



**Biblioteca de Ética,  
Filosofía del Derecho  
y Política**

DIRIGIDA POR

Ernesto Garzón Valdés (U. de Maguncia, Alemania)  
y Rodolfo Vázquez (ITAM, México)



MAURICIO  
BEUCHOT

DERECHOS HUMANOS  
Historia y Filosofía



Primera edición: 1999, Distribuciones Fontamara, S. A.  
Tercera reimpresión: 2008

*Reservados todos los derechos conforme a la ley*

ISBN 978-968-476-310-4

© Mauricio Beuchot

© Distribuciones Fontamara, S. A.

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen

Deleg. Coyoacán, 04100, México, D. F.

Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282

Email: fontamaramx@yahoo.com.mx

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

## INTRODUCCIÓN

Reúno aquí diversos ensayos relativos a la fundamentación, historia y praxis defensora de los derechos humanos. Mi interés es colaborar en la discusión teórica acerca de tales derechos, en el estudio de la historia de su fundamentación y de su protección. Con ello creo colaborar también a su defensa y al trabajo pedagógico para inculcarlos, que lleva el pausado y difícil nombre de “concientización”.

Divido el material en tres partes. Una sobre la teoría de los derechos humanos; otra sobre el iusnaturalismo en la historia de México; y otra sobre la práctica de la defensa de los derechos humanos en la historia de México. En cuanto a lo primero, a saber, la parte teórica o filosófica, emprendo, en un primer capítulo, su estudio en ese filósofo analítico que los plantea como derechos morales, que es Ronald Dworkin. Viene después el examen de cómo se plantean en la ética discursiva de Apel, concretamente en su connotada seguidora Adela Cortina. Paso después a ver cómo se han planteado en algunos filósofos posmodernos, como Foucault y Savater. Procedo a hacer luego el replanteamiento de la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos, tratando de darle algunos esclarecimientos nuevos y algunos elementos contemporáneos que la fomenten. Sigo a un abordaje del problema del fundamento de la universalidad de tales derechos. Arriesgo a continuación algunas hipótesis de cómo podrían plantearse desde América Latina, esto es, qué matices podrían advenirle al planteamiento filosófico de los derechos humanos que se hiciera desde una perspectiva latinoamericana. Y termino esta parte con algunas consideraciones históricas y filosóficas acerca

de la tolerancia, que es un acompañante muy cercano de los derechos humanos.

La segunda parte pretende exhibir algunos hitos (muy pocos y fragmentarios) de la marcha del iusnaturalismo y la teorización de los derechos humanos en la historia de México. Fragmentarios porque, aun cuando abarcamos la época novohispana (siglos XVI a XVIII) y el siglo XX, dejamos de lado el siglo XIX, que tiene que ser estudiado por especialistas con mucho detenimiento. Pero ya lo que nos aporta como resultado ese recorrido es el darnos cuenta de que el iusnaturalismo fue una tradición muy fuerte en el desarrollo de México, y que, como toda tradición, debe ser estudiada y comprendida lo mejor posible, para poder ser impulsada, criticada, renovada y actualizada.

La tercera parte, que quiere presentar algunos rasgos de la praxis de defensa de los derechos humanos en la historia de México, comienza con un capítulo en el que se muestran algunos aspectos de la filosofía del derecho que estaban detrás de la práctica de la conquista, los cuales se detecta en Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de las Casas, algunos de cuyos planteamientos iusfilosóficos se reúnen, porque significaron una búsqueda de la justicia. Siguen algunas facetas de la denodada defensa de los derechos humanos realizada por el mismo Las Casas. Y se culmina con la defensa de los derechos humanos de los indígenas que hicieron algunos dominicos en la Nueva España del siglo XVI, pero que son menos conocidos que Las Casas, a saber, fr. Julián Garcés, fr. Bartolomé de Ledesma y fr. Pedro de Pravia.

De los capítulos que he descrito, y que aparecen numerados en el índice, son inéditos el 1, el 3, el 4, el 5, el 6, el 9 y el 10. El 2 aparecerá en una antología compilada por Javier Saldaña, del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. El 7 será publicado en una antología compilada por Alfredo Torres. El 8 ha sido editado en Martha Patricia Irigoyen (comp.), *Algunos ejemplos de la fundamentación de los derechos humanos en la historia mexicana*, México: UNAM, 1996. El 11 está en prensa en las *Actas del IX Encuentro de Investigadores de la Filosofía Novohispana*, que serán publicadas por la Universidad Autónoma de Querétaro. El 12 apareció en la revista *Universidad de México*, de la UNAM, n. 538, nov. 1995.

# I. SOBRE LA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

## 1. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: RONALD DWORKIN

Tanto Dworkin como Hart y Rawls se han interesado en investigar cuáles son los derechos más fundamentales del hombre, esto es, en definitiva, los derechos humanos más básicos. Para Hart, está el derecho a la libertad; para Rawls, hay ciertos derechos fundamentales que corresponden a ciertas obligaciones fundamentales, con las que hacen pareja; para Dworkin, en la base está el derecho a la igualdad ante la ley. Son búsquedas que van más allá de los derechos positivados, que responden a una exigencia intelectual y plenamente iusfilosófica (y hasta moral) de trascender ese ámbito de lo meramente fáctico.

En este capítulo intentaré mostrar cómo Dworkin se acerca a un cierto iusnaturalismo. Por lo menos llama la atención que hay algún sentido en el que llega a esta postura iusfilosófica. Veremos también cómo algunos, como Genaro Carrió, se han esforzado por reducir esta apariencia y acercarlo de alguna manera al iuspositivismo; pero las tesis de Dworkin se resisten a esa reducción. Y lo más importante es que la postura de Dworkin aporta algunas directrices muy valiosas para todo planteamiento de tipo iusnaturalista que aspire a tener una base bien argumentada y crítica.

## La construcción doctrinal de Dworkin, basada en Rawls

Siguiendo a John Rawls, Dworkin adopta un modelo de ética no natuarlista, sino constructivista, es decir, que, en lugar de suponer que los principios y leyes morales se encuentran intuitivamente en la realidad, se van construyendo al paso que se elabora el sistema.<sup>1</sup> Pero el rechazo de un objetivismo moral tan fuerte no implica el escepticismo ni el relativismo, en cuanto que no deja los juicios morales como subjetivos, aunque no afirma tampoco su objetividad, sino que la deja para ser construida al paso de la argumentación. De esta manera, este modelo “es coherente con la ontología moral que propone el modelo natural, aunque, como modelo de razonamiento, no la exija”.<sup>2</sup>

Y es que a Rawls y a Dworkin les preocupa que en el modelo natural no se podrían hacer correcciones, no se podría dar marcha atrás, pues se supone que todo está dado y acabado. En cambio, lo que se necesita es poder hacer correcciones y mantener el equilibrio de manera dinámica. Además, el equilibrio que se realiza tendrá la amplitud y la oscilación acorde a lo que permita la mentalidad ontológica o política de cada individuo. Y el modelo natural permite poca diversidad y poco cambio.

Más bien, Dworkin se mueve en la tradición de Rawls, que tiene una concepción del derecho como apoyado en la teoría política global que se tenga (y en la misma ontología moral que se profese). Es una idea de la *polis* como realizada por un contrato original. Esa idea de un contrato original está vinculada con la idea de una filosofía política basada no en fines u objetivos (Aristóteles), ni en obligaciones o deberes (Kant), sino en derechos (Paine). Esa base en ciertos derechos conlleva el que son derechos individuales (o subjetivos) y además fundamentales. El que se trate de derechos fundamentales ha propiciado que Rawls dé cabida al iusnaturalismo, al menos un cierto tipo de iusnaturalismo. No ciertamente material, como el clásico o el moderno, sino más bien tirando a lo formal, que con un mí-

---

<sup>1</sup> Cf. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1985 (reimpr.), pp. 131 ss.

<sup>2</sup> R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 1989, pp. 249-250.



nimo de contenidos, queda abierto a la mayor cantidad de elementos (no especificados) que sea posible.

Al igual que Hart, Dworkin se plantea el problema de cuál podría ser el derecho fundamental más básico, el derecho más fundamental, es decir, el derecho natural más primigenio. Hart, a pesar de su inclinación al iuspositivismo, decía que, si había un derecho natural básico, éste sería el de la libertad, el derecho a la libertad. Exhibe su filosofía política liberal, muy polarizada hacia la libertad como modelo de derecho. En cambio, Dworkin hace ver que el derecho natural fundamental no sería para Rawls el derecho a la libertad (ése es posterior), sino que sería el derecho al trato igual, a la equidad, a la igualdad ante la ley, a un trato igualitario y equilibrado; esto es, tiene más al igualitarismo que al mero liberalismo. De ese derecho al trato igual se derivaría el derecho al uso de la libertad.

Lo que me interesa recalcar aquí es que, además de las críticas decididas que hace al iuspositivismo, Dworkin llega a admitir que en Rawls hay un iusnaturalismo, y lo hace suyo, lo adopta también. Un iusnaturalismo de tipo muy especial; pero, al fin y al cabo, iusnaturalismo. Pone cuidado en decir que hay que desechar el excesivo temor que se tiene incluso a la palabra “iusnaturalismo” o “derecho natural”, y que se puede usar sin temor si se entiende por ello una ontología más sobria o austera, inclusive de alguna manera contrastable empíricamente o reductible a la experiencia, y no con entidades abstractas misteriosas, arcaicas y de una mentalidad primitiva. Está rechazando, pues, la teoría platónica de las entidades abstractas despegadas de lo real, no todo tipo de abstracción y de ontología moral.

Hay, entonces, un cierto iusnaturalismo que aceptan y defienden Rawls y Dworkin. Este último dice: “Parece adecuado suponer, pues, que la teoría profunda que respalda la posición original debe ser algún tipo de teoría basada en derechos. Hay otra manera de expresarlo, que hasta ahora he venido evitando. Debe ser una teoría que se base en los conceptos de derechos que son *naturales*, en el sentido de que no son producto de ninguna legislación, convención o contrato hipotético. Si he evitado esta formulación es porque, para muchas personas, tiene asociaciones metafísicas que la descalifican. Tales personas piensan que los derechos naturales son atributos espectra-

les que los primitivos usaban a manera de amuletos y que se incorporan a la civilización para mantener a raya las tiranías”.<sup>3</sup> Esto conduce a la aceptación del iusnaturalismo, aunque es un iusnaturalismo distinto, no tan metafísico como a veces se supone y se teme “Pero dentro del modelo constructivo, por lo menos, el supuesto de los derechos naturales no es metafísico ni ambicioso. No exige más que la hipótesis de que el mejor programa político, dentro del sentido de dicho modelo, es el que considere fundamental la protección de ciertas opciones individuales, que no es adecuado subordinar a ningún objetivo o deber o combinación de ellos. Esto no requiere ninguna ontología más cuestionable o controvertible que la que requeriría cualquier elección contraria de conceptos fundamentales; y, en particular, no más que la hipótesis de un objetivo fundamental en que se basan las diversas teorías utilitaristas populares. Tampoco es tan inquietante que una teoría profunda rawlsiana convierta estos derechos en derechos naturales, en vez de hacerlos jurídicos o convencionales”.<sup>4</sup> Es muy importante esto que dice de que cualquier otra opción teórica tendría el mismo precio ontológico, o una carga metafísica no menor, por lo que hay que perder el miedo a la misma. No hace pensar que el iuspositivismo, sobre todo, no es tan económicamente ontológicamente como se ha pensado, o tan metafísicamente neutro o libre como se ha querido hacer creer. Resuena para nosotros el *dictum* de Quine de que toda teoría tiene una ontología implícita. Mucho más una que desea tomar en serio los derechos: “Es obvio que cualquier teoría basada en derechos debe presumir que éstos no son simplemente producto de un acto legislativo deliberado o de una costumbre social explícita, sino que son fundamentos independientes para juzgar la legislación y las costumbres. En el modelo constructivo, el supuesto de que los derechos son naturales en este sentido es, simplemente, dado su poder para unificar y explicar nuestras convicciones políticas, un supuesto que hay que hacer y examinar, una decisión programática básica que se ha de someter a esta prueba de coherencia y experiencia”.<sup>5</sup> Es muy de resaltar la idea de

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 267-268.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 268.

Rawls y de Dworkin de que los derechos fundamentales no pueden ser producto de la positivación ni de la costumbre, porque justamente están destinados a evaluar las leyes positivas tanto como las consuetudinarias, por lo que deben estar por encima de ellas y serles independientes. Es la idea básica que se encuentra de manera recurrente en el fondo de las teorías iusnaturalistas. Los derechos naturales fundan a los positivos, y cualquiera de ellos que los contradiga, es injusto. Los derechos humanos no pueden depender de la positivación, sino que la positivación solamente los explicita en el ámbito socio-político-jurídico, desde el ámbito moral.

Lo principal en Dworkin es su reconocimiento de que tiene que haber algo que impida que las leyes se reduzcan a la pura convención o costumbre. Es decir, con otras palabras está admitiendo que hay un fundamento de la ley más allá de la positivación. Eso es lo que él toma como iusnaturalismo, aunque lo vea como algo que viene desde la ética, desde la moral. Hay una base moral del derecho. Esto implica además la base ontológica de la moral misma, como fundamento del derecho, pero no es necesario intrincarnos allí. Hay un iusnaturalismo de fondo, aunque no se explicita en mucho su contenido, es decir cuáles son los derechos naturales. Dworkin nos dice que, a diferencia de Hart, para Rawls el derecho natural primigenio no puede ser el derecho a la libertad: "El derecho básico de la teoría profunda de Rawls debe ser, por consiguiente, un derecho abstracto, es decir, que no sea derecho a ningún objetivo individual determinado. Dentro de los conceptos ordinarios de la teoría política, hay dos candidatos a desempeñar este papel. El primero es el derecho a la libertad, y quizá a muchos lectores les impresione como plausible y tranquilizador dar por sentado que toda la estructura de Rawls se basa sobre el supuesto de un derecho natural fundamental a la libertad; plausible porque los dos principios que componen su teoría de la justicia dan a la libertad un lugar importante y dominante, y tranquilizador porque el argumento que intenta justificar dicho lugar parece extrañamente incompleto".<sup>6</sup> Si no es el derecho a la libertad, ¿cuál es el derecho natural primordial que sustenta el sistema de

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 269-270.

Rawls? Dworkin responde que es el derecho a la igualdad: “El derecho de cada hombre a que se lo trate con equidad, sin tener en consideración su persona, su carácter o sus gustos, queda validado por el hecho de que nadie puede asegurarse una posición mejor en virtud de que es diferente en algunos de esos aspectos”.<sup>7</sup> La igualdad en el trato y en el respeto es más básica y abstracta que otros tipos de igualdad que han propuesto otras teorías. Esos otros tipos de igualdad son precisamente derechos derivados a partir de ésta. Más aún, el derecho a la igualdad es previo al contrato, y es un supuesto sin el cual este último no podría ni siquiera darse: “...el derecho a igual respeto no es, según él [Rawls], un producto del contrato, sino una condición de la posición original. Este derecho, dice Rawls, ‘es debido a los seres humanos en cuanto personas morales’ y se sigue de la personalidad moral que distingue a los humanos de los animales. Lo poseen todos los hombres que pueden hacer justicia y sólo esos hombres son capaces de contratar. Es, por consiguiente un derecho único, que no emerge del contrato, sino que, tal como debe serlo el derecho fundamental, es el supuesto del diseño de éste”.<sup>8</sup> Esto es auténtico iusnaturalismo, un derecho que no es resultado de la positivación, sino fundamento de ésta; y ni siquiera es producto del contrato previo a ella, sino condición de posibilidad del mismo por ende, condición de posibilidad de uno y otro.

La conclusión de Dworkin es contundente: “Por lo tanto, podemos decir que la justicia como equidad descansa sobre el supuesto de un derecho natural de todos los hombres y todas las mujeres a la igualdad de consideración y respeto, un derecho que poseen no en virtud de su nacimiento, sus características, méritos o excelencias sino simplemente en cuanto seres humanos con la capacidad de hacer planes y de administrar justicia”.<sup>9</sup>

Dworkin reconoce, pues, en Rawls y en él, una necesidad lógica de admitir un cierto tipo de iusnaturalismo para poder articular el sistema del derecho. Aquí sabemos que Rawls no toma el modelo de los fines u objetivos, ni el de las obligaciones o deberes, sino el d

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 274.

los derechos, y entonces el fundamento tiene que ser algún derecho, un derecho fundante o fundamental, y que, por lo mismo, tiene las características –reconocidas por Dworkin– de derecho natural.

Los derechos humanos, entonces, se irían vertebrando a partir de ese derecho natural fundacional, el de la igualdad o de equidad, que es lo mismo casi que decir que es el derecho a la justicia, ya que la justicia consiste en la equidad en la relación de la *polis*. Pero después se irían articulando los otros, como el de otros tipos de igualdad, los de la libertad, etc. Por lo tanto, es un sistema (casi diríamos) de derechos naturales, de derechos fundamentales, o derechos individuales básicos que se van estructurando a partir de ese derecho fundamental y de él van recibiendo su legitimación, en su despliegue.

Así pues, los derechos humanos, para Rawls y Dworkin, son derechos fundamentales, derechos que están más allá de la positivación jurídica, y, por lo tanto, ínsitos en la moral, ya sea entendidos como derechos naturales o como derechos morales, están por encima e independientemente de la sola positivación. Y nótese que tanto Rawls como Dworkin aceptan que tiene que haber una ontología detrás de estos derechos humanos; una ontología sobria, no extrema, que a veces hasta ha querido ser desechada, y fundar los derechos humanos no en una ontología, sino en una praxis política, como si allí no estuviera presupuesta una ontología. Ellos reconocen que hay allí una ontología, y que no debe tenerse miedo, pues toda otra teoría implicará alguna; sólo que se quiere que esta ontología sea somera y útil a la vez. Se ve allí una ontología que está desplegando su contenido antropológico filosófico y axiológico o moral. Es una concepción del hombre centrada en la igualdad, igualdad de dignidad, e igualdad ante la ley.

### **La reconstrucción de Carrió, basada en Bobbio**

Genaro Carrió ha tratado de usar ciertas elucidaciones de Norberto Bobbio para reconstruir la tesis de Dworkin de modo que se aleje del iusnaturalismo y se acerque al iuspositivismo. Bobbio distingue tres usos de “positivismo jurídico”, uno como método, otro

como ideología, y otro como teoría.<sup>10</sup> Como método, establece que no se da una conexión necesaria entre el derecho y la moral, de modo que una ley que fuera inmoral seguiría siendo una ley que hay que obedecer. Como ideología, establece que hay un deber moral de obedecer las leyes positivas, sea cual sea su contenido. Y como teoría, establece por lo menos las siguientes tesis: El derecho positivo es la voluntad del estado o del soberano. Las leyes son órdenes, por lo que su fuente es la legislación (las otras fuentes, como la costumbre o la jurisprudencia, son secundarias o aparentes). El derecho es un todo cerrado, coherente y sin lagunas. La función de los jueces es deducir de las leyes la solución de los casos.

El positivismo jurídico como método es contradictorio con el positivismo jurídico como ideología. Más aún, el positivismo jurídico como ideología tiene una seria incongruencia: pone la obligación moral de obedecer incluso lo inmoral, esto es, niega con la moral la moral misma; por eso, como señala Alf Roos, es una forma perversa de iusnaturalismo. Por otra parte, el positivismo jurídico como método no se compromete con el positivismo jurídico como teoría: puede negar algunas de sus tesis o incluso todas. En cambio, el positivismo jurídico como método es sólo la ampliación de la noción de ley de modo que se tenga que obedecer aun si no es del todo compatible con la moral. Genaro Carrió se esfuerza por mostrar que tanto Hart como Dworkin son iuspositivistas en cuanto al método, pero no en cuanto a la ideología ni en cuanto a la teoría.<sup>11</sup>

Hart separa la moral del derecho, de modo que habría que obedecer leyes que fueran inmorales.<sup>12</sup> Ahora bien, ya que Hart acepta el positivismo jurídico como enfoque metodológico, tiene que rechazar el positivismo jurídico como ideología. En cuanto al positivismo jurídico como teoría, Hart critica la concepción de Austin de que el derecho emana de la voluntad del soberano. También critica la te-

---

<sup>10</sup> Cf. N. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, México: Fontamara, 1991, pp. 79-80.

<sup>11</sup> Cf. G. R. Carrió, *Dworkin y el positivismo jurídico*, México: Cuadernos de Crítica, UNAM, 1981.

<sup>12</sup> Cf. H. L. A. Hart, "El positivismo jurídico y la separación entre el derecho y la moral", en el mismo, *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, Buenos Aires: Ed. Depalma, 1962, pp. 1-64.

sis de Austin de que las leyes son órdenes o imperativos. Rechaza la idea de que la fuente única del derecho sea la legislación, puede provenir de la costumbre o de la jurisprudencia. Tampoco ve el derecho positivo como un todo cerrado, completo, coherente y sin lagunas, a partir de cuyas leyes los jueces deben deducir las soluciones de los casos. Hay incertidumbres que impiden todo eso. Así, Hart no acepta ninguna de las tesis del iuspositivismo como teoría. Más aún, es antipositivista en cuanto al iuspositivismo como ideología y como teoría. Solamente acepta el iuspositivismo como enfoque metodológico.

Mas, por otro lado, sabemos que Bobbio llega a decir que el iuspositivismo como método es compatible con el iusnaturalismo como método. Inclusive, para negar el iuspositivismo como ideología, que es el que se ve como incongruente, acepta el iusnaturalismo como ideología, y lo combina con el iuspositivismo como método: "Creo que el modo más prudente de responder a la pregunta acerca de si cierto autor es iusnaturalista o positivista, es decir, con un gesto de cautela '...depende'. Depende del punto de vista en el cual uno se coloca para juzgarlo. Puede suceder que sea positivista desde un cierto punto de vista y iusnaturalista desde otro. En la medida en que sea útil, pongo como ejemplo mi caso personal: ante el enfrentamiento de las ideologías, donde no es posible ninguna tergiversación, soy iusnaturalista; con respecto al método soy, con igual convicción, positivista; en lo que se refiere, finalmente, a la teoría del derecho, no soy ni lo uno ni lo otro".<sup>13</sup> Creo que un poco lo mismo sucede con Hart y con Dworkin, a saber, adoptan el iuspositivismo sólo como actitud metodológica, y de ninguna manera como ideología, ni siquiera como teoría. Pero tal vez su aceptación del iusnaturalismo no sea muy clara. Bobbio, lo vimos, la acepta como ideología (pero en forma moderada). Tal vez ellos dos, Hart y Dworkin, lo acepten también en forma moderada. Por eso también hay que ver con cierto cuidado y hasta recelo su admisión (matizada) de la separación entre derecho y moral y su aceptación (matizada) de la obligación de cumplir leyes inmorales. Si bien no aceptan que el derecho tenga

---

<sup>13</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, p. 89.

con la moral una conexión necesaria, tampoco están diciendo, en el fondo, que pueda tener una necesaria separación.

Pero esto es decir muy poco. Se ve que el problema del iusnaturalismo y del iuspositivismo radica en la relación que se atribuye al derecho con respecto a la moral. Si se conecta con ella, si se separa; si la conexión es necesaria o contingente, y lo mismo la separación; y, si es contingente, más o menos en qué medida se da o qué límites y condiciones tiene. No es fácil decirlo. Ya se ha visto que los mismos iuspositivistas rehusan decir que la separación sea necesaria, lo cual ni *de facto* sucede. También parece demasiado decir que la conexión es necesaria, como lo sostiene el iusnaturalismo clásico, por ejemplo el de Santo Tomás, para quien una ley injusta no es ley, se autodestruye. Parece más fácil decir que la ley puede contener contingentemente reglas que prescriban cosas morales y reglas que prescriban cosas contrarias a la moral. Allí podría haber convergencia muy estrecha entre un iuspositivismo moderado y un iusnaturalismo también moderado. Pero ahí es donde se muestra el peligro de permitir que la ley se oponga a la moral, siendo que la ley debería reflejar el orden moral objetivo. Tal es la idea del iusnaturalismo clásico, a saber, que la ley natural o moral debe verse reflejada y explicitada en el orden jurídico positivo. De otra manera, habría que negar la posibilidad de la desobediencia civil al tirano. Claro que esa desobediencia no está estipulada en el iusnaturalismo clásico por cualquier ocasión y sin ninguna condición que la justifique. Incluso el tiranicidio tiene sus requisitos para que no se dañe al pueblo. Habría que obedecer una regla injusta, aunque de hecho no sea ley, sin una imposición del déspota, pero por otras consideraciones, a saber: porque desobedecerla y oponerse a él traería mayores males. Pero al menos en el fuero interno, que es el que más importa al filósofo como reducto moral de la libertad, se está denunciando y se es consciente de que esa ley no debe ser obedecida. Y tenemos el caso, que nos interesa más, de que si algún régimen permite prácticas o emite leyes que van en contra de los derechos humanos, está haciendo algo que es inmoral e inicuo. Allí es donde vemos en última instancia que se atrinchera la defensa de los derechos humanos, en un reducto de legalidad y moralidad que trasciende la mera positivación concreta



## Resumen

Creo que los afanes de Carrió por acercar a Dworkin al iuspositivismo y alejarlo del iusnaturalismo no son del todo afortunados. Por más que el mismo Dworkin quiere ser constructivista y alejarse de cualquier postura naturalista, en su construcción hay siempre un remanente de derecho natural; pero nos muestra una construcción que no pretende ser sistema acabado y cerrado, lo cual es el peligro de la postura naturalista. Mas, ese cierto iusnaturalismo que señalamos se da por lo menos en ciertas postulaciones dworkianas, como la del derecho fundamental a la igualdad jurídica. Así como Hart decía que si había un derecho natural éste sería el de la libertad, Dworkin dice que tal derecho natural es la igualdad ante la ley, que debe pertenecer a todo individuo dentro del estado. Esto nos muestra un derecho natural que oscila entre lo formal y lo material, o que establece una línea en la que lo formal y lo material se tocan, por obra de la pragmatización procedimental de lo ontológico, que inevitablemente lleva a la ontologización analógica de lo pragmático-procedimental. No se trata, pues, de una especie de iusnaturalismo formal y procedimentalista, sino que tiene algún contenido (mínimo) y una carga axiológica *in nuce* pero muy respetable.



