persona a pesar de su pertenencia al género humano o a causa de esta pertenencia”.¹⁶⁰ Hermosa paradoja y ambivalencia. Después de hacer algunos importantes cuestionamientos, plantea éste que es radical: “Pero los derechos humanos –es decir, la libertad de cada uno, la unicidad de la persona–, ¿no corren también el riesgo de ser desmentidos u ofuscados por los derechos del otro hombre?”¹⁶¹

Según Lévinas, no basta para la plena eficacia y funcionamiento de los derechos humanos que se limiten, racional y jurídicamente, las libertades de cada uno. No es suficiente la mutua limitación para su funcionamiento, se requiere de un compromiso de fraternidad por el otro.

Libertad en la fraternidad en la que se afirma la responsabilidad del uno-para-el-otro, a través de la cual, *en lo concreto*, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Manifestarse originalmente como derechos del otro hombre y como deber para un yo, como mis deberes en la fraternidad, he ahí la fenomenología de los derechos humanos.¹⁶²

Y diríamos, también, que es un modo de fundamentar esos derechos, pues como escribía Simone Weil: “La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación que le corresponde”.¹⁶³

La conexión entre derechos y deberes

Esto que escribe Weil se relaciona con lo que hemos visto que para el personalismo es el fundamento de los derechos de las personas: la responsabilidad personal.¹⁶⁴ Ésta lleva al cumplimiento de los deberes que sostienen y hacen posible la efectividad de los derechos. Gandhi (1869-1948) decía que: “La verdadera fuente de los derechos es el deber. Si todos cumplimos nuestros

160 *Ibidem*, p. 132.

161 *Ibidem*, p. 137.

162 *Ibidem*, p. 140.

163 Simone Weil, *Echar raíces*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 23.

164 *Cfr. Mounier, Mounier en Esprit, op. cit.*, p. 81.

deberes, no habrá que buscar lejos los derechos. Si, descuidando nuestros deberes, corremos tras de nuestros derechos, éstos se nos escapan como un fuego fatuo”.¹⁶⁵

Para Gregorio Robles el fundamento moral de los derechos liga a éstos necesariamente a un sistema de valores, los cuales se concretan en deberes.¹⁶⁶ Por lo que entre derechos y deberes existe una conexión necesaria. Robles nos hace ver que: “Es en el seno del iusnaturalismo racionalista, de corte utilitarista e individualista, donde se desarrolla la teoría de los derechos humanos que defiende la primacía de éstos y su desconexión respecto de los deberes”.¹⁶⁷ Como hemos visto, este iusnaturalismo racionalista es también la teoría de un derecho natural individualista.

Robles analiza el pensamiento de los iusnaturalistas ingleses Thomas Hobbes y John Locke, los que, al romper con la tradición de la filosofía escolástica, construyeron una teoría de los derechos humanos desconectada de los deberes y los valores. Para Hobbes el ser humano, en el estado de naturaleza, tiene derecho a todo sin tener ningún deber. Los deberes no son naturales, surgen con el “pacto social” con el que se constituyen las sociedades. “De ahí su carácter artificial y derivado –escribe Robles–. Artificial porque provienen del acuerdo entre los hombres y no de la naturaleza misma. Y derivado, ya que sólo aparecen como mal menor para cubrir la necesidad de garantizar los derechos”.¹⁶⁸ Por su lado, Locke funda su categoría de los derechos humanos en el concepto de propiedad, que integra vida, libertad y dominio sobre las cosas (propiedad en sentido estricto). De tal modo que todo ser humano es propietario, tiene derecho de propiedad sobre sí mismo y sobre las cosas que puede obtener.

Esta teoría de los derechos humanos individualista, sin deberes, sin responsabilidades por el *otro*, sin lazo alguno de solidaridad social, al presuponer a todos iguales, libres y propietarios, es la más aceptada en los medios ligados a la sociedad de mercado contemporánea. Ya que es ésta una sociedad precisamente de hombres libres y propietarios, que se relacionan entre sí intercambiando mercancías y dejan que el equilibrio social se dé por el

165 En Varios, *El derecho de ser hombre* (Antología), Ed. Sígueme-Unesco-Colsubsidio, Salamanca, París, Bogotá, 1973, p. 24 (párrafo 14).

166 Cfr. Gregorio Robles, *op. cit.*, p. 33.

167 *Idem.*

168 *Ibidem*, p. 42.

libre juego de oferta y demanda. Es la teoría de los “derechos humanos” de una sociedad llamada “neoliberal”, globalizada, altamente tecnificada en las telecomunicaciones, lo que le permite la circulación libre y especulativa de los capitales financieros, usufructuarios reales, efectivos, de los derechos de propiedad y de libertad, a costa del hambre, esto es, del diluido *derecho a la vida digna y libre* de las grandes mayorías. Derecho éste que sólo podría sostenerse con la responsabilidad, el deber, la obligación, la solidaridad con el *otro*, concretizando la justicia.

Referirnos al ámbito del *otro* nos coloca ya en las categorías de la *Filosofía de la liberación*. Y si bien, tanto Mounier¹⁶⁹ como Marcel¹⁷⁰ reflexionan en el otro, es Lévinas el puente entre el personalismo y el pensamiento filosófico de la liberación, porque su construcción filosófica sobre el *otro* la fortalece con la categoría de la *exterioridad*. Dussel,¹⁷¹ desde América Latina, retoma estas reflexiones de Lévinas y su pensamiento nos permitirá llegar a tener una visión de lo jurídico, por ende, de los derechos humanos, *desde el otro radicalizado como el pobre y oprimido*, el que padece real, históricamente, la ausencia de sus derechos.

169 Cfr. Mounier, *Revolución*, *op. cit.*, pp. 220-224.

170 Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Caparrós Editores, Col. Esprit, Madrid, 1996, pp. 105-108.

171 Cfr. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Ed. Edicol, México, 1977, p. 53.

Capítulo VII

Cuestionamientos a los derechos humanos

Introducción

Iniciamos estas reflexiones sobre los derechos humanos planteándonos la cuestión del fundamento de los mismos; después, en la búsqueda de bases firmes, de fundamentos fuertes, a esos derechos los relacionamos con el iusnaturalismo y con el personalismo; más adelante, conforme a estas corrientes de pensamiento, desarrollamos el tema de la democracia y el estado de derecho como un espacio necesario para la vigencia de esos derechos fundamentales; por último, tratamos la necesaria relación entre derechos y deberes, para que los derechos sean efectivos ante el reclamo que viene del *otro*.

Con el objeto de profundizar más en la esencia y factibilidad de los derechos humanos, vamos ahora a desarrollar unos importantes cuestionamientos a los mismos, que se enderezan

precisamente al ser mismo de los derechos y hacia su posibilidad real, histórica. Una primera puesta en cuestión la hacemos siguiendo al iusfilósofo francés Michel Villey, y la segunda desde el pensamiento del jesuita Ignacio Ellacuría.

Derechos humanos irrealizables, contradictorios y engañosos, según Villey

El profesor de la Universidad de París, Michel Villey, asocia los derechos humanos al nominalismo, al individualismo y a la filosofía moderna en general, que suponen el abandono de la concepción clásica del derecho natural de corte aristotélico-tomista, el cual entiende la esencia de lo jurídico como lo justo objetivo, que en palabras de Villey es la “proporción en la repartición de los bienes entre los miembros de un grupo”,¹⁷² que no es algo mío sino del otro como cosa o conducta que se le debe. En cambio, la filosofía moderna, en buena medida nominalista y consecuentemente individualista, al considerar a “las individualidades sensibles como único objeto posible de conocimiento, no puede sino visualizar el derecho desde la perspectiva del sujeto individual, en especial de sus prerrogativas y libertades”.¹⁷³

Villey dice que esos derechos del hombre son “irrealizables”, pues “no son nunca para todos”: “Con el pretexto de conceder a *todos* satisfacciones infinitas, el sistema actúa exclusivamente para provecho de *algunos*. Es imposible conceder ningún derecho subjetivo a unos si no es con detrimento de los otros”.¹⁷⁴ Además, dice Villey, los derechos son “contradictorios”, pues no es fácil conciliar esas potestades “que nuestra época segrega por doquier”,¹⁷⁵ como por ejemplo el derecho al pudor por un lado y a la libertad sexual por otro, y el derecho a la vida frente al derecho a interrumpir el embarazo. “Esta sobreabundancia sirve, sobre todo, para alentar multitud de *reivindicaciones* imposibles de realizar: cuando la gente vuelve a la vida real, queda decepcio-

172 Michel Villey, *Compendio de filosofía del derecho I. Definiciones y fines del derecho*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1979, p. 88.

173 Carlos I. Massini Correas, *Filosofía del derecho. El derecho y los derechos humanos*, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, p. 181.

174 Villey, *op. cit.*, p. 175.

175 *Ibidem*, p. 174.

nada y amargada”.¹⁷⁶ Por su “lenguaje engañoso” –agrega Villey–, los derechos del hombre tienen un “carácter ilusorio”.¹⁷⁷ Concluye: “Lo que falta a todas estas teorías es, no sólo la preocupación por la realidad, sino por la *justicia*”.¹⁷⁸

Para Villey el individualismo y su concepción de los derechos humanos “*escamotea* la única justicia realizable [...] que busca establecer no una igualdad utópica, sino *proporcionada* a nuestro estado social real. Justicia que intenta, no la infinita satisfacción igual de los deseos de todos, sino, al no ser todos los hombres iguales, una repartición desigual”.¹⁷⁹

El cuestionamiento de Ellacuría

Por otro lado, el cuestionamiento de Ignacio Ellacuría es por la *historización* del bien común, la justicia y los derechos humanos. Temas que tienen una larga trayectoria filosófica; sin embargo, con razón se pregunta, refiriéndose al bien común y a los derechos humanos –y nosotros podríamos ampliar la pregunta sobre la justicia–:

¿Por qué estos temas tan graves en un correcto planteamiento de la ética personal y de la ética política han tenido tan poca incidencia en la configuración ética de la persona y de la sociedad? ¿Por qué, al contrario, han servido y están sirviendo para una tan permanente negación real del bien común y de los derechos humanos? ¿Cómo se debería orientar el enfoque de este problema para que realmente se propiciara un efectivo bien común y un ejercicio actual de los derechos humanos?¹⁸⁰

El mismo Ellacuría nos ofrece esta respuesta: “su mismo carácter formal y su interpretación en la línea de la abstracción idealista [...] De lo cual resulta que ni se tiene claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del

176 *Idem.*

177 *Idem.*

178 *Ibidem*, p. 176.

179 *Ibidem*, p. 177.

180 Ignacio Ellacuría, “Derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Christus*, no. 527, octubre de 1979, p. 42.

bien común, ni se tiene determinado cuál es el camino de conseguirlo”.¹⁸¹ En otras palabras, falta su historización. Y esto acarrea que se acepte lo establecido como justo y como la realización del bien común.

Es importante señalar que el gran peligro que afronta el iusnaturalismo es el de su ahistorización, es decir, en reducirse a conceptos bonitos pero vacío de contenidos reales. Para aceptar la validez de los postulados iusnaturalistas, es necesario historizar la justicia y el bien común, pues si el derecho y el Estado se dan en la historia, son reales, la justicia y el bien común deben ser también históricos, reales, si no, me atrevería a decir que el iusnaturalismo es ineficaz, no tiene factibilidad humana por su incapacidad de hacer históricos sus postulados. Y una doctrina sin realidad, que no es factible, es mera ideología, no incide mayormente en las relaciones reales entre los hombres.

Ellacuría nos dice en qué consiste esa historización, que no es otra cosa que “ver cómo se está realizando en una circunstancia dada lo que se afirma abstractamente como un ‘deber ser’ del bien común [...]” y “[...] en la posición de aquellas condiciones reales sin las que no se puede dar la realización efectiva del bien común [...]”; en síntesis: “la historización consiste entonces, en probar cómo se da en una realidad histórica determinada lo que formalmente se presenta como bien común [...] y en mostrar cuáles son los mecanismos por los que se impide o se favorece la realización efectiva del bien común”.¹⁸² El bien común, la justicia y los derechos humanos, si pueden y “deben alcanzar una perspectiva y validez universal”, sólo es posible si se tiene en cuenta el “desde’ dónde se consideran y el ‘para’ quién y ‘para’ qué se proclaman”.¹⁸³

Para el que fuera profesor de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador y mártir intelectual por los derechos de los pobres,¹⁸⁴ la historización de los derechos humanos consiste:

- (a) en la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; (b) en la constatación de si el

181 *Ibidem*, p. 44.

182 *Ibidem*, pp. 45 y 46.

183 Ignacio Ellacuría, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *ECA*, no. 502, 1990, p. 590.

184 El 16 de noviembre de 1989 fue asesinado Ellacuría junto con sus compañeros jesuitas, profesores de la UCA: Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López, y dos personas de servicio, por un operativo militar en las propias instalaciones de la universidad.

derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; (c) en el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales; (d) en la desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no sólo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se convierten en obstáculo de los mismos; (e) en la introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización.¹⁸⁵

Ellacuría, además, a partir de una hermenéutica analógica, que es la que permite un *iusnaturalismo histórico*, porque no considera unívocamente al ser humano ni a la juridicidad, nos dice que para que el derecho tenga consideraciones universales no puede “dejar de lado lo que es el hombre en sus concretas relaciones sociales e históricas”.

Vistas las cosas así, el hombre no es una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino, especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo disfruta y el que lo padece y, más pertinente para nuestro problema, es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido.¹⁸⁶

El bien común y la justicia son ideales éticos; escribía Ellacuría que había que repetirlos una y otra vez “no para adormecerse con ellos sino para poner los medios adecuados que los conviertan en realidad”.¹⁸⁷ Eso es la historización.

185 Ellacuría, “Historización”, *op. cit.*, p. 590.

186 *Idem.*

187 Ignacio Ellacuría, “Conflicto entre trabajo y capital. Un punto clave de la *Laborem Exercens*”, en *Diakonía Boletín del Centro Ignaciano de Centro América (CICA)*, no. 24, diciembre de 1982, p. 42.

