

HACIA UNA NUEVA PROPUESTA PARA LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Mauricio Beuchot Puente

SUMARIO: 1. Sobre la fundamentación de los derechos humanos en el iusnaturalismo; 2. Tesis principal; 3. Opción por un iusnaturalismo tomista analógico-icónico; 4. Las esencias o naturalezas y la naturaleza humana. Su dinamicidad e iconicidad; 5. El supuesto problema de la falacia naturalista; 6. El iusnaturalismo analógico-icónico, como fundamento filosófico de los derechos humanos, válido y útil en la actualidad; 7. Resultados.

A continuación hablaré de los derechos humanos en cuanto a su fundamentación filosófica. Esto quiere decir que deseo dar razón de ellos, y ver cuál es la justificación teórica que les da vida, pues de cualquier cosa que pretendamos que existe tenemos que ver cuál es la razón suficiente de su existencia. De otra manera, al defender los derechos humanos estaremos defendiendo cosas inexistentes, que no pasan de ser altos ideales o meros buenos deseos.

Intentaré además ofrecer un replanteamiento de la fundamentación filosófica de tales derechos. Será un nuevo planteamiento iusnaturalista; pero pretendo que sea, al menos, una nueva presentación de esta postura. Ha sido una postura, el iusnaturalismo, que hasta hace poco a muchos les causaba rechazo, pero que cada vez va perdiendo más y más esa apariencia repelente que tenía. Por lo demás, se trata de un replanteamiento del

iusnaturalismo, atendiendo a diversas críticas que se le han hecho, esto es, se trata de buscar un iusnaturalismo renovado. El mío debe mucho a consideraciones que se han hecho en la línea de la filosofía analítica reciente —como el establecer la naturaleza humana desde las clases naturales (siguiendo a Wiggins, Kripke y Putnam), y el retomar algunas cosas de aquellos que dan a los derechos humanos el estatuto de derechos morales (los *moral rights* de R. Dworkin, E. Fernández y C. S. Nino ¹— y también con algunas lecciones que ha aprendido de la filosofía pragmatista norteamericana —por ejemplo, la idea de iconicidad, tomada de Peirce, que debe asignarse a la naturaleza humana—, y está fundamentalmente inspirado en la filosofía tomista. Creo que se pueden integrar varios elementos de esas tres corrientes mencionadas, y se puede hacer de manera coherente, por supuesto que con un esfuerzo teórico para establecer su compatibilidad lógica.

El tiempo en que el iusnaturalismo era visto con desconfianza ya ha pasado, en buena parte gracias a trabajos de investigadores actuales, de muy diversa índole doctrinal, como pueden ser Ernst Bloch, Norberto Bobbio, Ronald Dworkin, Carlos Santiago Nino y Carlos Ignacio Massini Correas. Mi trabajo quiere inscribirse en esta línea, y avanza en ella buscando un iusnaturalismo que llamaré analógico e icónico ², esto es, tamizado por las críticas y las lecciones de la filosofía analítica y la filosofía pragmatista ³. En el límite de su encuentro, las tres corrientes se enriquecen.

¹ Es el caso de Eusebio Fernández (*Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984) y el de Carlos Santiago Nino (*Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Paidós, 1984). Con ambos sostuve enriquecedoras discusiones. He examinado también sus posturas en mi libro *Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México, Siglo XXI, 1993, pp. 23-46.

² La noción de lo analógico proviene del tomismo, como aquello que se coloca entre lo unívoco y lo equívoco, por ser en parte semejante y en parte diferente a otra cosa, predominando la diferencia. La noción de lo icónico la tomo del pragmatismo, concretamente de la semiótica de Charles Sanders Peirce, y responde a la idea que éste tenía del ícono como un tipo de signo que funcionaba siendo un trasunto y paradigma, con una causalidad ejemplar (como la de los paradigmas de Wittgenstein), que desde lo particular remitía forzosamente a lo universal y en el cual un fragmento daba el conocimiento de la totalidad. Eso nos permite tener universalidad y a la vez atención a los casos individuales. Escapa del universalismo craso, pero sin caer en el relativismo.

³ En cuanto a esta integración del pragmatismo americano, debo mucho a la discusión con Jaime Nubiola. Véase su libro *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona, Eunsa, 1994.

1. SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL IUSNATURALISMO

Nos resuena aquí la formulación del principio de razón suficiente: «cualquier cosa existe por alguna razón suficiente de su existencia», emitida por Leibniz y aplicada por Eduardo García Máynez al derecho «para que un derecho sea válido, debe tener una razón suficiente de su validez»⁴. Así, quienes dicen que la razón suficiente de un derecho es su positivación, que son muchos juristas y aun algunos filósofos, dejan inconformes a muchos filósofos y aun a algunos juristas, para quienes la razón suficiente de los derechos, en concreto los derechos humanos, tiene que estar asentada en algo más profundo, y tiene que buscarse, si es posible, hasta sus raíces ontológicas o metafísicas más hondas.

Alejándose de la ontología, algunos han dicho que hay que pragmatizar la filosofía, esto es, hacer que, de acuerdo con el pragmatismo que ahora se ha introducido en la discusión reciente, no hay que insistir en las fundamentaciones metafísicas, pues tienen prioridad la praxis y la experiencia. Pero hay varios pragmatismos. Ciertamente el de James y Dewey, y el que a partir de ellos formula Rorty, plantean esa exigencia tan débil; pero también está el pragmatismo (o pragmaticismo) de Peirce, que deseo recoger aquí, al menos como influenciando mi postura tomista, ya que Peirce dio mucha importancia al «realismo escolástico», que es el que me interesa aplicar a la filosofía del derecho, en forma de un iusnaturalismo renovado, o «pragmatizado». Tal vez menos rígido y más dúctil de lo que el propio Peirce lo haría (con su realismo escotista, más fuerte aún que el tomista).

2. TESIS PRINCIPAL

En todo caso, sostengo que los derechos humanos pueden fundamentarse filosóficamente en la idea de una naturaleza humana⁵; pero

⁴ Cf. E. García Máynez, «El derecho natural y el principio jurídico de razón suficiente», en *Revista Jurídica Veracruzana*, 1959, pp. 369-378.

⁵ No contrastaré el iusnaturalismo con el iuspositivismo, ni hablaré de los diferentes matices que se encuentran en cada uno de ellos. He tratado de hacerlo en mi libro *Filosofía y derechos humanos*, ya citado.

no se tratará aquí de una idea de naturaleza como estructura estática, sino como estructura dinámica, que en buena parte se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la individualidad. No quiere esto decir que hayamos de renunciar a las determinaciones inmutables que tiene toda naturaleza o esencia, lo que deseo es quitarle ese carácter *a priori* que se le da en muchos ámbitos, sobre todo racionalistas y positivistas, y recuperar y resaltar su carácter *a posteriori*, de algo que, aun siendo abstracto, se realiza y se encarna en lo concreto, pues ésta es precisamente la idea de la *physis* aristotélica. Eso nos plantea la exigencia de explorar con cuidado qué es esa naturaleza humana y qué condicionamientos adquiere en su concreción. Como decía Peirce, tenemos que aplicar la abducción a la naturaleza humana, e ir la perfilando progresivamente con más claridad.

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

Me parece que la idea de naturaleza humana es defendible en la actualidad como fundamento último de tales derechos, aunque algu-

nos la han rechazado o eludido, por preferir fundamentarlos en la dignidad del hombre o en las necesidades humanas básicas; pero si hay tal dignidad y tales necesidades, lo que ellas denotan es que hay una naturaleza humana a la que responden, de la que brotan. Esto puede sostenerse con un instrumental ofrecido por la filosofía analítica, ya que se puede asentar la idea de la naturaleza humana como clase natural, dentro del reciente esencialismo analítico ⁶, e incluso puede enriquecerse con la noción aristotélica de *physis*. Así, puede decirse que existe la clase natural de las personas, y que es la de los seres humanos. De hecho, Wiggins ha alegado que, intuitivamente, la noción de persona la vemos realizada en los seres humanos, esto es, en los miembros de la especie *homo sapiens* (y no en otros animales o en los robots, por muy sofisticados que sean) ⁷. El esencialismo analítico es una postura ontológica que surge de la semántica de la lógica modal, concretamente en su interpretación del functor de necesidad (tomado no sólo como *de dicto*, sino también como *de re*) ⁸. Inclusive, puede decirse que el esencialismo de tradición analítica es más fuerte que el mío, más dinámico e icónico, ya que el analítico, como el de Wiggins, se inspira en las esencias de Leibniz, mientras que el mío retorna las *physeis* de la tradición griega de Aristóteles, más móvil y viva.