## 2. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ÉTICA DISCURSIVA: ADELA CORTINA

Adela Cortina utiliza la ética discursiva de Apel para fundamentar los derechos humanos. Es una muestra de que dicha ética no cabe sin más en la apreciación que se le ha hecho de formalismo vacío. En un artículo intitolado "Ética discursiva y derechos humanos",<sup>1</sup> responde a la acusación de MacIntyre de que los derechos humanos son sólo ficciones útiles y que hay que volver a Aristóteles; también replica a Rorty, quien dice que sólo se pueden ver como un consenso solapante, y a Vattimo, que quiere fundar la igualdad en el nihilismo. Asimismo, trata de darles un fundamento (alegando que no por ello se le puede llamar fundamentalista, sino simplemente alguien que busca apoyos racionales a las cosas) en la ética discursiva de Habermas y Apel, que se ubica en un proyecto neoilustrado o neomoderno. Trataré de exponer y evaluar algunos puntos de su planteamiento.

### Entre ética formal y ética material

Adela Cortina desea presentar un bosquejo de fundamentación de los derechos humanos que sea, además de hermenéutico, críti-

---

<sup>1</sup> De 1988, recogido como capítulo con el nombre de "Una teoría de los derechos humanos", en A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990, pp. 239-253, edición por la que citaremos.

co; es decir, que, además de reconocer que está inmerso en una tradición, la asume críticamente, de modo que la trascienda. Desea apartarse del iusnaturalismo, del iuspositivismo y de la concepción de los derechos humanos como derechos morales. Intenta trascender esas tres posturas. Para ello defenderá un concepto *dualista* de tales derechos, que atienda a su lado ético y también a su positivación jurídica; los fundamentará en una ética procedimental y no substantiva, para que se pueda acoger el pluralismo de creencias; e integrará la trascendentalidad y la historicidad. De esta manera, es una postura que cree que los derechos humanos no se fundan sólo en su positivación, con lo que supera el iuspositivismo; pero también cree que no pueden basarse en un iusnaturalismo substantivo, sino en algo que, en todo caso, podría llamarse “iusnaturalismo procedimental”.<sup>2</sup> En efecto, tiene cosas que saben mucho a iusnaturalismo, como el que dice que derechos humanos “son aquellos que se atribuyen a todo hombre por el hecho de serlo”.<sup>3</sup> Y caracterizará al hombre mediante una pragmática lingüística, es decir, serán hombres *aquellos que posean una competencia comunicativa o que podrían poseerla*.

Pero no tiene tan sólo una fundamentación descriptiva. Se le añade una fundamentación normativa por el principio de la ética discursiva, que consiste en entender unos derechos pragmáticos como derechos humanos, con lo cual se reúnen trascendentalidad e historicidad. Es decir, tendrán un aspecto de absolutez; pero también uno de relatividad histórica o cultural. Pues serán independientes de que las comunidades los reconozcan, pero su reconocimiento será situado en un contexto. El carácter normativo viene de que no son meras ilusiones, sino exigencias reales de los seres humanos. En efecto, si no se dan, no puede ni siquiera haber diálogo entre los hombres. También son innegociables estos derechos, pues negociarlos está más allá de toda racionalidad. Son asimismo inalienables: se puede renunciar a su ejercicio, pero no a la titularidad de los mismos. Y cuando hay conflicto con otros derechos, tienen prioridad.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 247.

Para fundamentar a los más conocidos, Adela Cortina dice que para todo interlocutor virtual hay el derecho a la vida, sin lo cual no sería posible su participación en el diálogo. Tampoco puede ser forzado por la violencia a adoptar alguna posición en la discusión; la única fuerza persuasiva proviene de los argumentos. Por ello ha de ser reconocido como persona, y con su dignidad, y, por lo mismo, con igualdad respecto de los demás participantes. Tiene derecho a que sus argumentos tengan un efecto en las decisiones que se tomen consensualmente. Su participación en el diálogo exige libertad de conciencia, de opinión, de religión y de asociación. Y aun exige la veracidad de los interlocutores, tiene derecho a la verdad. La igualdad comunicativa exige que todos los interlocutores tengan paridad en cuanto a las condiciones materiales y también en cuanto a las condiciones culturales, pues no se puede llamar un diálogo en pie de igualdad donde se mantiene a algunos en la ignorancia.<sup>4</sup>

Con eso la autora trata de mostrar que no hay por qué caer en el emotivismo, el escepticismo ni el pragmatismo radical. También dice que no hay por qué volver al aristotelismo. De hecho, yo no quiero plantear esa vuelta nostálgica, pero sí deseo hacer ver que sería bueno integrar algunas de las cosas del aristotelismo a esta ética discursiva, que pretende ser demasiado formal y demasiado procedimental, y que, sin embargo, no parece lograrlo del todo. En efecto, en el planteamiento que se hace desde la pragmática se asoma un aspecto substantivo previo al procedimental, un contenido ético “material” que es condición de posibilidad del procedimiento ético “formal” o discursivo. Es la racionalidad, o la posibilidad de entrar en diálogo razonable, esto es, la competencia comunicativa misma. Hay, pues, aquí, un contenido de índole metafísica, esto es, ontológico y antropológico; que hace posible el diálogo de la ética discursiva, y este contenido es la dignidad e igualdad del hombre por causa de la racionalidad que lo caracteriza. Y no habría falacia naturalista al pasar de esos elementos descriptivos a los normativos, ya que el propio pragmatismo, por ejemplo en Dewey (y ahora en Putnam), reconoce que no hay falacia en ese paso, pues hay ingredientes normativos

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 251-252.

implícitos en lo descriptivo, y al prescribirlos lo único que se hace es explicitarlos, no introducirlos subrepticia o falazmente.

### La discursividad

En cuanto a esos supuestos éticos del discurso, en otra parte Adela Cortina dice: “Es condición de racionalidad del discurso mismo que ningún afectado sea eliminado, que su posición en la discusión no sea coaccionada por la violencia física o moral, que todos tengan igual derecho a la intervención y a la réplica, que sus aportaciones tengan una incidencia efectiva en el resultado y un conjunto de derechos que, a mi juicio, configuran lo que podemos considerar una auténtica *teoría de los derechos humanos*. Una fundamentación semejante de los derechos humanos permitiría mediar trascendentalidad e historia superando aquellas concepciones para las que tales derechos son ficciones (A. MacIntyre), dependen en último término de los contextos (R. Rorty) o tienen por base el nihilismo (G. Vattimo). Y precisamente el *razonable* respeto y fomento de tales derechos se plasma en la actividad política en una democracia participativa, cuyos mecanismos es deber moral intentar articular en la teoría y en la práctica desde una *ética de la responsabilidad* superando la obsoleta distinción entre éticas consecuencialistas y no consecuencialistas: la responsabilidad por las previsibles consecuencias es siempre una obligación moral, y a mayor abundamiento en una sociedad tecnológica como la nuestra”.<sup>5</sup>

Como se ve, la ética discursiva rechaza los particularismos como los de Rorty y otros postmodernos. Pide lo que sea alcanzable de universalización, mediante el diálogo; es decir, acepta fundamentos. Por eso algunos la acusan de fundamentalista, ahora que se cree que no hay fundamento alguno. Pero dice Adela Cortina que hay que matizar. No se puede acusar de fundamentalismo (máxime cuando esa palabra tiene ya una connotación peyorativa y descalificante) a la ética discursiva, pues cuando pide fundamentación lo que pide es que se dé razón de lo que se dice, lo cual es lo contrario

---

<sup>5</sup> La misma, “Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico”, en *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Grijalbo, 1991, p. 235.

del fundamentalismo: más bien los que imposibilitan toda fundamentación son los fundamentalistas, pues eso equivale a un dogmatismo muy severo.

A eso podríamos añadir que, puesto que la ética discursiva exige que se dé razón de todo lo que se va diciendo en el diálogo (pues por eso es un diálogo racional), hay un momento en que no se pueden dar razones plenas de lo que se dice, que es el momento en que se tocan los principios de los que se parten, los que se presuponen, los cuales ya no son argumentables en el sentido fuerte de argumento deductivo. Tiene que llegarse a un punto en el que se aceptan esos supuestos o porque son evidentes o porque se argumenta a favor de ellos de una manera indirecta, sólo plausible y a veces retórica, sólo verosímil. Con argumentos de reducción al absurdo, y aun *ad hominem*, por las consecuencias. De hecho la racionalidad se manifiesta de manera más palmaria en la asunción de las consecuencias que se sigan de lo que uno dice. Por eso el que niega principios sin más, sin darse cuenta de las consecuencias de eso o sin quererlas asumir, de hecho da muestra de que no es racional o de que no desea seguir las reglas de uso de la razón, y con ello se está él mismo descalificando y segregando del diálogo racional.

Por eso yo creo que hay una lógica y una metafísica que pueden apoyar ese diálogo (o que tienen que ir con él), en lugar de optar por salidas, como la del mismo Apel, hacia una "post-metafísica", entendida como superación de la metafísica o como rechazo y exclusión de la misma (por lo menos sin explicar eso de post-metafísica, que tal vez no sea más que la búsqueda de una metafísica distinta). Y aquí lo único que hago es seguir una de las tesis de Peirce, en el sentido de que todo discurso supone una lógica, y toda lógica tiene una metafísica. Sólo que lo veo de manera un tanto diferente, pues para él la lógica funda a la metafísica, y aquí lo veo a la inversa: la metafísica funda a la lógica, porque el concepto metafísico es de primer orden, y el concepto lógico es de segundo orden, reflexivo, posterior a él. Pero esto no tiene aquí tanta importancia. Más me interesa ver cómo puedo fundamentar los derechos humanos ayudándome de la ética discursiva, a la que, de manera inevitable, he de hacer algunos ajustes y cambios, por exigirlo así mi propia sistematización doctrinal.

Me parece que el diálogo no es completa fundamentación, ya que el diálogo mismo requiere principios que lo fundamenten, que lo hagan posible. De otra manera sería como *negociar* dialógicamente los principios que nos están fundando. Y ya se dijo que no es posible acordarlos, se presuponen como condición de posibilidad. Otra cosa es, y lo acepto, que mediante el diálogo se expliciten los principios que ya se dan allí, en el propio diálogo, posibilitándolo. Por ejemplo, yo no puedo ir a ningún diálogo sin que tanto yo como mis interlocutores presupongamos el principio de no contradicción y algunos otros para poder siquiera dialogar. El mismo Apel y el propio Habermas ponen como requisitos las pretensiones de validez del habla: inteligibilidad en lo que se dice, veracidad en las personas que hablan, verdad en los enunciados que se expresan y corrección en el seguimiento de reglas argumentativas. Todo eso no es más que ser razonables, y la racionalidad o razonabilidad no es más que seguir ciertas reglas, las cuales se han derivado de ciertas leyes o principios, como son el de no contradicción, el de tercio excluso y el de causalidad o razón suficiente. Por eso no creo que se pueda dar un diálogo acerca de los principios más básicos que se van a usar en la argumentación, ya que tienen que usarse incluso para poder argumentar y dialogar. Lo que en todo caso se hace es explicitarlos, y los que sí se acuerdan o se convienen son ya los principios directamente concernidos con el asunto que se discute, las premisas todavía generales pero inmediatamente atingentes al tema de la discusión.

El que el diálogo mismo presupone esos principios que menciono se ve en que también presupone ciertas condiciones éticas o morales, como los mismos derechos humanos que se quieren fundamentar con él. Creo que más bien es a la inversa, en lugar de que el diálogo fundamente los derechos humanos, son los derechos humanos los que hacen posible el que haya diálogo. La propia Adela Cortina lo reconoce, al decir que, “a la hora de hablar de derechos humanos es preciso tener en cuenta que en cualquier diálogo que trate sobre ellos ya tenemos que haber aceptado y reconocido esos derechos como una condición de posibilidad de que ese diálogo llegue a decisiones moralmente correctas. Porque intentar determinar qué sean derechos humanos a través de un diálogo en que a algunos se les niega la vida, la salud, los medios materiales y culturales y la posibilidad de



participar es un auténtico sarcasmo: haber aceptado ya esos derechos es condición de posibilidad de que lleguemos a buen puerto a la hora de concretarlos”.<sup>6</sup> Así pues, si el diálogo presupone como fundamento los derechos humanos, no puede fundamentarlos, son algo que trasciende al diálogo mismo; y entonces tienen que fundamentarse en otra cosa, algo que trasciende lo dialógico y lo monológico, que es lo reflexivo, lo que me gustaría llamar “perteneciente a la naturaleza humana misma”, y que después se despliega en monólogo y en diálogo, y en el diálogo es acordado en vistas a su positivación.

### Los derechos humanos como mínimos discursivos

Adela Cortina nos habla de la tensión que se da entre la ética universalista de contenidos mínimos y la ética particularista de contenidos máximos. En una sociedad pluralista como la nuestra no se puede lograr el consenso sobre máximos morales, sino sobre unos pocos mínimos morales sobre los que todos están de acuerdo. A mayor contenido, menor acuerdo, y a la inversa. Por eso, el acuerdo se consigue respecto de pocas cosas. Es como se vive ahora aquella antigua ley lógica de que la extensión es proporcionalmente inversa a la intensión o comprensión. Pero resulta que “si se cumplieran los mínimos que esta ética propone (derechos de primera, de segunda y de tercera generación) la humanidad podría darse con un canto en los dientes: funcionaría de hecho como una ética de máximos”.<sup>7</sup>

Dada la sociedad axiológicamente pluralista en la que vivimos, tenemos que acudir al consenso para establecer los valores que se reconocerán para todos. Dentro de este marco de valores generales, se implican la tolerancia y la solidaridad, para dejar y promover que cada quien se realice de la manera que él juzgue valiosa. Y eso se logra mediante el diálogo, en el cual se acuerdan esos valores generales, que son mínimos, que son compartidos por las diferentes axiologías. De manera que el diálogo tiene un límite. Aunque además de esos valores generales se reconoce que pueden darse otros, no se puede dar cabida a valores que vayan en contra de los

---

<sup>6</sup> La misma, *La ética de la sociedad civil*, Madrid: Anaya, 1994, p. 13.

<sup>7</sup> C. Díaz, *La filosofía, sabiduría primera*, Madrid: Videocinco, 1996, p. 386.

involucrados. Se topan con el límite del bien común. Pueden aceptarse algunos que vayan contra algunos bienes individuales, pero no los que vayan contra el bien de todos.

Se ha pensado que esos mínimos son tan amplios que cualquier cosa cabe en ellos, que son casi vacíos y, por lo tanto, formales, sin contenido material que los haga útiles. Es lo mismo que se ha dicho del iusnaturalismo a la hora de hablar de la naturaleza humana y de los primeros principios suyos. Que no hay acuerdo sobre ellos. Pero se ha visto que los valores más compartidos en la actualidad son el de la autonomía individual y el de la democracia, los cuales se despliegan en otros varios. También se ha hablado de la regla ética universal de que todo ser humano ha de ser tratado humanamente porque posee una dignidad inviolable, o se menciona la regla llamada “de oro”, que establece: no hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti. Y se piensa que son formales, pues, “tratar humanamente a otro” difiere según la idiosincracia de cada quien, o hacer a otro lo que me gustaría a mí corre el peligro de que yo sea un masoquista y desee ser vejado o torturado. Pero creo que no son tan formales, y que se pueden ir añadiendo o desentrañando otros principios y reglas cada vez más concretos, al paso que se explicita lo mismo que anhela el ser humano.

Lo que es cierto es que hay cosas que se pueden exigir a todos, y otras que sólo se pueden proponer para todos. Las primeras se imponen; las segundas, se dejan opcionales. Es como la distinción que hacen algunos psicoanalistas entre necesitar y desear; hablando por antonomasia, el niño necesita, el adulto desea. Por ello, respecto a las necesidades sólo se puede tener derecho; respecto a los deseos, hay que tener generosidad: tolerancia y solidaridad (que son actitudes de adultez o madurez). Lo que es necesario y da derecho es exigible, y son los mínimos de los que hemos hablado. Lo que es deseable pertenece a la ética de máximos, representa lo que es la vida feliz para cada uno, y en ello hay que tener lo más que se pueda de tolerancia, para dar cabida a ideales que no van de acuerdo con nuestro modelo de felicidad, para no imponerlo; y solidaridad, para fomentar el que otros puedan realizarse en modelos que no son el nuestro. Inclusive puedo pensar que mi ética máxima, mi modelo de vida feliz, contiene esos mínimos imprescindibles, pero que los re-

basa, que va más allá. Con todo, esos mínimos me exigen que no imponga a otros los máximos que profeso. Eso no quita que desee y anhele que los otros comprendan y adopten mis máximos, mi ideal de la vida perfecta y feliz.

Esto no significa ser relativistas, pues precisamente se cree que hay ciertos valores y normas que hacen bien a todo hombre, pero que no todo hombre los va a aceptar como tales. Por eso cabe tener cierta utopía, cierto utopismo. Yo no veo que sea totalmente contradictorio el sostener los mínimos morales y sin embargo esperar –aun contra toda esperanza– que lleguen a aceptarse ciertos máximos, aunque sea con una universalidad restringida.

Cuando hablo de valores y normas absolutos, se trata de una absolutez no unívoca, sino analógica; tiene una aplicación circunstanciada, admite incluso excepciones. Si la vida tiene valor absoluto unívoco, o si de manera unívocamente absoluta se prescribe no matar, no puedo matar en legítima defensa ni tampoco sacrificar mi vida por otros. La misma Adela Cortina repudia el relativismo moral, por inhumano –yo diría que además por moralmente imposible–, y propone superar el absolutismo y el relativismo con un pluralismo “respetuoso”.<sup>8</sup> A eso añade que hay ciertos valores absolutos y universales; pero yo alcanzo a ver que los considera con una absolutez y una universalidad como las que he llamado analógicas. Dice: “La clave de todos estos valores sigue siendo el *valor absoluto* de las personas, y por eso he intentado aclarar desde el comienzo... que éste es el valor absoluto en el más pleno sentido de la palabra. Del reconocimiento de tal valor se sigue que las personas no deben ser tratadas como instrumentos y que poseen una dignidad que les hace sujetos de *derechos*. Tales derechos serían los de las dos generaciones a las que hemos aludido y los de los de la tercera generación, que son el derecho a vivir en una sociedad en paz y el derecho a vivir en un medio ambiente sano. Los valores que están insertos en tales derechos son, a su vez, universales: el valor a la vida, la libertad (positiva y negativa), la igualdad, la solidaridad, la paz, la tolerancia activa”.<sup>9</sup> Como se ve, los derechos humanos responden a cosas que

---

<sup>8</sup> A. Cortina, *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995, pp. 104 ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 108.

surgen de la naturaleza humana misma, ya se les vea bajo el aspecto de necesidades que se deben satisfacer o de valores que se tiende a realizar. Y a veces se puede hacer que coincidan necesidades y valores, es decir, que los valores recojan necesidades, como en el caso de los valores de la vida, la integridad, la salud, la educación, etc.

La misma Adela Cortina ve la cercanía, al menos de ideales, entre la ética discursiva y el iusnaturalismo en cuanto a la fundamentación de los derechos humanos, sólo que en lugar de ser un iusnaturalismo material sería uno de tipo formal: “Ahora bien, es necesario evitar una materialización moral del derecho basada en valores irracionales dotados de contenido y, por tanto, es menester encontrar una nueva vía frente al *derecho natural* –renovado desde el cristianismo o desde la ética de los valores– y frente al aristotelismo, porque las premisas de las éticas de bienes y valores, que estipulan contenidos normativos particulares, son demasiado fuertes para fundamentar decisiones universalmente obligatorias en una sociedad pluralista... evitando los inconvenientes del iusnaturalismo material mediante una suerte de ‘*iusnaturalismo procedimental*’”.<sup>10</sup> Pero es curioso que hay ciertos iusnaturalismos materiales, no procedimentales, que son vistos como formalistas por algunos como Bobbio (por su contenido material tan *mínimo*), precisamente uno de ellos es el tomista, que considera que la razón del hombre es la naturaleza humana, y que lo que está hecho de acuerdo con la razón (y algunas otras observaciones de la naturaleza humana, por ejemplo, los impulsos más básicos) es natural, y lo que se opone a la razón es antinatural. Casi coincide con el iusnaturalismo procedimental, ya que éste toma como naturaleza humana el proceso de razonamiento y el otro toma como naturaleza humana la razón, tanto en su potencialidad como en su ejercicio de lo racional y lo razonable puestos en diálogo. Hay aquí una posible convergencia entre el iusnaturalismo procedimental o formal y el material, al menos cuando no tiene un contenido material excesivo, de tal modo que deje lugar a la argumentación sobre el mismo intersubjetivamente, como se pide en la ética discursiva. De

---

<sup>10</sup> A. Cortina, “La ética discursiva”, en V. Camps (coord.), *Historia de la ética*, vol. III, Barcelona: Crítica, 1989, p. 564.

hecho, ya que algunos iusnaturalismos materiales ponen como naturaleza humana la razón, o el seguir lo que sea racional y razonable, están poniendo el diálogo racional como la naturaleza humana en ejercicio, es el iusnaturalismo puesto por obra, y no hay peligro en cuanto a los contenidos materiales que se le asignen, ya que tendrán que ser conformes a razón; esto es, en definitiva, tendrán que ser aceptables por todo aquel que se comporte racionalmente, y serán puestos a prueba y a debate mediante el diálogo racional, el cual de ninguna manera está excluido de iusnaturalismos de esta índole; antes bien, son exigidos por la naturaleza misma racional del hombre.

### Síntesis

Lo que se busca en la ética discursiva es un principio de simetría en la discusión, esto es, una igualdad entre los participantes. Pero esa igualdad abarca varios aspectos. Una es la igualdad ante la ley, de modo que nadie tenga privilegios o “voto de calidad”, sino que todos lo tengan igual. Pero hay que reconocer aquí sólo una igualdad proporcional, ya que el niño y el adulto no están en pie de igualdad. Asimismo, se requiere igualdad en la posibilidad de argumentar. Pero aquí tampoco se logra perfecta igualdad, sólo proporcional o analógica, ya que alguien puede convencer no con mejores argumentos, sino con falacias dialécticas y enredos retóricos, o exaltaciones emotivas. Inclusive se puede pensar que, aun cuando se prohibieran las falacias con la exigencia de la veracidad, quedaría el que algunos son más listos que otros o más talentosos para discutir, y lograr no lo que lleva al bien común, sino al bien personal, haciendo con ello lesión a los demás. Habría que llamar a la búsqueda del bien común, de la solidaridad.

Pero esos ya son demasiados contenidos, ya no se ve tan formal esa ética discursiva, sino que se ve bien material y sustantiva, sólo que escondiendo y tapando sus contenidos. Pero hay algo más. Una cosa que se ha visto es que no hay igualdad de talento, ni de intenciones, ni de capacidad discursiva. Por ello se presenta como necesario algo más, algo así como un amor de benevolencia, desinteresado y casi heroico, que es lo que en el cristianismo se ha llamado “caridad”. Sólo esa caridad o amistad social, solidaridad desinteresada,

que es muy difícilmente exigible, es la que daría la perfecta igualdad, a saber, la igualdad que a todos da el que todos buscarían el bien de todos, el bien común, pero realizable en cada uno de manera proporcional, analógica.