Cuestionamiento al discurso misticador e idealista de los derechos humanos de Machado

El jurista brasileño Antônio Alberto Machado comienza su cuestionamiento diciendo que la división de los derechos humanos en “generaciones” es un concepto eurocéntrico, burgués y universalizante. Y se opone a ese discurso misticador y “completamente idealista, acerca de los derechos fundamentales”.¹⁸⁸ Frente a esa visión idealista y abstracta propone “una concepción materialista de los derechos humanos”, o sea, “una concepción materialmente vinculada a los contextos históricos en que esos derechos surgen, primero, como necesidad, y después, como norma susceptible de aplicación concreta”.¹⁸⁹ Esta concepción materialista debe tener su fundamento, su raíz, “en las necesidades históricas del espacio/tiempo social para quien la teoría es dirigida como práctica”.¹⁹⁰ De tal modo que, en realidades sociales caracterizadas por carencias y desigualdades sociales, la noción de derechos humanos se debe entender como necesidades humanas “que definen el contenido de los derechos fundamentales, y no como ‘derechos’ ya conquistados”.¹⁹¹ Acorde con esto, aunque intuitivamente, en varias ocasiones hemos definido los derechos humanos como *necesidades juridificadas*. Los derechos así considerados, dice Machado, “deben orientar las luchas, las demandas y reivindicaciones de los necesitados”.¹⁹²

Por lo tanto, para Machado, la existencia real de los derechos humanos no depende de concepciones teóricas, ni de normas que las reconozcan o consagren, ya que su esencia real depende de la lucha o de la práctica por su efectividad o materialización. Así que el “soporte efectivo” de los derechos humanos son las necesidades y su satisfacción, los derechos humanos concretizados históricamente. Para él, los derechos humanos serán efectivos por medio de una praxis que busca: “(a) identificar las necesidades y organizar las reivindicaciones correspondientes a ellas, (b) legalizar las necesidades por medio de

188 Antônio Alberto Machado, *Elementos de Teoria dos Direitos Fundamentais*, Cultura Acadêmica Editora y Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2017, p. 31.

189 *Idem*.

190 *Idem*.

191 *Ibidem*, p. 32.

192 *Idem*.

normas, produciendo concretamente el derecho –el que sólo es posible, no por ‘generación espontánea’– sino forzosamente por la lucha social y política”.¹⁹³

La factibilidad de los derechos humanos: núcleo de los cuestionamientos

Aunque desde perspectivas distintas, los cuestionamientos de Villey, de Ellacuría y de Machado a los derechos humanos tienen como punto fundamental su viabilidad histórica, su factibilidad.

Es cierto que los apuntamientos críticos de Villey no sólo se dirigen a la historización de los derechos humanos, sino a la concepción misma de esos derechos. Creemos, no obstante, que en este último sentido el cuestionamiento y la crítica es certera, por lo que ve a un modo de entender los derechos humanos que no establece la conexión entre derechos y deberes, que es la individualista liberal de la Ilustración. Y, precisamente, por presentarse así los derechos humanos, como potestades de los individuos sin el sostén obligacional, sin la idea de lo justo objetivo, sin la concreción de la cosa o conducta debida a otro, es que esos derechos se vuelven contradictorios e ilusorios, según señala Villey. Son, pues, cuestionamientos por la historización de los derechos humanos, por su viabilidad histórica, los que hacen Villey, Ellacuría y Machado. A continuación, vamos a tratar de dar respuesta a estas reflexiones críticas a partir de las categorías de la *Filosofía de la liberación*, relacionándolas con la temática de los derechos humanos.

193 *Ibidem*, p. 33.



Capítulo VIII

Filosofía de la liberación y derechos humanos

Definición y orígenes de la filosofía de la liberación

En el mismo contexto en donde surgieron en América Latina la *Teoría de la dependencia*¹⁹⁴ y la *Teología de la liberación*,¹⁹⁵ desde el ámbito de la filosofía nace un movimiento que desarrolla el pensamiento latinoamericano tomando en cuenta las relaciones humanas injustas y las relaciones de dependencia. Ese nacimiento se da en Argentina a finales de los años sesenta y principios de los setenta, coincidiendo con el regreso de Juan Domingo Perón al escenario político. Toma el nombre de *Filosofía de la liberación*

194 Sus autores más importantes son, entre otros: Theotonio Dos Santos, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, André Gunder Frank, Pablo González Casanova, Anibal Quijano, Ruy Mauro Marini, entre otros.

195 El nacimiento de esta teología se liga a la aparición del libro del párroco limeño Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Ed. Universitaria, Lima, 1971.

y tiene como divisa el que “un grupo de pensadores proclamaron la opción por los pobres desde el ámbito filosófico”.¹⁹⁶ Enrique Dussel, al presentarla, escribió que se trata de un pensamiento que pretende repensar toda la filosofía (lógica, ontológica, estética, política) “desde el otro, el oprimido, el pobre; el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de ‘sentido’”.¹⁹⁷ Y Arturo Andrés Roig, parte de ese grupo de pensadores, habla del compromiso “por grandes núcleos de intelectuales”, “con el saber en cuanto función social”, caracterizado como *liberación social y nacional*.¹⁹⁸

Con este pensamiento de los argentinos confluye el del maestro mexicano Leopoldo Zea, que trabaja el tema de la *liberación* desde años atrás. David Sánchez dice que la *Filosofía de la liberación* de Zea,

[...] partiendo de la premisa de que la filosofía es resultado del enfrentamiento del hombre con su circunstancia, será utilizada como instrumento para la comprensión y la justificación de la realidad que responda a las exigencias de una situación histórico-real para afirmar la identidad cultural de cada pueblo y la *condición humana* de sus miembros, elementos con los que había que contar para la consecución de la *liberación de los dominados* y contra la fundamentación del *poder opresor* entre los hombres. El filósofo debería dar conciencia a la sociedad *para que actuara en consonancia a cada persona* que la integra, para orientarla hacia la liberación mediante el *reconocimiento del ser humano concreto*, como sujeto de derechos.¹⁹⁹

Siguiendo a Sánchez Rubio, describimos la *Filosofía de la liberación* como un movimiento filosófico contemporáneo, surgido en América Latina y que desarrolla una serie de temas comunes entre sus miembros, relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo, e identidad cultural, entre otros.²⁰⁰ En la *Filosofía de la liberación* se dan mu-

196 David Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Col. Palimpsesto, 3a. ed., Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, p. 29.

197 Enrique Dussel, “La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica”, en *La filosofía actual en América Latina*, Ed. Grijalvo, México, 1976, p. 62. (Se trata de la memoria del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Morelia, México, del 4 al 9 de agosto de 1975).

198 Arturo Andrés Roig, “Función actual de la filosofía en América Latina”, en *La filosofía actual*, *op. cit.*, p. 135.

199 Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho*, *op. cit.*, p. 31.

200 Cfr. *Ibidem*, p. 46.

chas y variadas tendencias. David Sánchez Rubio las analiza a fondo en la obra que venimos citando y en su tesis doctoral.²⁰¹ Nosotros no entraremos con detalle, sólo diremos algunas cosas pertinentes al objetivo de nuestro trabajo.

El grupo argentino llega a tener una cierta cohesión como movimiento filosófico. Publican juntos *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* en 1973.²⁰² Quienes después estarían en grupos opuestos como Cerutti y Roig, por un lado, y Dussel y Scannone, por otro, firman el libro. Poco tiempo después el grupo se dispersa. Dussel es quien hasta hoy sigue defendiendo que lo que hace es una filosofía de la liberación, y ha procurado sortear las críticas que le han hecho a su postura filosófica.²⁰³

Horacio Cerutti, desde los años setenta, enderezó la crítica a la filosofía de Dussel ubicándolo en el grupo que llamó de los “populistas”.²⁰⁴ Cerutti se colocó en el sector o grupo “crítico” o “problematizador”, que expresó su modo de entender la *Filosofía de la liberación* en el llamado *Manifiesto salteño* de abril de 1974.²⁰⁵ Ofelia Schutte habla de dos líneas en la *Filosofía de la liberación*, una *historicista* y otra *ontológica* o *metafísica*. En la primera se ubican Zea, Roig y Cerutti, “construida dentro de los presupuestos de la modernidad”; y la segunda, crítica de la modernidad, parte de una racionalidad diferente, la del oprimido, y está representada por Dussel, Scannone, Kusch, Ardiles y otros.²⁰⁶

201 David Sánchez Rubio, *Proyección jurídica de la filosofía latinoamericana de la liberación. Aproximación concreta a la obra de Leopoldo Zea y Enrique Dussel*, tesis de doctorado, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1 de diciembre de 1994.

202 Los autores del libro son: Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario C. Casallo, Horacio V. Cerutti Guldberg, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique D. Dussel, Anibal Fornari, Daniel E. Guillot, Antonio E. Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pro, Agustín T. de la Riega, Arturo A. Roig y Juan Carlos Scannone, Ed. Bonum, Col. Enfoques Latinoamericanos, Buenos Aires.

203 Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 1998.

204 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

205 *Ibidem*, p. 297.

206 Cfr. Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho, op. cit.*, p. 128.

Dussel y la filosofía de la liberación

Hemos dicho que el único que ha continuado defendiendo expresamente que lo que hace es *filosofía de la liberación* es Enrique Dussel. Y como dice Sánchez Rubio, Dussel “considera que su propia filosofía es la única que ha mantenido el espíritu inicial propuesto”,²⁰⁷ y no ha “renegado de ella en ningún instante”.²⁰⁸ De tal manera que la locución *filosofía de la liberación* se liga al pensamiento de Enrique Dussel.

De sus inicios a hoy la concepción de Dussel ha tenido algunas variaciones. *Grosso modo* nos atrevemos a sostener que en la filosofía de la liberación de Dussel se han dado cuatro etapas. Una primera, en los años setenta, muy cercano al pensamiento de Emmanuel Lévinas, adaptándolo a un filosofar desde América Latina, alejado de las tesis de Marx y en algunos textos, incluso, contrario al pensamiento del filósofo de Tréveris.²⁰⁹ En la segunda etapa, en los años ochenta, sin abandonar sus presupuestos básicos, es el Dussel que se acerca al pensamiento de Marx y lo analiza desde la óptica de la ética que proviene de la *Filosofía de la liberación*, rescatando como uno de los temas clave el del *trabajo vivo*.²¹⁰ El tercer Dussel, el de los noventa, que tiene como interlocutor principal la ética del discurso, a Karl-Otto Apel y a Jürgen Habermas, e incorpora a su *ética material* la propuesta formal de esta filosofía e incluye reflexiones muy importantes del filósofo alemán que escribe desde hace muchos años en América Latina (Chile y Costa Rica), Franz Hinkelammert.²¹¹ Y,

207 *Ibidem*, p. 105. (El propio Sánchez Rubio dice que Juan Carlos Scannone “abandonó voluntariamente el rótulo” de que lo que hace es *filosofía de la liberación*, siendo que su postura era muy cercana a la de Dussel, pp. 105-106).

208 *Ibidem*, p. 106.

209 Sus obras más significativas de esta época son: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos I y II, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974; *Filosofía de la liberación*, Ed. Edicol, México, 1977; *Filosofía ética latinoamericana*, tomo III, Ed. Edicol, México, 1977.

210 En esta línea destacan sus textos: *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Ed. Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Ed. Siglo XXI, México, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, Ed. Siglo XXI, México, 1990.

211 Cfr. Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit.

por último, el cuarto Dussel es el preocupado en la reflexión de la política y propone la filosofía política de la liberación,²¹² desde el inicio de este siglo.

¿Cómo se ve Dussel, a fines de los noventa, con relación al de los inicios de la filosofía de la liberación, en concreto, en relación a su ética? Dejémosle la palabra:

Fue una ética que partía de la positividad de la exterioridad, que más allá de Heidegger se inspiraba en Emmanuel Lévinas, en el Otro, en lo popular latinoamericano. La presente obra es un segundo paso con respecto a aquella ética, donde se advierte una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida.²¹³

Dussel agrega que su nueva *ética de la liberación* no sustituye a su antigua obra, “pero la actualiza, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando o retractándose ante críticas vertidas”.²¹⁴

Juridificación de la filosofía de la liberación

A continuación, vamos a presentar la *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel, intentando hacer filosofía del derecho y, en concreto, relacionándola con los derechos humanos. Nuestro itinerario será el siguiente. En primer lugar haremos una presentación de nuestra concepción actual del pensamiento de la *filosofía de la liberación* incorporándolo al derecho, utilizando el discurso dusseliano de los años setenta ligado a Lévinas, que nos sigue pareciendo válido, tomando aquello del Dussel de los noventa que nos parece enriquecedor y que amplía y profundiza esa visión de lo jurídico. Como complemento sintetizaremos lo que el iusfilósofo español David Sánchez Rubio ha venido trabajando en la juridificación de la filosofía de la liberación; en específico, lo que se refiere a los derechos humanos y el concepto del *trabajo vivo* que toma del Dussel comentarista de Marx de los años ochenta y la juridificación que el propio

212 Cfr. Enrique Dussel, *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*, Ed. Trotta, Madrid, 2007; *Política de la liberación II. Arquitectónica*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

213 Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 14.

214 *Ibidem*, p. 16.

profesor de la Universidad de Sevilla hace del Dussel de los noventa, ligado a la interesante presentación filosófica de Hinkelammert.

La juridicidad desde el ámbito del otro

Como hemos anunciado en esta parte, pretendemos presentar nuestra concepción actual de la *Filosofía de la liberación* relacionándola con lo jurídico. Utilizaremos como base parte del discurso filosófico dusseliano de los años setenta, muy ligado al filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas, enriquecido por el Dussel de los noventa especialmente en lo dicho en su *Ética de la liberación*.