Cabe aclarar, además, que elijo un iusnaturalismo que hunde sus raíces en el clásico, y no directamente en el moderno, por un motivo que me parece de peso: porque el iusnaturalismo moderno, al querer entender la naturaleza humana desde un estado natural previo a la socialización, sólo engendró mitologías en pugna acerca de dicha naturaleza humana, y atrajo el desprestigio sobre el derecho natural. Ahora bien, del iusnaturalismo clásico tomo esa versión que elaboraron los

⁶ Representado por Wiggins, Kripke y Putnam, entre otros. Cf. H. Putnam, *¿Es posible la semántica?*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1983, p. 5 y ss.; ver también, de Mark Platts, «Kind Words and Understanding», en *Crítica*, UNAM, XII/36 (1980), p. 25.

⁷ Cf. D. Wiggins, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, México, UNAM, Cuadernos de Crítica, 1986.

⁸ A favor de una aceptación del esencialismo a partir de la lógica modal, argumenté en mi trabajo *Lógica y ontología*, Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 1986. Cf. también J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona, Eunsa, 1984.

pensadores tomistas de Salamanca, en los siglos XVI y XVII, en los mismos orígenes de la modernidad (no sólo con derechos objetivos, sino también subjetivos), aunque la tomo de manera distinta, renovada, como he dicho, semantizada y pragmatizada.

3. OPCIÓN POR UN IUSNATURALISMO TOMISTA ANALÓGICO-ICÓNICO

Ya la misma noción histórica de los derechos humanos, esto es, la efectiva y concreta que se dio en diversas declaraciones y positivaciones, tiene una mentalidad que va más allá del iuspositivismo, tiene un insoslayable espíritu iusnaturalista. En efecto, son derechos que se consideran inherentes al ser humano por su misma esencia o naturaleza. Implican también la percepción de que hay unos derechos que rebasan las positivaciones existentes, y no porque sean derechos que van surgiendo de los que ya se han positivado, sino porque son superiores y anteriores a todos ellos. Igualmente, anima a estos derechos fundamentales la idea de que, aun cuando no los acepten positivamente algunas legislaciones, no dependen, para su existencia, del reconocimiento de los países; están por encima de su positivación. Además, se ve que han sido concebidos con un carácter necesario y universal, más dependiente de la ética y la axiología que del derecho mismo. Inclusive, con arreglo a ellos se podrá decir si un régimen y una legislación positiva son justos o se oponen al ideal de la justicia. Precisamente esos derechos humanos, aunque no estuvieran positivados, serían los que permitirían a los hombres levantarse en contra de la tiranía que los oprimiera ⁹.

Para esta trascendencia de los derechos humanos con respecto a los puramente positivos, encuentro mucho apoyo en esos pensadores de la filosofía analítica muy reciente que conciben los derechos humanos como derechos morales (los *moral rights*). Además, trato de integrar elementos de la filosofía pragmática (concretamente, de la semiótica

⁹ Es lo que admite Bobbio en *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 1991, pp. 78-79.

de Peirce), pero sin perder la ontología. Es cierto que hay que pragmatizar la ontología, pero también hay que ontologizar la pragmática. Eso fue lo que en realidad hizo el genial Peirce, y por lo mismo yo trato de pragmatizar la idea de naturaleza humana, dándole más dinamicidad y flexibilidad respecto de los casos particulares, con una aplicación regida por la *phrónesis* (prudencia) y la *epiqueya* (equidad), virtudes eminentemente analógicas; pero también trato de ontologizar la pragmática, para que no se reduzca a los casos, de modo que la naturaleza humana no pierda su estabilidad (*i. e.* su universalidad y su necesidad), sino que sea suficiente; y esto se logra con la idea de iconicidad.