### 3. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA POST-MODERNIDAD: MICHEL FOUCAULT Y FERNANDO SAVATER

Revisaré aquí dos posturas postmodernas frente a los derechos humanos. La primera será la de Michel de Foucault; la segunda, de Fernando Savater. En ambas se encuentra, sobre todo en la segunda, la notable característica de no poder reducirse al relativismo, y tener que buscar algún tipo de universalismo. Inclusive, mientras que la de Foucault suena un poco a repliegue hacia el iuspositivismo, la de Savater tiene hasta un innegable sabor iusnaturalista. Esto nos alecciona, desde las mismas experiencias y búsquedas de la postmodernidad, sobre esa necesidad de tener alguna manera de universalización y de argumentación.

#### **Michel Foucault**

Hay un brevísimo texto de Foucault, leído en Ginebra en 1981, dentro de una conferencia de prensa, en el que se anunciaba la creación de un comité internacional para defender los derechos humanos. Tal documento fue publicado en *Libération*, número correspondiente al 30 de junio y 1o. de julio de 1984, y en él se proclama una ciudadanía internacional, que congrega a los individuos humanos más allá de los países determinados. Se habla de esta capacidad de enfrentarse a los regímenes concretos como un derecho básico de los individuos frente a las sociedades: "Los aquí reunidos

—dice— somos únicamente hombres privados que para hablar, para expresarse juntos, no poseen otro título que una cierta dificultad común para soportar lo que está pasando. Sé muy bien, hay que aceptar las evidencias, que no podemos hacer gran cosa contra las razones que impulsan a hombres y a mujeres a abandonar su país en vez de permanecer en él. Estos hechos están fuera de nuestro alcance. ¿Quién nos ha reunido entonces aquí? Nadie, y éste es precisamente un derecho que nos pertenece. (...) Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, a cualquiera que sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios”.<sup>1</sup>

Este derecho va más allá de los que están reconocidos por los gobiernos, esto es, positivados. Pero no es éste sólo un derecho transpositivo, sino absoluto. Hay un derecho absoluto que trasciende el derecho positivo, el cúmulo de los derechos relativos; casi diríamos que es un derecho natural que está por encima de los derechos positivados por los estados. Es la única forma en que los individuos pueden organizarse y protestar por actitudes y aun leyes de ciertos países en contra de ciertos grupos, como en el caso de los trabajadores que están en otro país que no es el suyo, o los refugiados, etc. Declara Foucault: “Los gobiernos al ocuparse del bienestar de las sociedades se arrogan el derecho a contabilizar en términos de ganancias y de pérdidas las desgracias de los hombres provocadas por sus decisiones y toleradas con sus negligencias. Un deber de esta ciudadanía internacional es el de hacer valer a los ojos y a los oídos de los gobiernos los sufrimientos de los hombres de los que no es verdad que no sean responsables. El sufrimiento de los hombres nunca debe ser un mudo residuo de la política, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de un *derecho absoluto* a levantarse y a dirigirse a aquellos que detentan el poder”.<sup>2</sup> Se trata de un derecho de los individuos de oponerse a los regímenes establecidos, no tanto para desobedecer, sino para denunciar.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, “Frente a los gobiernos, los derechos humanos”, en *La vida de los hombres infames*, Madrid: Eds. La Piqueta, 1987, pp. 313-314.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 314. Subrayado mío.



Ciertamente –prosigue Foucault– que para ello se requiere la solidaridad, única que puede mover a los ciudadanos particulares, en nombre de una ciudadanía universal, a oponerse a las injusticias que los países cometen a otros ciudadanos, en situación de desvalimiento, como en el caso de los que tienen que dejar un país para ir a trabajar a otro. Pero se va frente a algo que está por encima de la positivación, frente a un derecho que permite a los individuos solidarios organizarse y buscar el hacer valer los derechos humanos de aquellos cuya dignidad humana es pisoteada por cualquiera de los regímenes existentes. Eso nos hace ver que, de una manera o de otra, se tiene que llegar a un fundamento incommovible, aunque, dada la pluralidad de opiniones sobre él, es difícil establecerlo con toda claridad. Foucault dice que es el dolor humano, ante el que hay que oponerse; otros dicen que es la dignidad inviolable del hombre, otros que su igualdad, etc. Puede revestir diversos nombres, pero creo que en el fondo se refiere a lo mismo: la naturaleza humana.

### Fernando Savater

Por otra parte, en el libro de Savater, *Ética como amor propio*, de 1988, encontramos un capítulo que habla extensamente sobre los derechos humanos.<sup>3</sup> En él presenta una fundamentación de los mismos, de sabor iusnaturalista y universalista,<sup>4</sup> pero replanteado desde su condición postmoderna. En efecto, les asigna un fundamento más allá del derecho positivo, en la moral, pero también en la política, como trascendiendo el solo plano del derecho: “Por mi parte, no creo que [los derechos humanos] puedan reducirse a aspiraciones morales, pues hay en ellos un propósito *institucional* que trasciende el básico nivel de virtud y perfección individual que constituye el nivel ético propiamente dicho. Ni tampoco son sólo aspira-

---

<sup>3</sup> F. Savater, “Fundamento y disputa de los derechos humanos”, en el mismo, *Ética como amor propio*, México: Conaculta-Mondadori, 1991, pp. 160-191.

<sup>4</sup> El mismo Savater dice, en la introducción a ese libro, que recoge el trabajo con el que concursó para la cátedra de ética y derecho en la Universidad del País Vasco, y que la comisión formada para tal efecto (Muguerza, Peces-Barba, Ballesteros) le hizo saber, en el debate de oposición, que sonaba a un iusnaturalismo demasiado fuerte.

ciones jurídicas, pues parece –justificadamente– esperarse de ellos que sirvan de instrumento para valorar códigos o para decidir entre códigos y no sólo que funcionen como preámbulos a legislaciones positivas. Es decir, pertenecen demasiado al área de la moral como para poder ser solamente derechos positivos, por fundamentales que fueren, y tienen demasiada vocación de institucionalización jurídica como para que puedan ser llamados sin reduccionismo ‘morales’ ”.<sup>5</sup> Y propone que se llamen “derechos de la persona”, para quitar la sensación abstracta y la connotación masculina de la expresión “derechos del hombre”. No carece de ingenio esta explicación, de fuerte sabor iusnaturalista. Savater se da cuenta de que si no aseguramos de alguna manera la esencialidad y la universalidad a los derechos humanos, se nos vuelven inexistentes. Pero lúcidamente defiende su carácter de derechos diciendo que tienen una intencionalidad o propósito o vocación institucional, esto es, vocación a la positivación, y también defiende su carácter de naturales diciendo que no se reducen a aspiraciones jurídicas, sino que entran en el campo de lo moral, donde más se tiene en cuenta la naturaleza del hombre para darle una ética adecuada.

La universalidad que les toca se ve en que no hay ningún país que pueda erigirse en su defensor, sino que apela a la responsabilidad de todos los individuos humanos. Y hace una pertinente distinción, a saber, la universalidad de los derechos humanos no es sólo extensiva sino además intensiva: “No hay que entender esta cualidad [universal] sólo de modo extensivo, es decir, que los derechos humanos quieren ser universales porque debería haberlos en todos los países, sino que su universalidad apunta a un tipo de comunidad distinta a la formada por cada una de las agrupaciones estatales”.<sup>6</sup> Y establece que son derechos independientemente de que no estén positivados; y no consisten en concederle a un individuo humano ciertos derechos, sino en concederle a alguien el ser humano, en reconocerlo como sujeto de derechos. Es la base más primordial de la vida jurídica, social y política. Por eso es universal, porque por el hecho de ser hombre le pertenece a cada persona.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 166.

En este sentido acepta la expresión “derecho natural”, aunque detecta acertadamente que *prima facie* es una expresión de suyo contradictoria, ya que *physis* y *nomos*, o *dike*, se oponen de esta manera, como lo natural a lo artificial; pero aclara que es contradictoria sólo en apariencia, ya que precisamente por el hombre se unen esos dos términos antitéticos: “Situación aparentemente contradictoria, profundamente dialéctica, la de este protoderecho anterior a la institucionalización estatal de los derechos efectivos (entiéndase ‘anterior’ no de manera diacrónica sino en cuanto a la exigencia especulativa). Se habló en su día por ello, con términos no menos contradictorios, de un *derecho natural*, postulando un estado de naturaleza previo y sustentador de la naturaleza del estado”.<sup>7</sup> Aquí siento que la apreciación de Savater se acerca un poco a lo que yo he llamado el carácter analógico o icónico del hombre (el hombre como microcosmos, ícono del universo), y que Eugenio Triás ha llamado el carácter limítrofe del mismo.<sup>8</sup> Es decir, el hombre es un análogo o un limítrofe, entre la naturaleza y la cultura, participa de ambos, como un mestizo; por eso puede unir sin contradicción la naturaleza y el derecho, sabe el derecho de la naturaleza, y trata de reproducirlo en sus acciones. Claro que no es una naturalidad unívoca, sino analógica, reproduce sólo icónicamente, o analógicamente, lo que ve en la ley de la naturaleza, lo transforma en ley suya, en derecho propio. Pero hay una transformación creativa, no una mera reproducción. Si imita la naturaleza no es como copia, sino como diagrama, casi como metáfora.<sup>9</sup>

Por eso Savater distingue un uso *dogmático* y un uso *crítico* del derecho natural: “el primero es el que busca el establecimiento inexpugnable de la verdad, el segundo un instrumento capaz de des-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>8</sup> Cf. E. Triás, “Metonimia y modernidad (réplica a Mauricio Beuchot)”, en J. R. Sanabria – M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México: UIA, 1997, pp. 289-291.

<sup>9</sup> Sobre mis ideas acerca de la analogicidad y la iconicidad del conocimiento y de la realidad, cf. mis trabajos *Hermenéutica, postmodernidad y analogía*, México: UIC – Miguel Ángel Porrúa, 1996, y *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997. Sobre la idea de lo limítrofe en E. Triás, ver su libro *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1989.

cubrir por contraste lo falso. Lo que brinda el derecho natural es un patrón o baremo universal para juzgar la rectitud de los derechos vigentes en cada estado, no un superderecho inmutable cuya autenticidad es base de todos los restantes”.<sup>10</sup> Por supuesto que el uso crítico es el que considera el valioso. Pero creo que también se debe hacer un uso moderado y suficiente de su carácter doctrinal —que no dogmático en sentido peyorativo—, pues sólo teniendo ciertos criterios substantivos se pueden criticar los regimenes que no se ajustan a los derechos humanos. Como se sabe, y como el propio Savater lo reconoce, son unos pocos derechos muy básicos, y siempre para ser aumentados y desarrollados por las sucesivas generaciones. Para eso acepta que hay que tomar en cuenta las necesidades humanas, pues ya Hobbes decía que la necesidad engendra derecho, lo cual era algo que ya decían escolásticos anteriores a él. Y el derecho natural sería como la libertad humana de atender a lo necesario.

Y, por supuesto, se refiere a lo que necesita el hombre para vivir humanamente, dignamente, no sólo biológicamente. Con esto se abre la posibilidad de estudiar las necesidades naturales del hombre, con lo cual se rompe cualquier acusación de falacia naturalista. Queda superada ella misma, ya no se puede objetar como un problema en contra de alguna concepción del iusnaturalismo. Se puede plantear esto así: “Puede ser muy cierto que ninguna necesidad humana, por básica que sea, se presenta nunca carente de una serie de importantísimos y a menudo determinantes componentes culturales, es decir, convencionales; pero no lo es menos que las necesidades básicas de la vida humana no son simplemente cuestión convencional. Cuando se habla de ‘derecho natural’ o de ‘derechos humanos’, ésta es una pista que debe ser prioritariamente investigada”.<sup>11</sup> Vemos en este texto de Savater una acertada aplicación de la figura retórica llamada *quiasmo*, muy utilizada, por ejemplo, por Merleau-Ponty, y que consiste en seguir un sentido del dilema y después el sentido de regreso; así, cuando se dice que no hay nada tan natural que no sea

---

<sup>10</sup> F. Savater, *op. cit.*, p. 169.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 172.

ya artificial, se le da la vuelta, y se dice que también vale el que no hay nada tan artificial o cultural que no conserve su raíz natural, que es lo que está diciendo Savater, con el procedimiento retórico del quiasmo, el cual es un procedimiento muy propio de la analogía, del pensamiento analógico.

Esta analogicidad integradora o sintética es la que muestra Savater cuando ve que no son incompatibles la naturalidad y la cultura en los derechos humanos. Expresa: “¿por qué no considerar que en los derechos humanos la verdad *natural*, es decir, inmutable y universal, de la justicia así reclamada es *además* una conquista histórica, resultado de la evolución y conflicto de las convenciones valorativas?”<sup>12</sup> Si; podemos aceptarlo, pero con cierta matización. Es decir, el derecho natural se nos da tamizado por nuestra costumbre, que es una segunda naturaleza, por nuestro diálogo, nuestra convención, por el avance histórico que nuestra conciencia de lo justo va alcanzando. Eso no implica negar que exista ese derecho natural; implica que lo vamos conociendo y precisando al paso de nuestra cultura, la cual es artificial y convencional ciertamente, pero atenta a lo natural y necesitada de aprehenderlo, so pena de que desaparezca biológicamente nuestra especie, o de que nuestra cultura o humanismo decaiga y se pierda.

Savater encuentra y señala un uso que podríamos llamar ideológico o nefasto en muchos pensadores tanto de la izquierda como de la derecha. Curiosamente se da esta coincidencia. Unos y otros luchan contra los derechos humanos para defender su *status quo*. Los primeros ven los derechos humanos como derechos burgueses, pero lo que están haciendo es defender su totalitarismo; y los segundos los ven como socialistas o colectivistas, y los rechazan para proteger su individualismo egoísta e insaciable. Y los de derechas hasta promueven el relativismo, para evitar que se les sujete a normas universales. Pero Savater ataca ese relativismo y nos hace ver que sin universalidad no hay posibilidad para una ética. Los mismos etnólogos sostienen que solamente podemos enjuiciar nuestro código de valores por comparación con otros, que podamos compren-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*.

der, y por lo mismo también enjuiciar. Eso implica que lo hacemos desde universales axiológicos, parecidos a los universales lingüísticos: “No hay valores morales o jurídicos fuera de una determinada cultura, pero tampoco hay cultura en la que no pueda ser determinado un esquema formal de valoración cuya similitud de fondo con el de cualquier otra no sea por lo menos digna de reflexión como sus diferencias”.<sup>13</sup> Otra vez el quiasmo, instrumento del pensar analógico, que une los extremos en sus límites, en los límites en donde se tocan. Es cierto que no hay valores universales sino culturas determinadas, pero también lo es que no hay culturas determinadas sino con valores universales, pues por lo menos algunos de esos valores los comparten con otras culturas. Y otra vez la analogía, ya que esos valores los comparten con semejanzas pero también con diferencias, esto es, de manera analógica, no unívoca, ni tampoco equívoca: “Incluso quienes hablan del *derecho a la diferencia* están asumiendo implícitamente este proyecto universalista: en efecto, no se constata sencillamente la existencia de diferencias entre los hombres y las culturas, tal como las que se dan entre las plantas de un herbolario, sino que se reclama un derecho a ellas y ese derecho no puede ser también diferente para cada una sino común a todas. El derecho a la diferencia es lo que comparten todos los diferentes y lo que, pese a sus diferencias, les une”.<sup>14</sup> Aquí Savater encuentra que por lo menos es la intención de la diferencia la que une a todos los diferentes o disidentes; pero también hay que decir que es una comunidad analógica, la del universal análogo, que respeta las diferencias pero mantiene la unión en base a las semejanzas.

Algo muy exacto que resalta Savater es que, digan lo que digan estos derechistas relativistas, él no conoce ninguna dictadura moderna que se haya impuesto en nombre del derecho natural o de los derechos humanos, y en cambio sí conoce varias que se han impuesto en nombre de relativismos y particularismos de raza, nación, religión o incluso de ciencia. Y conoce dictaduras tanto de derecha como de izquierda que han recurrido a esas consideraciones particularistas o relativistas para darse fundamento y justificación.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>14</sup> *Ibidem.*

Por eso propone defender, aunque de forma nueva, el universalismo moral aledaño a los derechos humanos. Son a la vez derechos universales y derechos individuales, como dice con nuevo quiasmo analógico. Inclusive sabe defender el universalismo sacándolo del peligro del etnocentrismo, esto es, de la acusación etnocéntrica que hacen muchos a la pretensión de universalizar a partir de una cultura, como la europea, en el caso de los derechos humanos. Pero no son válidos por lo que tengan de europeos, sino por lo universal que la cultura europea acertó en encontrar en su propuesta de los derechos humanos: “Lo que queda fuera de lugar y de decencia es la vanagloria etnocentrista, pues esas cosas buenas de la civilización han sido fraguadas en lo que realmente tienen de universal humano tanto por quienes formularon su teoría como por quienes soportaron y así corrigieron su práctica”.<sup>15</sup> Los que formularon la teoría fueron los europeos, los que soportaron y corrigieron su praxis fueron sus colonizados. Esto, en verdad, cambia mucho el argumento consensualista de Apel, quien dice que universalizamos kantianamente a partir de nosotros mismos, y que la ética europea ha mostrado ser la mejor precisamente por haber llegado a la idea de derechos humanos. Pero aquí Savater le invierte el razonamiento. No son buenos por ser europeos, sino por ser universales. Es como si a la teoría de la verdad pragmática o pragmatista de Apel, el cual cree que algo es verdadero si nos ponemos de acuerdo, Savater respondiera que no, que es al revés: nos ponemos de acuerdo porque es verdadero; el acuerdo se explica por la verdad y no la verdad por el acuerdo.

Savater nos recuerda el aspecto crítico, que ya ha señalado, de los derechos humanos, y en él basa su universalidad, además de su individualidad. Es la universalidad de lo paradigmático, una universalidad (analógica) de causa ejemplar o de idea regulativa: “Los derechos humanos tienen un aspecto crítico, de baremo o paradigma, que ya hemos tenido ocasión de señalar antes. Según éste, lo importante no es pergeñar una lista más o menos satisfactoria de derechos del hombre sino mantener sin desfallecimiento *el derecho a*

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 187.

*ser hombre. (...) Este derecho es individual, porque sólo el individuo sufre y muere, por lo tanto sólo el individuo puede exponer noblemente su reclamación sin límites ni preciso destinatario; este derecho es universal porque no se gana ni se pierde con nada que individualmente se logre, sino que se mantiene en la fuerza colectiva del reconocimiento de lo humano por lo humano*".<sup>16</sup> Pero también les reconoce un aspecto de proyecto futurible: "además del uso crítico hay también en los derechos humanos un esbozo de algo por venir, el empeño de una institución aún no lograda. (...) En este sentido, los derechos humanos pueden ser considerados el adelanto de la futura constitución del estado mundial o del centro de control al que pueda recurrirse con eficacia por encima de los estados nacionales".<sup>17</sup>

### Recolección

Como producto de nuestra consideración de estos dos autores que se ubican en la postmodernidad, podemos ver que, a despecho del relativismo a ultranza que algunos de sus epígonos han propalado, no se puede renunciar a algo universal y absoluto a la hora de sostener los derechos humanos. Hay una especie de iusnaturalismo de fondo, como quiera que se lo conciba, sustentando la idea de esos derechos que ahora son tan defendidos. Ciertamente hay que replantearse continuamente la comprensión de ese iusnaturalismo, que es algo que yo he querido hacer aquí mismo; con ello él aprenderá varias lecciones y experiencias, para tener en verdad vida y promover la vida en el mundo.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 190.



#### 4. LOS DERECHOS HUMANOS Y SU FUNDAMENTACION FILOSÓFICA. HACIA UNA PROPUESTA

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 pretendemos que exista 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 del iusnaturalismo. Al menos, una nueva presentación de esta postura. Ha sido una postura, el iusnaturalismo, que hasta hace poco causaba disgusto a muchos, pero que cada vez va perdiendo más y más esa apariencia repelente que tenía. Por lo demás, se trata de una renovación 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 planteamientos 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

Dworkin y Nino)<sup>1</sup> 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–, aunque está, en su base, 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 buscar su compatibilidad lógica.

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

### **Sobre la fundamentación de los derechos humanos en un iusnaturalismo renovado**

Nos resuena aquí la formulación del principio de razón suficiente “cualquier cosa existe por alguna razón suficiente de su existencia”

---

<sup>1</sup> 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, derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México: Siglo XXI, 1993, pp. 23-46.

<sup>2</sup> 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 icono como un tipo de signo que funcionaba siendo un 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 ciego, pero sin caer en el relativismo.

<sup>3</sup> En cuanto a la recuperación del pragmatismo americano, debo mucho a la discusión de Jaime Nubiola. De él véase, por ejemplo, su libro *La renovación del pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: Eunsa, 1994.

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".<sup>4</sup> 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 mucho en la discusión reciente, no ya que insistir en las fundamentaciones metafísicas, pues tienen prioridad la praxis y la experiencia. Pero hay varios pragmatismos. Ciertamente el de James y Dewey, recogido por Rorty, plantean esa exigencia tan débil. Pero también está el pragmatismo (o pragmaticismo) de Peirce, que yo deseo recoger aquí, al menos como influenciando mi postura tomista, ya que Peirce dio mucha importancia al "realismo escolástico", que es el que me interesa aplicar a la filosofía del derecho, en forma de un iusnaturalismo renovado, o "pragmatizado". Tal vez menos rígido y más dúctil de lo que el propio Peirce lo haría (con su realismo escotista, más fuerte que el tomista).

### Tesis principal

En todo caso, sostengo que los derechos humanos pueden fundamentarse filosóficamente en la idea de una naturaleza humana;<sup>5</sup> pero no se tratará aquí de una idea de naturaleza como estructura estática, sino como estructura dinámica, que en 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

---

<sup>4</sup> Cf. E. García Máynez, "El derecho natural y el principio jurídico de razón suficiente", en *Revista Jurídica Veracruzana*, 1959, pp. 369-378.

<sup>5</sup> 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.

inmutables que tiene toda naturaleza o esencia, lo que deseo es quitarle ese carácter *a priori* que se le da en muchos ámbitos, y recuperar y resaltar su carácter *a posteriori*, de algo que, aun siendo abstracto, se realiza y se encarna en lo concreto. Eso nos pone 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.

Esta es una idea de la naturaleza humana analógica o icónica, es decir, 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 (analógica e icónica) que tiene. Pues la analogicidad hace que se busque atender a las diferencias –y no sólo a las semejanzas, sino aún más– y la iconicidad hará que, con un realismo bastante moderado, la fragmentariedad del icono que hemos logrado 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, sujeto 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 de una casuística fragmentaria que permitiría una aplicación distinta y sin solución de continuidad.

Me parece, además, que la idea de naturaleza humana es defendible en la actualidad como fundamento último de tales derechos, aunque algunos la han 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 están denotando 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 más actual esencialismo analítico,<sup>6</sup> lo

---

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

cual no está muy lejos de la noción aristotélica de *physis*. Así, puede decirse que existe la clase natural de las personas, 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*.<sup>7</sup> 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*).<sup>8</sup> Inclusive, puede decirse que el esencialismo de tradición analítica es más fuerte que el mío, analógico e icónico, ya que el analítico, como el de Wiggins, se inspira en las esencias de Leibniz, mientras que el mío se inspira en las *physeis* de la tradición griega de Aristóteles, más dinámica 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 pensadores tomistas de Salamanca, en los siglos XVI y XVII, en los mismos orígenes de la modernidad, aunque la tomo de manera distinta, renovada —como he dicho, semantizada y pragmatizada.

### Opción por un iusnaturalismo tomista renovado

Ya la misma noción histórica de los derechos humanos, esto es, la efectiva y concreta que se dio en diversas declaraciones y positivaciones, tiene una mentalidad que va más allá del iuspositivismo,

---

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

<sup>8</sup> 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.

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.<sup>9</sup>

Para esta trascendencia de los derechos humanos con respecto a los puramente positivos encuentro mucho apoyo en esos pensadores de la filosofía analítica más 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 de Peirce). 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 eso yo trato de pragmatizar la idea de naturaleza humana, dándole más dinamicidad y flexibilidad respecto de los casos particulares; pero también trato de ontologizar la pragmática, para que no se reduzca a los casos, de modo que la naturaleza humana no pierda toda su estabilidad (*i.e.* su universalidad y su necesidad), sino que sea analógica.

De lo que se trata es de hacer ver que los derechos humanos no pueden ser supeditados a la mera positivación. Y prefiero el iusnaturalismo clásico porque es más ontológico, y no solamente deontológico o axiológico –como el nuevo, de los derechos morales. Mi

---

<sup>9</sup> Cf. L. Recaséns Siches, "Los derechos humanos", en *Diánoia*, 20 (1974), pp. 133-134.

parece que el iusnaturalismo clásico, al fundamentar los derechos del hombre en la naturaleza humana, los dota con una base plenamente ontológica –aunque 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. Aunque, por supuesto, se realiza 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 analógica e icónica; no como algo unívoco 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.