Categorías de la Filosofía de la liberación

Nos dice Dussel que la filosofía quiere ser ahora *saber de liberación* y no simplemente “teoría de la libertad”. Como *saber de liberación* debe denunciar las totalidades objetivas opresoras, entre ellas el concepto mismo de “libertad”; y debe rescatar al hombre en concreto en su inalienable diferenciación, en su distinción, en lo que lo hace ser de raíz el *otro*. Veamos algunas categorías de la filosofía de la liberación.

I. Proximidad

La experiencia griega o indoeuropea y la moderna europea privilegiaron la relación hombre-naturaleza, comprendieron al ser como “luz” o “pienso”; en ambos casos, el ámbito del mundo y lo político queda definido como lo visto, dominado, controlado. Si, por el contrario –como propone Dussel–, privilegiamos la espacialidad y lo político (relación hombre-hombre), que fue la experiencia originaria del semita de la realidad como libertad, podemos comenzar un discurso filosófico desde otro origen.²¹⁵

Se trata entonces de comenzar por aquello que se encuentra más allá del mundo y su horizonte, desde la proximidad más allá de toda proxemia. Aproximarse no es ir a una cosa; es acercarse a la fraternidad, al otro; es ir a alguien

215 Dice Dussel: “Cuando hablamos de ‘semitas’, aunque nos referimos de hecho principalmente a los hebreos, queremos abarcar todos esos pueblos que han sido clasificados bajo una tal apelación: a) *orientales*: los *acadios* (o asirios-babilónicos), b) *occidentales*: los *amorrheos* (ugaríticos, canaaneos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), *los árabes*, himaritas y etiopes”, en *El humanismo semita*, Ed. Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires, 1969, p. 6.

que puede acogernos o rechazarnos. La praxis es acortar distancia. Se trata de un obrar hacia el otro como otro; es una acción que se dirige a la proximidad.

En el cara-a-cara, en la inmediatez histórica por excelencia, se juega la reciprocidad. El dar la mano, la caricia suave, la lucha cruel, la colaboración fraterna, el diálogo amistoso, el beso apasionado [...] reciprocidad originaria de la proximidad. No hay distancia todavía; no se ha acortado la anterior lejanía; se vive el instante absoluto donde el tiempo no es sino un lejano contexto.²¹⁶

Agrega Dussel que la proximidad es la raíz de la praxis y desde donde parte toda responsabilidad por el otro, en concreto con los pobres y oprimidos, como el *inequívocamente otro*, las víctimas. “Y bien, el ‘encuentro’ con la víctima como el Otro, como *sujeto ético* en el ‘re-conocimiento’ originario, es el *a priori* de toda ética, lo que Lévinas llama *proximité*, ‘cara-a-cara’. El tipo de racionalidad que establece esta relación o en encuentro es lo que llamo un ejercicio de la ‘razón ético-preoriginaria’ por excelencia.”²¹⁷ Dussel habla de diversas proximidades:

- a. *Proximidad originaria*. El hombre no nace en la naturaleza. El hombre, por ser mamífero, nace en otro y es recibido en sus brazos. Nace en alguien y no en algo; se alimenta de alguien y no de algo.
- b. *Proximidad histórica*. La proximidad histórica se da de tres maneras: la política, hermano-hermano; la erótica, varón-mujer; y la pedagógica, padre-hijos, antigua generación-nueva generación.

Esta proximidad histórica es equívoca en sus tres relaciones.

La proximidad erótica del beso y del coito, la proximidad política de la fraternidad, la pedagogía del mamar, la proximidad “feliz” es esencialmente equívoca. El beso de los amados puede ser totalización autoerótica, utilización hedónica del otro. La asamblea de los hermanos puede cerrarse como grupo de sectarios dominadores y asesinos. El mismo mamar puede ser vivido por

216 Dussel, *Filosofía*, op. cit., pp. 28-29.

217 Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 420.

la madre como compensación de la carencia orgásmica con respecto al varón castrador y machista. La proximidad se torna así equívoca.²¹⁸

- c. *Proximidad metafísica o escatológica.* Esta proximidad se cumple inequívocamente, realmente. Es la que se da ante el rostro oprimido, del pobre, el que es exterior a todo sistema, que clama justicia, que provoca a la libertad, que invoca responsabilidad.

La proximidad metafísica –inequívoca– es la que se establece con el que necesita servicio, porque es débil, miserable, necesitado.

La *epifanía* sería así la revelación del oprimido, del pobre, del otro, que nunca es mera apariencia o fenómeno (objeto de la fenomenología), sino que guarda siempre una anterioridad metafísica.

II. Mediaciones

La proximidad, el cara-a-cara del hombre con el hombre, deja siempre lugar a la lejanía. El rodeo de la lejanía hace siempre posible la proximidad futura. El hombre se acerca, al dejar la proximidad, a los entes, las cosas, los objetos. Esta cercanía con las cosas es la proxemia (hombre-ente), que no es proximidad (hombre-hombre). Dice Dussel:

Si la relación rostro-a-rostro, la proximidad, es la esencia de la praxis, ahora deberemos hablar de la proxemia, o la esencia de la poíesis, del trabajo que cumple el hombre en la naturaleza y por el cual la mera cosa cobra un sentido y un valor: se transforma en mediación.²¹⁹

La cosa (*res*) es realidad sustantiva, cuyas notas constitutivas están cerradas, cláusulas o independientes realmente con todo. Es lo real de suyo, desde sí, momento del cosmos, que no es mundo, ni sólo naturaleza. Ente indica que nos referimos abstractamente a la cosa, en cuanto incorporada al mundo como mediación o posibilidad. El ente es cosa-sentido. El fenómeno es lo que aparece con una estructura relacional o sentido mundano. Constituye una mediación.

218 Dussel, *Filosofía*, op. cit., pp. 29-30.

219 *Ibidem*, p. 32.

Ahora bien, si las cosas tienen mediación o posibilidad, es que tienen sentido, se les encuentra un “para” dentro de un proyecto, y tienen valor, que es posibilidad que posibilita, la mediación que media; el proyecto se implementa. No es lo mismo tener sentido que tener valor, aunque ambos se *tienen* y no *se son*. Se tienen porque dicen referencia al mundo, al sistema, al proyecto, a la totalidad de referencias que se despliegan desde el ser humano y no como constitución real de la cosa misma. Se puede tener sentido y no valor. Ni el sentido ni el valor fundamentan el proyecto, el mundo. El valor es la mediación en cuanto tal, y toda mediación se dirige a un proyecto en el cual se funda.

III. Libertad situada

Cuando el hombre obra, lo hace por un proyecto. Ese proyecto determina las posibilidades, las mediaciones para su realización. Esta capacidad o señorío sobre las mediaciones se denomina libertad. La libertad es posible porque ninguna mediación cumple todo el proyecto humano.

Elegir libremente no consiste en poder determinar absolutamente las mediaciones desde una indeterminación absoluta, pero tampoco el hombre está totalmente condicionado o determinado. El hombre es libre y al mismo tiempo históricamente determinado. La mediación es posibilidad para esa libertad. “Sin libertad no hay hombre, ni ente, ni sentido, porque simplemente no habría mundo; sólo habría cosmos, cosas, estímulos, animales”.²²⁰

IV. Totalidad

Las cosas-sentido, los entes, nos enfrentan en un número indefinido. Sin embargo, no son momentos aislados, forman un *sistema*, una *totalidad* que los comprende, los abarca, los unifica orgánicamente. Todos los entes tienen un lugar en el orden; tienen una función en un todo. Los entes no nos rodean caóticamente, forman parte de un *mundo*. Cuando hablamos de mundo nos referimos a la totalidad instrumental de sentido, al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos.

Todo mundo es una totalidad. Es la totalidad de las totalidades. La totalidad fundamental. El cosmos es la totalidad de las cosas reales, es decir, de aquello que está constituido desde su propia esencia. El mundo es la totalidad

220 *Ibidem*, p. 41.

de sentido comprendida por el horizonte fundamental. Es la totalidad de los entes reales, posibles e imaginarios.

V. Mundo, tiempo y espacio

El mundo cotidiano, ingenuo y obvio dentro del cual se habita cada día es una totalidad en el tiempo y en el espacio.

Como totalidad en el tiempo es una retención del pasado, un emplazamiento del proyecto fundamental futuro y un vivir las posibilidades que dependen de dicho futuro. Como totalidad espacial el mundo sitúa siempre al yo, al hombre o al sujeto como centro; desde dicho centro se organizan espacialmente los entes desde los más próximos y con mayor sentido hasta los más lejanos y con menor sentido: estos últimos son los entes periféricos.²²¹

La filosofía europea ha privilegiado la temporalidad y el proyecto futuro. Como futuro, pero a partir de lo que es: repetición de lo mismo. Es actualización de lo que está en potencia en el mundo vigente.

VI. Fundamento y diferencia

El fundamento es aquello de lo cual nada puede decirse porque es el origen de todo decir. El fundamento o ser de un sistema es lo que explica la totalidad. El fundamento del mundo es el proyecto como futuro, no olvidando que ha quedado como pasado.

El fundamento es idéntico a sí mismo. Los entes, las cosas, las posibilidades, en cambio, son múltiples, numerosas, diferentes. El origen de la diferencia de los entes es la determinación del ser del sistema, del mundo. La diferencia de los entes, indica, con respecto al fundamento, dependencia; con respecto a los otros entes, negatividad; uno no es el otro, son diferentes.

La totalidad de los entes o partes diferentes se explica o se fundamenta en la identidad del ser del todo. Ser, identidad y fundamento es el desde-donde surge el ente, la diferencia y la dependencia. Depende el ente porque se funda en el ser del sistema.

221 *Ibidem*, pp. 44-45.

VII. Exterioridad

La exterioridad es la categoría más importante de la filosofía de la liberación. Es a partir de ella que se comienza un nuevo discurso. Entre los entes existe uno absolutamente distinto a los demás; dentro de ellos irrumpe el rostro de otros hombres.

Alejados de la proximidad, en la lejanía, la presencia de otros seres humanos vuelve a recordarnos la proximidad postergada. Aunque habitualmente, los seres humanos que nos encontramos los consideramos como simple cosa sentida.

El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo, es alguien.²²²

Exterioridad es el ámbito desde donde el otro hombre, como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte de mi mundo, se revela. Dijimos que el ser es el fundamento de todo sistema. La luz que ilumina la totalidad del mundo. Más allá del ser, del fundamento, hay todavía realidad: el cosmos.

Ahora, entre las cosas reales que guardan exterioridad del ser se encuentra una cosa que tiene historia, biografía, libertad: otro hombre. Realidad, realísima, más allá del mundo y del ser. El otro es distinto y no sólo diferente. El otro es la denominación precisa de la exterioridad en cuanto tal, la histórica y no meramente la cósmica o físico-viviente. El otro es la alteridad de todo sistema posible, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es. Y aquí encontramos una expresión explícitamente jurídica:

El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana.²²³

Aquí descubrimos el fundamento de todo derecho: la dignidad del ser humano; el hecho de ser el otro, libre e inmanipulable.

222 *Ibidem*, p. 50.

223 *Ibidem*, p. 53.

Siguiendo a Lévinas, Dussel dice que el horizonte de la ontología, la comprensión del ser, no sólo es antecedida por un *a priori* pre-ontológico (la “sensibilidad”), sino también por un *a posteriori* post-ontológico (la “exterioridad”), pero ambos como términos de una tensión.²²⁴ “La significancia del rostro, en su abstracción, es, en el sentido literal del término, extraordinaria, exterior a todo orden, exterior a todo mundo”.²²⁵

Por eso para el filósofo lituano los derechos que se han reivindicado como “derechos humanos” son de algún modo el *derecho original*, ya que “reposan sobre una conciencia original del derecho o sobre la conciencia de un derecho original”.

Derechos en este sentido *a priori*: independientes de toda fuerza que sería el lote inicial de cada ser humano en la distribución ciega de la energía de la naturaleza y de las influencias del cuerpo social, pero también independientes de los méritos que el ser humano habría adquirido por sus esfuerzos e incluso por sus virtudes; anteriores a toda *concesión*: a toda tradición, a toda jurisprudencia, a toda distribución de privilegios, de dignidades o de títulos, a toda consagración por una voluntad que pretendería abusivamente ser tomada por razón.²²⁶

El derecho subjetivo o facultad, en cuanto que derecho humano fundamental, originario, está en el *otro* en cuanto que alguien, exterior a todo sistema; y lo justo objetivo, la justicia se cumple dando al *otro* su derecho, la cosa o conducta que se les debe. El derecho objetivo, la ley, la normatividad, es parte de la totalidad instrumental, integra un subsistema. Es el mundo de la juridicidad.

VIII. El otro como inequívocamente otro y como pueblo y biografía singular
Mauricio Beuchot y Enrique Dussel sostienen que en Lévinas existe cierta equivocidad en su filosofía del otro. Beuchot dice que “el conocimiento analógico del otro como prójimo y como oprimido puede subsanar deficiencias que

224 Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 363.

225 Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Ed. Siglo XXI, México, 1974, p. 60.

226 Lévinas, *Fuera del sujeto*, op. cit., pp. 131-132.

se echan de ver en la postura de Lévinas del conocimiento y reconocimiento del otro, que a veces corre el riesgo de equivocismo”.²²⁷

Por su parte, Dussel escribe:

Lévinas habla siempre del otro como “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes.²²⁸

“El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir llama (-voca) desde delante (pro-)”.²²⁹

Si todo derecho viene fundado en la dignidad del otro, del ser humano como tal, la justicia viene solicitada por el que no la tiene, por el que padece la injusticia, por el pobre, por el inequívocamente otro. Scannone, reafirmando lo escrito por Dussel, nos dice:

Primeramente, el pobre es el otro *en cuanto* otro. Pues, en un sentido ontológico, la persona como persona es pobre. En *cuanto persona* está sin medios y sin armas ante las armas y los medios de la riqueza y del poder. O, mejor dicho, su arma y su riqueza *en cuanto* persona es la inasibilidad e imprevisibilidad de su libertad, irreductible en último término a todo intento de dominio o posesión [...]. Pero sobre todo en el sentido del pobre a secas y de los pueblos pobres, por su situación de opresión real. Ellos son como el *signo* donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez, y en quienes las contradicciones que toda la sociedad sufre y que sufre la persona de todos y cada uno, están ahí, visiblemente encarnadas.²³⁰

Nos ha dicho Scannone que el arma y riqueza de persona en cuanto tal es su libertad irreductible. Y es que el otro es exterioridad de toda totalidad

227 Mauricio Beuchot, “Sobre la analogía y la filosofía actual”, en *Analogía Filosófica*, *op. cit.*, p. 75.

228 Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 181-182.