De lo que se trata es de hacer ver que los derechos humanos no pueden ser supeditados a la mera positivación. Y prefiero el iusnaturalismo clásico porque es más ontológico, y no sólo deontológico o axiológico, como el nuevo, de los derechos morales. Me parece que el iusnaturalismo clásico, al fundamentar los derechos del hombre en la naturaleza humana, los dota con una base plenamente ontológica —aunque ahora deba ser sanamente pragmatizada o semiotizada—, y también antropológico-filosófica, de la cual el aspecto axiológico y deontológico será la resultante. La naturaleza humana es aquello que, al ser conocido históricamente cada vez con mayor plenitud, va haciendo brotar los derechos humanos y dándolos a conocer a aquellos que quieran verlos. Esto se hace a través del conocimiento de las inclinaciones y necesidades del hombre. Como antes se decía, la necesidad engendra derecho, produce un derecho que tiene que satisfacerse. Pues bien, esas necesidades e inclinaciones responden a la naturaleza humana, surgen de ella y en ella se asientan. Por eso el fundamentar los derechos humanos en las necesidades del hombre viene a ser solamente el aspecto pragmático del fundamentarlos en la naturaleza humana, que es el aspecto ontológico. Igual sucede cuando se los quiere fundamentar en la dignidad del hombre. Esta alta dignidad que cultural e históricamente tiene el ser humano le viene precisamente de su naturaleza, que ocupa ese preciso lugar en el orden de las esencias. Con todo, se realiza por supuesto cultural e históricamente. Por ello, el tratar de fundamentar los derechos humanos en la dignidad del hombre se reduce en definitiva a fundamentarlos pragmáticamente en la misma naturaleza humana, que es de hecho su fundamentación ontológica. Mas,

como he insistido, entiendo la naturaleza humana de una manera más dinámica (aristotélica) e icónica (peirceana); no como algo totalmente fijo y que debe aplicarse sin discernimientos, sino como algo universal atento a los individuos, que toma muy en cuenta las *circunstancias* para su aplicación, que es muy serio con lo particular al aplicar esa ley natural o derecho natural que brota de la naturaleza humana. Por eso, en un iusnaturalismo analógico, la aplicación diferenciada del derecho o la ley a los individuos es fundamental, y requiere de la prudencia y la *epiqueya*.

4. LAS ESENCIAS O NATURALEZAS Y LA NATURALEZA HUMANA. SU DINAMICIDAD E ICONICIDAD

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

Se ha puesto la objeción de que no hay unanimidad al caracterizar la naturaleza humana ¹⁰. Cada corriente o pensador la define de manera diferente. Pero eso lo único que indica es que no todos pueden estar en lo correcto acerca de la naturaleza humana. Hay una jerarquía (analógica) de aproximaciones y alejamientos. Algunos se han acercado a su exacta

¹⁰ Cf. N. Bobbio, «Sobre el fundamento de los derechos del hombre», en el mismo, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1992, 2a. ed., p. 119.

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

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

La aceptación de naturalezas —y entre ellas la naturaleza humana— se puede apoyar en la necesidad de aceptar una ontología de clases naturales para respaldar la semántica de los términos comunes. Sin esas clases naturales (o naturalezas, o esencias) no se puede explicar el funcionamiento del lenguaje en ese punto tan importante. Lo mismo surge de la interpretación de la lógica modal como teniendo no sólo modalidades *de dicto*, sino además *de re*, principalmente la modalidad de necesidad. La modalidad «necesario», aceptada como *de re* en la semántica de la lógica modal, exige una ontología esencialista, esto es, que acepte esencias, o naturalezas, o clases naturales, para explicar el funcionamiento de ese operador modal ¹¹. Esto ha hecho que en la filosofía reciente se utilicen de nuevo las naturalezas y, dentro de ellas, la naturaleza humana. Claro que después vienen las polémicas acerca del contenido y aplicación de esa naturaleza, esto es, de la intención y la extensión del término que la designa, en nuestro caso el término

¹¹ Cf. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, ed. cit. p. 291 y ss.

«naturaleza humana». Porque se ha querido hacer que ese término designe la clase de las personas, pero se piensa que personas también pueden ser ciertos animales, o ciertas máquinas, o ciertas corporaciones (como personas colectivas). Pero consideramos que es bastante intuitivo el que las personas sean los individuos pertenecientes a la clase de los seres humanos, esto es, a la especie *homo sapiens*. Por algo los derechos humanos se les han concedido sólo a ellos ¹².