### **Las esencias o naturalezas y la naturaleza humana. Su analogicidad 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.<sup>10</sup> 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 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 demás tienen a que alguien vaya a la guerra a defenderlos. Mas se trata de casos límites, a veces ciertamente muy difíciles y complicados, pero que, aun cuando no tengan una solución completamente satisfactoria, no cancelan la posibilidad ni la validez de los derechos humanos.

---

<sup>10</sup> 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.



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.<sup>11</sup> Esto ha hecho que en la filosofía reciente se utilicen de nuevo las naturalezas, y, dentro de ellas, la naturaleza humana. Claro que después vienen las polémicas acerca del contenido y aplicación de esa naturaleza, esto es, de la intensión y la extensión del término que la designa, en nuestro caso el término “naturaleza humana”. Porque se ha querido hacer que ese término designe la clase de las personas, pero se piensa que personas también pueden ser ciertos animales, o ciertas máquinas, o ciertas corporaciones (como personas colectivas). Pero consideramos que es bastante intuitivo el que las personas sean los individuos pertenecientes a la clase de los seres humanos, esto es, a la especie *homo sapiens*. Por algo los derechos humanos se les han concedido sólo a ellos.<sup>12</sup>

He dicho que, además de inspirarme en algunos puntos de la filosofía analítica, me inspiro en algunos otros de la filosofía pragmatista o pragmática. Esta pretende introducir en la filosofía el aprecio por la praxis humana, 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-

---

<sup>11</sup> Cf. J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, ed. cit., pp. 291 ss.

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

metafísica, o tal vez 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 historicismo sobre el esencialismo. El cambio que se puede dar en la historia del hombre afecta la parte de los *propria* y de los *accidentia*, no de la *essentia* misma. La esencia misma encuentra un diferente modo de realizarse, a través de su existencia y sus relaciones. Pues el contenido de esta esencia es mínimo: la racionalidad, la vida racional. Y ésta no cambia en su naturaleza, pero se va encarnando en la historia de modos diversos: recta razón, razón estratégica, razón moral, etc. Este contenido mínimo de la naturaleza humana nos muestra que se entrecruzan la ética formal y la ética material, en un límite. No se puede operar con pura ética formal, procedimentalista, porque siempre habrá que acordar un contenido, aunque sea mínimo; y tampoco se puede operar con pura ética material, porque el contenido, aun mínimo, de la misma, siempre necesitará cierta discusión y diálogo. De hecho, el derecho natural –al menos el que yo concibo– es un pequeño núcleo de contenidos mínimos, y a partir de ellos se van estructurando varios otros. Es de mínimos y no de máximos (esos máximos tan temidos por los filósofos morales y filósofos políticos no se encuentran aquí, y por ello no habrá que temerlos).<sup>13</sup>

Esto es pragmatizar y semiotizar de alguna manera la misma naturaleza humana, lo cual es muy acorde con la tradición aristotélicotomista. 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 dife-

---

<sup>13</sup> 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.

rencia definitoria es la racionalidad, lo más propio. Su esencia es ser racional. Su naturaleza es la razón. Pero resulta que la razón es artifice de cultura, de artificialidad. Por eso resulta un animal muy paradójico el hombre. Si contraponemos, como se ha hecho desde los griegos, lo natural a lo artificial, su naturaleza es precisamente la fuente del artificio; su naturalidad sería, entonces, la artificialidad. Pero esto es exagerar demasiado las cosas. Nunca podrá darse una artificialidad tan pura y tan libre que esté desligada de lo natural. Nuestra artificialidad requiere de la naturaleza para poder ejercerse, incluso para poder existir. En cambio, la naturaleza no requiere de la artificialidad, técnica o cultura, para poder existir; la requiere sólo en el caso del hombre, o al menos con esas dimensiones, e incluso la técnica puede ir en contra de la naturaleza. Esto hace ver que nuestra artificialidad requiere de la naturalidad, y aun la presupone; lo cual indica que la naturaleza es más libre y más primigenia que la artificialidad y la cultura. Así, la naturaleza o *physis* fundamenta al arte o técnica, a la *techne*, ya en su forma de sociedad o *polis*, ya en su forma de cultura o *paideia*.

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

do, 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 solamente mediante la discusión y el acuerdo, pues sin algunos contenidos materiales que se presupongan (como el aprecio por la vida, la veracidad, la recta intención, por lo menos) no se puede ni siquiera efectuar ese diálogo, carece de condiciones de posibilidad. Por eso 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. Seguimos siendo 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. Una de las cosas que implica el realismo “escolástico” de Peirce es la aceptación de la analogía, de la analogicidad como condición de las cosas y del conocimiento, del objeto y del sujeto, al reconocer la presencia de la vaguedad como algo constitutivo de nuestro conocimiento al inicio, y que se va acotando y perfilando de manera más clara conforme se avanza en el trabajo cognoscitivo. Precisamente la analogía es arrancar a la vaguedad de la equivocidad, alejarla de lo equívoco, sin lograr vencer por completo. En lugar de pensar, como los nominalistas (tanto los medievales como los modernos, ya

racionalistas, ya empiristas), que el conocimiento primigenio (ya por intuición intelectual, ya por dato sensible) es claro y distinto, y que la vaguedad es una corrupción o degeneración de éste, el realismo de Peirce reconoce que el conocimiento humano primigenio es vago, y poco a poco se va arrancando de las manos de lo equívoco, y llevándose a lo unívoco, sin nunca alcanzar la plena univocidad, sino únicamente lo que podríamos llamar lo analógico. Esto está muy acorde con la idea de Santo Tomás de que tenemos primero conceptos incoativos –vagos e imperfectos, de las cosas–, y los vamos desarrollando hasta darles la claridad y la distinción que nos resulta alcanzable. Podemos aplicar esto a la idea de la naturaleza humana, sobre la cual ha habido tanta discordia. Hay que reconocer que el conocimiento de la naturaleza humana avanza, que hay un progreso en él, y que por eso se va creciendo en la misma ética. Pero no a tal punto que cambie substancialmente la naturaleza humana, o que las cosas queden diferentes. La naturaleza estaba dada, al menos en un mínimo (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, precisamente, que si pragmatizamos tanto la naturaleza humana al punto que su realidad y el conocimiento de la misma sean indisociables, no podremos corregir las malas comprensiones de ésta, y cada vez que se corrija nuestro conocimiento de ella tendríamos que decir que cambia también la esencia del hombre, y no que el conocimiento más acucioso de la misma hace posible que cambiemos de idea; 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 es semejanza de la cosa, y di-

ferencia a la vez. Pues bien, la naturaleza humana es una idea icónica respecto de todos los hombres: los contiene a todos con sus diferencias a pesar de reunirlos con sus semejanzas. En su universalidad, es a un tiempo semejante y diferente, y predomina la diferencia. Se aplica a todos de diversa manera, según la circunstancia, y, sin embargo, no pierde la comunidad. Tiene una universalidad circunstanciada, analógica. Pero no sólo la naturaleza humana es icónica a los individuos humanos, también el conocimiento de ella por parte de los individuos es icónico; es decir, se conoce más por ese conocimiento cargado de analogía que es la connaturalidad. Jacques Maritain dijo algo semejante cuando expresó que la ley natural, que refleja las inclinaciones humanas, se conoce mejor por un conocimiento de inclinación, es decir, de connaturalidad, que va más allá de la razón, aunque no se desliga de la razón.<sup>14</sup> Es un conocimiento analógico e icónico, que acude a la misma empatía del ser humano hacia sus demás semejantes, tanto para atender a sus diferencias de circunstancia como para reconocer su igualdad de naturaleza o esencia.

En este carácter atento a los individuos y a los cambios, esto es, a la multiplicidad y a la mutación histórica, reside la analogicidad o iconicidad que quiero dar a la naturaleza humana. Están aquí perfectamente de acuerdo Santo Tomás y Peirce. Hay una naturaleza humana, que no cambia substancialmente, pero que cambia en aspectos propios y accidentales, y, por lo tanto, va adquiriendo diferente aplicación, según la cultura e incluso según el caso. El propio Sto. 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 analogicidad 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 analogicidad e 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 semejanza, de ícono).

---

<sup>14</sup> Cf. J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano: Jaca Book, 1985 p. 49.

## 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 pragmática. Curiosamente, aquí hay una confluencia e integración del pragmatismo y el tomismo. Tanto el pragmatista Dewey como el tomista Maritain insistieron en que los mismos términos y conceptos que configuran el discurso sobre el hombre están cargados de eticidad, de contenido axiológico. Otro autor que ha reducido con mucho vigor este alejamiento de lo fáctico y lo valorativo ha sido Hilary Putnam.<sup>15</sup> Con todas esas búsquedas 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.

Veamos antes la analogicidad y la iconicidad del concepto de la naturaleza humana. Ellas permiten que sea un concepto que pueda abarcar de manera rica, en tensión dialéctica, un aspecto ontológico y otro ético, es decir, que haya una carga de eticidad en el concepto ontológico de hombre. La naturaleza lleva analógica e icónicamente la cultura, y la cultura retiene de manera analógica e icónica la naturaleza, porque la cultura es el icono 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 renovada. Sólo que también se ha dicho que la noción de derechos humanos no

---

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

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.<sup>16</sup>

### **El iusnaturalismo renovado como fundamento filosófico de los derechos humanos válido y útil en la actualidad**

Yo creo, pues, que sí se pueden fundamentar filosóficamente los derechos humanos y que, además, no basta la positivación para hacerlo, ya que dependerían del legislador o del gobernante, y estarían sujetos a su arbitrio para ser respetados o suspendidos. Si han de ser –como 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 veo con gran simpatía a 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.<sup>17</sup> La necesidad engendra derecho. Así, hay ne-

---

<sup>16</sup> Maritain participó en la reflexión filosófica sobre los derechos humanos proclamados por la O.N.U. en 1948, y puede verse, además, el estudio sobre la posibilidad de los derechos subjetivos –y, por lo tanto, de los derechos humanos– en el tomismo, hecho por H. H. Hernández, “Algunas cuestiones sobre el derecho subjetivo”, en *Prudentia Iuris*, 21-22 (1989), pp. 7-51.

<sup>17</sup> 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



cesidades 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 analógica con la naturaleza humana, y por esa misma iconicidad resplandece la inmensa dignidad del hombre.

### 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, pues, 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 postmodernas– 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

---

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.

heideggerianas de sus proponentes. Por ello creo que tiene que haber una fundamentación ontológica o metafísica de tales derechos, so pena de ser completamente ilusorios; pues, a pesar de su positivación, pueden des-positivarse y cancelarse, y no habrá quien pueda defenderlos contra eso.

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

## 5. LOS DERECHOS HUMANOS Y EL FUNDAMENTO DE SU UNIVERSALIDAD

En este capítulo me propongo abordar un problema principal que se plantea en cuanto a los derechos humanos. Se dice que son universales. Pero ¿cuál es el fundamento de su universalidad? ¿Cómo puede legitimarse cognoscitivamente el que no están sujetos a ser particularizados o relativizados a algún contexto dado? Aquí es donde se presenta el problema del modo como universalizamos esos derechos, cuál es el fundamento filosófico de dicha universalización.

Algunos autores en la actualidad han abominado de la universalización. La ven como imposible, ilusoria, injustificada. Lo que se da es el individuo; y, con él, lo particular y lo diferente. Richard Rorty sostiene el particularismo,<sup>1</sup> como resultado del cual llega al perspectivismo o relativismo. Derrida subraya la diferencia, y ve como empeño metafísico el querer homogeneizar o igualar, en lo cual consiste la universalización. Cerca de él caminan Lyotard y Vattimo, quejándose del esencialismo como adlátere de la universalización. Y la razón de fondo es que una universalización así arranca las diferencias y lleva a la igualdad impuesta y opresiva, como ellos aseveran.

---

<sup>1</sup> R. Rorty no consigue librarse del particularismo y el relativismo, por más que quiera refugiarse en el pragmatismo. Cf. R. Rorty, "Are Assertions Claims to Universal Validity?", en C. B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*, Bogotá: Sociedad Iberoamericana de Filosofía - Sociedad Colombiana de Filosofía, 1995, pp. 71-82.

Frente a ellos, intentaré proponer un modo de universalización que respete las diferencias de los hombres y de las culturas, y al mismo tiempo alcance la igualdad que sea posible lograr. Hay varios tipos de universalización, y defenderé sólo uno de ellos. Hay, fundamentalmente, una universalización univocista, otra equivocista y otra analógica. La univocista, completamente igualadora, es la que mantuvieron el positivismo, la fenomenología, el estructuralismo y otras formas de cientificismo que ahora son muy combatidas por los pensadores postmodernos. Por reacción contra ella, la mayoría de esos pensadores postmodernos se ha entregado a la universalización equivocista, que es tan fragmentaria y atomizada, que no consigue reunir a los individuos en algo común, se diluye en la dispersión. De hecho acaba por no ser universalización. Pero, además de esas universalizaciones univocista y equivocista, creo que hay otra forma de universalizar, la universalización analógica, la del universal análogo, que respeta las diferencias pero las congrega en una aceptable unidad, la que –según Aristóteles– permitía seguir teniendo inferencias válidas. Una unidad bastante para poder seguir argumentando y fundamentando sin caer en el fundacionismo fuerte de la igualdad, de los univocistas, ni tampoco en el antifundacionismo fuerte de la diferencia, de los equivocistas.

### **El universal analógico y dialógico**

La universalización analógica, que conduce al universal análogo consiste en congregar cognoscitivamente varios elementos respetando sus diferencias principales. Es un tipo de universalidad ya iniciado por Aristóteles con su idea de la predicación o atribución *pro. hen*, esto es, según algo uno que es primero, y que se realiza proporcionalmente en los sujetos a los que se aplica. Fue continuada su elaboración en el pensamiento medieval, para salvaguardar las diferencias de las cosas y los modos de ser. En el renacimiento fue desarrollado por el célebre Cayetano, que tuvo muy en cuenta que el análogo sólo tiene unidad proporcional, que ha de abstraerse o universalizarse de manera imperfecta y compleja, teniendo que rendir cuenta de los particulares analogados, de sus diferencias, de su riqueza. Me parece que se puede retrabajar en la actualidad el pen

samiento y la argumentación analógicas de manera que nos conduzca a un tipo de universal diferenciado, que exige matización, que presenta y exhibe la distinción, y que también permite un mínimo de uniformidad suficiente, de manera que no invalide las inferencias.

Además, mi postura coincide en mucho con lo que dicen de la fundamentación de los derechos humanos los teóricos del diálogo y de los mínimos morales, como Adela Cortina en España. De hecho la universalización analógica requiere del diálogo no sólo para unificar, que es lo más fácil, sino para marcar las diferencias, los límites. Adela Cortina dice que los derechos humanos son los mínimos exigibles, a diferencia de los máximos con los que se tiene que convivir en una sociedad pluralista.<sup>2</sup> Nos dice: “*Pluralismo* no significa obviamente ‘politeísmo axiológico’, es decir, no significa que no haya entre los ciudadanos nada en común, sino todo lo contrario: precisamente el pluralismo es posible en una sociedad cuando sus miembros, a pesar de tener ideales morales distintos, tienen también en común unos mínimos morales que les parecen innegociables y a los que han ido llegando *motu proprio* y no por imposición”.<sup>3</sup> Y pone como ejemplo de eso los derechos humanos. Para ella, la universalización –en seguimiento de Apel– se logra por el diálogo. Un diálogo democrático y simétrico. Es como se llega a la intersubjetividad.

Eso es buscar un fundamento a la universalidad de los derechos humanos. En cambio, muchos teóricos postmodernos no conceden un fundamento “fuerte” (a veces ninguno) a tales derechos; pero con la misma arbitrariedad los defienden vehementemente. Yo todavía creo que se puede ofrecer un fundamento a los derechos humanos, en una utilización moderada, matizada y contextualizada, de la razón. Un fundamento no tanto “débil” cuanto moderado, analógico. En efecto, hay que moderar muchas cosas que se han hecho en la fundamentación de los derechos humanos. Por ejemplo, Jesús Ballesteros<sup>4</sup> hace una crítica de la idea de derecho subjetivo, porque le parece que está irremediabilmente impregnada del individualismo

---

<sup>2</sup> Cf. A. Cortina, *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995, pp. 70-71.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>4</sup> Cf. J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid: Tecnos, 1989, pp. 54-65.

moderno, es decir, del egoísmo que permea al liberalismo de todos los tiempos. Son categorías capitalistas –dice–, que ponen como paradigma el derecho de propiedad, alejados de la otra categoría de la solidaridad. No extraña que los derechos humanos, así planteados, tomen como modelo el derecho de propiedad para plantear los derechos a la vida, a la salud, a la libertad, etc. Todos ellos faltos de interconexión, que sólo les podría dar la solidaridad. Son propiedades o libertades que el individuo hace valer, pero que no comparte con sus semejantes, y por ello no tiene la idea de poner en común la tierra, el trabajo, la libertad misma, la persona.

### **Libertad, igualdad y fraternidad**

Jesús Ballesteros señala la oposición que se da entre libertad e igualdad; si se me obliga a ser igual ya no estoy siendo completamente libre, y trata de marcar límites a una y a otra, para que no se relacionen con una disyuntiva, sino con una conjunción. Estoy de acuerdo con él en cuanto a esa relación de la igualdad y la libertad; pero me da la impresión de que Ballesteros no destaca lo suficiente el tercer elemento que iba en la modernidad junto a la igualdad y la libertad, a saber, la fraternidad. Esto se remonta a los mismos lemas de la modernidad. En efecto, la Revolución Francesa proclamó tres cosas: igualdad, libertad y fraternidad. Se logró algo en el terreno de la igualdad y de la libertad; pero parece no haberse logrado casi nada en el terreno de la fraternidad. Por ello el igualitarismo y el liberalismo modernos tienen pendiente la fraternidad, que es la única que podría contrarrestar el individualismo engendrado por el liberalismo y el competitivismo engendrado por el igualitarismo. En efecto, esos lemas tuvieron efectos contrarios a los que se esperaba de ellos. El ansia de igualdad llevó a querer sobresalir; no se contentó el hombre moderno con ser igual a los otros, con la democracia, sino que ello le daba una base firme para procurar superar a los otros. Además, el ansia de libertad, que no se contentó con la libertad de pensamiento y de acción dentro de los límites del bien común, pasó a proclamar la libre empresa, el libre comercio y la libre competencia. La libre empresa ocasiona el poder producir lo que se quiera, aunque no sirva a la comunidad; más aún, aunque agote la tierra y dañe la ecología.

El libre comercio ocasionó que el hombre deseara vender lo que quisiera, sin importar si se trataba de necesidades inducidas. La libre competencia ocasionó que se buscara destruir a los rivales, llevarlos a la bancarrota o absorberlos. Todo ese individualismo carece del sentido de la solidaridad, que está asociada al ideal de la fraternidad. Hace falta, por tanto, inyectar ese ideal a la noción de derecho, y tal vez no llegar, como lo hace Ballesteros, a buscar una noción de derechos que dejen de ser subjetivos y se hagan comunitarios, sino tratar de hacer que nuestra noción de derechos subjetivos pueda desligarse de su herencia individualista y liberalista, y pueda conectarse con algo más objetivo y comunitario, a través de la solidaridad con los demás. Sin renunciar a su carácter subjetivo, señalar su dependencia de lo objetivo, que se da en las relaciones con los demás, en el ámbito comunitario, que es donde puede ejercerse la solidaridad. La fraternidad, me parece, en la medida en que se logre equilibrará la igualdad y la libertad, que se tensionan entre sí, y llevará a lo que quisiera llamar equidad analógica, proporcional.

Hay algo, sin embargo, que me parece muy acertado en el análisis de Jesús Ballesteros, y es el que pida suplir el modelo de propiedad, que tienen los derechos humanos, por el modelo de la calidad de vida, la cual puede ser compartida por todos. Propone que, en lugar de hablar de lo inviolable, se hable de lo inalienable. Dice: “En efecto, ahora de lo que se trata no es tanto de defender los derechos frente al Estado como en el caso de la ‘libertad de los modernos’ o derechos de la primera generación, sino de defenderlos frente al mercado, e incluso frente a la propia voluntad individual del sujeto de los mismos”.<sup>5</sup> Con esto se podrían evitar muchos conflictos entre los mismos derechos humanos, por ejemplo, cuando se alega el derecho a la vida para no morir defendiendo a la patria, o cuando se alega el derecho a la vida de algunos para permitir la eutanasia o el aborto. Estos dos últimos casos son señalados por el propio Ballesteros. Explica: “De la visión integral del hombre como siendo también su propio cuerpo se desprende naturalmente la monstruosidad de la pena de muerte, de la tortura, que han podido ser presentadas

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 147.

históricamente como lícitas, apelando a la irrelevancia antropológica del cuerpo, pero igualmente de la eutanasia y del suicidio, y mucho más la del aborto, ya que, en este caso, del cuerpo que se pretende disponer no es siquiera de la mujer, sino del propio hijo. En el fondo, el problema del aborto se encuentra íntimamente relacionado con el de la paternidad artificial. En ambos casos, aunque de distinto modo, se piensa que la paternidad es un derecho subjetivo, algo de lo que disponemos positiva o negativamente a placer. Es, por el contrario, un derecho moral, una obligación de apertura a la vida, que excluye toda frivolidad o capricho. Tanto más repugnante es la introducción en estos temas de elementos de carácter lucrativo [p. ej. el comercio de órganos]”.<sup>6</sup>

Creo que una postura que promueva la introducción de la solidaridad o fraternidad puede limar las colisiones entre la libertad y la igualdad, mediante la nueva conjunción del derecho y el deber, que la modernidad había separado. También por la conjunción de la economía y la política, que en el fondo es un sujetar el capitalismo a la democracia.<sup>7</sup> Y yo añadiría que de lo que más se trata es de no desconectar la política del derecho y el derecho de la moral o la ética. Esto es algo que ya se viene subsanando, al menos en parte, mediante la idea de derechos morales (*moral rights*), en la que algunos nuevos teóricos han querido fundamentar filosóficamente los derechos humanos (p. ej. Eusebio Fernández y Carlos Santiago Nino).<sup>8</sup>

Pero, en cuanto a los mismos postmodernos que Ballesteros coloca en la postmodernidad como decadencia, no en la postmodernidad como resistencia (frente a muchos antivalores de la modernidad encuentro que no se atreven a negar la validez de los derechos humanos, a pesar de que su particularismo, relativismo y nominalismo tendrían que llevarlos a ello. Así, en una entrevista de 1993, Jean-François Lyotard proclama que debe salvaguardarse algo común

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 156.