229 Dussel, *Filosofía*, *op. cit.*, p. 53.

230 Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 151 y 152.

porque es libre. Aquí libertad no es sólo cierta posibilidad de elegir mediaciones, sino que es incondicionalidad del otro con respecto al mundo en el que siempre soy centro. Sólo en esa incondicionalidad de la conducta del otro se descubre el hecho de su libertad, del libre arbitrio. En cuanto libre, el otro es el no-ser, lo nuevo, la novedad histórica.

El otro no puede ser interpretado, estudiado, analizado, desde el sistema. No puede ser comprendido por la razón, que es la capacidad especulativa humana que descubre lo que los entes son, y en lo que consiste el mundo, el sistema, la totalidad. Sólo la fe puede adentrarse en el misterio del otro. Porque la exterioridad está más allá de la razón; ésta nunca podrá abarcar al otro en cuanto otro. La ontología nos dirá lo que son los entes. La metafísica, en cambio, es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro.

IX. Alienación

La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse y a pretender en el tiempo, eternizar su estructura presente; en el espacio, a incluir intrasistemáticamente a toda exterioridad posible.

Para el sistema, el *otro* aparece como algo diferente (en realidad, es distinto). Y como distinto, pone en peligro la unidad de “lo mismo”, al sistema, a la totalidad. El sistema, entonces, busca aniquilar al *otro* por ser portador de la novedad, de “lo otro”. La totalización de la exterioridad es la expansión dialéctica dominadora de “lo mismo”, que “asesina” al otro y lo totaliza en “lo mismo”. Es la autoafirmación de una formación social.

El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado; no se le ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro.²³¹

231 Dussel, *Filosofía*, op. cit., p. 61.

La alienación, sin embargo –continúa Dussel–, se juega esencialmente en la poíesis de una formación social. La *praxis* de dominación, como relación hombre-hombre coloca al otro al servicio del dominador; pero es en el trabajo (poíesis) en el que dicha dominación se cumple realmente. Es cuando el fruto del trabajo no es recuperado por un pueblo, por el trabajador, por la mujer, por el hijo, es que su ser queda alienado. Cuando el fruto del trabajo del otro dominado, totalizado, se lo apropia sistemáticamente el dominador; cuando dicha dominación deviene habitual, institucional, histórica, en ese momento la alienación es real, cierta, efectiva: es un modo de producción injusto.²³²

Considero importante subrayar la distinción de dos momentos en la alienación del otro. Un primer momento es negar al otro como otro, en la relación hombre-hombre; y un segundo momento, consecuencia necesaria del primero, es la apropiación del fruto de su trabajo. Esta distinción es importante en virtud de la opción filosófica adoptada en que privilegiamos la relación hombre-hombre, sobre la relación hombre-naturaleza. Si bien la alienación va a ser efectiva en la relación de trabajo, es necesario un primer momento de negación del hermano, de negación del otro. El marxismo –como filosofía europea– se quedará únicamente con el segundo momento, el económico, el de la relación con la naturaleza. Nosotros, aceptando que la alienación cabalmente se da en el segundo momento, privilegiamos el primero, que es el humano.

Lo anterior se ve muy claro en lo siguiente. En un pliego de demandas²³³ presentado por la representación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la mesa de diálogo en las llamadas Jornadas por la Paz y la Reconciliación en Chiapas, celebrada en San Cristóbal de Las Casas a fines de febrero y los primeros días de marzo de 1994, se hicieron varias peticiones políticas, sociales y económicas para los pueblos indios. Entre esas demandas quiero resaltar dos, cuyo contenido no es político, ni social, ni económico, sino ético; es un reclamo a reestablecer la relación ética originaria, fundante. Se formularon así:

15. Ya no queremos seguir siendo objeto de discriminación y desprecio que hemos venido sufriendo desde siempre los indígenas.

232 *Ibidem*, pp. 61 y 62.

233 “Las demandas zapatistas”, en *El Financiero*, 3 de marzo de 1994, p. 46; también en “Perfil de la Jornada”, en *La Jornada*, 3 de marzo de 1994, p. II.

14. Que se respeten nuestros derechos y dignidad como pueblos indígenas tomando en cuenta nuestra cultura y tradición.

Estas demandas, décima quinta y décima cuarta son básicas, ya que se refieren a las condiciones para ejercer *el derecho a tener derechos*; y son radicales, van a la raíz ética de nuestra relación con el *otro*, con el indio, que implica primero no negarlo sino reconocerlo. Y es que la alienación, la victimización, comienza por negar al otro como otro, por discriminarlo.

Dussel continúa diciendo que:

[...] la propiedad, como el derecho de posesión de lo producido por otro, es la contrapartida en el dominador de la alienación del dominado. En la sociedad de consumo es propiedad de capital; en la sociedad burocrática es posesión de funciones que controlan el poder. Ejercicio del poder dominador y alienación son los dos aspectos de la totalidad totalizada.²³⁴

La praxis de dominación es la afirmación práctica de la totalidad y de su proyecto; es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena. Y la dominación se cambia en represión cuando el oprimido tiende a liberarse de la presión que sufre. La guerra es la realización última de la praxis de dominación; es la dominación en estado puro.

Dussel sostiene que su ética es una ética de la vida y las víctimas se dan por la negación de la vida humana. La alienación ahora la expone así:

El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos [...]) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos.²³⁵

234 Dussel, *Filosofía*, op. cit., p. 62.

235 Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., pp. 310-311.

X. Lo jurídico y la alienación

Decíamos que el otro provocaba a la justicia exigiendo sus derechos, por el solo hecho de ser otro. En la alienación la totalidad no respeta el derecho del otro, sólo el derecho que ella misma ha dictado. Para el sistema totalizado, “la justicia no es sino la habilidad de dar al poderoso lo arrebatado al débil bajo apariencia legal”.²³⁶ Es como diría el propio Dussel en otra de sus obras: “la legalidad de la injusticia”.²³⁷

Para el buen ético del centro que era Kant, la legalidad era la concordia objetiva del acto con la ley, y su moralidad el querer cumplir la ley por deber [...] ¿Qué son los valores de un Scheler, y sus jerarquías, sino mediaciones de un proyecto occidental que les fundaba [...]? [...] Las éticas de la ley, de la virtud, de los valores, del fin (sea *télos*, *finis* o constitución nacional kelseniana, es decir, teológicos o positivos), son éticos encubridores de su propio mundo y sistema.²³⁸

Dussel, a partir de su ética material, de su ética de la vida que incorpora lo formal de la comunicación y argumentación racional de la ética del discurso, expone el conflicto jurídico de las víctimas en su alienación de este modo:

El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p. e. ecológico), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión. Para esos nuevos *sujetos socio-históricos* la coacción «legal» del sistema vigente (que causa su negación y los constituye como víctimas) ha dejado de ser «legítima». Y ha dejado de serlo, en primer lugar, porque cobran conciencia de que no habían participado en el acuerdo originario del sistema (y por ello comienza a dejar de ser «válido» para ellos); y, en segundo lugar, porque en dicho sistema dichas víctimas no pueden vivir (por ello deja de ser una mediación factible para la vida de los dominados). Ante la

236 Dussel, *Filosofía*, op. cit., p. 65.

237 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II, op. cit., p. 66.

238 Dussel, *Filosofía*, op. cit., pp. 65-66.

conciencia ético-comunitaria crítica de la comunidad de vida y comunicación de las víctimas dicha coacción se torna en *ilegítima*. Todo uso de la fuerza *contra los nuevos derechos*, que se van manifestando histórico-progresivamente a los propios ojos de las víctimas, será ahora para ellos no ya «coacción *legítima*» sino estrictamente *violencia*: uso de la fuerza contra el derecho del Otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la «exclusiva reproducción» del sistema vigente, pero no la reproducción y desarrollo de la vida humana).²³⁹

XI. Liberación

Vimos ya lo que era la alienación: totalizar la exterioridad, negar al otro como otro. Vimos también que la ontología es fenomenología; es un logos o pensar acerca de lo que aparece (el fenómeno, el ente) desde el fundamento (el ser). Más allá de la fenomenología se abre paso la epifanía: la revelación del otro por su rostro, que no es simple fenómeno, sino epifenómeno, una manifestación más allá de lo presente.

Un “rostro” de todos los “rostros” de todos los Otros invisibles: en cada víctima concreta está la víctima universal, que se revela como epifanía de los rostros de todos los rostros particulares [...].²⁴⁰

La liberación no es una acción fenoménica intransistemática; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto.²⁴¹

El hombre totalizado, que cumple el proyecto del sistema y sus normas o leyes, puede tener conciencia moral, esto es, la aplicación a una decisión concreta de los principios vigentes del sistema. La conciencia ética, en cambio, es la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro; palabra que irrumpe desde más allá del sistema vigente. La protesta justa del otro pone en cuestión los

239 Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., pp. 540-541.

240 *Ibidem*, p. 562.

241 Duseel, *Filosofía*, op. cit., p. 67.

principios morales del sistema. Y sólo aquel que tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia.

Dussel nos señala los pasos en la ética de la liberación:

Primero: oír la voz del otro, para ello se requiere de ser ateos del sistema (descubrir su fetichismo) y respetar al otro como otro, como es lo único sagrado y digno de respeto sin límite.

Segundo: hacerse cargo del otro, hacerse responsable. Se expone al hombre justo a los ataques del sistema, que se siente atacado por su apertura, exposición y gratuidad. Es visto como el destructor del “orden”; “desorden” diría Mounier.²⁴²

Tercero: praxis de liberación. Aquí ya la acción liberadora se dirige al otro, simultánea de un trabajo a su favor.²⁴³

Estas actitudes de liberación son para que, como dice Maritain, no sea en vano afirmar la dignidad y la vocación de la persona humana, y se trabaje “en transformar las condiciones que la oprimen y en hacer que pueda dignamente comer su pan”.²⁴⁴

XII. Lo jurídico y la liberación

Decíamos que en la alienación de la totalidad no se respeta el derecho del otro, sólo el derecho que ella misma ha dictado. Es la legalidad de la injusticia.

La justicia liberadora [...] no es dar a cada uno lo que le corresponde dentro del Derecho y el orden vigente, sino que otorga a cada uno lo que merece en su dignidad alternativa (por ello no es justicia legal, distributiva o conmutativa, sino que es justicia real, es decir subversiva o subversitiva del orden injusto establecido).²⁴⁵

242 Cfr. Mounier, *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., pp. 162-163.

243 Cfr. Dussel, *Filosofía*, op. cit., p. 68.

244 Maritain, *Humanismo integral*, op. cit., p. 78.

245 Dussel, *Filosofía*, op. cit., p. 74.

Hay un orden de la totalidad que se totaliza alienando al otro y en este caso la ley y la praxis son dominadoras; es un orden injusto. Hay un orden al que la totalidad se abre, se expone, orden que deberá organizarse a favor del otro que ahora está a la intemperie del derecho establecido y en este caso la ley todavía no ha sido promulgada y la praxis es analéctica o liberadora; el orden futuro es justo pero todavía no está vigente.²⁴⁶

Tiene razón Dussel cuando dice que *desde las víctimas* todo lo que tiene que ver con la juridicidad –legalidad, legitimidad, coacción– adquiere un significado distinto que desde el subsistema jurídico o la totalidad, y exige ser desarrollada de nueva cuenta, con otra óptica, diríamos precisamente que desde la exterioridad, desde el ámbito del otro y, radicalmente, desde el *inequívocamente otro* –los oprimidos, los alienados, los pobres, las víctimas–. A la legalidad positiva vigente –normatividad del Estado– puede oponerse la ilegalidad de los *nuevos* movimientos sociales de la comunidad crítica de las víctimas,²⁴⁷ de los *pobres* en el sentido explicado por de Souza Martins,²⁴⁸ como aquellos empobrecidos en sus derechos de todo tipo y que se organizan para reclamarlos, creando lazos de solidaridad entre ellos, creando un *nosotros reclamante*.

En virtud de que desde la *Filosofía de la liberación*, con su categoría de la *exterioridad* que lleva a pensarlo todo desde los pobres, desde las víctimas, pudiera dar la impresión de que se trata de un pensar y una ética de la *revolución*, de los momentos excepcionales, de las situaciones límite, es necesario aclarar que no es así, pues como explica Dussel: la ética de la liberación no es una ética funcional –la del sistema–, ni reformista –de acciones conformistas–; sin ser de *revolución* es de *transformación*; esto porque si intentara justificar la bondad del acto humano sólo desde la revolución, dejaría fuera la posibilidad de ser una ética crítica de la vida cotidiana.²⁴⁹ Menciona:

No pretende la *Ética de la Liberación* ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética*

246 Dussel, *Para una ética*, op. cit., p. 66.

247 Cfr. Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 548.

248 Cfr. José de Souza Martins, *A militarização da Questão Agrária do Brasil*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1985, p. 106.

249 Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 533.

*cotidiana, desde y a favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la “normalidad” histórica vigente presente.*²⁵⁰

El hecho de que la *Filosofía de la liberación* sea una filosofía crítica cotidiana nos permite fundamentar no sólo un análisis crítico de la juridicidad y teorizar con sus categorías construyendo un *iusnaturalismo histórico*, sino también dar bases para entender y ejercer una práctica jurídica cotidiana que es factible hacerse y se hace desde y a favor de los pobres, de las víctimas; desde los derechos negados o inefectivos de los oprimidos.