He dicho que, además de inspirarme en algunos puntos de la filosofía analítica, me inspiro en algunos otros de la filosofía pragmatista o pragmática. Ésta pretende introducir en la filosofía el aprecio por la praxis y la experiencia, así como, en el caso de Peirce, la semiotización o lingüistización de la metafísica. Me parece pertinente, ya que Peirce, al semiotizar la filosofía trascendental de Kant, la acercó al realismo, y, al trascendentalizar la semiótica, no la redujo a una filosofía trascendental o antimetafísica (y tal vez en esto me estoy distanciando de ese preclaro seguidor de Peirce que es Apel, con su post-metafísica, o quizá haya que entender esa post-metafísica sólo como un intento de semiotización de la metafísica misma). De esta manera, cuando acepto que hay que pragmatizar la metafísica y, por lo mismo, el realismo y el iusnaturalismo, entiendo esto como un dar mayor cabida y atención a las particularidades y cambios que introduce la cultura y aun la diferente situación histórica de los individuos y grupos a los que se aplica el derecho natural.

Ni puro historicismo ni puro esencialismo. Mas, en mi caso, predomina el esencialismo sobre el historicismo. El cambio que se puede dar en la historia del hombre afecta la parte de las cualidades o *accidentia*, no de la *essentia* misma. La esencia en cuanto tal sólo encuentra un diferente modo de realizarse, a través de su existencia y sus relaciones. Pues el contenido de esta esencia es mínimo: la racionalidad, la vida racional. Y ésta no cambia en su naturaleza, pero se va encarnando en la historia de modos diversos: recta razón, razón estratégica, razón

¹² D. Wiggins, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, ed. cit., p. 44.

moral, etc. Este contenido mínimo de la naturaleza humana nos muestra que se entrecruzan la ética formal y la ética material, en un límite. No se puede operar con pura ética formal, procedimentalista, porque siempre habrá que acordar un contenido, aunque sea mínimo; y tampoco se puede operar con pura ética material, porque el contenido, aun mínimo, de la misma, siempre necesitará cierta discusión y diálogo. De hecho, el derecho natural —al menos el que yo concibo— es un pequeño núcleo de contenidos mínimos, y a partir de ellos se van estructurando otros. Es de mínimos y no de máximos (esos máximos tan temidos por los filósofos morales y filósofos políticos no se encuentran aquí, y por ello no habría que temerlos) ¹³.

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

¹³ Debo algunos aspectos de esta búsqueda de mínimos a las conversaciones con Adela Cortina, en un congreso al que fuimos invitados por la Universidad Santo Tomás, de Bogotá, en 1993.

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

De esta manera, la semiotización pragmática de la naturaleza humana consistirá en reconocer que está vinculada con la cultura, con los contextos sociales y con los marcos culturales. Pero no quiere decir que esté devorada por ellos. No se reduce todo a lo cultural, a la constructividad conceptual del hombre; necesita recoger de la realidad muchas cosas como ya dadas. Ante la pregunta de si la realidad está ya dada o procede de la constructividad conceptual del hombre, debe decirse que la pregunta está mal planteada, que es falaz, pues esconde falacia de múltiple pregunta. No se puede plantear como un dilema, ante el cual haya que elegir inexorablemente una de las opciones, cayendo en cualquiera de ellas en una contradicción inescapable. No. Hay que elegir las dos opciones, pero cada una de ellas en parte, en la parte que es proporcional a ese encuentro que es el del hombre y la realidad, y el del hombre y la naturaleza. Es innegable que el hombre interviene en la naturaleza, pero también es innegable que el hombre presupone de antemano algo en la naturaleza (y no toda ella como una masa informe que él va informando con su construcción cognoscitiva y práctica). Algo hay dado y algo se construye. Así, en la naturaleza humana, hay algo dado, que es la racionalidad, la cual se presupone a cualquier pragmatización y semiotización que se quiera hacer, pues sin ella ni siquiera es posible el diálogo ni el consenso. Y hay algo que se construye, mediante la colaboración teórica (diálogo discursivo) y práctica (tecnificación racional) dentro de la cultura. Pues bien, no se puede tratar sólo de una ética formal, cuyo único principio es el del diálogo discursivo entre los individuos, de modo puramente formalista o procedimental; se requiere también que se acepten contenidos materiales, axiológicos o éticos, y no sólo mediante la discusión y el acuerdo, pues sin algunos contenidos materiales que se presupongan (como el aprecio por la vida, la veracidad, la recta intención, por lo menos) no se puede ni siquiera efectuar ese diálogo, carece de condiciones de posibilidad. Por eso no se puede tratar sólo de lo que Habermas llama

la razón estratégica, la razón fría y calculadora, puramente formal, sino que ya debe estar animada por algunos elementos materiales o de contenido, tanto metodológicos como ontológicos y éticos, a saber, lo que antes se llamaba la recta razón (*recta ratio*). La pragmatización de la filosofía, en concreto de la filosofía del derecho y, más en concreto, de la filosofía de los derechos humanos, no implica la anulación del realismo. Es compatible con él; dicho más precisamente, es compatible con *cierto* realismo. Yo creo que lo es con el realismo tomista, sin que llegue a modificarlo tanto que le haga perder su esencia propia. Somos realistas, pero atentos a las contextualizaciones de la circunstancia sociohistórica o cultural.