<sup>8</sup> Cf. E. Fernández, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid: Ed. Del te, 1984; y C. S. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires: Paidós, 1984.



todos los seres humanos, cosa que apoyaría esos derechos universales de los hombres.<sup>9</sup>

### Universalidad relativa o analógica

Aquí volvemos a ver el problema de la universalidad de estos derechos. Yo he querido hacer ver, en repetidas ocasiones, que la universalidad se dice de muchas maneras, que hay varios tipos de universalidad. Uno de ellos es el del universal unívoco, otro el del equívoco y otro el del analógico. Yo estoy por esta última universalidad, la del universal análogo, proporcional. Me parece que esto se acerca a, y se ve apoyado por, lo que Wolfgang Huber, profesor de ética en Heidelberg, llama universalidad relativa. En cuanto a los derechos humanos, trata de evitar la universalidad absoluta al igual que la particularidad absoluta. La primera supone que las intuiciones éticas de la cultura europea son universalizables para todas las culturas, y que las que no las aceptan lo hacen por su nivel cultural inferior. La segunda ha surgido de las críticas relativistas a los derechos humanos. Los relativistas dicen que las convicciones morales sólo son válidas dentro del entorno cultural en el que surgieron. Pero, así como la primera postura puede ser acusada de imperialismo o colonialismo cultural, esta segunda puede serlo a su vez de cerrazón o chauvinismo cultural. De hecho encontramos que ninguna cultura puede cerrarse en sí misma, y que tiene intersecciones, en muchos aspectos, con las demás, al menos con algunas, e incluso cada vez con más de ellas, ahora lanzadas vertiginosamente por los medios de comunicación. Y eso alcanza a universalizar, así sea de una manera relativa y sólo multicultural. Ni uniculturalismo ni relativismo, sino multiculturalismo. Wolfgang Huber le da el nombre de universalidad relativa, que creo coincidente con lo que yo llamo universalidad analógica. Huber aduce dos razones para su uso de esa expresión de la universalidad relativa. Explica: "Comparada con un relativismo radical, representa la necesidad y posibilidad de intuiciones éticas

---

<sup>9</sup> De esa manera Lyotard quiere salvar el humanismo en contra de la tecnocracia. Cf. B. Gruagnuolo, "Jean François Lyotard. Capitalismo a la Marx", en *El Mercurio*, suplemento *Artes y Letras*, Santiago de Chile, 24 de octubre de 1993, pp. 8-9.

que trasciendan las culturas y las religiones, y que sean tan básicas que puedan llegar a ser legalmente compulsivas. Comparada con un universalismo radical, sin embargo, representa el hecho de que las intuiciones éticas y las normas legales son sólo preliminares en términos históricos y por consiguiente relativas. El consenso sobre tales intuiciones surge de la diversidad y de la riqueza de las tradiciones culturales y de las creencias religiosas. Tiene que estar firmemente anclada en esta diversidad y debe estar embebida en ella una y otra vez".<sup>10</sup> Me parece que eso coincide con la analogía en su intención de respetar las características principales de los elementos del conjunto, los particulares de ese universal. Huber sigue diciendo: "Todo el que quiera reforzar la validez universal de las intuiciones éticas y los estándares de los derechos humanos tiene que ser receptivo con las peculiaridades de estas tradiciones y convicciones. Los que quieran reducir las tradiciones religiosas y culturales a sus enunciados comunes bloquearán las fuentes de las cuales puede brotar un *ethos* planetario. Todos los que desean llevar la diversidad de las religiones [y de las culturas] al lecho de Procusto de una comprensión común de la religión [y de la cultura], privarán al diálogo interreligioso [e intercultural] de su dimensión más decisiva".<sup>11</sup> La universalización lleva siempre sobre ella la espada de Damocles del etnocentrismo, pero la particularización lleva la del relativismo insostenible y absurdo. Se impone una postura intermedia, que, sin perder la consideración de las diferencias, permita lo máximo de universalidad. Pero tampoco se pueden aplicar indiscriminadamente en la práctica, pues hay conflictos y dilemas. No se pueden pensar los derechos humanos sin algún tipo de universalidad. Lo que me parece más exacto es decir que esa tensión entre lo universal y lo particular de los derechos humanos se equilibra no postulando que es algo que se va acordando en cada contexto y por eso se hace universal, sino que se va acordando en cada contexto precisamente porque es universal. Esa es la prueba de su universalidad; es algo universal que se va adaptando y va adquiriendo mati-

---

<sup>10</sup> W. Huber, "Winning the Future. We Need a Planetary Ethics", en *Universitas* vol. 35, n. 3 (1993), p. 165.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 166.

ces particulares en cada contexto. No creo que ésta sea una distinción trivial o inútil; de ese cambio de perspectiva depende toda una visión filosófica de la realidad.

Además, la manera de universalizar, esto es, de lograr la universalidad, es distinta en el ámbito teórico y en el práctico. En el teórico se puede hacer de manera más precisa. En todo caso, en el práctico se requiere de más diálogo y persuasión. Por eso Aristóteles pensaba la retórica y la tópica como argumentaciones más eminentemente prácticas, sobre todo en la ética.<sup>12</sup> Aquí es donde más se tiene que hablar de un universal analógico, proporcional y diferenciado, bien ponderado en su aplicación a los individuos según la diversa porción aplicable a cada uno. Allí las normas exigen un cumplimiento analógico, matizado, prudencial; no se pueden aplicar de manera unívoca, porque sería a seres ideales, ni tampoco de manera equívoca, porque no habría punto de comunicación. Mas también aquí se logra universalidad por el interés en el otro, en los otros, en los muchos, en los más; y se trata de una universalización apoyada por la benevolencia, la amistad, el *ágape*, la ayuda, por la solidaridad, en aquello que antes se llamaba el bien común, más allá de la sola preocupación por el bien particular. Y es la praxis apoyando la teoría, inclusive lo afectivo apoyando a lo conceptual.

Se ha querido que a la moral de leyes la suceda ahora una moral de virtudes. Y se piensa que las virtudes, a fuer de resultados del ejercicio práctico, casi inconsciente, no requiere de leyes ni de reglas. Pero, aplicando la analogía, se puede decir que las virtudes no están reñidas con un mínimo de leyes, de principios. Los principios, leyes y reglas son para las virtudes una indicación, una invitación, un camino a seguir, más que una prescripción dura. Es el hombre el que las aplica, analógica o prudencialmente, a los casos concretos, con sus diferentes circunstancias, a las situaciones, según la proporcionalidad que conviene. De este modo se va formando y fortaleciendo la virtud moral. Se tiene, así, una universalidad analógica de la ley, que se hace concreta según el contexto de la circunstancia, y va configurando la virtud, que cada vez aplica mejor esas pocas leyes

---

<sup>12</sup> Cf. V. Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid: Alianza, 1988, pp. 35 ss.

que la orientan, cada vez con más perfecta analogicidad o proporcionalidad más precisa.

Así veo también a los derechos humanos, universales por su pertenencia a la virtud de la justicia, virtud moral y práctica, que inclina y mueve de modo universal. La justicia o se universaliza o no es justicia, pero no se universaliza de modo igual, es proporcional o analógica. Tiene que ser aplicada por otra virtud, la de la prudencia, en este caso *iuris-prudentia*, a los casos particulares, sobre todo en los que llevan conflicto entre derechos y los que conllevan dilemas acerca de los mismos. Esos casos se podrán resolver con equidad, que es lo mismo que la justicia; pero es una igualdad proporcional, analógica, prudencial. Es la virtud de la prudencia asistiendo a la de la justicia, en la misma estructura humana, como un hábito, desplegando su dinamismo de una manera armónica, armoniosa, por todo un proceso largo y arduo, pero también inclinante y esperanzador; proceso que en las sociedades y las personas no es otra cosa que el difícil camino de la virtud.

### **Evaluación**

Ardua labor la de buscar los fundamentos de la universalidad de los derechos humanos. Pero, si no tienen algún tipo de universalidad, es claro que no funcionarán como tales derechos. ¿De dónde se puede obtener esa universalización? Creo que si planteamos esa universalidad como fruto de una abstracción que no traicione la complejidad de lo concreto y particular, habrá que hablar de una abstracción analógica, que nos deparará un universal analógico, bien diferenciado y cribado, pero que de ninguna manera se pierde en los relativismos que lo amenazan. Nos da un pluralismo, pero el pluralismo es distinto según el punto de vista desde el cual se enfoque. Puede ser visto desde la univocidad, y pugnará por homogeneizar; puede ser visto desde la equivocidad, y tenderá a disgregar irreductiblemente; o puede ser visto desde la analogicidad, y vivirá de la tensión que se establece entre la intencionalidad de reunir las diferencias en la unidad y la intencionalidad de dar cuenta cuidadosa de las diferencias unificadas.

## 6. SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE AMÉRICA LATINA

Quisiera dar a mi planteamiento sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos un tinte latinoamericano. Me preocupa no sólo por ser yo un latinoamericano, sino porque además creo que es donde puede residir mi integración a lo universal. Pero, ¿de dónde le vendrá a mi planteamiento esa caracterización latinoamericana? Después de mucho discutir cuál es la esencia de lo latinoamericano y su diferencia respecto de lo europeo, se ha llegado a la consideración de que lo importante es participar de lo universal desde nuestra particularidad cultural. Hay una dialéctica entre lo universal y lo particular. De ella resulta un universal referido a lo particular, sin perder su amplitud; o un particular integrado en lo universal, pero sin perder su mismidad. A esto me gusta llamarle el universal analógico, una visión de la universalización que es respetuosa de lo particular, una posibilidad de universalizar sin hundirnos en la sola homogeneización, pero sin renunciar a toda universalización y quedar atrapados en la diferencia, en el relativismo.

### **La cuestión del contexto latinoamericano**

Acepto, pues, que hay que insertarse en el filosofar mundial, en la historia de la filosofía universal; pero intento hacerlo dentro de la particularidad de la filosofía latinoamericana, en mi caso, de la filosofía mexicana. ¿En qué reside esa particularidad? Creo que tal particu-

laridad se nos va mostrando en la misma historia de la filosofía en México; la vemos en los pensadores que reflexionaron sobre la situación concreta que se encontraban, y esto sucede desde el surgimiento de la mexicanidad, en la colonia, con pensadores como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Alonso de la Veracruz. Hemos de seguir su ejemplo. Ellos y otros se nos muestran como paradigmas del filosofar mexicano, con cierta causalidad ejemplar que nos orienta para cumplir esa intencionalidad que tenemos.

¿Cuál es nuestra situación concreta mexicana de cara a los derechos humanos? Por un lado, la de una violación muy fuerte de los mismos, por más esfuerzos que se hacen, desde muchos ángulos, para evitarlo. Además, la de una multiplicidad cultural que de alguna manera dificulta la clara comprensión del contenido y la aplicación de tales derechos, vividos a veces de maneras distintas; multiplicidad que se da por la existencia de diferentes culturas en el seno de México, sobre todo la de índole española o europea y la de raíz indígena (ambas con muchas tonalidades). La primera situación demanda la denuncia y la exigencia de que se respeten estos derechos. La segunda es la que nos mueve más a la búsqueda de una fundamentación de los mismos, ya que tiene que responder a marcadas diferencias culturales, buscar y respetar un cierto pluralismo, el cual no puede destruir ni el universalismo ni el particularismo o relativismo, sino que ha de armonizarlos y superarlos.

De hecho, es necesario un relativismo moderado, analógico, que impida que caigamos en el relativismo extremo en el que algunos nos quieren encerrar. Nuestra perspectiva es relativa a Latinoamérica, pero no impide el que nos podamos incorporar al filosofar mundial; esto es, nuestra atención a lo particular no invalida el lograr algo de universalidad y uniformidad. Necesitamos las dos cosas: hay que conjuntar lo universal con lo particular. Y creo que ésta es la mayor lección que nos da Latinoamérica, con su exigencia de pluralismo, exigencia que tiene inclusive para poder subsistir. Por supuesto que este pluralismo es difícil de establecer, pues exige matización, ponderación, proporción o analogicidad: una parte de universalización a base de semejanzas, y otra parte –tal vez más amplia– de respeto por las diferencias. Mas, a pesar de ese respeto a las diferencias

tiene que ser posible un grado suficiente de universalización; si no, no se podrá ni siquiera hablar de derechos humanos.

El carácter latinoamericano no le sobrevendrá a mi planteamiento desde la pura contextualidad latinoamericana, esto es, por el solo hecho de filosofar desde América Latina. Tiene que ser producto o síntesis de la universalidad mundial y la particularidad latinoamericana. Si se pide que haya sólo contextualidad, será algo imposible de cumplir. Lo mismo si se pide que haya sólo textualidad, universalidad, aplicación indiferenciada a todos. La pura textualidad lleva a la idealización mal manejada y, a la postre, a la injusticia; y la pura contextualidad lleva a un particularismo que acaba en la desigualdad, y, por ende, también en la injusticia. Texto y contexto, como la letra y el espíritu en la ley, se contrapesan: si sólo atendemos a la letra, cometemos injusticia; si sólo atendemos al espíritu de la ley, también; es necesario considerar con igual cuidado el texto de la ley y el contexto de su aplicación, las circunstancias en que se ha de hacer concreta. La pura contextualidad es inexistente, y lo mismo la pura textualidad. Si se atendiera a la pura textualidad de la ley, del derecho (de los derechos humanos), se haría incumplible, quedaría devorada por los casos conflictivos, paradójicos, antinómicos, en los que, por cumplir unos derechos, se lesionan otros. Pero, si se atiende a la pura contextualidad, también se hace incumplible, ya que se promovería una completa desigualdad. En cambio, si se conjuntan, según proporción, la ley y la letra, el texto y el contexto, el mandato y las circunstancias, se dará un cumplimiento circunstanciado, cualificado, diferenciado, adaptado al caso concreto; y entonces los derechos humanos, y las leyes que los sustentan, no serán un conjunto de normas rígidas, sino dinámicas, lo suficientemente flexibles para hacer el bien a las personas. La razón teórica tiene más rigidez que la razón práctica; esta última no puede permitirse la aplicación indiscriminada de sus principios y normas a los casos particulares, requiere una aplicación laboriosa y difícil, que precisamente le es dada por la virtud epistémica y práctica de la prudencia. Por eso se habla más de jurisprudencia que de jurisciencia.

Y, ya que dijimos que el carácter latinoamericano no se allegará a nuestro planteamiento desde la pura universalidad, hay que darle concreción, en el sentido de particularizarlo al mundo de la expe-

riencia y de la praxis. Es cierto que hay que pragmatizar los derechos humanos, inyectar cierta dosis de filosofía pragmatista a su fundamentación, ya que los pragmatistas aminoraron mucho las ansias de fundamentar los saberes, y daban mayor relevancia a la praxis que a la teoría. Pero hay varios tipos de pragmatismo, uno es el de James y Dewey, que sigue mucho ahora Rorty, y que se opone al de Peirce, que es el que yo preferiría seguir. Es un pragmatismo que no renuncia a la teoría ni a la universalidad. Algunos dicen que lo que cuenta es que funcione la praxis, y entonces la teoría no hace tanta falta, si es que no sale sobrando. Pero esto no basta, pues la praxis necesita ser sujeta por la teoría. La praxis sin teoría es acéfala, y puede llevar así a grandes males. Lo que se está pidiendo es una universalización que no se dé por algo *a priori*, sino *a posteriori*, en un proceso de abstracción y de diálogo al mismo tiempo, en una dinámica de compartir la experiencia y elevarla a la teoría. No es lo mismo la universalización unívoca y prepotente, que se hace desde un impulso *a priori* o con presupuestos puramente trascendentales, y la universalización analógica y moderada, que se hace desde una recolección *a posteriori* y a partir de la experiencia, a través de ella y como resultado de su enseñanza, y no tanto como idealización apresurada a partir de los datos, como si se dispusiera de un meta-sistema para abstraerse de todo lo particular y concreto.

Desde la perspectiva latinoamericana, incluso algunos que dicen seguir el pragmatismo, y aunque renieguen de la metafísica, o se llamen "post-metafísicos", son más metafísicos que yo; por ejemplo, Apel y Habermas exigen tanto de universalidad, y de una manera tan unívoca, que resulta incumplible su propósito. Además, requieren que seamos hablantes y oyentes ideales, interlocutores ideales, y no lo somos, y siempre va a haber que restarle a la idealización, de manera que resulta muy difícil vivir esa tensión entre lo idealizado y lo dado, por lo que parece más conveniente contar con que la comunicación es analógica, y lo mismo el diálogo, para tener la tensión al interior mismo del diálogo, y de esa manera contar con que ya está esa lucha en sus entrañas, lucha intestina entre lo ideal y lo real, donde lo real predomina sobre lo ideal, y hay una pérdida de sentido, pero no total.



Además, dentro de esta línea reciente de pragmatización de la filosofía, algunos han dicho que pueblos como el nuestro, de raíces indígenas, tienen un pensamiento no occidental. Se alega que muchos pueblos no exigen para su filosofía fundamentos racionales fuertes, sino mitos, apólogos, relatos llenos de sabiduría y experiencia. Es verdad, pero eso no quita lo otro. Los griegos tenían mitos, habían depositado además mucha sabiduría en sus dramas y tragedias; y, sin embargo, se daban al esfuerzo de la teorización, de alcanzar la teoría. También el cristianismo se planteó en parábolas, que eran pequeños relatos cargados de sentido simbólico y paradigmático, pero igualmente fue llevado a la reflexión fuerte mediante la incorporación en él de la filosofía griega para deparar la teología.

También se ha dicho que, dado ese carácter no completamente occidental-europeo de nuestros pueblos, lo que vale para dar allí conciencia de los derechos humanos es la empatía o la compasión, ya que nadie se resiste a sintonizar con los que son torturados y a estar de acuerdo con ellos en que eso es horrible. Pero también es cierto que la empatía o compasión está logrando allí una universalización, distinta de la que realiza la abstracción intelectual y el mismo diálogo, es la comunicación en algo, y se va ampliando, y en esa medida se va dando la universalización. Justamente la empatía o compasión efectúa universalidad, al modo como también lo hace la solidaridad. Pero eso no quita que se pueda apoyar con la abstracción intelectual. Lo importante es lograr esa universalidad requerida por los derechos humanos, y no unilateralizar el procedimiento para hacerlo; todos los instrumentos intervienen: la abstracción intelectual, el diálogo discursivo, la empatía, la solidaridad, etc.

Muchas cosas, en fin, se ha dicho que son el distintivo de nuestros pueblos latinoamericanos, del mexicano en particular. Pero, aunque en cada uno de ellos esta postulación encuentra un grano de verdad, habría que sintetizarlos en esa parte en la que ofrecen algo cierto. Y, sobre todo, buscar modelos o paradigmas en los que se encuentren dichos elementos sintetizados e integrados, aun sea con cierta tensión. Por ejemplo, donde me parece que se da esa iconización es en el barroco, que tan peculiar fue de nuestra América, y tan rico, sobre todo en México, Perú y Brasil. Principalmente porque da un

paradigma o ícono de mestizaje, de mestización. Es algo muy específico y propio de la América Latina.<sup>1</sup> Por supuesto que no es lo único que nos habla de la especificidad de la América, pero es uno de sus paradigmas, uno de sus iconos. Y el ícono es un signo tal que, a partir de un fragmento representa al todo, desde su conocimiento fragmentario nos conduce al conocimiento de la totalidad. El barroco, con su fragmentariedad, nos llevará como un ícono al conocimiento de nuestra totalidad latinoamericana, al modo como el prototipo nos lleva al conjunto.

### Mestizaje y barroco

Reuniendo, pues, todas esas cautelas, quiero decir que una de las experiencias más propiamente latinoamericanas ha sido la del mestizaje. Y ésta se dio sobre todo en el tiempo del barroco, cuando ya había pasado lo más duro de la conquista, y ya una raza no estaba tan ocupada en destruir con las armas a la otra, sino que interactuaban; ciertamente con desequilibrio y desigualdad, pero con muchos puntos en los que se fusionaban, hasta de manera inconsciente. Esa experiencia histórica del barroco hace que desde América latina se pueda aportar una experiencia enriquecedora, que ayude a la consideración mesurada de la universalidad y la particularidad. Que constituya inclusive una forma o modelo de integrar la particularidad en la universalidad.

En efecto, aun cuando –claro está– el barroco se dio también en Europa, fue el acontecimiento histórico más propio de la América Española, sobre todo –como se dijo– en México, Perú y Brasil. Allí se vio la confluencia de lo español y lo aborigen, con sus complicaciones, dificultades y aun peligros. El renacimiento se había sentido universal y cosmopolita (aunque, paradójicamente, sin tomar en cuenta más que lo europeo). El barroco tuvo que asimilar a los pue-

---

<sup>1</sup> Sobre este carácter tan propio y peculiar del barroco latinoamericano, cf. H. Kurnitzky – B. Echevarría, *Conversaciones sobre lo barroco*, México: UNAM, 1993; y B. Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM, El Equilibrista, 1994. Debo mucho de estas ideas a conversaciones con Bolívar Echeverría y Samuel Arriarán.

blos indígenas, en un arduo mestizaje. Por ello se decepcionó del universalismo renacentista (representado en el humanismo europeo, casi incapaz de reconocer humanismo alguno en los otros pueblos), y corrió el peligro de hundirse en el relativismo cultural, dada la cantidad de culturas particulares con las que se enfrentó. El barroco produjo un híbrido: el pluralismo (ni universalismo extremo ni particularismo extremo); con él tuvo que responder a las exigencias de ese momento. Ciertamente no lo podemos aplicar tal cual hoy en día, pero nos da algunos elementos paradigmáticos que nos pueden ayudar a plantear un nuevo humanismo como el que se les planteó a los hombres del barroco. Ahora vivimos un caso similar, sólo que ahora no tanto un mestizaje de razas, sino de culturas, que requiere un pluralismo cultural y político. Lo que me parece valioso de los pensadores barrocos es que hicieron el esfuerzo de no dejarse atrapar por el vértigo y la vorágine de las diferencias culturales y caer en el relativismo extremo, sino un intento de sujetar la arrebatada corriente mediante el impulso de universalizar, de dar cabida a todos, tratando de no traicionar a ninguno.

Ese esfuerzo se realizó en una universalización tensionada por dos antipodas: el conceptismo austero y el culteranismo desaforado, llegando en ambos a una conceptualización centrada en la metáfora, en la cual están en tensión el sentido literal y el metafórico. La metáfora es diferente según tienda al conceptismo o al culteranismo; en el primer caso, trata de universalizar compactando en un mínimo de expresividad que rebosa por la abundancia de sentido; en el segundo caso, trata de tomar en cuenta todas las particularidades, buscando no dejar lugar sin llenar de detalles y agotar su peculiaridad. Lo primero tiende al universalismo absolutista, lo segundo al particularismo relativista. Ambos tienen defectos y problemas, que se solucionan disminuyéndolos mediante la misma tensión interior que se da entre sus elementos. Así, esta situación prototípica del barroco nos ayuda en la actualidad a buscar el pluralismo cultural y político procurando un mínimo de universalización (que siempre será el máximo alcanzable) y un máximo de particularización (que siempre será el mínimo exigible) para evitar la injusticia. Uno y otro se equilibran en su propia tensión, como en la metáfora se equilibran

(de manera dinámica o dialéctica) el sentido literal y el sentido simbólico.

Pues bien, en esa época barroca se combinaron varios elementos de la cultura indígena con los de la cultura hispana. Mucho de eso se ve en el arte del momento, en su religiosidad y en su teología, pero también en su filosofía. Podríamos hablar de una filosofía barroca latinoamericana (pues era, en efecto, un barroco preponderantemente latinoamericano). Esta filosofía barroca latinoamericana, representada en México por Sigüenza y Góngora, y por Sor Juana Inés de la Cruz, pero también por Zapata y Sandoval, Rueda, Naranjo y otros, y que aun llega hasta bastante entrado el siglo XVIII, como en Eguiara y Eguren, tuvo una mixtura de lo español y lo indígena. Categorías y paradigmas indígenas se mezclan con los españoles, determinando un paradigma o ícono distinto. Por ejemplo, Sigüenza, para exponer las virtudes tradicionales europeas (aristotélicas, estoicas y cristianas) utiliza personajes indígenas, en los que resplandeció una u otra.<sup>2</sup> De esta manera, las virtudes europeas adquirirían un tinte peculiar en paradigmas indios. Sor Juana, por su parte, en varios de sus poemas pone en boca de los indios conceptos europeos que, expresados por ellos, suenan muy distintos, más enriquecidos de matices nuevos. Pues bien, algo que puede verse allí es el replanteamiento de los derechos humanos como derechos naturales del hombre que adquieren estatuto histórico. El planteamiento barroco nos enseña mucho acerca de esa “americanización” del derecho natural europeo, y un siglo antes de la Revolución Francesa. De hecho, la Ilustración fue anti-indígena, mientras que el pensamiento barroco no lo fue.<sup>3</sup> Vemos cómo se produjo un iusnaturalismo americanizado, el del barroco, en el que se conjuntan las raíces española e indígena. Se hizo analógico.

---

<sup>2</sup> Cf. M. Beuchot, “Aspectos de la vida y la filosofía de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *Prometeo* (Universidad de Guadalajara), n. 6 (1986), pp. 76-82; y “La filosofía política de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *Varios, América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. II, México: UNAM, 1992, pp. 41-47.

<sup>3</sup> Cf. M. Beuchot, “El iusnaturalismo en el México de la época colonial (ss. XVI-XVIII)”, en M. P. Irigoyen Troconis (comp.), *Iusnaturalistas y iuspositivistas mexicanos (ss. XVI-XX)*, México: UNAM, 1998, pp. 13-28. También recogido en este volumen.