Historización del iusnaturalismo: analogía y analéctica como métodos

La justicia –lo justo objetivo–, los derechos humanos –expresión más cara de los derechos subjetivos o facultades– y el bien común –en cuanto principio normativo que distribuye derechos y obligaciones– constituyen de manera prioritaria el ser del derecho, son parte esencial de la juridicidad. Sin embargo, como hemos visto, justicia, derechos humanos y bien común son temas que tienden a quedarse en la teoría, o convertirse en conceptos vacíos de contenidos. En otras palabras, se hacen ahistóricos, quedando sólo en los libros y en los discursos. Queremos decir con esto que, a pesar de la violación sistemática de los derechos humanos, de las injusticias de todos los días sobre los débiles y del *mal común* hecho estructura social, *hechos reales*, históricos, que sufren los hombres todos los días, de manera especial los más pobres, los débiles; queremos decir, pues, que el pensamiento jurídico iusnaturalista que puede denunciar estos actos sistemáticos contra los débiles y anunciar la vigencia de los derechos humanos, la justicia y el bien común frecuentemente se enclaustra –en el sentido del término–, alejándose de la *realidad histórica*.

Se hace necesario, entonces, según nuestro punto de vista, encontrar un modo de presentar teóricamente el discurso iusnaturalista y sus temas fundamentales, de tal manera que no se quede en abstracciones y pueda hacerse *palabra viva*, que siempre tenga algo que decir socialmente, esto es a los hombres reales de carne y hueso. Sólo de esta manera el discurso iusnaturalista

250 *Ibidem*, p. 15.

puede asumir su papel de disidencia frente a la injusticia real de cada día, y sólo así, también, el iusnaturalismo puede hacer una contribución efectiva a que sus temas más caros tengan vigencia más allá del mundo de las ideas.

En nuestro concepto, las categorías de la filosofía de la liberación –que hemos expuesto en líneas generales– permiten la historización de los derechos humanos, el bien común y la justicia. Es el *otro*, desde la *exterioridad*, el que dará siempre la pauta de una búsqueda histórica de la vigencia real de los derechos humanos, la justicia y el bien común. Y de un modo inequívoco, son los oprimidos, los pobres, las víctimas, el otro en su expresión más radical, los que nos permitirán darle el dinamismo histórico a la justicia y al bien común, pues viene reclamado por aquellos que sufren violación sistemática de sus derechos.

Partimos de una afirmación fundamental: el derecho, la juridicidad, tiene su raíz en el ser humano. Los derechos humanos, en cuanto que facultades de los hombres y las mujeres para exigir lo suyo y lo justo objetivo, como la cosa o conducta debida a otro, constituyen, de manera prioritaria, lo que el derecho es. El otro provoca a la justicia exigiendo sus derechos, por el solo hecho de ser otro.

Al exponer las categorías de la filosofía de la liberación, dijimos que en la alienación la totalidad no respeta el derecho del otro, sólo el derecho –las normas jurídicas– que ella misma ha dictado. La justicia –escribimos citando a Dussel–, en la totalidad, no es sino la habilidad de dar al poderoso lo arrebatado al débil bajo apariencia legal. Es la legalidad de la injusticia. La justicia, llamémosle por oposición la *justicia liberadora*, no es dar a cada uno lo que le corresponde dentro del derecho objetivo y el orden vigente, sino que consiste en otorgar a cada uno lo que merece en su dignidad alternativa.

Estas consideraciones, usando para la reflexión las categorías de totalidad, exterioridad, alienación, liberación, nos permiten hacer histórico el discurso del iusnaturalismo. La *justicia real* viene exigida desde la exterioridad; desde los derechos del *otro*.

La analéctica y la analogía

La dialéctica, nos dice Dussel, es un método de conocimiento dentro de la totalidad. El ámbito propio de la dialéctica es el ontológico; es decir, el pasaje de un horizonte de entes a otro, hasta su fundamento. La categoría propia del

método dialéctico es la totalidad. Su principio es el de identidad y diferencia, no distinción.

La experiencia originaria –dijimos– es el “cara-a-cara”, el hombre frente al hombre, y no el hombre ante la naturaleza. Por lo tanto, lo que marca al ser humano es precisamente la exterioridad, que es el ámbito que se sitúa más allá del fundamento de la totalidad. El ámbito de la exterioridad es real sólo por la existencia de la libertad humana. “La mera sustantividad natural del hombre adquiere ahora su peculiaridad, su indeterminación propia, su esencia de portar una historia, una cultura; es una cosa que se autodetermina libremente, responsablemente: es persona, rostro, misterio”.²⁵¹

Aquí es donde se inscribe lo *analéctico*, que “quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa más allá (*anó-*) de la totalidad”.²⁵² No basta, entonces, la dialéctica. Ésta se mueve sólo en la totalidad. La *analéctica*, en cambio, nos abre el horizonte metafísico, el más allá de la totalidad: la exterioridad, el ámbito del otro. La analéctica nos lleva al lugar desde donde debemos pensar la justicia:

- Desde el ser humano, cualquier ser humano, libre e inmanipulable que lo provoca;
- e inequívocamente, de manera radical, desde el pobre, desde el oprimido, desde el negado, desde aquel que sufre la injusticia, esto es, desde el *inequívocamente otro*.

Dice Dussel que el rostro del otro es un *aná-logos*, “él es ya la ‘palabra’ primera y suprema, es el *decir* en persona, es el gesto signifiante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto”.²⁵³ En la *analéctica* hay una fusión de dos metodologías: la dialéctica y la analogía, y utilizada tanto por Juan Carlos Scannone como por Enrique Dussel. Scannone dice que *analéctica* es una palabra acuñada por el filósofo alemán Bernhard Lakebrink en su obra *Hegels dialektische. Ontologie und die thomistische Analektik*.²⁵⁴ Tanto Scan-

251 Dussel, *Filosofía*, op. cit., p. 166.

252 *Idem*.

253 Dussel, *Método*, op. cit., p. 182; también en “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, en *Analogía Filosófica*, op. cit., p. 39.

254 Cfr. Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, pp. 113-116; Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho*, op. cit., p. 63.

none como Dussel emplean el método de la *analogía* para ir descubriendo a América Latina como novedad histórica. Sobre esto, Sánchez Rubio escribe: “La analogía o la *metafísica de la alteridad* permite salir del solipsismo en el que incurre la modernidad, liberando a aquellos seres humanos nunca reconocidos como tales una vez incorporados al son que marca el uniformismo dominador de Europa”.²⁵⁵

Beuchot, por su parte, dice que Scannone y Dussel –y dice también de Marquín Argote– ponen como problema dinamizar la metafísica de modo que fundamente un discurso orientado a una praxis liberadora, implicando el rechazo de una “especulación vacía” que “llega a apoyar a la injusticia”.²⁵⁶ La *analéctica*, entonces, en cuanto que *ámbito del otro* desde la exterioridad, es una forma de decir el método analógico, o mejor dicho, es un modo de utilizar la racionalidad analógica.

La distinción entre el *otro* y el *inequívocamente otro* la hace Dussel, tratando de subsanar la deficiencia que ve en Lévinas tendiente a la equivocidad, a no distinguir al *otro* próximo cualquiera del *otro oprimido, excluido, negado, víctima* de la totalidad instrumental, que vendría a ser el *inequívocamente otro*.

En esta cuestión, una vez más desde la racionalidad analógica, volvemos a Beuchot insistiendo en esta cita: “Además, el conocimiento analógico del otro como prójimo y como oprimido puede subsanar deficiencias que se echan de ver en la postura de Lévinas del conocimiento del reconocimiento del otro, que a veces corre el riesgo de equivocismo”.²⁵⁷

Y es que es al *otro* que en justicia se le deben cosas y conductas, se le debe su derecho; y entre el *otro* –cualquiera persona– y el *inequívocamente otro* –persona negada, excluida, víctima– existe una relación analógica. Hay una base de igualdad, los mismos derechos comunes; aunque, el *inequívocamente otro* es distinto, pues en el momento histórico concreto es víctima de la injusticia, padece la ausencia de la eficacia en el ejercicio de sus derechos.

Esta racionalidad analógica nos enriquece las reflexiones sobre el *iusnaturalismo histórico*; hace precisamente que se trate de un iusnaturalismo no abstracto, pues acepta la relación proporcional de naturaleza e historia en el ser humano. Además, no le basta afirmar la igualdad esencial de todos los seres humanos basándose en su dignidad, busca, por el contrario, que aquellos que

255 Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho*, op. cit., p. 64.

256 Beuchot, *Interpretación y realidad*, op. cit., p. 127.

257 Beuchot, “Sobre la analogía”, op. cit., p. 75.

han sido aplastados en su dignidad sean realmente, históricamente, beneficiarios de esa igualdad que se afirma en abstracto.

En su *Ética de la liberación*, Dussel no se refiere ya explícitamente al método analéctico, pero lo supone al escribir:

El juicio ético de la razón práctica crítica negativa es trans-sistémico, y si el sistema de la “comprensión del ser” (en el sentido heideggeriano) es lo ontológico, sería entonces pre o transontológico: un juicio que procede desde la realidad de la vida negada de las víctimas, en referencia a la totalidad ontológica de un sistema de eticidad dado. En este sentido hemos hablado que más allá (*jenseits*) del “ser” (si el “ser” es *fundamento* del sistema) se da todavía la posibilidad de la afirmación de la *realidad* de las víctimas. Se trata de la Alteridad *del Otro “como otro” que el sistema*. Es alteridad de la víctima como oprimida (p.e. como clase) o como excluida (p.e. como pobre), ya que la exterioridad de la “Exclusión” no es idéntica a la “Opresión”.²⁵⁸

Un iusnaturalismo histórico, entendiendo por el calificativo “histórico” el hecho de que en todo momento afirme, partiendo de las condiciones reales en que vive el ser humano, la necesidad de que el derecho objetivo sea expresión de los derechos humanos, la justicia y el bien común; haciendo esta afirmación siempre desde el ámbito del otro, esto es, desde el ser humano que por el solo hecho de serlo provoca a la justicia por su misma dignidad; y de manera fundamental, desde el pobre, desde el oprimido, desde el negado, que es el que sufre la injusticia, el inequívocamente otro; digo, pues, desde un *iusnaturalismo histórico* se puede hacer un análisis crítico permanente a cualquier régimen de derecho, de cualquier sistema social.

Será un iusnaturalismo que no se case con ninguna formación social, ni con ninguna ideología. Su único compromiso será con el ser humano viviente, real, y de manera especial con el que padece la injusticia como negación del derecho, esto es, con el inequívocamente otro. Un *iusnaturalismo histórico* en el sentido arriba explicado entiende, en primera instancia, el derecho y la justicia conforme a la tradición profética: como denuncia y anuncio, desde el pensar lo jurídico.

258 Dussel, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 300.

Un iusnaturalismo histórico así entendido, por un lado, lleva a cabo la denuncia de la injusticia y postula lo que es justo; y estas dos acciones las ejerce no basándose únicamente en un concepto abstracto de “naturaleza”, sino partiendo de la injusticia concreta y de la violación, concreta también, de los derechos naturales, de las personas, del otro. Lo que significa que utiliza la *racionalidad analógica* para entender al ser humano con aquello que es fijo de suyo (naturaleza) y aquello otro que varía (historia); y, además, piensa analécticamente, desde el ámbito de la exterioridad. El otro, en cuanto oprimido, en cuanto negado, hace una interpretación inequívoca de respeto, de restauración de vigencia de sus derechos. El inequívocamente otro constituye una *disidencia real, histórica*, que funda a la *disidencia jurídica*, teórica y práctica, a favor de la justicia.

Creemos que utilizando las categorías de la *Filosofía de la liberación*, con relación a la juridicidad, según lo hemos presentado, podemos construir un aparato crítico filosófico que nos permite historizar el discurso de los derechos humanos como parte de lo jurídico, respondiendo en ese sentido a los cuestionamientos de Ellacuría, de Villey y de Machado. Por otro lado, Sánchez Rubio, en la juridificación que hace de la *Filosofía de la liberación*, se ocupa en concreto de la temática de los derechos humanos. Veamos de qué modo lo hace.

La juridificación de la filosofía de la liberación por Sánchez Rubio

David Sánchez Rubio en su obra *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*²⁵⁹ hace una importante sistematización y difusión de la *Filosofía de la liberación* con ideas originales y enfoques novedosos. Su *sensibilidad* hacia la problemática latinoamericana lo coloca en el ámbito del *otro*, ve desde nuestra perspectiva, y más en concreto desde las víctimas de este subcontinente. Además, logra una muy interesante juridificación de la *Filosofía de la liberación*. Como en sus anteriores trabajos,²⁶⁰ el profesor de la Universidad de Sevilla está muy influido por el pensamiento de Enrique Dussel, pero ahora

259 *Idem.*

260 *Cfr.* David Sánchez Rubio, *Proyección jurídica de la filosofía latinoamericana de la liberación. Aproximación concreta a la obra de Leopoldo Zea y Enrique Dussel*, *op. cit.*; “Filosofía de la liberación y derecho alternativo. Aplicaciones concretas para una apertura al diálogo”, *op. cit.*

aporta la huella que le ha dejado la lectura y profundización del pensamiento de Franz Hinkelammert.²⁶¹

Liberación, justicia y derechos humanos

Vamos a ver de qué modo Sánchez Rubio lleva el pensamiento de la *Filosofía de la liberación* al derecho en el libro mencionado. El Capítulo IV lo titula “Liberación y riqueza humana”. Su desarrollo parte de relacionar la liberación con la justicia y los derechos humanos, porque para el profesor sevillano hablar de liberación “implica delimitar un concepto de justicia a favor de los sectores excluidos sobre el que se articulan todos los procesos de liberación, y la justicia se cimenta en los derechos humanos”.²⁶² Y agrega que, desde la misma *Filosofía de la liberación*, “de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel se elabora un criterio y principio ético preocupado en las condiciones de la vida humana inmediata, desde donde se cuestiona la legitimidad de cualquier sistema social que se le opone o no lo garantiza”.²⁶³ Añade siguiendo a los autores citados:

Incluso los mismos derechos humanos se pretenden articular y ordenar en torno a este *principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*, contraponiéndose a cualquier otro parámetro de jerarquía que no atiende a cuestiones de factibilidad de vida concreta e inmediata de las personas.²⁶⁴

Este solo hecho de articular y ordenar el modo de entender los derechos humanos a un principio jerarquizador permite salvar buena parte de la crítica que hace Villey a los derechos humanos. Las posibles contradicciones entre ellos se resuelven de acuerdo al principio de jerarquía, y ese mismo principio servirá para la búsqueda de condiciones de posibilidad de esos derechos. En concreto, *la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana* se consti-

261 Hinkelammert es un científico social alemán que desde hace muchos años enseña e investiga en América Latina, estuvo en Chile y desde hace varios años en San José de Costa Rica; entre sus obras más importantes están: *Las armas ideológicas de la muerte* (1977 y 1981), *Crítica a la razón utópica* (1984) y *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995); todas editadas por el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), en San José de Costa Rica.