Y no significa relativizar todo, sino relativizar en parte; relativizar lo que es relativizable (así como no todo es semiotizable o pragmatizable en su totalidad); es un relativismo relativo o analógico-icónico. Una de las cosas que implica el realismo «escolástico» de Peirce es la aceptación de la iconicidad como condición del ser de las cosas y de su conocimiento, del objeto y del sujeto, al reconocer la presencia de la *vaguedad* como algo constitutivo de nuestro conocer al inicio, y que se va acotando y perfilando de manera más clara conforme se avanza en el trabajo cognoscitivo. Precisamente la iconicidad es arrancar a la vaguedad de la equivocidad, alejarla de lo equívoco, tal vez sin lograr vencerlo por completo. En lugar de pensar, como los nominalistas (tanto los medievales como los modernos, ya racionalistas, ya empiristas), que el conocimiento primigenio (ya por intuición intelectual, ya por dato sensible) es claro y distinto, y que la vaguedad es una corrupción o degeneración de éste, el realismo de Peirce reconoce que el conocimiento humano primigenio es vago, y poco a poco se va arrancando de manos de lo equívoco, y llevándose a lo unívoco, aunque sin nunca alcanzar la plena univocidad, pero sí la suficiente definición como para manejar cognoscitivamente las cosas. Esto está muy acorde con la idea de Santo Tomás de que tenemos primero conceptos incoativos —vagos e imperfectos, de los entes—, y los vamos desarrollando hasta darles la claridad y la distinción que nos resulta alcanzable. Podemos aplicar esto a la idea de la naturaleza humana, sobre la cual ha habido tanta discordia. Hay que reconocer que el conocimiento de la naturaleza humana avanza, que hay un progreso en él, y que por eso se

va creciendo en la misma ética. Pero no a tal punto que cambie sustancialmente la naturaleza humana, o que las cosas queden diferentes. La naturaleza estaba dada, al menos en un mínimo (por usar la expresión de Apel y Adela Cortina), o en unos ciertos mínimos, que constituyen su núcleo esencial o definitorio. Lo que cambia y progresa es nuestro conocimiento de dicha naturaleza, el descubrir con mayor perfección las notas constitutivas y los valores inherentes al ser humano. Mucho de lo que antes fue visto como de la esencia del hombre (la esclavitud o servidumbre natural de algunos, etc.), se debía a un conocimiento defectuoso de la naturaleza humana, no a fallas en ella misma. Lo cual nos hace ver que si pragmatizamos tanto la naturaleza humana, al punto que su realidad y el conocimiento de la misma sean indisociables, no podremos corregir las malas comprensiones de ésta, y cada vez que se corrija nuestro conocimiento de ella tendríamos que decir que cambia también la esencia del hombre, y no que el conocimiento más acucioso de la misma hace posible que cambiemos de apreciaciones; incluso hace válida la corrección teórica y práctica de las cosas que vamos mejorando con ese avance o progreso moral.

La naturaleza humana, al asumirse ontológica y pragmáticamente, debe pensarse en términos de la iconicidad. Peirce distinguía entre índice, ícono y símbolo. El índice es un signo unívoco, es casi siempre un signo natural; el símbolo es equívoco, porque depende sólo de la arbitrariedad; en cambio, el ícono tiene la suficiente univocidad para no dejar que lo devore la equivocidad. Pues bien, la naturaleza humana es icónica respecto de todos los hombres: los contiene a todos con sus diferencias a pesar de reunirlos con sus semejanzas. En su universalidad, es a un tiempo firme y atenta a las particularidades y los cambios. Esto hace que la ley y el derecho que emanan de ella se apliquen a todos de manera matizada, según la circunstancia y, sin embargo, no pierden la comunidad de lo universal. Tienen una universalidad icónica, circunstanciada. Pero no sólo la naturaleza humana es icónica a los individuos humanos, también el conocimiento de ella por parte de los individuos es icónico; es decir, se conoce cada vez mejor, y aun más por ese conocimiento cargado de iconicidad que es la connaturalidad. Jacques Maritain dijo algo semejante cuando expresó que la ley natural, que refleja las inclinaciones humanas, se conoce mejor por un conocimiento