Por eso se puede hablar de un iusnaturalismo analógico (del que nos dan ejemplo pensadores barrocos como Zapata y Sandoval y Sigüenza y Góngora, que nos enseñan un iusnaturalismo europeo e indígena a la vez, multicultural, pluralista), en el sentido de que la naturaleza humana no puede ser algo completamente unívoco, dado y fijado de una vez para siempre. Hay un aspecto de *fieri* en la naturaleza. En cierta medida algo ya está dado. No se puede estar en estado completamente de abierto e indefinido. Lo vemos en nosotros mismos, que ya tenemos cierta constitución física y ciertas exigencias racionales sin las que resulta imposible siquiera dialogar. Así como culturalmente tampoco podemos estar en estado de abiertos porque ya arrastramos prejuicios y presupuestos, así también ontológicamente ya tenemos un trasfondo de presupuestos entitativos, y esas notas características en cierta medida nos constituyen. Una naturaleza, pues, dinámica y que admite el *fieri*, que no hay cosa más aristotélica –precisamente la modernidad fue la que perdió el sentido de la potencialidad, de la dinamicidad, del devenir. Pero una naturaleza que no se presenta totalmente desprovista de propiedades y determinaciones. Por una parte, tiene ciertas características o notas que la definen; por otra parte, están en estado de flujo, no son ya totalmente determinadas. Eso es precisamente lo que significa la mentalidad analógica, pues la analogía, la analogicidad, es lo que nos hace darnos cuenta de esa dinamicidad y de esa no completa abarcabilidad de nuestro conocimiento. Es reconocer que no agotamos el conocer, que lo real se nos queda siendo mucho más de lo que captamos, que hay un remanente y un rebosante de onticidad que no agota nuestro conocimiento, por lo cual, permite la dinamicidad, la dialéctica, el cambio. Tiene que darse cabida al movimiento en la esencia o naturaleza, pues de otra manera no será aristotélica. Ahora bien, sin caer en el platonismo de lo ya dado por completo de una vez para siempre, ni en el mutacionismo de los sofistas, podemos aceptar en la naturaleza cambios. Pero los cambios en la naturaleza humana no serán substanciales, sino accidentales; con todo, son importantes y tienen que tomarse en cuenta. Lo mismo las particularidades, no afectan a la substancia misma, pero determinan desde la accidentalidad y la contingencia su aplicación a los individuos. Es

el lado de la contextualidad que toca a la textualidad de los derechos naturales y humanos.

Se ha dicho también que la globalización reciente determina un mestizaje, no tanto étnico, sino sobre todo cultural. Pero es aquí donde, otra vez, la mayor aportación de América Latina se da en la línea de la idea misma de mestizaje. Nuestra experiencia del mestizaje en el siglo XVII, en el periodo barroco novohispano, se da cuando la cultura vencedora ya no estaba tan ocupada en dominar y destruir a la otra, y se hizo en alguna medida –al menos en alguna medida– receptora de ella. Inclusive en la actualidad habría que detectar y evitar muchos errores que hubo en aquella época.

Ese ejemplo del barroco puede ayudarnos a lograr un pluralismo analógico de cara a una fundamentación de los derechos humanos que haga justicia a las diversas culturas en juego, principalmente la rama europea (hispana y criolla) y la rama indígena (con varias etnias). Buscar un mestizaje. Por lo pronto, la reflexión sobre los derechos naturales del hombre, que ya en el siglo XVI Bartolomé de las Casas, primer obispo de Chiapas, había pedido para indios y españoles, y que en su sucesor Juan Zapata y Sandoval, en el siglo XVII, se continúa, busca la integración de ambas culturas en un derecho natural mestizo, que lleve el fermento de los dos modos de pensar y produzca un tercero, distinto y más justo.

### **El hombre como microcosmos: mestizaje universal de la naturaleza humana**

De hecho el hombre es el mestizo o ente híbrido más completo y complejo del universo. Por eso ha sido visto, a lo largo de la historia, como un mundo en pequeño, como un microcosmos, síntesis de la realidad.<sup>4</sup> De esta manera puede decirse que el ser humano está hermanado con las otras esferas de la realidad, tanto del mundo material como del espiritual. De todas ellas participa, aunque de todas de manera diferente. Por tener espíritu, su materialidad misma

---

<sup>4</sup> Cf. W. N. Clarke, "Living on the Edge: The Human Person as 'Frontier Being' and Microcosm", en *International Philosophical Quarterly*, 36 (1996), pp. 183-199.

no es igual que la de las cosas inanimadas e incluso que la de los seres animados, vegetales y animales. Por tener materia, su ser espiritual no es igual que el de los ángeles ni, por supuesto, Dios. Pero de todos ellos participa de alguna manera. Esto le obliga a cuidar la misma naturaleza, el mundo, con afanes ecológicos. Pero también le hace comprender la complejidad de la naturaleza humana al mismo tiempo que su alta dignidad. Esa gran dignidad es la que hace que el hombre, como decía Kant, nunca pueda ser medio, sólo fin. Y esa complejidad de la naturaleza humana, compendio de todas las demás, hace que no se dé de una manera estática, sino dinámica y en la historia.

Las naturalezas, las esencias, integran la historicidad por el lado de la existencia, del acto de ser del mismo ente, que es donde se incardina la temporalidad. Es cierto que, por tener la materialidad en la naturaleza, las cosas corpóreas llevan la temporalidad en sí mismas; pero se realiza en el ejercicio o acto de la existencia. No pertenece propiamente a la esencia. O, si se quiere, la temporalidad pertenece al ente a través de la existencia, no tanto de la esencia. Y, si aun se quiere afinar más, se puede decir que la temporalidad se allega a la esencia a través de la existencia del ente. El ente lleva, pues, la temporalidad en su entraña; pero no la ejerce por el lado exactamente de la esencia, de sus atributos esenciales, sino de la existencialidad que la realiza, la cual implica relación, movimiento, y por ello tiempo. Se ha colocado al tiempo como un accidente de la substancia, y a la individualidad por parte de la cantidad, que segmenta la materia en individuos. El problema griego del movimiento y del reposo, como el de la pluralidad y la unidad, se resuelven desde el lado accidental de la substancia o del ente, no desde su lado esencial. Si se quisiera poner en el lado esencial, sería como decir que la existencia pertenece por esencia a los entes, lo cual sólo puede decirse de Dios. La temporalidad sería también algo esencial al ente, de modo que todo ente tendría que existir por esencia en el tiempo, con la condición de que fuera meramente posible. Ser exigiría por esencia ser temporal, todo ser exigiría por esencia un acto de ser en el tiempo, un existir temporal. Pero vemos que no sucede eso. Por ello, en lugar de colocar la existencia, la individualidad, el movimiento y la temporalidad en el lado de la esencia, ha de colocarse en el

lado de la existencia. Es así como se incardina en el ente, que tiene esencia y existencia, pero con características diferentes.

### **Latinoamérica y los derechos humanos**

Es la existencialidad latinoamericana la que nos hace vivir la naturaleza humana como algo propio, como algo contextualizado en el espacio y en el tiempo, como algo histórico, cultural. Y es desde la experiencia histórica de los derechos humanos en América Latina como podremos hacer alguna aportación a la teoría y la praxis mundial de los mismos. Lo particular aporta su granito de arena a lo universal. No se queda en lo puramente particular, pero tampoco se diluye en lo puramente universal. El universal paradigmático, icónico –o, como se decía en la tradición, el *universale in causando*, porque tenía causalidad ejemplar, paradigmática o icónica–, se colocaba en lo particular, y desde allí conducía a lo universal, se integraba en él. Latinoamérica puede dar a los demás esa universalidad analógica, y aportar algo significativamente útil en el ámbito de la teoría y la praxis de los derechos humanos.



## 7. LA TOLERANCIA COMO ACOMPAÑANTE DE LOS DERECHOS HUMANOS. SU NOCIÓN HISTÓRICA Y FILOSÓFICA

De muchas cosas se puede ser tolerante. Pero propiamente la noción de tolerancia surgió en el ámbito de las creencias religiosas, y después se desplazó al lado de las ideas políticas y morales. Es relativa a la noción de libertad, ya que lo que se tolere en el ámbito de las creencias religiosas será lo que se conceda de libertad religiosa, y lo que se tolere de ideas políticas será lo que se conceda de libertad política. Por otra parte, la tolerancia, como la libertad, tiene sus límites. No todo es tolerable, no conviene que todo sea tolerado. Desaparecería la sociedad. En primer lugar, lo que vaya contra el bien común; en segundo lugar, lo que vaya contra la libertad del otro. Haré primero un repaso de la historia de la idea de la tolerancia, en sus principales momentos; después ofreceré algunas reflexiones filosóficas sobre la misma.

### Desarrollo histórico

Esta noción ha ido variando según la historia, a veces ensanchándose, a veces estrechándose. En los primeros siglos de nuestra era, los cristianos la pidieron para sí mismos, pero la olvidaron después de que Constantino hizo al cristianismo la religión oficial del imperio. Al parecer, la alianza Iglesia-Estado es lo que más ha impedido o entorpecido la tolerancia. En efecto, antes de esa alianza, durante periodos de una intensa persecución, muchos Santos Padres y pen-

sadores cristianos llegaron a teorizar sobre la tolerancia que el imperio debía tener para con ellos. El cristianismo iba contra el culto oficial, y eso era lo que los emperadores no consentían. Los cuatro primeros siglos del cristianismo presenciaron una lucha denodada por la libertad religiosa. Sobre todo los padres apologistas se dedican a ella. Alegan que los cristianos son buenos súbditos del estado, pero que debe dejárseles practicar su religión sin pedirles que den culto al emperador ni a los dioses romanos. Justino, Atenágoras, Tertuliano y Lactancio llegan a esgrimir la idea de libertad de conciencia. Tertuliano dice correcta y bellamente: “Es de derecho humano y de derecho natural el que cada uno pueda adorar lo que quiera; la religión de un individuo ni perjudica ni beneficia a los otros. No pertenece a la naturaleza de la religión forzar la religión; ésta tiene que ser adoptada espontáneamente, no por la fuerza, pues los sacrificios no se exigen más que de buen grado. Si nos forzáis a sacrificar, no daréis nada realmente a vuestros dioses; éstos no tienen necesidad de sacrificios ofrecidos contra la voluntad”.<sup>1</sup> Todos ellos veían que no era válido un sacrificio a ningún dios, si es obligado por la violencia; la religión es donde más se asienta la libertad, requiere que sea libre la conciencia, y por ello debe dejarse completamente a la decisión de la persona. También Lactancio, Cipriano, Orígenes, todos ellos aludían a que la Iglesia sólo impone castigos espirituales, y de ninguna manera la violencia física.

Pero después del edicto de Milán, en el que Constantino y Licencio firman la paz entre la Iglesia y el imperio, en 313, todo cambia. Poco después la religión cristiana se vuelve oficial, y surgen los problemas de intolerancia. No Constantino, pero sí los sucesores de éste, Constante y Constancio, hacen que los cultos distintos sean amenazados, y el paganismo se hace religión ilícita, siendo sólo lícito el cristianismo. Ya desde entonces hubo autores cristianos que pidieron a los césares que exterminaran a los paganos para acabar con el culto a los demonios, argumento que se presentará muchas veces más. Y se acude al Antiguo Testamento para legitimar la persecución. Después de Juliano el Apóstata, hubo emperadores más tolerantes

---

<sup>1</sup> Tertuliano, *Ad Scapulam*, c. 2; P.L. I, col. 699.

con el paganismo y que inclusive atizaron el fuego contra el cristianismo. Pero Graciano y Teodosio vuelven a poner como único al cristianismo, y el edicto de Tesalónica, de 380, lo instituye así.

Después de acosar a los paganos, los cristianos se volcaron contra los herejes que surgían en sus propias filas. Se persiguió de distintas formas la herejía. El propio San Agustín colaboró a ello, argumentando que por el miedo muchos herejes volvían a la ortodoxia, mostrándose así el miedo como una medicina o mal menor que ayudaba a conseguir un bien mayor.<sup>2</sup>

En la Edad Media hubo las dos doctrinas opuestas. Por un lado, Santo Tomás de Aquino, decía que ninguna conversión podía ser forzada, pues se volvía inválida;<sup>3</sup> y por otro, Duns Escoto, sostenía que se podía imponer la religión cristiana por la violencia.<sup>4</sup> Santo Tomás añadía, para justificar la tolerancia con los infieles, argumentos prudenciales, como el de que el número de los infieles puede ser mayor que el de los cristianos. Pero también esgrimió argumentos no puramente pragmáticos sino morales, como cuando dice: “Es propio del legislador sabio permitir las transgresiones menores para evitar las mayores”.<sup>5</sup> Y también: “Dios, aunque es omnipotente y sumamente bueno, permite que sucedan males en el universo, pudiendo impedirlos, para que no sean impedidos mayores bienes o para evitar peores males. De igual manera, los que gobiernan en el régimen humano razonablemente toleran algunos males para que ni sean impedidos otros bienes o para evitar males mayores”.<sup>6</sup> Estos intentos medievales de tolerancia deben tomarse en cuenta, a pesar de que en la Edad Media surgió un instrumento de intolerancia, demasiado complejo para tratarlo aquí: la Inquisición.

Ya en el Renacimiento, uno de los pensadores de la tolerancia fue Santo Tomás Moro, el canciller inglés autor de la famosa obra *Utopía*, y que además fue martirizado por Enrique VIII, precisamente en el marco de la intolerancia religiosa. Moro expresa algu-

---

<sup>2</sup> Cf. E. Nathan Bravo, “San Agustín. temor y conversión religiosa”, en *Signos* (UAM), año VII, t. 3 (1993), pp. 97-113.

<sup>3</sup> Cf. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 8, c.

<sup>4</sup> Cf. J. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 4, q. 9, n. 1.

<sup>5</sup> Sto. Tomás, *op. cit.*, I-II, q. 101, a. 3, ad 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, II-II, q. 10, a. 11, c.

nas ideas favorables a la tolerancia religiosa en su mencionada obra, por ejemplo: “Efectivamente, una de las leyes utópicas más antiguas ordena que nadie sea molestado debido a su religión”,<sup>7</sup> aunque también escribió libelos muy fuertes en contra de los protestantes.<sup>8</sup>

En el periodo de la evangelización de América sobresalen Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas como ejemplos de promoción de la libertad religiosa y, por lo mismo, de tolerancia. Vitoria acepta de Santo Tomás que la conversión no puede ser forzada. Solamente llega a aceptar que los indígenas tenían el deber de oír la predicación, y que por lo tanto a oír la sí se les podía obligar, incluso por la violencia.<sup>9</sup> Bartolomé de las Casas dice que ni siquiera se les puede obligar a escuchar la predicación. Si los indios quieren oír la, se podrá predicar; si no quieren, tendrá que dejarseles como estaban.<sup>10</sup> Es Las Casas un gran defensor de la tolerancia y de la libertad de conciencia. De hecho pocos han llegado a ser tan claros y tajantes en respetar la voluntad del que no profesa la misma religión. Va más allá que Vitoria, quien todavía, con base en el derecho que postulaba de predicar una religión, y atendiendo a que el bien de los indios les obligaba a enterarse por lo menos de esa predicación, aceptaba que se les podía obligar a escucharla.

Por su parte, Francisco Suárez dice que el estado no tiene por cometido la salvación del alma de los individuos.<sup>11</sup> Por ello el estado no puede intervenir en asuntos religiosos. Está de hecho proclamando la separación iglesia-estado. Es asunto de la persona, y el estado no tiene injerencia en eso. Al estado le basta con no impedir la consecución del fin sobrenatural, es decir, no mandar nada que vaya en contra de la marcha a ese fin último. El estado “tampoco intenta de suyo la felicidad espiritual propia de los hombres en esta vida y, consiguientemente, no puede de suyo disponer en materia espiritual

---

<sup>7</sup> T. Moro, *Utopia*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980, p. 105.

<sup>8</sup> Cf. A. Kenny, *Tomás Moro*, México: FCE, 1987, pp. 70 ss.

<sup>9</sup> Cf. F. de Vitoria, *Relectio Ia. De Indis*, en *Obras. Relecciones Teológicas*, ed. T. Urdánoz, Madrid: BAC, 1960, pp. 695-697.

<sup>10</sup> Cf. B. de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México: FCE, 1942, p. 73.

<sup>11</sup> Cf. F. Suárez, *De legibus*, lib. III, cap. XI, 3.

o dar leyes en ella".<sup>12</sup> José Manuel Gallegos Rocafull llega a interpretar que Suárez, al hablar del orden espiritual, involucra también la cultura, la cual quedaría asimismo libre de la influencia e imposición del estado.<sup>13</sup> También decía que la tolerancia tiene cierta connotación de condescendencia o disimulo,<sup>14</sup> lo cual no se aplica a las permisiones o autorizaciones, aunque para que se dieran hayan intervenido actos de tolerancia. Por eso Suárez sostenía que a los actos ilícitos se los "tolera por costumbre; lo cual es lo mismo que decir que están permitidos".<sup>15</sup> Todo ello habla de la acendrada conciencia que tenía Suárez de la libertad espiritual y religiosa, así como de su espíritu de tolerancia, en los albores de la modernidad, y que parece haber marcado a muchos modernos.

En ese siglo XVI hubo numerosas guerras de religión en Europa. Por lo general, lo que privó fue la intolerancia, en todos los bandos. Esto se ve en el recrudecimiento de los hostigamientos que se veían en unos y otros. Los desmanes de unos suscitaban las venganzas de los contrarios, y parecía un endurecimiento sin fin de la intolerancia entre todos. Tal vez el país que se mostró menos intolerante fue Holanda.<sup>16</sup>

Rasgos muy acusados de tolerancia se ven ya en Michel de Montaigne (1533-1592), quien, desde su postura escéptica y relativista, veía que los no cristianos, si se comportaban correctamente, no sólo llegarían a la salvación, sino que de hecho eran discípulos de Jesucristo aun sin saberlo.<sup>17</sup>

Un hito muy importante en la teorización de la tolerancia fue el pensador alemán Johannes Althusius (1557-1638). Aunque aceptaba que la religión oficial podía ser la cristiana, y que podía haber vigilancia del estado con los que tuvieran la religión oficial, creía que

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>13</sup> Cf. J. M. Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México: Ed. Jus, 1948, pp. 121-122.

<sup>14</sup> Cf. F. Suárez, *De legibus*, Madrid: CSIC, 1972, t. II, p. 180.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1973, t. IV, p. 144.

<sup>16</sup> Sobre estos aspectos, cf. J. Lecler, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Alcoy: Ed. Marfil, 1969, 2 vols.

<sup>17</sup> Cf. H. Kamen, *Los caminos de la tolerancia*, Madrid: Eds. Guadarrama, 1967, p. 23.

debía ser tolerante con los que tuvieran otra. Ponderaba mucho el beneficio de la paz que daba el ser tolerante con los otros.<sup>18</sup>

Bento (o Baruc) Spinoza (1632-1677), que padeció en propia carne la persecución, tanto de los cristianos como de sus propios correligionarios los judíos, por sus ideas heterodoxas, también asumió una actitud defensora de la tolerancia. En su *Tractatus theologico-politicus* (1670) dice que el estado puede tener una religión oficial, y aun velar porque fuera observada por sus practicantes; pero tiene que ser tolerante con los que no tengan esa religión. Pone como ejemplo a Holanda, en la cual se podía perfectamente convivir siendo de credos diferentes, y eso traía una gran prosperidad. De hecho, su familia, de origen portugués, se había establecido en Amsterdam.<sup>19</sup>

Otro enclave fue Pierre Bayle (1647-1706), que nació protestante, se hizo católico un tiempo y volvió después al protestantismo de sus padres. Eso le llevó a un cierto escepticismo, no sólo religioso. Conoció la escolástica, en el colegio jesuita al que asistió, y también la filosofía moderna; pero ninguna le satisfizo plenamente. No era tampoco muy teórico, sino que le preocupaba la praxis, la vida política. Por eso va contra el orgullo de lo propio y el odio de lo que es diferente. Contrario a partidismos, promotor del dejar a los demás. “Todo concurría en él para ser uno de los mayores apóstoles de la tolerancia y el iniciador de la renovación en el plano de la comprensión histórica; todo contribuía a definirlo como ‘el genio personificado’ de la crítica concreta, alerta, cotidiana, pública y siempre presente, uno de los más activos instrumentos de los tiempos modernos según la atinada caracterización de Saint-Beuve. Partiendo de que al creerse cada confesión religiosa en posesión de la verdad, si se admite el derecho de suprimir violentamente la herejía, cada una lo ejercería y la última decisión estaría librada a la fuerza; proclama la necesidad de una tolerancia que permita a cada conciencia profesar sin impedimentos la creencia que sinceramente considere ser verdadera; los escritos donde sustenta este punto de vista son anteriores a las famosas *Cartas sobre la tolerancia*, de Locke. Esta posición

---

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, pp. 217-219.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 220.

se refuerza por su convicción de que el comportamiento moral de los hombres es independiente de sus creencias dogmáticas”.<sup>20</sup>

Muy famoso en el ámbito de la tolerancia es John Locke (1632-1704). Tuvo una evolución en sus ideas sobre este punto.<sup>21</sup> Su pensamiento maduro se refleja en tres cartas que escribió sobre el tema en Amsterdam (la cuarta quedó inconclusa). Cuando su protector, Lord Shaftesbury, cayó en desgracia, tuvo que huir tras él a Holanda. Allí vio mucha tolerancia. La primera carta concerniente a la tolerancia es la más importante, y fue escrita en 1685; se publicó anónima, traducida del latín al inglés por W. Pottle en 1689, pero Locke no admitió su autoría sino hasta 1704. La primera carta provocó polémicas, entre otros, en J. Proast, en 1690; a ello se deben las otras cartas, que son muy largas, repetitivas y menos interesantes. Por eso nos centraremos en la primera.

En ella Locke aduce argumentos tomados de la naturaleza misma de la religión, de las funciones de la iglesia y el estado, de las creencias cristianas, y de las costumbres al uso. En cuanto a lo primero, lo único que sustenta en el hombre la religión es su convicción personal; por ello nadie puede encargarse y hacerse responsable de la salvación del alma de otro; y por lo mismo la violencia no puede ayudar si no hay esa convicción. “Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree”.<sup>22</sup> La religión tiene aspectos teóricos y aspectos prácticos. Los teóricos no pueden imponerse, porque no dependen meramente de la voluntad. Obligar a convertirse es inválido, pues la salvación depende del interior de cada quien. La ley no puede obligar a la conciencia.

Por otra parte, la persecución va en contra de la función de la iglesia y del estado, pues el gobierno tiene que proteger sólo los intereses civiles y la iglesia únicamente puede obligar a los que la han aceptado, y aquellos sobre los que tiene autoridad, es decir, sólo puede excomulgar o dar otros castigos espirituales, no corporales. (Encontramos

---

<sup>20</sup> F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*, México: FCE, 1959, pp. 193-194.

<sup>21</sup> Cf. J. D. Mabbott, *John Locke*, London: MacMillan, 1973, pp. 172-175.

<sup>22</sup> J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos, 1994 (3a. ed.), p. 10.

aquí la idea de Suárez de que el estado no se ocupa de la salvación de las almas.) Un gobierno democrático no puede imponer credos religiosos, pues se basa en el consenso. Por lo que hace al cristianismo, éste predica la caridad, y la persecución es opuesta a ella. Y en cuanto a las costumbres al uso, Locke encuentra que se persigue sólo por cosas frívolas o accidentales, que a veces son vistas como esenciales. “Por lo tanto, imponer tales cosas a un pueblo en contra de su propio juicio es, en realidad, ordenarle ofender a Dios, lo cual, si se considera que el fin de toda religión es serle grato y que la libertad es esencialmente necesaria para ese fin, parece totalmente absurdo”.<sup>23</sup> Jeremy Waldron piensa que la teoría de la función del gobierno es una conclusión, algo que fue probado en el curso de la argumentación; y cree que Mabbott, al ponerlo como una de las premisas, hace magro servicio a Locke.<sup>24</sup> Según Waldron, la *crux* del argumento de Locke es que “la creencia religiosa no puede ser asegurada por los medios coercitivos característicos de la acción del estado”.<sup>25</sup>

Además, la diferencia de credo no justifica el que alguien sea agredido ni privado de ninguno de sus bienes: “Todos los derechos y franquicias que le pertenecen como hombre o como ciudadano, deber serle preservados inviolablemente. No son ellos de la competencia de la religión”.<sup>26</sup> Aun cuando fuera posible determinar cuál iglesia es correcta, no puede crecer en poder, ni despojar a los fieles de otras. Si no hay persuasión, nada es válido. (Nótese la insistencia de Locke en la persuasión, parecida a la que se vio en Bartolomé de las Casas.) Ni siquiera se puede perseguir a una iglesia idolátrica, pues todos piensan que las otras religiones son idolátricas en comparación con la propia.<sup>27</sup>

Pero, según el mismo Locke, la tolerancia tiene un límite. De ellos han de ser excluidos los que atentan contra la sociedad o contra la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>24</sup> J. Waldron, “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution”, en J. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 66.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>27</sup> Cf. J. C. García Borrón, *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbes a Hume*, Madrid: Cincel, 1985 (2a. ed.), p. 168.



normas morales necesarias para su preservación. Allí incluye a los católicos, que dicen que el príncipe excomulgado pierde su estado. Igualmente porque son súbditos de una autoridad (papal) más allá de su propio estado. También están los ateos, porque sin Dios no hay moral, ya que, por no temer castigo alguno, pueden violar pactos y promesas, sin los cuales no es posible la sociedad.<sup>28</sup>

Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716) es uno de los que más lejos han ido en la cuestión de la tolerancia. Tanto que es uno de los propulsores del ecumenismo, el cual significa que hay que buscar la unión, pero sobre todo la armonía, y dejar que cada quien se integre en la comunidad con sus diferencias. No sólo tenía la idea de que se fuera tolerante con las diversas religiones (aunque tal vez no con las no cristianas, pues propuso hacer guerra a los turcos, aunque era por razones políticas, más que religiosas), sino que llegó a tener el ideal de unir en una sola todas las confesiones cristianas, guardando proporcionalmente diferencias, e hizo varios esfuerzos para ello. Propuso tener en Hanover distintas pláticas, inclusive una especie de concilio universal, para lograr la unidad de los cristianos, pero sobre la base de la tolerancia, más que de la homogeneización. Es decir, no dejaba de propugnar la tolerancia, aunque prefiriera la unificación de los cristianos de las diferentes iglesias. Llegaba a conceder la primacía del papa, con tal de lograr acuerdos en los dogmas. Buscaba afanosamente la manera de aceptar aquello en lo que hubiera acuerdo, y tener tolerancia en lo diferente. Entró en contacto con Bossuet y con el general de los franciscanos, Cristóbal de Rojas y Spinola. Pero Bossuet se fue enfriando (tal vez por eso escribió su libro sobre las variaciones de las sectas protestantes), y Leibniz tuvo que olvidarse de su empresa, tan interesante.<sup>29</sup>

Más en concreto, Leibniz abordó el tema de la tolerancia en un opúsculo en el que analiza una obra de Christian Thomasius (1655-

---

<sup>28</sup> Cf. D. J. Mabbott, *op. cit.*, p. 179.