262 Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho, op. cit.*, p. 156.

263 *Ibidem*, p. 158.

264 *Idem*.

tuye en un principio ético-jurídico en torno al cual se estructuran los saberes y las acciones en cuanto los derechos y las obligaciones que les son correlativos.

Después del anterior planteamiento, Sánchez Rubio pasa a hacer un análisis del concepto *liberación*. Cita a algunos teólogos y científicos sociales, como João Batista Libanio, Hugo Assmann e Ignacio Ellacuría. Inspirado en este último, toma sus criterios y ubica *liberación* para ser observado *desde dónde*, *para quién* y *para qué*. Y va dando respuesta: *desde* la realidad latinoamericana; *para* las mayorías populares marginadas y oprimidas, las víctimas del sistema; y el *para qué* de la liberación lo coloca en un sentido ético y político que proyecta a lo jurídico, vinculándolo con el contenido fundamental de todos los derechos humanos y con el ámbito común de la realidad a que hacen referencia.

El contenido básico sería el derecho a tener la posibilidad de ejercer y desarrollar derechos, es decir, la posibilidad y el hecho de que la persona humana sea reconocida como sujeto de derechos y, además, la posibilidad de que pueda desarrollar ese su ser sujeto de derechos. El ámbito, alude a los *procesos de apertura y consolidación de espacios sociales de lucha por la dignidad humana*.²⁶⁵

Siguiendo a Assmann y a Libanio, Sánchez Rubio nos recuerda que el concepto *liberación* hace siempre alusión a un proceso, y siempre se define en oposición a algo que se considera limitativo de la condición humana, como la opresión. Así, expresa que la dimensión social y política de la *liberación*, expresada como realidad histórica o praxis histórica liberadora, es la que especialmente interesa a los fines de su trabajo.²⁶⁶

Siguiendo a Dussel, en aplicación del *principio de imposibilidad*, afirma que la víctima es inevitable en cualquier norma, acto, institución o sistema de eticidad (en cualquier totalidad, diríamos, con el lenguaje dusseliano anterior). Agrega que éstos nunca podrán ser perfectos ni en su vigencia ni en su consecuencia, porque siempre van a ocasionar situaciones de exclusión; es empíricamente imposible un sistema perfecto, por lo que provoca víctimas. Por eso la norma, acto, institución o sistema son criticables, y la crítica debe enderezarse a todo aquello que limita la vida humana, o lo que no permite una

265 *Ibidem*, pp. 161 y 162.

266 *Ibidem*, pp. 164 y 174.

vida humana con condiciones dignas. Cuando aparece la acción de las víctimas por la vida y la vida digna, comienza el proceso de liberación. De tal modo, dice Sánchez Rubio que la *praxis de liberación* queda referida al “conjunto de acciones posibles que transforman la realidad, pero que tiene siempre como referente a alguna víctima o comunidad de víctimas, y cuyo propósito es que se supere esa condición y sean reconocidos como sujetos vivos y actuantes”.²⁶⁷

La vida humana: criterio para el iusnaturalismo histórico

Partiendo de los actuales postulados de la filosofía ética de Dussel, que sostienen que la *Ética de la liberación* es una “ética de la vida”, una ética cuyo contenido es la “vida humana”,²⁶⁸ y que “Para vivir hay que *poder vivir*, y para ello hay que aplicar un criterio de *satisfacción de las necesidades* a la elección de los fines”,²⁶⁹ Sánchez Rubio afirma que sólo si el ser humano, el sujeto, está vivo, puede proyectar y realizar fines. Esto lo lleva a conectarse con el *criterio de factibilidad* que desarrolla Hinkelammert, con el que se indica “que no todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo, son también realizables. Sólo lo son aquellos que se integran en algún proyecto de vida. Realizar objetivos que quedan fuera de este marco es una decisión a favor de la muerte y del suicidio”.²⁷⁰

Como dice Sánchez Rubio, es a través del manejo de la distribución de los medios materiales de vida como se establecen los niveles de integración o exclusión social, porque si son unos pocos los que los detentan, se destruye la posibilidad de vida de muchos, y agrega siguiendo a Hinkelammert:

La combinación que permite llevar a cabo un proyecto de vida, se realiza ajustándolo a sus condiciones naturales, que vienen marcados por las necesidades. Hay que dirigir los fines a la satisfacción de las necesidades. De esta manera el conjunto de la acción se mantiene en el marco de algún proyecto de vida. La naturaleza humana permanece con la satisfacción de sus necesidades, cuya lógica está inserta en el círculo natural de la vida. Cualquier elección de los

267 *Ibidem*, p. 177.

268 Dussel, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 91.

269 *Ibidem*, p. 262.

270 Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho*, *op. cit.*, p. 188.

finés gira en torno a ellas porque el que se satisfagan o no, posibilitan la vida o la muerte.²⁷¹

Las anteriores consideraciones, desde nuestro punto de vista, abren también la posibilidad de un *iusnaturalismo histórico*, esto es, de una reflexión jurídica que parte del ser humano con necesidades que derivan de su propia naturaleza y que se ubican en su historia concreta; el iusnaturalismo que aceptamos parte de una teoría del conocimiento de realismo crítico. Por lo que, a partir de la realidad de la vida humana, de la vida de las personas humanas reales (realismo personalista), y de las condiciones materiales que posibilitan su existencia, piensa en la justicia o injusticia, real, histórica, de un sistema de producción y distribución de bienes que satisfagan las necesidades humanas para mantener la vida. No es una reflexión sólo de la naturaleza común a todo ser humano y las finalidades que de la propia naturaleza se desprenden de acuerdo a sus necesidades, sino que va también a las condiciones históricas de satisfacción de las necesidades.

Permítasenos plantear lo anterior utilizando algunos elementos epistemológicos a partir de la teoría del conocimiento del *realismo crítico*, nos referimos a los principios reguladores del conocimiento humano que se aplican en todos los campos de la realidad,²⁷² por lo que regulan también la juridicidad. Éstos son el principio de contradicción –o de no contradicción–, el de razón suficiente, el de causalidad y el de finalidad. Dice González Morfín que el pensamiento verdadero aplica y respeta esos principios “porque la realidad no es contradictoria, tiene razón suficiente; si es contingente, es causada y toda actividad real se hace por un fin”.²⁷³ De acuerdo a esto, la vida humana plena (digna y libre) *es o no es, es real* en la historia concreta o *no es real*; no podemos decir que es y no es aplicando el mismo punto de vista. Si la vida humana plena es, tiene lo que necesita (razón) y basta (suficiente) para ser lo que es; no podemos decir que la vida humana plena es, sin razón suficiente para ser. Esa vida humana plena, por su contingencia, es causada, no podemos pensar en su

271 *Ibidem*, p. 189.

272 Efraín González Morfín, *Temas de filosofía del derecho*, cap. 3 “Filosofía del derecho. Epistemología”, Ed. Universidad Iberoamericana y Oxford, México, 1999, p. 47. Este trabajo se publicó originalmente en la *Revista Jurídica Jalisciense*, no. 8, enero-abril, 1994; y con permiso del autor como Cuaderno Docente del Centro de Investigaciones y Estudios Multidisciplinarios de Aguascalientes, A.C.

273 *Idem*.

ser sin haber sido causada. Por otro lado, si se acepta como principio ético la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, la actividad real se debe enderezar a causar la vida humana plena, a establecer lo que se necesita y basta para que ésta se dé en la realidad; en otras palabras, para que sea factible.

Los derechos humanos en cuanto que necesidades humanas, necesidades de vida plena, juridificadas, deben entenderse jerarquizados, coordinados y de tal modo trabados entre sí, y en esa lógica entendidos, que permitan esa vida humana plena de todos. Justicia y derechos sólo pueden entenderse ligados, pues la justicia es el criterio que establece las obligaciones que tenemos para el respeto y eficacia de los derechos de los demás, concretizándose en las cosas o conductas que debemos a esos otros y que constituye su derecho; y en aquellas obligaciones para con nosotros, que se nos deben, y que constituye nuestro derecho.

Relación humana mediada y directa

Desde la noción de sujeto en Hinkelammert, hay un modo particular de ver la *totalidad* y la *exterioridad*, y podemos aplicar la racionalidad o hermenéutica analógica. Sánchez Rubio nos muestra como el filósofo alemán –que escribe en clave latinoamericana– entiende al ser humano como sujeto en relación con las instituciones que crea (totalidad) y cómo es trascendente a ellas (exterioridad).

Según Hinkelammert, el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto que nacen como consecuencia de su relación con otros sujetos. Aunque no puede existir sin ellas, el sujeto trasciende todas esas objetivaciones y a todas las formas que lo tratan como objeto [...]

El problema aparece de raíz cuando sabemos que el ser humano nunca puede existir fuera de la sociedad. Es un sujeto social y en la sociedad vive. Además, en este marco es cuando se le trata como objeto porque las instituciones son irrenunciables. No podemos existir sin ellas, por mucho que desde nuestro conocimiento podamos concebirlo. En este marco, lo que no puede entenderse es cómo podemos hablar de la trascendencia del ser humano si al hacerlo ya lo estamos objetivando. Si decimos que no puede haber ningún concepto ni tampoco una institución que lo describa íntegramente, de algún lugar tendrá

que salir el sujeto entendido como sujeto, alguna instancia habrá con la que más o menos lo imaginemos y vislumbremos.

Según Hinkelammert, nos encontramos con un límite infranqueable que *sólo podemos encontrarlos exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos*. Por medio de un lenguaje apelativo o mítico se puede captar la dimensión íntegra del sujeto en la que no aparece como objeto. Es una imagen trascendental, imposible, que parte de la realidad.²⁷⁴

Esto último es el cara-a-cara de Lévinas, la *proximidad* que hemos desarrollado siguiendo a Dussel. Dice el profesor de la Universidad de Sevilla: “La vida humana necesita ser mediatizada, no puede mantenerse sobre la base de un simple reconocimiento entre sujetos”.²⁷⁵

Una mediación está constituida por lo jurídico, por el derecho objetivo que genera instituciones y procedimientos basados en las normas. La vida humana no está totalmente mediada, sistematizada, porque es posible la relación directa de los sujetos, la proximidad; pero tampoco puede sostenerse que la vida humana sea sólo la relación directa entre sujetos. Así, podemos utilizar la analogía y sostener que la vida humana es mediatizada y es de proximidades. De tal modo que la relación humana se da por mediaciones y de una forma directa entre seres humanos, ni sólo mediada, ni sólo directa. Pero no basta una constatación de la complejidad de la vida humana y sus relaciones, que podemos ver a través de la analogía; creemos que es necesario establecer un criterio límite, éste lo podemos inferir del valor dado al ser humano y a su vida, y deducir un criterio ético; las mediaciones deben estar subordinadas a los seres humanos, a las necesidades de la vida humana.

Con apoyo en Hinkelammert, Sánchez Rubio escribe:

Las instituciones se subordinan a los seres humanos, no los seres humanos a las instituciones. La positividad o la negatividad de las mismas vendrá delimitada según estén o no estén en función de la vida de los sujetos. Provocan la muerte si se convierten en fines en sí mismos.

274 *Ibidem*, pp. 197-199.

275 *Ibidem*, p. 200.

La liberación comienza con la reivindicación del ser humano como centro de la historia y la subordinación de las instituciones con respecto a él. El desarrollo del proceso continúa cuando se intenta transformar el sistema de tal forma que permita las posibilidades efectivas del sujeto de vivir una vida subjetiva. Si bien con las instituciones nos objetivamos, esto no impide que puedan orientarse para provocar situaciones en las que seamos tratados como sujetos. Según Hinkelammert, la única manera de conseguirlo es orientar el sistema institucional para satisfacer las necesidades humanas.²⁷⁶

Después el iusfilósofo español agrega que el proyecto de liberación debe hacer posible la vida de todos los seres humanos (el *otro*) sin que haya marginación alguna, pero agrega que la opción concreta es por las víctimas, que no tienen posibilidades de vida o la tienen en forma precaria²⁷⁷ (el *inequívocamente otro*):

Liberación supone que toda mediación y toda organización social con sus instituciones, deben preocuparse por reunir los medios suficientes para satisfacer las necesidades que proporcionan la vida de las personas que la integran. No están los seres humanos supeditados a mediaciones como el mercado, el estado o un sistema jurídico, sino por el contrario, éstas y demás instituciones deben estar subordinadas a los sujetos.²⁷⁸

Es la famosa cuestión del *sábado* planteada por Jesús de Nazareth (Marcos, 3:1-6), que aquí nos puede sugerir reflexiones estrictamente iusfilosóficas. Las instituciones, el derecho objetivo con sus normas, instituciones y procedimientos, debe estar supeditado al ser humano, a producir, reproducir y desarrollar la vida humana, y no al revés, que el ser humano –sus derechos, la justicia– esté subordinado a los criterios institucionales o sistémicos del derecho objetivo. No la vida humana para la ley, para la norma; sino que la norma, la ley, para la vida humana. No el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre. Dijo Jesús: “¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?”