de inclinación, es decir, de connaturalidad, que va más allá de la razón, aunque no se desliga de la razón ¹⁴. Es un conocimiento icónico, que acude a la misma empatía del ser humano hacia sus demás semejantes, tanto para atender a sus diferencias de circunstancia histórica como para reconocer su igualdad de naturaleza o esencia.

En este carácter atento a los individuos y a los cambios, esto es, a la multiplicidad y a la mutación histórica, reside la iconicidad que quiero dar a la naturaleza humana. Están aquí perfectamente de acuerdo Santo Tomás y Peirce. Hay una naturaleza humana, que no cambia sustancialmente, pero que cambia en aspectos accidentales y, por lo tanto, adquiere diferente aplicación, según la cultura e incluso según el caso. El propio Santo Tomás dice que la ley natural ha de aplicarse de manera diferenciada, tomando muy seriamente en cuenta las circunstancias de los individuos. Y esto combina con la iconicidad de ciertos conceptos, de la que tan consciente fue Peirce, a tal punto que la refleja en el carácter icónico de conceptos como el de hombre. Naturaleza humana, pues, con iconicidad, que no se aplica sin el esfuerzo de tomar en consideración las circunstancias concretas del individuo humano (pero sin hacer que se pierda su universalidad de idea, de ícono).

5. EL SUPUESTO PROBLEMA DE LA FALACIA NATURALISTA

Una célebre objeción que se ha hecho al iusnaturalismo es que, al pasar de la naturaleza humana a la ley natural, efectúa un paso indebido del ser al deber ser, el cual es un paso lógicamente falaz, la llamada *falacia naturalista*. En ella se pasa de la naturaleza a la ley, del hecho al valor, todo lo cual se considera ilegítimo. Pero no hay filosofía que haya puesto más en tela de juicio y hasta en descrédito estos dualismos tan tajantes como la pragmatista. Curiosamente, aquí hay una confluencia e integración del pragmatismo y el tomismo. Tanto el pragmatista Dewey como el tomista Maritain insistieron en que

¹⁴ Cf. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milán, Jaca Book, 1985, p. 49.

los mismos términos y conceptos que configuran el discurso sobre el hombre están cargados de eticidad, de contenido axiológico. Otro autor que ha reducido con mucho vigor este alejamiento de lo fáctico y lo valorativo ha sido Hillary Putnam ¹⁵. Con todos esos intentos de hacer que se encuentren en el límite el hecho y el valor, no hay peligro de falacia naturalista en la fundamentación de los derechos humanos en una naturaleza humana.

Veámos antes la iconicidad del concepto de la naturaleza humana. Ella permite que sea un concepto que pueda abarcar de manera rica, en tensión dialéctica, un aspecto ontológico y otro ético, es decir, que haya una carga de eticidad en el concepto ontológico de hombre. La naturaleza lleva icónicamente la cultura, y la cultura retiene de manera icónica la naturaleza, porque la cultura es un cierto ícono de la natura; más aún, tiene que serlo, a riesgo de hacerla desaparecer. Así, no hay falacia en recuperar, enriquecido, lo ético o axiológico en lo fáctico, o a partir de él.

Si se acepta la idea de naturaleza, y dentro de ella la de naturaleza humana, y si se acepta que no hay falacia naturalista (y ambas cosas están siendo aceptadas cada vez más en la actualidad), vemos que se pueden fundamentar los derechos humanos en una postura iusnaturalista, como lo hacía el tomismo, y ahora pide ser recuperada y renovada. Sólo que también se ha dicho que la noción de derechos humanos no es compatible con el tomismo, porque en éste sólo se concebían los derechos como objetivos, y los derechos humanos son subjetivos o individuales. Los derechos subjetivos surgen con Ockham y se consolidan en la modernidad; Santo Tomás no los conoció. Pero también es posible tratarlos dentro del tomismo. En efecto, los tomistas salmantinos del siglo XVI (Vitoria, Soto, Las Casas...) los integraron en esta escuela al comienzo de la modernidad, y en la actualidad han sido reivindicados por Maritain y otros ¹⁶.