<sup>29</sup> Sobre la voluntad irenista de Leibniz, cf. E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Paris: PUF, 1964, pp. 76 ss. En la p. 79 habla del modo en que Leibniz quería realizar ese ecumenismo. Dice que, según él, "las doctrinas no han de mezclarse, sino reencontrarse en la plenitud de una común riqueza demasiado frecuentemente enmascarada por fórmulas oscuras, complicaciones superfluas o sofismas cargados de ilusiones y supersticiones". Quitando eso, se mostraba muy tolerante, por eso hemos dicho que su irenismo y ecumenismo implicaban la tolerancia.

1728). En efecto, Thomasius había escrito un *Problema juridicum an haeresis sit crimen*, Halle, 1697, es decir, el problema jurídico de si la herejía es un crimen. Allí sostiene –a diferencia de lo que se decía tanto en el protestantismo como en el catolicismo– que la herejía no era un crimen, y que se podía ejercer y enseñar libremente, ya que se trataba de un error sincero, y no de una falta contra la piedad.

Leibniz, en un escrito de hacia 1698, intitulado “Sobre Thomasius, *Utrum haeresis sit crimen*”,<sup>30</sup> dice que de lo escrito por Thomasius “muchas cosas me parece que se enseñan bien. Sin embargo, hay algunas cosas en las que pienso que aún se debe avisar algo, y acerca de ello anotaré algo aquí”.<sup>31</sup> Agrega que la herejía es error o ignorancia del derecho, pero que a veces el hereje formal es culpable, a saber, cuando por mala voluntad no quiere poner los medios para salir de su error. En ese caso de contumacia maliciosa, sí se puede castigar al hereje.<sup>32</sup> La herejía debe verse más en lo práctico que en lo teórico (según ya decía Locke). La malicia no puede ser consistente con la santidad, pero el error material o la opinión falsa sí.

Leibniz acepta que se puede “inferir males a los herejes, más aún, también a los hombres sin malicia pero que fomentan y esparcen opiniones depravadas y peligrosas, no con el ánimo de castigarlos, sino con el ánimo de precavernos. Así como rechazamos la compañía de los infectados por la peste, aunque con incomodidad y peligro para ellos mismos”.<sup>33</sup> Son tolerables cuando no resultan nocivos o agresivos, pero no cuando inducen a cosas depravadas (como ya lo había dicho Vitoria, siempre que no vayan contra el bien común de la sociedad en cuestión).

Terminemos este recorrido histórico con Voltaire (François Marie Arouet, 1694-1778), en el cual se considera que la idea de toleran-

---

<sup>30</sup> G. W. Leibniz, *Textes inédits*, éd. G. Grua, Paris: PUF, 1948, t. I, pp. 210-212

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 210: “multa mihi videntur recte doceri. Sunt tamen nonnulla in quibus adhuc aliquid monendum puto, eamque in rem nonnihil annotabo”.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, p. 211.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 212: “haereticis, imo etiam hominibus sine malitia, pravas tamen periculosasque sententias foventibus spargentibusque mala inferri, non animi puniendos ipsos, sed animo nobis cavendi. Uti peste infectos arcemus a consortio etsi incommodo periculoque ipsorum”.

cia llega a su madurez y hasta a su eclosión. El quiere que lo único que no se tolere sea la intolerancia; pero para evitar que se tolere todo, en su *Tratado sobre la tolerancia* (1763) pone ciertos límites, a saber, los delitos que turben a la sociedad, es decir, lo que inspire fanatismo, el cual a su vez es fuente de intolerancia. Con todo, a veces da la impresión de que desea que se tolere prácticamente todo, principalmente cuando hace un llamado universal a la tolerancia, tanto religiosa como doctrinal en general, pero se ve obligado a aceptar que tiene límites.<sup>34</sup> Como se ve, la culminación histórica de la tolerancia tiene graves peligros, y hace cuestionarse sobre los exactos alcances que debe poseer. Pasemos por último a esa meditación de índole teórico-filosófica sobre la tolerancia.

### Reflexión filosófica

La tolerancia es una disposición a permitir ciertas cosas (y también puede verse como la acción respectiva). Se implica que lo que se tolera es malo o inconveniente. Además, implica que quien tolera podría evitar eso, porque tiene la competencia para hacerlo, la autoridad jurídica o moral necesaria. Es decir, el tolerante puede hacer que no se haga lo que le molesta, y la base para hacerlo es la fuerza coercitiva, o el ascendente moral, o la persuasión argumentativa. Sin embargo, la más propia es la fuerza coercitiva. También es tolerante alguien que puede disuadir a otro de algo por ascendencia moral o por argumentación. Por ejemplo, podría darle buenas razones para que dejara de fumar, y el otro las aceptaría; pero prefiere dejarlo que lo haga. Con todo, más bien decimos que es tolerante quien, pudiendo usar la fuerza coercitiva para evitar determinada acción de alguien, no lo hace, y le permite llevar a cabo su acción.

Hay –según Ernesto Garzón Valdés– una tolerancia privada y una tolerancia pública, una vertical y otra horizontal, que se entrecruzan. La horizontal se da entre iguales, y la vertical entre un superior y un subordinado, o entre la autoridad y los súbditos. Tole-

---

<sup>34</sup> Cf. F. Ocariz Braña, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Madrid: Editorial Magisterio Español, Col. Crítica Filosófica, 1979, p. 29.

rancia horizontal privada se da, por ejemplo, entre un amigo que no fuma y que permite que fume otro amigo que no puede prescindir del cigarrillo. Tolerancia horizontal pública es la que se da, por ejemplo, en el contrato social por el que se trasciende la anarquía y se promete buscar el bien de los asociados. De hecho, Kelsen ve que el contrato social implica que las partes se tolerarán mutuamente; este pensador establece que la democracia implica una tolerancia recíproca entre los ciudadanos. Tolerancia vertical pública es la que se da en la mayoría de los casos, por ejemplo la patente de tolerancia dictada por el emperador José II el 20 de octubre de 1781, en la que estableció la igualdad civil de católicos y no católicos, y abolió la censura eclesiástica.<sup>35</sup> Tolerancia vertical es aquella en la que una autoridad permite algo a un súbdito, por ejemplo, un padre a un hijo o un superior a un subordinado. (Garzón valdés no considera este último tipo de tolerancia.)

Pero la tolerancia tiene un límite, debe tener un límite. Si la tolerancia se ejerce sobre cosas que son reprochables (o incluso completamente malas) y que pueden lesionar al hombre, es preciso que haya un límite más allá del cual ya no sean cosas tolerables. Esto ya lo anticipaba Francisco de Vitoria cuando decía que había derechos como el de ir a establecerse a otro país, o el de comerciar dentro de él, que estaban condicionados por el no ir en contra del bien común de ese país. Así también lo tolerable está restringido por el no lesionar gravemente a las personas. Kant decía que el límite es el de llegar a usar a las personas como medios y no como fines, sea la propia persona o la de los demás; pero esto tiene sus inconvenientes respecto a la propia persona, pues suena raro que uno pueda usarse como medio y no como fin, o, en todo caso, alguien podría alegar que al usarse como medio se está viendo como fin, ya que al fin y al cabo se trata del fin (aunque sea malo) que uno mismo se propone. Stuart Mill pensaba que tal límite era la libertad de los otros; pero como lo muestra D. D. Raphael, eso tiene también inconvenientes, ya que la libertad no es coextensiva con la tolerancia; por lo tanto, los límites

---

<sup>35</sup> Cf. E. Garzón Valdés, “‘No pongas tus sucias manos sobre Mozart’: Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, en *Estudios* (ITAM, México), 29 (1992), pp. 37-38.

de la libertad –que Mill equipara a la moralidad– no son los de la tolerancia. Por eso él, Raphael, propone como límite de la tolerancia el que se vaya en contra de los derechos de la persona.<sup>36</sup> Es decir, lo que no se puede tolerar es lo que vaya en contra de ciertos derechos, sobre todo los más prioritarios; allí se termina la tolerancia y aquello se vuelve intolerable, debe ser reprimido. Por ejemplo, no se puede tolerar el uso libre de drogas que perjudican la salud, física o mental, de las personas. Tal vez se pueda ser tolerante respecto a ciertos derechos no tan básicos, pero hay algunos derechos respecto a los cuales la tolerancia no cabe, es imposible.

La fundamentación filosófico-moral de la tolerancia y de sus límites me parece que es la siguiente. El primer principio de la razón práctica y, por lo mismo, de la moral, es “buscar el bien y evitar el mal”. Sobre todo se trata de lograr el mayor bien y evitar el mayor mal. Y por ello se habrá de preferir el bien común, por encima del bien puramente particular. Sin embargo, en muchos casos el mayor bien no se logra de manera directa y por sí mismo, sino que se logrará evitando el mayor mal que sea posible. La consecución del bien mayor tendrá la forma de la evitación de un mal mayor. Y en este caso hay que permitir un mal menor para obtener un bien mayor. Tal es lo que se hace en la tolerancia. En ella lo que se tolera se sabe que es malo, pero se conoce además que es un mal menor que su evitación; precisamente por eso se tolera. Si se viera que es un mayor mal, no sería coherente con el primer principio práctico-moral, y por ello no podría tolerarse. Es donde surgen los límites de la tolerancia: nunca se puede tolerar un mal mayor que el bien que se podría sacar de esa tolerancia. Es ilógico y contrario a la razón práctica. En ese caso no sólo se puede ser intolerante, sino que se debe serlo. Si una persona o un grupo de personas está atentando contra derechos inalienables del hombre, de manera total y permanente, permitirlo no sería tolerancia, sino autorización positiva del mal, solapamiento de la maldad, sea por cobardía, por falta de solidaridad o por lo que sea.

Y no se trata de lo que Bobbio llama la razón más baja de la tolerancia, que es el mal menor. Después de ella, como más alta, pone la

---

<sup>36</sup> Cf. D. D. Raphael, “The Intolerable”, en S. Mendus (ed.), *op. cit.*, p. 147.

tolerancia en cuanto parte del método universal de la convivencia civil, en la que sobrepasa esa mera prudencia política. Y después está la tolerancia como valor moral de respeto por el otro. Podemos decir que esa visión de la tolerancia como un mal menor para ganar un bien mayor envuelve la consideración de respeto por el otro, la razón moral.<sup>37</sup> Lo que no podemos aceptar es la fundamentación teórica que aduce Bobbio a esta actitud práctica de la tolerancia, que es un eclecticismo demasiado relativista; según él, hay que ser tolerantes porque, en definitiva, no hay una verdad o un núcleo de verdad con diversas formulaciones, sino que casi todo es verdad. En definitiva, como él mismo lo admite, hay un límite de la tolerancia; no es absoluta sino relativa. Para él, el límite de la tolerancia es la intolerancia misma, es decir, con los únicos con los que no se puede ser tolerantes es con los intolerantes.<sup>38</sup> Es la postura que hemos visto en Locke y, más claramente, en Voltaire. Pero sabemos que eso no basta, y que en ocasiones hay que ser intolerantes contra aquellos que lesionen severamente el bien común, no sólo con intolerancia, sino de otras maneras. Yo no puedo restringir el tráfico de drogas porque los traficantes están siendo intolerantes con los abstemios, sino sencillamente porque están atentando peligrosamente contra el bien común de la sociedad.

### Síntesis

De este modo, la tolerancia es una virtud bella de ver tanto en los individuos como en los pueblos, pero rebasarla y dejar que se haga el mal por encima del bien que se puede restablecer, es algo ignominioso. Por encima del mal que se tolera está el bien que se debe alcanzar para todas las personas de la colectividad. Y el bien común es aquello en cuya defensa y consecución, paradójicamente, no se puede jamás pecar de intolerante.

---

<sup>37</sup> Cf. N. Bobbio, "Las razones de la tolerancia", en su obra *El tiempo de los derechos*, Madrid: Ed. Sistema, 1991, pp. 243-248.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, pp. 251-253.

## II. EL IUSNATURALISMO Y LA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMA- NOS EN LA HISTORIA DE MÉXICO

### 8. EL IUSNATURALISMO EN EL MÉXICO DE LA ÉPOCA COLONIAL (SS. XVI-XVIII)

En la filosofía del derecho, la corriente iusnaturalista es la que sostiene que, además del derecho positivo, hay un derecho natural en el cual se fundamenta aquél. El derecho positivo es el que está escrito, es el que ha sido puesto por el hombre en sus diversas legislaciones, y los estados lo hacen cumplir con su fuerza coercitiva. En cambio, el derecho natural es el que no está escrito, ni tiene fuerza coercitiva propiamente dicha de algún estado que lo represente y lo haga respetar. Por eso algunos han creído que no debe llamarse “derecho”, que solamente lo es de una manera abusiva, siendo que lo es de una manera analógica con respecto del otro, el positivo, que es el que mejor cumple con la definición que solemos dar del derecho mismo.

Hay varias etapas históricas del iusnaturalismo, las cuales pueden reducirse a dos principales: la clásica y la moderna. La clásica es la de los griegos, el derecho romano y la escolástica, tanto medieval como postmedieval; reúne a autores como Aristóteles, Santo Tomás, Duns Escoto, Vitoria y Suárez. La moderna es la que parte

del siglo XVII y llega a la actualidad. Es sobre todo la de iusnaturalistas como Hobbes, Grocio, Puffendorf, Tomasius, Leibniz, Kant, Hegel y otros posteriores.

Suelen asignarse algunos rasgos diferenciales entre unos y otros. Por ejemplo, el derecho natural clásico es objetivista, mientras que el moderno es subjetivista, en la medida en que uno se coloca en la naturaleza de las cosas o de las relaciones justas, y el otro pertenece a los sujetos o individuos como una propiedad, garantía o libertad. Con todo, en el iusnaturalismo clásico tardomedieval (Ockham, Gerson, Almain...) y renacentista (Vitoria, Soto, Suárez...) ya se encuentra la noción de derecho subjetivo. Asimismo, el clásico hacía énfasis en la ley; el otro, en el derecho, de manera que para uno era más importante que se cumpliera la ley natural, y para el otro que se tuvieran derechos naturales y se hicieran valer. Igualmente, ya en el iusnaturalismo escolástico salmantino se da el paso del predominio del derecho sobre la ley. El clásico, además, estaba referido a un orden divino, era producto de la inteligencia y voluntad de Dios, en tanto que el moderno no era necesariamente así, sino que podía estar basado en la sola naturaleza racional del hombre (y ver, como Grocio, el derecho natural bajo la hipótesis de que Dios no existiera; o claramente sin la existencia de Dios, como en algunos más recientes).

Trataremos de ilustrar el iusnaturalismo en la Nueva España, tanto en su versión clásica como en la moderna. Para ello elegimos algunos ejemplos para cada uno de los tres siglos de la colonia. Para el siglo XVI, escogimos a Bartolomé de las Casas, a Alonso de la Veracruz y a Tomás de Mercado, que lo abordaron explícitamente en algunos de sus tratados. Para el siglo XVII, a Juan de Zapata y Sandoval y a Juan de Palafox y Mendoza, que no lo tratan expresamente, pero lo aplican a algunas cuestiones particulares. Para el siglo XVIII a Francisco Xavier Alegre y a Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, que le dedican algunos apartados de sus obras. En los cinco primeros se siente la presencia del iusnaturalismo clásico, aristotélico-escolástico, aunque ya renovado por las injerencias nominalistas y humanistas, que hicieron pasar del derecho objetiv



al subjetivo; y los dos últimos ya son plenamente propugnadores del derecho subjetivo, entrando en la órbita de la modernidad.

## Siglo XVI

Aunque Bartolomé de las Casas discutió algunas teorías de Vitoria y de Soto, acepta varias cosas de estos maestros de la Escuela de Salamanca, y aunque él mismo elaboró soluciones muy personales y aun influyó en las subsiguientes generaciones de dicha escuela, participa de ese tomismo renovado que fue peculiar a ella. Se trata de un tomismo que ya había recibido influencias nominalistas y humanistas. De la corriente nominalista recibió la idea del derecho subjetivo, que se gesta en Ockham, pasa a Gerson, de él a Almain y Mair, este último profesor de Vitoria en París. El propio Soto fue profesor nominalista en París; y, aunque de dominico y tomista se defendía de su herencia nominalista, no pudo evitar recibir esa noción nueva, que ya se abre a la modernidad. Veamos primero las bases tomistas de la doctrina de Las Casas, que compartía con los salmantinos; comencemos con la doctrina tomista común sobre el derecho natural, para entender las aplicaciones que de él hizo Las Casas al ámbito americano.

Más que de derecho natural, Santo Tomás habla de ley natural. La ley es una ordenación de la razón, y por ello la ley natural no es más que la misma ordenación que la razón humana da al hombre para orientarlo hacia su fin último. Lo lleva a actuar conforme a su naturaleza, y llegar a esa finalidad que es la felicidad de la vida virtuosa. Por eso lo natural de esa ley se refiere no tanto a la naturaleza genérica de los animales, sino a la específica del hombre. La ley se divide en cuatro clases: la ley humana, la ley divina (ambas positivas), la ley natural y la ley eterna. De hecho, la ley natural no es más que la plasmación de la ley eterna de Dios, que es el orden que él en su sabiduría ha dado a las cosas. En cambio, la ley divina positiva son los mandatos concretos que ha dejado a los hombres. (A veces pueden coincidir con la ley natural, como en el caso del decálogo; pero no necesariamente, como en el caso de las disposiciones deuterónicas, etc., recogidas en la Escritura.)

La ley natural es un conjunto de preceptos muy básicos, los primeros principios de la razón práctica, así como las conclusiones que necesaria y directamente se deducen de ellos.<sup>1</sup> Tal vez más que de deducción debería hablarse simplemente de derivación por concreción o determinación. Pero aun en lo que es primero y evidente hay un orden secuencial. Así, el primer principio del intelecto práctico es el de procurar el bien y evitar el mal. Y, para que no quede todo en preceptos formales o sin contenido preciso, hay que acudir a las inclinaciones del hombre, para captar su contenido. Por ejemplo, según la inclinación a la conservación propia, a la conservación de la especie, a la vida en sociedad, al cultivo del cuerpo y también del intelecto, etc. Así van surgiendo los derechos naturales.<sup>2</sup> Dada esa derivación por concreción, hay preceptos primitivos y preceptos derivados en la ley natural. Esto hizo que algunos comentaristas de Santo Tomás hablaran de un derecho natural primario y otro secundario. El Aquinate habla también de derecho natural, además de hablar de ley natural; el derecho natural se dice tal o porque la naturaleza inclina a él o porque nunca indujo a lo contrario.

Una parte de la ley natural puede cambiar, la secundaria; pero no por sustracción de preceptos, sino por adición o por mejoramiento. También en cuanto a sus preceptos secundarios puede ser erradicada del hombre, por alguna pasión o impedimento; pues los principios son manifestativos del fin natural del hombre y de su inclinación natural, mientras que las conclusiones o principios secundarios muestran los medios para llegar a ese fin.

Bartolomé de las Casas hereda esta doctrina, y la lleva a una mayor concreción, impulsado por la problemática tan ardua de Nuevo Mundo. El derecho natural, puesto que surge de la misma naturaleza humana, pertenece a todos los hombres sin distinción. La naturaleza humana es la racionalidad, por eso el derecho natural es la aplicación misma de la razón a las cosas de la vida del hombre

---

<sup>1</sup> Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1, c.

<sup>2</sup> M. Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México UNAM, 1995, p. 79.

<sup>3</sup> B. de las Casas, "Tratado comprobatorio...", en el mismo, *Tratados*, México FCE, 1965, II, p. 1069.

La ley natural prescribe aquellas cosas que son para el bien y la virtud del hombre. Pero se trata de la recta razón, no de la razón sin más. Asimismo, la recta razón es la que está orientada al bien. Este derecho natural no puede derogarse, y ningún pecado, por nefando que sea, puede privar de él.

Aplicando el derecho natural al caso de los indios, Las Casas dice que lo primero que brota de la naturaleza humana es la sociabilidad del hombre, tanto por el instinto como por la razón, y eso le autoriza a tener sociedades o estados. El hombre solo no puede conseguir las cosas necesarias para su vida, pero en sociedad sí puede hacerlo. Por ello, todo lo que es necesario y conveniente para la sociedad humana es de ley natural. A ello pertenece el tener autoridades, pues alguien debe dirigir a toda la sociedad al bien común, más allá del individual. Por eso los indios tenían gobernantes legítimos, porque eran aptos para ordenar al bien de la comunidad. A esto añade Las Casas que, puesto que es un derecho natural tener gobernantes, también lo es tenerlos no por imposición, sino por elección. Pues la libertad es un atributo del hombre, que éste aprecia y defiende; por ello pertenece al bien común de la sociedad, y por ende a los que han de ser gobernados les pertenece el derecho de elegir libremente a su gobernante. Ya que todos han de ordenarse al bien común, tienen derecho a escoger quién los dirija a él. Esto daba a los indios el derecho de resistir a quienes quisieran imponerles un gobernante que no fuera el de ellos. Las Casas dice: “La prueba desto es porque, sin diferencia, infieles o fieles son animales racionales, y por consiguiente competelles y serles natural vivir en compañía de otros, y tener ayuntamientos, reinos, lugares y ciudades, y por consiguiente tener gobernadores y reyes y competerles tenellos, y los que lo son pertenecelles de ley e derecho natural”.<sup>4</sup>

Ciertamente para Las Casas la autoridad procede de Dios, pero es el pueblo el que la concede al gobernante, y por eso ha de ser voluntaria. De ahí que el pueblo pueda retirar la autoridad al gobernante injusto, pues se hace tirano, y sus gobernados pueden desconocerlo. Así como los gobernantes pueden tener legítimamente

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1067.

dominio de jurisdicción, así los súbditos pueden tener dominio de posesión. De esa manera lo ha dispuesto Dios en su ley eterna, y así debe ser “en virtud de la ley y del derecho natural”.<sup>5</sup> En efecto, los seres inferiores al hombre le están sujetos para su uso, puede poseerlos. Por eso los infieles tienen dominio justo sobre sus posesiones..

Mas, a diferencia de la relación que se da entre el hombre y esos seres inferiores a él, entre seres humanos no se da así. El hombre, por derecho natural, nace libre; y sólo por derecho de gentes o por derecho positivo puede llegar a ser siervo. La libertad es una de esas cosas que se necesitan para que el hombre realice su naturaleza, *i. e.* los fines de la misma, por lo cual le pertenece por derecho natural. Junto con el derecho a defender la propia vida y la de la prole o de la especie, está el de defender la libertad, ya que es tanto o quizá más apreciable que la vida misma. El hombre tiene inteligencia y voluntad, en cuya coordinación consiste el ser libre. Cada hombre y cada sociedad de hombres tiene derecho a lo que desee hacer por su voluntad propia o común, siempre en la línea del bien. Inclusive, para Las Casas es claro que la sociedad indígena sólo si lo desea puede ser convertida a la fe o recibir el régimen del rey español.<sup>6</sup> En esta defensa de la vida y la libertad humanas, Las Casas expresa fórmulas que parecen anticiparse a la modernidad, como el propio Kant en su tesis de que el hombre es un fin y nunca un medio. Dice fray Bartolomé: “El fin último de cualquiera que hace o ejecuta una cosa, en cuanto agente o ejecutante, es su propia persona. Nos valemus, en efecto, de las cosas hechas por nosotros mismos, y si el hombre alguna vez lleva a cabo algo a causa de otro, ese algo redundará en su beneficio o utilidad, ya deleitable, ya honesto...”.<sup>7</sup> Ya Aristóteles había hablado de tres tipos de amistad (y aquí puede entenderse como la relación humana fundamental o en general): útil, deleitable y honesta. La útil es para aprovechar algo del otro; la de-

---

<sup>5</sup> El mismo, “Algunos principios”, en *ibid.*, p. 1235.