276 *Ibidem*, pp. 201 y 202.

277 Cfr. Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho, op. cit.*, p. 204.

278 *Ibidem*, p. 207.

El trabajo vivo como derecho, el verdadero derecho fundamental

En su obra, Sánchez Rubio plantea muchas otras cuestiones de derecho, juridificando la filosofía de la liberación, partiendo de los autores que hemos señalado, Dussel y Hinkelammert. Así, se refiere a la legitimidad de un sistema y cómo una ley puede ser ilegítima, de tal manera que sea legítimo plantearse la vulneración del orden legal. Insiste, por otro lado, en que la liberación implica la lucha de las víctimas por sus derechos, y es por la acción de las víctimas que lo nuevo irrumpe en la historia. Como lo había hecho en otros trabajos que había publicado, Sánchez Rubio desarrolla cuestiones muy importantes sobre el *derecho alternativo* y el *pluralismo jurídico*.²⁷⁹

Por último, queremos referirnos, brevemente, al tratamiento que da a lo que llama “la inversión ideológica de los derechos humanos”. Partiendo del principio de imposibilidad, “nunca y en ningún lugar cada uno de los derechos puede ser protegido ni cumplido plena y totalmente”, dándose, además, “una incompatibilidad entre los propios derechos humanos que imposibilita el disfrute pleno y simultáneo de cada uno de ellos”.²⁸⁰

Estos dos problemas obligan siempre a establecer y definir un criterio de preferencias, un orden de prelación que establezca cuáles son los derechos vigentes y qué derecho o qué conjunto de derechos tienen prioridad sobre el resto, en el caso de que colisionen entre sí. El sistema político y jurídico establece, por tanto, un conjunto jerarquizado y organizado de derechos humanos, en donde un derecho o un grupo de derechos se consideran de manera *a priori* como derechos fundamentales que mediatizan y relativizan al resto. Se convierten en principio de jerarquización de todos los demás. Su superioridad impide que ese derecho o grupo de derechos fundamentales se puedan sacrificar por otros derechos. El resto, en cambio, como se relativizan sí son sacrificables.

El problema se agudiza aun más cuando ese principio de jerarquización no sólo es el centro de determinación del resto de los derechos, sino que también

279 Cfr. “Filosofía de la liberación y derecho alternativo. Aplicaciones concretas para una apertura al diálogo”, *op. cit.*; Sánchez Rubio y Joaquín Herrera Flores, “Aproximación al derecho alternativo en Iberoamérica”, en *Jueces para la Democracia. Información y Debate*, no. 20, 3/1993.

280 Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho, op. cit.*, p. 251.

está indisolublemente ligado a las formas de regulación del acceso a la producción y distribución de los bienes materiales y sociales.²⁸¹

De este modo, por ejemplo, si en el sistema de producción del capitalismo globalizado el *derecho de propiedad* privada del capital financiero y de los medios de producción, así como la *libertad de contratación*, son considerados como derechos fundamentales, éstos se oponen a otros derechos, como aquéllos que tienen que ver con una vida humana digna para todos, tales como el derecho al trabajo, al salario justo, a la alimentación, a la salud, etc. De algún modo, el derecho al trabajo como generador de riqueza y de otros derechos contradice a un derecho de propiedad exclusivo y excluyente.

Se relaciona con este tema el comentario que hace José Ramón Cossío al libro de Stephen Holmes y Cass R. Sunstein sobre el *costo de los derechos*, que establece esta tesis: “los derechos cuestan dinero y sólo pueden ser protegidos mediante financiamiento y apoyo públicos [...] de manera que todos los derechos existen a partir de costos presupuestales”.²⁸² Según estos autores, tanto los derechos llamados “negativos” o de conducta de *no hacer* del gobierno del Estado, los derechos de libertad fundamentalmente, así como los “positivos”, que implican un *hacer* o un servicio de las instituciones estatales, como el derecho a la educación, por ejemplo, tienen costos; esto porque tanto unos como otros “suponen una serie de condiciones materiales de ejercicio que no pueden ser construidas por el titular del mismo, sino que deben estar establecidas por el Estado en tanto distribuidor de los fondos públicos recaudados”.²⁸³ También, a partir de estos autores todos los derechos son convencionales, entendidos como acuerdos que les otorgan tal carácter; y son los “sujetos poderosos” quienes “tienen la capacidad de imponer a sus propios intereses la calidad de derechos y, por ende, lograr el financiamiento público respecto de los mismos”.²⁸⁴

El planteamiento de Holmes y Sunstein es novedoso y muy interesante, pero insuficiente. Llevan razón al decir que todos los derechos cuestan, aun los de libertad, dígalos si no el costo de la democracia en México, esto es el

281 *Ibidem*, p. 252.

282 José Ramón Cossío D., “Cuestiones constitucionales. El costo de los derechos”, en *Este País*, 106, enero, 2000, p. 18. El libro en comentario es *The Cost of Rights. Why Liberty Depends on Taxes*, Norton, Nueva York, 1999.

283 *Ibidem*, p. 19.

284 *Ibidem*, p. 21.

derecho de elegir libremente a nuestros representantes;²⁸⁵ también aciertan al decir que son los intereses de los poderosos los que se imponen y deciden sobre qué derechos reconocer y financiar. Sin embargo, esta visión de costos de los derechos es insuficiente para juzgar sobre su eficacia, por las contradicciones que se dan entre unos y otros derechos. Un derecho de propiedad con la característica de ser *ilimitado cuantitativamente*²⁸⁶ en cuanto a las cosas en que puede recaer, en donde los bienes reales son limitados en su existencia, contradice el derecho de propiedad de quienes nada tienen, lo hace ineficaz, niega el principio de factibilidad; esto con el agravante de ser un derecho, el de propiedad, que en un ejercicio concentrado en unos pocos no sólo niega el derecho de los otros a ejercerlo, sino que también les impide el derecho a la vida misma, ya que se relaciona con la producción y distribución de bienes que la hacen posible. *El tener anula el ser del otro.*

Volviendo a Sánchez Rubio, éste termina sus reflexiones desarrollando el tema del *trabajo vivo*, del que ya había publicado una versión anterior.²⁸⁷ Es una cuestión jurídica relacionada también con la *Filosofía de la liberación*, pues está basado en la obra de Dussel –reivindicada como tal–, en la que desarrolla parte del pensamiento de Marx. Sánchez Rubio toma el concepto de *trabajo vivo* y lo desarrolla como *derecho*, opuesto a cualquier otro derecho en donde el capital tenga primacía sobre la persona humana; de algún modo, el *trabajo vivo como derecho* es el derecho primordial porque es el garantizador de la fuente de toda riqueza.²⁸⁸ Buscando criterios de justicia en Dussel, el autor español encuentra que el argentino postula que el ser humano posee como derecho fundamental el *derecho a la vida*, el cual está rodeado de otros derechos fundamentales, de los que sobresale el derecho al trabajo. “Teniendo todos como referente a la *vida humana digna y libre*, el derecho al trabajo es el primero. El pan, la salud, la educación, etc. vienen después. No se trata de proporcionar pan y techo sin trabajo.”²⁸⁹

El tema de los derechos humanos está vinculado también con el de la relación del sujeto con las mediaciones. Los derechos sólo son posibles si el ser

285 Cfr. Alfredo Arellano Moyao y María de Jesús Alejandro Quiroz, “El presupuesto del Instituto Federal Electoral”, en *Este País*, 107, febrero, 2000, pp. 26-29.

286 Cfr. Eduardo Novoa Monreal, *El derecho de propiedad privada*, Ed. Temis, Bogotá, 1979, p. 32.

287 Cfr. “Filosofía de la liberación y derecho alternativo”, *op. cit.*

288 Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho, op. cit.*, p. 275.

289 *Ibidem*, p. 279.

humano real, vivo, con su dignidad, trasciende la totalidad instrumental de las mediaciones. Escribe Hinkelammert:

Para que los derechos humanos tengan relevancia, tienen que ser ubicados en la relación del sujeto humano con la estructura social, relativizándola. En caso contrario, en nombre de los derechos humanos se viola a esos mismos derechos. En esta relación surge la libertad, la cual jamás puede consistir en la identificación ciega con una estructura.²⁹⁰

Iusnaturalismo histórico: derechos humanos instituyentes y derecho insurgente

El hecho de que la filosofía de la liberación sea una filosofía crítica cotidiana nos permite fundamentar no sólo un análisis crítico de la juridicidad y teorizar con sus categorías construyendo un *iusnaturalismo histórico*, sino también dar bases para entender y ejercer una práctica jurídica cotidiana que es factible hacerse y se hace desde y a favor de los pobres, de las víctimas, como es el caso del llamado uso alternativo del derecho y el pluralismo jurídico, y, desde luego, el derecho insurgente.

Reflexionando sobre las cuestiones de la *legalidad de la injusticia* y las alternativas jurídicas a la misma, Sánchez Rubio dice que ante el hecho de la cooptación del derecho vigente por los poderes oligárquicos que atentan contra las condiciones de vida digna del pueblo,

mediante procesos de liberación y de lucha por sus derechos, los poderes populares reaccionan frente a la coacción legal del sistema vigente [...] instituye criterios de una “justicia ilegalizada” institucionalmente, desde parámetros críticos y transformadores que aspiran a una “legalidad de la justicia” que no les arrebatase sus condiciones existenciales y de vida como sujetos instituyentes populares y diferenciados.²⁹¹

290 Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Ed. Departamento Ecuaménico de Investigaciones, San José, 1991, p. 78.

291 Sánchez Rubio, *Derechos humanos instituyentes*, op. cit., p. 56.

Comentando con Sánchez Rubio estos temas, me decía que podía hablarse del derecho insurgente “puro” y el que se mixtura; otro que se resignifica, o aquel que se mezcla con el derecho positivo del Estado; de tal modo que existen distintos modos de entenderlo. El derecho insurgente, también como un proceso permanente, que no cesa.²⁹² Y esto que platicamos lo expresa muy bien el profesor de la Universidad de Sevilla cuando desarrolla lo relativo a los *derechos humanos instituyentes*:

La estrategia es utilizar el derecho estatal y la legalidad cuando conviene, y en otros es preferible vulnerarlos, con lo cual se crean normatividades paralelas. De ahí la importancia que tiene exigir, reivindicar y recuperar el poder protagonista del poder constituyente popular y de unos derechos humanos instituyentes que compensan las carencias, omisiones y agresiones del poder constituido normativo y estatal blindado y enclaustrado oligárquicamente.²⁹³

El derecho insurgente forma parte de un proceso de liberación de la alienación u opresión, se opone a la legalidad de la injusticia y produce derechos humanos instituyentes. “De modo, el debate conceptual de los derechos humanos encuentra, como fundamento teórico, un camino orientado por la acción humana organizada en proceso de liberación.”²⁹⁴

292 Conversación sostenida con el profesor David Sánchez Rubio, en Aguascalientes, un día de agosto de 2018.

293 Sánchez Rubio, *Derechos humanos instituyentes*, op. cit., pp. 48-49.

294 Antonio Escrivão Filho y José Geraldo de Sousa Junior, *Para un debate teórico-conceitual e político sobre os Direitos Humanos*, Editora D'Plácido, Belo Horizonte, 2019, p. 31.

Palabras finales

Por los días en que terminamos de dar forma a esta mirada a los *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico* se cumplen veinte años del martirio del arzobispo de San Salvador, don Óscar Arnulfo Romero,²⁹⁵ un defensor de los derechos humanos en general y en especial de los derechos de los más pobres, por los cuales ofrendó su vida. En recuerdo de ello queremos terminar este ensayo reflexionando, desde la perspectiva de

295 El 24 de marzo de 1980, cuando se encontraba celebrando misa en la Capilla del Hospital La Divina Providencia, en la capital salvadoreña, fue asesinado monseñor Romero. Días antes había pedido a las autoridades y a las fuerzas de seguridad del Estado que cesara la represión al pueblo. *Cfr.* Jesús Antonio de la Torre Rangel, *El derecho que nace del pueblo*, cap. iv “La legalidad vista desde los oprimidos. Derecho y justicia en Monseñor Romero”, Ed. Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes (CIRA) y Fideicomiso Profesor Enrique Olivares Santana, México, 1986, pp. 87-96.

los derechos humanos, en las siguientes palabras del pastor salvadoreño: “¿De qué sirven hermosas carreteras y aeropuerto, hermosos edificios de grandes pisos, si no están más que amasados con sangre de pobres que no los van a disfrutar?”²⁹⁶

Los derechos humanos de libertad para comprar y para vender y de propiedad absoluta, excluyente e ilimitado, son ejercidos por unos cuantos que se comportan como dueños del mundo, en detrimento del derecho a la vida humana digna y libre de una inmensa mayoría. Esto es así porque la justicia y su concreción, que es lo justo objetivo, han sido echados fuera del discurso ideológico, de la construcción teórica y de los condicionamientos social y legal que hacen factibles los derechos humanos.

Urge, entonces, historizar la reflexión sobre los derechos humanos y hacer una práctica histórica de sus postulados, a favor del *otro* y del *inequívocamente otro*. Este ensayo de *iusnaturalismo histórico analógico* ha querido ser una pequeña contribución teórica en ese sentido. Para que los “derechos” de unos no vayan en contra de los “derechos” de los otros; para que los derechos de tener no destruyan los derechos a ser. En fin, como quería Romero, para que la riqueza económica de unos cuantos no se amase con la sangre de los pobres.

296 En James R. Brockman S.J., *Tiene que vencer el amor. Textos de Mons. Óscar Romero*, Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1988, p. 164.

Referencias

- Aguilar, Luis Armando, “El fundamento del derecho al desarrollo en el *ius gentium* y en el derecho natural de acuerdo con el pensamiento de Jacques Maritain”, en *Jurídica*, 28, 1998.
- Aquino, Tomás de, *Suma teológica*, tomo XI, La prudencia, la justicia y el derecho, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1987.
- Ardiles, Osvaldo A., *Vigilia y utopía*, Ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1980.
- Barlow, Michel, *El socialismo de Mounier*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1975.
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, UNAM, México, 1981.
- , *La fundamentación de los derechos humanos como problema moral*, Cátedra Unesco de Derechos Humanos, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México y UNESCO. México, 1998.