¹⁵ Cf. la utilización que hago de sus argumentos en mi libro *Derechos humanos, iusnaturalismo y iuspositivismo*, México, UNAM, 1996.

¹⁶ Maritain participó en la reflexión filosófica sobre los derechos humanos proclamados por la ONU, en 1948, y puede verse, además, el estudio sobre la posibilidad de los derechos subjetivos —y, por lo tanto, de los derechos humanos— en el tomismo, hecho por H. H. Hernández, «Algunas cuestiones sobre el derecho subjetivo», en *Prudentia Iuris*, 21-22 (1989), pp. 7-51.

6. EL IUSNATURALISMO ANALÓGICO-ICÓNICO, COMO FUNDAMENTO FILOSÓFICO DE LOS DERECHOS HUMANOS, VÁLIDO Y ÚTIL EN LA ACTUALIDAD

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

Por otra parte, soy consciente, como lo dije, de que algunos han preferido fundamentar los derechos humanos en las necesidades más básicas del hombre ¹⁷. La necesidad engendra derecho. Así, hay necesidades humanas que engendran derechos humanos. Pero resulta que en definitiva las necesidades humanas se asientan en, o brotan de, la naturaleza humana misma. Volvemos a encontrar que los derechos humanos son, en definitiva, derechos naturales. Y desaparece el fantasma de la falacia naturalista, de la que se acusa al que extrae derechos humanos tanto de las necesidades básicas del hombre como del conocimiento de su naturaleza. Las necesidades básicas guardan iconicidad con la naturaleza humana, y por esa misma iconicidad resplandece la inmensa dignidad del hombre.

¹⁷ Cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 33-34. Pero esa necesidad que tienen Finnis y Grisez de evitar la naturaleza humana como fundamento de la ley natural se debe a que creen que sería cometer la falacia naturalista, a la que conceden validez; con todo, hemos visto que se puede discutir el carácter de falaz de ese paso del ser al deber ser. Cf. la excelente discusión de T. A. Fay. «La teoria della legge naturale di San Tommaso: alcune recenti interpretazioni», en *Divus Thomas* (Bologna), 8 (1994), pp. 209-216, donde precisamente examina las interpretaciones de Grisez y Finnis, y hace ver que, a pesar de que acusan de suarecianismo a los que basan la ley natural en la naturaleza humana, ellos resultan ser los que no siguen fielmente a Santo Tomás.

7. RESULTADOS

Tal creo que es la fundamentación metafísica de los derechos humanos: son derechos radicados en la naturaleza humana, por eso fueron preconizados como derechos naturales, como señalando que con arreglo a dicha naturaleza se puede encontrar el bien de los hombres y de acuerdo con ella se establece en un despliegue de derechos y deberes. Defiendo filosóficamente el iusnaturalismo (ciertamente un iusnaturalismo renovado con la pragmática, pero firmemente arraigado en la ontología).

Tengo la convicción de que no sólo es posible hablar de fundamentación filosófica de los derechos humanos, sino que es algo necesario. Creo, además, que la filosofía tomista, que incesantemente se renueva, puede dar esa fundamentación que se espera en nuestro tiempo actual. Tal fundamento es de índole iusnaturalista, actualizado con algunos planteamientos que se han hecho en la línea de la filosofía analítica reciente, como aquellos que han considerado a los derechos humanos como derechos morales, y también con aportaciones provenientes de la pragmática semiótica. Ahora se dice —por parte de otras corrientes, como las posmodernas— que no hay fundamento posible en la filosofía; pero eso es, o bien arbitrario o, en todo caso, sólo funciona si se aceptan las premisas nietzscheanas y heideggerianas de sus proponentes. Por ello creo que tiene que haber una fundamentación ontológica o metafísica de tales derechos, so pena de ser completamente ilusorios; pues, a pesar de su positivación, pueden despositivarse y cancelarse, y no habrá quien pueda defenderlos contra eso.

Esto impele a buscar, además, la manera de recuperar la vinculación de la ética con el derecho. El positivismo trató de separarlos, y ahora se busca la manera de conjuntarlos otra vez. De hecho, mucho de lo que expresan los derechos humanos es un testimonio de que el derecho no puede apartarse de los valores morales más de principio que pertenecen al hombre.

© Índice General

© Índice ARS 25