- _____, “La persona y la subjetividad en la filología y la filosofía”, en *Crítica Jurídica*, 16, 1985.
- _____, “Réplica a Ángel Hernández”, *Isonomía*, no. 6, abril de 1997.
- _____, “Sobre la analogía y la filosofía actual”, en *Analogía Filosófica*, enero-junio de 1996.
- Bloch, Ernest, *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980.
- _____, *El principio esperanza*, Ed. Aguilar, Madrid, 1979, 3 tomos.
- Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991.
- Boff, Leonardo, *El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- _____, *Ecología, mundialização espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, Editora Ática, São Paulo, 1993.
- Brockman, James R., S.J., *Tiene que vencer el amor. Textos de Mons. Óscar Romero*, Ed. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1988.
- Casaldáliga, Pedro María, *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*, Ed. Claves Latinoamericanas, México, 1990.
- _____, *Clamor elemental*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1971.
- Casas, Bartolomé de Las, *De Regia Potestate. Obras Completas*, 12. Edición en latín y castellano, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- _____, *De Thesauris*, Fijación del texto latino, traducción castellana, introducción e índices (ideológico y general) por Ángel Losada, notas e índices de fuentes bíblicas, jurídicas y otras por Martín Lassègue, O. P., *Obras Completas*, 11.1, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Coing, Helmut, *Fundamentos de filosofía del derecho*, Ariel, Barcelona, 1961.
- Coll-Vincen, Roberto, *Mounier y el desorden establecido*, Península, Barcelona, 1968.
- Cossío D., José Ramón, “Cuestiones constitucionales. El costo de los derechos”, en *Este País*, 106, enero, 2000.
- Dabin, Jean, *Doctrina General del Estado*, Jus, México, 1946.
- De la Torre de Lara, Óscar Arnulfo, “La Encíclica *Laudato Si* y la tradición iberoamericana de derechos humanos: dignidad de la persona y derechos humanos”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, no. 41, 2017.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, *Iusnaturalismo histórico analógico*, Ed. Porrúa, México, 2011.

- Doménach, Jean-Marie, *Mounier según Mounier*, Laia, Barcelona, 1973.
- Dussel, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.
- _____, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Edicol, México, 1979.
- _____, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- _____, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, CTR, México, 1979.
- _____, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975.
- _____, *El Humanismo Semita*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969.
- _____, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital, Siglo XXI*, México, 1990.
- _____, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid, 1998.
- _____, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977.
- _____, *Filosofía ética latinoamericana (3 tomos)*, Ed. Edicol, México, 1977.
- _____, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI*, México, 1988.
- _____, *Historia de la Filosofía y filosofía de la liberación*, Ed. Nueva América, Bogotá, 1994.
- _____, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Ex-temporáneos, México, 1977.
- _____, *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse, Siglo XXI*, México, 1985.
- _____, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, (coautor con Enrique Guillot), Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975.
- _____, *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.
- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana (2 tomos)*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- _____, *Política de la liberación I, Historia mundial y crítica*, Ed. Trotta, Madrid, 2007. Editora Ática, São Paulo, 1993.
- _____, *Política de la liberación II, Arquitectónica*, Ed. Trotta, Madrid, 2009. Editora Ática, São Paulo, 1993.

- _____, *Teología de la liberación y ética*, Ed. Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1974.
- Eco, Umberto y Martini, Carlo María, *¿En qué creen los que no creen?*, Ed. Taurus, México, 1997.
- Ellacuría, Ignacio, “Derechos humanos en una sociedad dividida”, *Christus*, no. 527, octubre de 1979.
- _____, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Estudios Centroamericanos* (ECA), 1990.
- Escrivão Filho, Antonio y De Sousa Junior, José Geraldo, *Para un debate teórico-conceitual e político sobre os Direitos Humanos*, Editora D’Plácido, Belo Horizonte, 2019.
- Estrada Díaz, Juan Antonio, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 1998.
- Ferrajoli, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1996.
- Gaete, Arturo, “La ley natural: un enfoque histórico”, en *Mensaje*, no. 428, mayo de 1994.
- _____, “Naturaleza y técnica: un sentido ético”, en *Mensaje*, no. 430, julio de 1994.
- Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Ed. Jus, México, 1949.
- González Faus, José I., “Derechos humanos, deberes míos” I y II, en *Christus*, no. 702 y 703, septiembre-octubre y noviembre-diciembre de 1997, respectivamente.
- González Morfín, Efraín, “Analogía, ser del derecho y ser de la sociedad”, *Jurídica*, no. 6, julio de 1974.
- _____, “Filosofía del derecho. Epistemología”, en *Revista Jurídica Jalisciense*, no. 8, enero-abril, 1994.
- _____, “Filosofía del derecho. Ontología”, en *Revista Jurídica Jalisciense*, no. 9, mayo-agosto, 1994.
- _____, *Temas de filosofía del derecho*, cap. 3 “Filosofía del derecho. Epistemología”, Ed. Universidad Iberoamericana y Oxford, México, 1999.
- _____, *Trabajo*. Discurso pronunciado en la ciudad de Tlatlnepan, Méx., el jueves 16 de abril de 1970. Campaña 1970, Ed. Partido Acción Nacional, México, 1970.

- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático en términos de la teoría del discurso*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Hayek, Friedrich A., *Derecho, legislación y libertad*, v. I, Normas y orden, Unión Editorial, S.A., Madrid, 1978.
- Hernández Montañez, Ángel Francisco, “Fundamentación o protección de los derechos humanos?”, *Isonomía*, 6, abril de 1997.
- Herrera Flores, Joaquín, “Cuestiones básicas para la fundamentación de los valores jurídicos”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1987.
- Hinkelammert, Franz J., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Ed. Departamento Euménico de Investigaciones, San José, 1991.
- Hubard, Julio, “Divagación contra el otro”, *Letras Libres*, 12, diciembre de 1999.
- Kant, Immanuel, “De la relación entre la teoría y la práctica en el derecho político”, *Revista de la Universidad de Guadalajara*, no. 12, 1982.
- Kelsen, Hans, *Socialismo y estado*, Ed. Siglo XXI, México, 1982.
- _____, *Teoría general del estado*, Ed. Nacional, México, 1965.
- _____, *Teoría pura del derecho*, UNAM, México, 1979.
- Kriele, Martín, *Liberación e Ilustración*, Ed. Herder, Barcelona, 1982.
- Kuri Camacho, Ramón, “La declaración de los Derechos del Hombre de 1789 y la tradición judeocristiana”, en *Analogía Filosófica*, año 9, no. 1, enero-junio de 1995.
- Lacroix, Jean, *Marxismo, existencialismo y personalismo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1971.
- Lévinas, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Col. Esprit, Madrid, 1997.
- _____, *Humanismo del otro hombre*, Ed. Siglo XXI, México, 1974.
- _____, *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- Ludwig, Celso Luiz, *A Alternatividade Jurídico na perspectiva da Liberdade: uma leitura a partir de Filosofia de Enrique Dussel*. Disertación de Maestría, Universidad Federal de Paraná, Curitiba, 1993.
- Machado, Antônio Alberto, *Elementos de Teoria dos Direitos Fundamentais*, Cultura Acadêmica Editora y Universidade Estadual Paulista Julio de Mezquita Filho, São Paulo, 2017.
- Marcel, Gabriel, *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Ed. Herder, Barcelona, 1967.
- _____, *En busca de la verdad y de la justicia*, Ed. Herder, Barcelona, 1977.
- _____, *Ser y Tener*, Caparrós Editores, Col. Esprit, Madrid, 1996.

- Maritain, Jacques, *Cristianismo y democracia*, Ed. Aédalo, Buenos Aires, 1961.
- _____, *Humanismo integral*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972.
- _____, *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Descleé de Brower, 1948.
- _____, *Principios de una política humanista*, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1969.
- _____, *Tres reformadores*, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1968.
- Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Ed. Progreso, Moscú, 1975.
- Massini Correas, Carlos I, *Filosofía del derecho. El derecho y los derechos humanos*, Ed. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994.
- Messner, Johannes, *Sociología moderna y derecho natural*, Ed. Herder, Barcelona, 1964.
- Miranda, Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*.
- _____, “¿Qué hacer ante la Modernidad?”, *La Jornada Semanal*, no. 233, 28 de noviembre de 1993.
- Moix, Candide, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Ed. Estela, Barcelona, 1969.
- Moreira da Silva, José Carlos, *Direito e Novos Movimentos Sociais: Uma Abordagem a partir da Filosofia da Libertação em Enrique Dussel*. Tesis de Maestría ante la Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis, octubre de 1996.
- Mounier, Emmanuel, *Comunismo, anarquía, personalismo*, Ed. Zero, Madrid, 1973.
- _____, *El afrontamiento cristiano*, Ed. Estela, Barcelona, 1968.
- _____, *El compromiso de la acción*, Ed. Zyx, Madrid, 1967.
- _____, *Introducción a los existencialismos*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1973.
- _____, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1972.
- _____, *Mounier en Esprit*, Caparrós Editores, Col. Esprit 26, Madrid, 1997.
- _____, *Obras 1*, Laia, Barcelona, 1974.
- _____, *Obras completas, tomos II y III*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1993 y 1990.
- Navarro Gallegos, César, “Ayotzinapa: herida abierta y jornada sin descanso por la vida”, en *Desde las trincheras de Ayotzinapa: la defensa por la educación y la vida de los hijos del pueblo*, XXI Informe de Tlachinollan Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero, Montaña de Guerrero, México, agosto de 2015.
- Novoa Monreal, Eduardo, *El derecho de propiedad privada*, Ed. Temis, Bogotá, 1979.

- _____, *¿Qué queda del derecho natural?*, Ed. Depalma-Benavides López, Buenos Aires-Santiago, 1967.
- Paoli, Arturo, *Caminhando se abre caminho*, Ed. Loyola, São Paulo, 1979.
- _____, *La perspectiva política de San Lucas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- _____, *Se hace camino al andar*, Ed. San Pablo, Madrid, 1995.
- Preciado Hernández, Rafael, *Lecciones de filosofía del derecho*, Jus, México, 1970.
- Quiles, Ismael, *Persona y Sociedad, hoy*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970.
- Recasens Siches, Luis, *Iusnaturalismos actuales comparados*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1980.
- _____, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, Ed. Jus, México, 1947.
- Richard, Pablo, “¡Ya es tiempo de proclamar un Jubileo! Jubileo y liberación desde los pobres de América Latina”, en *Christus*, 716, enero-febrero, 2000.
- Robles, Gregorio, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Ed. Civitas, Madrid, 1992.
- Sánchez Rubio, David, *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Ed. Akal, México, 2018.
- _____, “Filosofía de la liberación y derecho alternativo. Aplicaciones concretas para una apertura al diálogo”, *Crítica Jurídica*, no. 15, 1995.
- _____, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Col. Palimpsesto 3, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.
- _____, *Proyección jurídica de la filosofía latinoamericana de la liberación. Aproximación concreta a las obras de Leopoldo Zea y Enrique Dussel*. Tesis presentada para la obtención del título de Doctor en Derecho por la Universidad de Sevilla, Sevilla, diciembre de 1994.
- Santo Padre Francisco, *Laudato Si*, Ediciones Paulinas, México, 2015.
- Scannone, Juan Carlos, “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en *Xipe Totek*, junio de 1998.
- _____, *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- Seco Martínez, José María, *Persona, política y derecho en Emmanuel Mounier*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Derecho en la Universidad de Sevilla. Versión mecanográfica.
- Sobrino, Jon, “Lo divino en la lucha por los derechos humanos”, *Diakonía*, no. 33, marzo de 1985.

- Soto, Domingo de, *De la justicia y del derecho*, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, 5 tomos.
- Souza Martins, José de, *A Militarização da Questão Agrária do Brasil*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1985.
- Suárez, Francisco, *Defensa de la fe*, Ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, 4 tomos.
- _____, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 6 tomos, 1967.
- Varios, *El derecho de ser hombre (Antología)*, Ed. Sígueme-Unesco-Coloubsidio, Salamanca, París, Bogotá, 1973.
- _____, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973.
- _____, *Presencia de Mounier*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1966.
- Veracruz, Alonso de la, *Sobre la Conquista y los derechos de los indígenas*, texto íntegro en castellano del tratado *De Dominio Infidelium et Iusto Bello*. Trad. Rubén Pérez Azuela, O.S.A., Ed. Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA), México, 1994.
- Villey, Michel, *Compendio de filosofía del derecho*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1979, 2 tomos.
- Villoro Toranzo, Miguel, *Deontología jurídica*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 1987.
- _____, *La justicia como vivencia*, Ed. Jus, México, 1979.
- _____, *Teoría general del derecho*, Ed. Porrúa, México, 1989.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas del maestro fray Francisco de Vitoria*, Edición Crítica de Fray Luis G. Alonso Getino, Madrid, 1934, 3 tomos.
- Weil, Simone, *Echar raíces*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- Wolkmer, Antônio Carlos, “Direito Alternativo: Proposta e Fundamentos Éticos”, en *Ética y Direito: um diálogo*, organizadores Marcio Fabri dos Anjos y José Reinaldo de Lima Lopes, Alfonsianum Instituto de Teología Moral, Editora Santuário. Aparecida, 1996.
- _____, “Direito Comunitário Alternativo. Elementos para um ordenamiento teórico práctico”, en *Lições de Direito Alternativo*, 2, 1992.
- _____, *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*, Ed. Acadêmica, São Paulo, 1995.
- Zambrano, María, *Persona y democracia*, Ed. Siruela, Madrid, 1996.



Derechos humanos
desde el iusnaturalismo histórico analógico

Primera edición 2021

El cuidado y diseño de la edición estuvieron
a cargo del Departamento Editorial
de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.