<sup>6</sup> Es lo que Silvio Zavala ha llamado el respeto de Las Casas por la voluntad del gentil o infiel. S. Zavala, “La voluntad del gentil en la doctrina de Las Casas”, en Varios, *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica – Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, pp. 133-139.

<sup>7</sup> B. de las Casas, “Algunos principios”, ed. cit., p. 1259.

leitable es para gozar del otro; la honesta es para buscar el bien del otro. Las dos primeras ven al otro como medio, sólo la última como fin. Es donde se ve al hombre como fin y no únicamente como medio.

Bartolomé de las Casas se opone a la conquista, que es injusta en su raíz misma. Y pide que a los indios se les restituya su libertad, sus posesiones y sean reivindicados. Los indios fueron pacíficos, y los españoles violentos. Por eso hay que dejar que, “viviendo en paz y tranquilidad, conservando sus bienes y sus derechos, y liberándose de todos los impedimentos exteriores, abracen de grado, libre y fácilmente, la fe católica”,<sup>8</sup> y, si quieren, con la misma libertad, acepten el régimen (sólo de tipo protectorado) del rey español.

Tal fue la reflexión de Las Casas sobre el iusnaturalismo tomista, y, sobre todo, su meritoria aplicación al problema del Nuevo Mundo. Utilizó la idea del derecho natural para oponerse a las injusticias que se cometían. Incluso con el derecho natural se opone al derecho de gentes que, como sabemos, en ese entonces legitimaba la esclavitud. Gracias a su concepción y aplicación del derecho natural, Las Casas trascendió y superó la misma circunstancia de la época y se adelantó a los tiempos futuros.

Hubo algunos otros, en el mismo siglo XVI, que meditaron sobre el derecho natural y lo aplicaron a los problemas de Indias. Por ejemplo, Fray Alonso de la Vera Cruz, el agustino, lo aplica a la cuestión del dominio de los indios sobre sus bienes y posesiones, que era justo, y a la cuestión de la guerra hecha a los mismos, con la que se les había privado de ese dominio. También a la cuestión de las tierras, con las que se hacían muchos fraudes y enormes injusticias. Y aun contra la entrega de los indios a las encomiendas. Pedía que el derecho de gentes y el derecho positivo obedecieran y respetaran los preceptos del derecho natural.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 1273. M. Beuchot, “La aplicación del derecho natural a los indios, según Bartolomé de las Casas”, en J. I. Saranyana et al. (eds.), *Evangelio y teología en América (siglo XVI), X Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, vol. II, pp. 1111-1119.

<sup>9</sup> A. de la Vera Cruz, “Sobre la guerra hecha a los indios”, en M. Beuchot (comp.), *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988, pp. 315 ss. P. Cerezo de Diego, *Alonso*

Algo parecido hace el dominico Fray Tomás de Mercado, en su suma sobre tratos y contratos comerciales, en la que vuelve a sistematizar, en lo indispensable, la doctrina iusnaturalista, y después la aplica al importante asunto del comercio, principalmente el de las Indias.<sup>10</sup> El derecho natural inclina a buscar el bien de toda la naturaleza humana, el bien común, más allá del bien particular. Por eso el comerciante tiene como principal cometido no su enriquecimiento propio, sino el de su sociedad, después el ayudar solidariamente a los pobres, y por último el lucro de su familia o persona.<sup>11</sup> Según Mercado, el derecho natural rige las relaciones contractuales de los hombres; por ello, se tiene que buscar la justicia, tanto conmutativa como distributiva (avalada por la legal), y para eso hay que seguir el orden marcado de prioridades de beneficio. Todo su intento es formular una doctrina moral de las transacciones comerciales que esté fundamentada en el derecho natural, para que el gobernante o el estado pueda normar y dar fuerza de ley positiva a esas cosas conformes con la ley de la naturaleza humana. Se centra en la justicia conmutativa, que es la que toca a este tipo de acciones. Pero va más allá, pues se da cuenta de que hay cosas permitidas por el derecho de gentes y el derecho positivo que mejor sería que no se permitieran (porque veía que iban contra el derecho natural, contra la misma dignidad de la naturaleza humana, aunque fueran legítimas por esos otros derechos), como el comercio de esclavos, por ejemplo el de negros que se traían de África.<sup>12</sup>

## Siglo XVII

En el siglo XVII surgen varias aplicaciones del derecho natural. Una de ellas es la del agustino criollo Juan de Zapata y Sandoval,

---

*de Veracruz y el derecho de gentes*, México: Ed. Porrúa, 1985, pp. 159 ss.; M. Beuchot, "La filosofía socio-jurídica de Fray Alonso de la Vera Cruz", en *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), nn. 37-38 (1991), pp. 207-214.

<sup>10</sup> T. de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Madrid: Editora Nacional, 1975, pp. 95-110.

<sup>11</sup> M. Beuchot - J. Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado. Lógica y economía*, México: UNAM, 1990, pp. 13-30.

<sup>12</sup> M. Beuchot, "Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los negros", en *Revista de Filosofía* (UIA), 25 (1992), pp. 342-350.

que enseñó en México y en Valladolid de España, y luego fue obispo de Chiapas, digno sucesor de las luchas de Bartolomé de las Casas. Zapata aplica el iusnaturalismo a la cuestión de la justicia distributiva, que en la Nueva España era muy pisoteada, ya que se daba una exagerada prioridad a los peninsulares para los cargos y oficios. Eso es lo que señala en su obra *De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio*.<sup>13</sup> Basado en la ley natural, que establece que tienen prioridad los naturales de un lugar, si son capaces o dignos de gobernar, para que les den esos cargos y oficios, Zapata defiende el que se prefiera a los indios, mestizos y criollos, los cuales eran más bien preteridos a favor de los españoles, que venían de la metrópoli con alguna recomendación o de plano con algún beneficio “repartido” o “encomendado” desde allá, sin ninguna consideración y a veces sin ningún conocimiento de la situación que acá se daba.

Zapata argumenta que, con base en el derecho natural, se deben conceder cargos, oficios y beneficios, tanto civiles como eclesiásticos, con preferencia a los naturales. En primer lugar, porque los nacidos en un lugar son a los que inmediatamente les pertenece todo lo que en ellos se da. En segundo lugar, porque el amor a su patria hará que se interesen más por el bien común de la misma. En tercer lugar, porque son los que mejor conocen la circunstancia concreta del lugar y son los que están más compenetrados con ella, por lo cual, pueden encontrar mejores soluciones. En cuarto lugar, porque conocen el idioma de los indígenas que les tocará gobernar; sobre todo para la cura de almas, o para un obispado, es necesario esto, ya que muchos pastores espirituales que eran traídos de lejos ni siquiera se preocupaban de hablar en su lengua a los indígenas, o, si tenían intención de hacerlo, sólo muy difícilmente lo conseguían. Y todo eso era cumplir con la ley natural, con el derecho natural, es decir, con una justicia natural o racional que se debe dar en las relaciones humanas, sólo con la cual se realiza la justicia distributiva, que precisamente era distribuir los bienes comunes (cargos y oficios), o el propio

---

<sup>13</sup> J. de Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre la justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, ed. P. López Cruz, trad. A. Ramírez Trejo y M. Beuchot, 3 vols., 1994, 1995 y 1996.

bien común, entre los miembros de la sociedad. Si hay acepción de personas, se lesiona la justicia distributiva, ya que dicha acepción se basa no en la dignidad de la persona para el cargo, sino en el nepotismo, el amiguismo, el favoritismo y aun el soborno. Con ello se va en contra de la razón, y por ende contra la naturaleza del hombre. Es muy significativo que este fraile criollo que tanto luchó para que los cargos se distribuyeran con justicia fue hecho obispo de Chiapas, recibió un merecido cargo, y fue muy dignamente uno de los sucesores de ese otro obispo de Chiapas, campeón de la justicia, que fue Las Casas.

Otra aplicación del derecho natural a los problemas de América la encontramos en el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, en su tratado sobre la naturaleza del indio, y sobre sus virtudes y vicios.<sup>14</sup> Es resabio de las discusiones sobre la naturaleza racional de los indígenas, que se habían dado el siglo anterior; y más que acerca de la naturaleza del indio, que acepta como racional, versa sobre su temperamento y carácter, o sus costumbres, ya que el hábito es una segunda naturaleza. De acuerdo con el derecho natural, se les debe dar lo que conduce a la realización de la naturaleza humana en la situación concreta en la que se encuentran. Y Palafox pide al rey español que alivie lo más posible su abatimiento, ya que son tan buenos súbditos (con todo, aduce el motivo, que nos parece muy poco altruista, de que están enriqueciendo con sus trabajos a la corona; aunque tal vez sea un argumento amañado que aprovecha Palafox para ayudarlos).<sup>15</sup>

## Siglo XVIII

El jesuita veracruzano Francisco Xavier Alegre, de tendencias renovadoras de la enseñanza filosófica, aunque más bien ecléctico,

---

<sup>14</sup> J. de Palafox y Mendoza, "De la naturaleza del indio", en el mismo, *Manual de estados y profesiones. De la naturaleza del indio*, México: Coordinación de Humanidades, UNAM - Miguel Angel Porrúa, 1986, pp. 47 ss.

<sup>15</sup> M. Beuchot, "La cuestión social en el arzobispo don Juan de Palafox y Mendoza (México, siglo XVII)", en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 17 (1990), pp. 483-491.



nos muestra una cierta apropiación del iusnaturalismo moderno. En sus *Institutiones Teológicas*, dentro del libro VIII, tiene un tratado sobre las leyes. Aun cuando es una obra de teología, está llena de consideraciones filosóficas, y, en esa parte, de iusfilosofía. A su conocimiento de la escolástica añade el de muchos autores de la modernidad, tales como Puffendorf, Grocio, Hobbes, Tomasius, Leibniz, Locke, Heinecio y Montesquieu, entre otros. Forma parte de los que introdujeron la filosofía moderna en México, pero a veces discute a los modernos, para defender la religión católica, no tanto para defender la escolástica. Su eclecticismo consiste en ser una especie de escolástica modernizada. Sigue mucho a Santo Tomás, y a veces se opone a Suárez, a pesar de ser, como elemento de la Compañía de Jesús, preponderantemente suareciano.

Comienza con la ley en general, y para ello se apoya en la ley positiva, que es la que más nos resulta conocida. Pero siempre tiene como trasfondo y referencia la ley natural. Por ejemplo, discute con Hobbes la idea de que la ley surge principalmente de la voluntad del legislador, y sostiene –siguiendo a Santo Tomás– que depende de su inteligencia.<sup>16</sup> También según el Aquinate, Alegre dice que la ley debe ser racional o justa, si no, se anula. Por ello prefiere a Grocio sobre Puffendorf, en cuanto a este punto.

La ley general tiene como grandes divisiones la ley natural y la ley positiva. La ley positiva es, como sabemos, la que depende del arbitrio racional de los hombres. La ley natural es la que brota de la naturaleza humana, de la que el hombre tiene por esencia. Es la que fundamenta a la positiva; si esta última se opone a la primera, se hace injusta, deja de ser ley. De manera racionalista moderna, dice que la ley natural es innata al hombre y es coercitiva desde la conciencia, con fuerza moral. Es la razón misma aplicada a las cosas de la conducta humana. Es única y sempiterna. Contiene unos pocos preceptos o reglas, que tienen obligatoriedad universal, de acuerdo con Puffendorf y su escuela.<sup>17</sup> Son enunciados acerca de lo que es justo

---

<sup>16</sup> F. X. Alegre, *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, Venetiis: Typis Antonii Zattae, 1789, l. VIII, prop. 1, n. 2.

<sup>17</sup> *Ibid.*, prop. 3, n. 5.

y conforme a la razón. Su evidencia es jerárquica, unos son conocidos para todos, otros para unos pocos y otros sólo para los sabios.

El primer principio es el de hacer el bien y evitar el mal. El segundo es el de la conservación propia, que aplica al anterior con respecto de sí mismo, y es común a toda substancia. Otro es el de la conservación de la especie, en la procreación y la educación de la prole, que lo aplica a toda la especie, aunque es común a todas las substancias animadas. Y el propio de la substancia animada racional, o ser humano, es el precepto que surge de la inclinación natural al saber, a la tranquilidad, la paz y los demás oficios de la vida humana, así como a la virtud. Todo ello entra en la ley natural. Asimismo, las libertades iguales y la propiedad común son de ley natural, pues fue el derecho de gentes el que introdujo las desigualdades, la esclavitud y la propiedad privada.<sup>18</sup>

Además, la ley natural es la mejor promulgada, pues está inscrita en las conciencias. Pero sólo en cuanto a los principios, pues en cuanto a las conclusiones que de ellos se derivan hay dificultades. Eso resulta de que son cada vez más concretas y prácticas, y lo práctico no tiene la claridad de lo teórico. Por eso es posible equivocarse en cuanto a esas conclusiones, y llegar hasta a derivar leyes injustas, pero sólo en casos muy contados; pues si el hombre está bien intencionado, su misma razón hará que sea difícil que yerre en cuanto a los contenidos de la ley natural. Cosas como la prohibición de la ebriedad o de la mentira con dificultad fueron encontradas, y mucho se erró en cuanto a ellas.

Por lo que hace al tema de la inmutabilidad o mutabilidad de la ley natural, Alegre sostiene que es inmutable, porque inmutable es la naturaleza humana, de la que depende. Pero aclara que hay que entender muy bien esa inmutabilidad. La ley natural no puede sufrir cambios substanciales, pero sí accidentales, para adaptarse a ciertas circunstancias históricas. Y no por ser positivado un precepto de la ley natural deja de ser natural. En ello Alegre sigue a Leibniz y se aparta de Puffendorf y Hobbes, para quienes la ley natural podía cambiar substancialmente, dado que le atribuían necesidad sólo hipotética, no categórica o absoluta. Por esa necesidad absoluta que

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 9.

tiene, la ley natural no puede ser abolida, dispensada ni relajada (ni siquiera por Dios), ni tampoco interpretada de manera acomodaticia mediante la *epiqueya* o *restrictio mentis*.<sup>19</sup>

También encontramos en Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, oratoriano criollo de Zamora, Michoacán (1745-1783), unas reflexiones sobre el derecho natural. Se encuentran en su obra *Elementa recentioris philosophiae* (México, 1774). En la parte de ética o filosofía moral, después de decir que es obligación del hombre el conocimiento y el culto de Dios, añade que hay obligaciones para con uno mismo. De esta manera, la obligación de cuidar el propio cuerpo hace que el suicidio sea contra el derecho natural y las leyes cristianas. Esto lo afirma contra Voltaire, quien sostenía que el hombre es dueño de su propia vida.<sup>20</sup> Sobre el suicidio dice que “de ningún modo se aviene ni con las prescripciones del derecho natural, ni con las leyes cristianas”. Otro es para con los demás, y se trata de la amistad y la benevolencia.<sup>21</sup> “Es cosa sabida entre todos que el género humano es engendrado para una mutua sociedad –opine lo que opine en contrario el aún vivo Rousseau con su fábula de los hombres. Pues ¿qué provecho tienen los órganos aptos para hablar o para qué uso sirven los deseos de ayudar a los otros, si no somos destinados por la naturaleza misma, es decir, por Dios sapientísimo, autor de la naturaleza, a formar una como gran sociedad?”<sup>22</sup> De ello se sigue que no se debe ofender a nadie, y que se debe ayudar a todos en la medida en que se pueda. Y esto tanto en lo relativo al cuerpo como en lo relativo al alma. Pues, “ciertamente, el daño a los demás, que está prohibido por aquella ley natural: *lo que no quieras para ti, no lo hagas a otro*, puede tener una amplísima extensión”.<sup>23</sup> Aun cuando reconoce que el derecho natural estableció la comunidad de bienes, dice que el derecho de los hom-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, n. 11. M. Beuchot, “La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Javier Alegre”, en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory* (Newtown, Pennsylvania), 14 (1991), pp. 124-129.

<sup>20</sup> J. B. Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, trad. B. Navarro, México: UNAM, 1984 (2a. ed.), p. 181, n. 25.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n. 26.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 27.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 182, n. 28.

bres ha establecido la propiedad privada, por lo cual se excluye el hurto: "Todo lo que está puesto en poder de los otros y que fue allegado de fuera para su sostenimiento y decoro, no puede ser violado sino con transgresión del *derecho natural*. Pues aunque ningún bien sea por naturaleza privado, sin embargo se hace tal por una antigua ocupación, por victoria, por guerra, por pacto, por condición, por suerte".<sup>24</sup> También es muy vergonzoso calumniar a otro, y aun descubrir sus pecados secretos, así como mentir o no guardar los pactos. Y es necesario cultivar la justicia, la prudencia y las otras virtudes. Con esto Gamarra dio elementos muy buenos de derecho natural, aunque pocos, a los estudiantes novohispanos, en una época en la que se descuidaba la enseñanza de la ética o moral filosófica.

### Colofón

Vemos, así, que toda la época colonial estuvo transida por la reflexión y la defensa del derecho natural y, por lo mismo, de los derechos fundamentales del hombre. Si bien en la práctica fueron muy violados por los que estaban en el poder, no faltaron teóricos que los defendieran, aludiendo a las conciencias. Hubo tanto filósofos como teólogos, tanto escolásticos como humanistas y modernos, ejemplificados por los que hemos considerado, que desplegaron su meditación y su acción para oponerse con sus doctrinas a las violaciones que de los mismos se hacían. Es, por ello, toda una tradición de nuestro pasado cultural este estudio del iusnaturalismo, que presenta el derecho natural como fundamento del derecho positivo y que aun defiende la justicia por encima del mismo derecho positivo emanado por las dictaduras. Se sabía que el iusnaturalismo es la defensa que se tiene frente al tirano, y así fue esgrimido en varias épocas, tanto en la colonia, por los autores que hemos repasado, como en la época de la independencia, por ejemplo por el dominico fray Servando Teresa de Mier.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, n. 31.

<sup>25</sup> M. Beuchot, "Fray Servando Teresa de Mier y el derecho a la insurgencia", en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos (México)*, 2/3 (1987), pp. 82-88 también recogido en el mismo, *La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, México: IMDOSOC, 1990, pp. 131-135.

## 9. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA FILOSOFÍA JURÍDICA MEXICANA RECIENTE

A continuación veremos algunos rasgos del estudio de la fundamentación filosófica de los derechos humanos en México en el siglo XX. Se trata de ver la tradición que se ha constituido en México en la “defensa filosófica” de los derechos humanos. Puede decirse, pues, que es la iusfilosofía de los derechos humanos, la cual ha llegado a constituir un aspecto fuerte de la promoción y defensa general de esos derechos, a pesar de que muchos pensadores, aun filósofos, han decretado que dicha fundamentación es innecesaria, estéril o redundante. En la fundamentación filosófica de los derechos humanos alcanzamos a discernir algunas corrientes: la axiología jurídica, el iusnaturalismo, el iuspositivismo (historicista) y la corriente de la filosofía analítica llamada de los derechos morales (*moral rights*). Pasarán ante nuestros ojos algunos exponentes de estas corrientes.

### La axiología jurídica

#### *Luis Recaséns Siches*

Uno de los iusfilósofos más connotados de México ha sido Luis Recaséns Siches. Es, junto con Eduardo García Máynez, uno de los mejores iusfilósofos del siglo. Al igual que él, adopta una postura que está muy cercana al iusnaturalismo, pero que denomina “axiología

jurídica”; en la base acepta que el derecho positivo tiene que respetar y fundarse en ciertos valores supremos. Aborda el problema de los derechos humanos en un artículo de 1974. Allí establece que la teoría de los derechos del hombre está muy relacionada con el resurgimiento del iusnaturalismo a causa de la IIa. Guerra Mundial. Pero reconoce que ya lo estaban desde su origen, en el siglo XVIII, y han vuelto a estarlo en el XIX y el XX, ahora con la postguerra. Y añade que en la segunda mitad del XIX el iusnaturalismo no tuvo tanto prestigio, por el positivismo reinante.

Según él, la expresión “derechos del hombre” no significa unos derechos subjetivos en la acepción reciente, sino un conjunto de principios axiológicos que debe obedecer el legislador, sobre todo el constituyente, para encarnarlos en el derecho positivo. De hecho, ya se han positivado los principales de entre ellos, en las constituciones de los países civilizados. El problema más urgente es hacerlos cumplir. Pero siguen siendo tema filosófico, o iusfilosófico, de axiología jurídica.<sup>1</sup>

Afirma que “todos los derechos humanos radican en el principio de la dignidad del hombre”.<sup>2</sup> Aunque ve como la mejor formulación la de Kant (el hombre como fin, no como medio), traza la historia de esta idea de la dignidad humana desde los griegos, desembocando en Scheler y Hartmann. El propio Recaséns dice haber contribuido, con su *humanismo filosófico-jurídico*, a esta línea axiológica, pues postula que el Estado y las instituciones son un medio al servicio del hombre. El hombre es valioso en si mismo, no sólo como parte del Estado.

Justifica filosóficamente el humanismo frente al antihumanismo, o al personalismo frente al transpersonalismo. El individuo y la conciencia son el centro del universo, de mi mundo. La sociedad y la cultura sólo tienen sentido para el hombre a partir de su individualidad personal. En definitiva, los valores son tales por encarnarse en los individuos. La que existe no es *La Sociedad*, sino las personas

---

<sup>1</sup> Cf. L. Recaséns Siches, “Los derechos humanos”, en *Diánoia*, 20 (1974), p. 128.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 129.

que la componen. Aunque lo social es esencial al hombre, tiene que ser para él como un instrumento.

Agrega que: “Los derechos humanos son principios o máximas de estimativa jurídica, que se expresan como criterios supremos que deben ser obedecidos y desenvueltos prácticamente en la elaboración del derecho positivo, tanto por el legislador como por los órganos jurisdiccionales”.<sup>3</sup> Comenta él mismo que “con estas palabras se trata de indicar que la validez intrínseca de esos principios no depende de ningún accidente histórico, no depende de la voluntad o del reconocimiento de los hombres. Por el contrario, tales principios tienen una validez en sí y por sí, porque constituyen la proyección sobre el mundo del derecho, de la esencia misma de lo humano; porque constituyen las supremas máximas implicadas por la idea de justicia; porque tienen un carácter ético necesario y universal. Además, se piensa en esos principios como la piedra de toque fundamental para determinar si un cierto orden jurídico positivo puede considerarse como justificado o no: si el régimen de un país reconoce como valores supremos los enunciados en las máximas de los derechos básicos del hombre, entonces, en conjunto, podemos considerar dicho régimen como justificado, como civilizado, como digno de que se le preste obediencia”.<sup>4</sup> Es, pues, algo ligado necesaria y universalmente a la esencia del ser humano. Esto lo había sostenido ya el derecho natural en sus diversas épocas, de diferentes maneras. Además, está la idea de que hay derechos inalienables por las autoridades, y otros que son alienables. Esos derechos inalienables y que, por tanto, rebasan la competencia del derecho positivo, son los derechos humanos.

La clasificación de los derechos humanos es en tres grupos: a) las libertades individuales, b) derechos democráticos y c) derechos sociales, económicos y educativos. Entre los primeros están el derecho a la vida, a la seguridad, a la autonomía personal, a la igualdad ante la ley, etc. Entre los segundos, el derecho a una nacionalidad, a la participación en lo social, a la igualdad de elegibilidad, a la asociación política, etc. Entre los terceros, el derecho al trabajo, a la libre

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 134.

elección de profesión, a una remuneración equitativa, a la educación, a la participación en la vida cultural, etc.

Recaséns presenta un esbozo histórico de las principales declaraciones de los derechos humanos. Sobre todo, rastrea los derechos sociales, económicos y culturales. Se refiere a la Declaración francesa de derechos del hombre y del ciudadano (1793), por Condorcet y Robespierre; la Constitución francesa de 1848; la mexicana de 1917; la de Weimar de 1919; la de la República española de 1931; la de la URSS de 1936, y la Declaración universal de derechos humanos, de la ONU, de 1948.

De esta última trata su dimensión iusnaturalista. A pesar de que no se iba a tratar el aspecto teórico, sino práctico, el texto y, sobre todo, el preámbulo, contienen declaraciones iusnaturalistas. De hecho, son las tesis que constituyen la base de la ONU. Aunque no se hacen totalmente explícitas, tiene unos valores fundamentales. Son valores superiores al derecho positivo. En el preámbulo se habla de la dignidad humana, son valores intrínsecos o esenciales. Se busca la libertad, la justicia y la paz en el mundo (valores supremos del derecho). Son protegidos por el régimen de derecho. Cuando el derecho positivo no los protege, es tiránico. Y la resistencia activa es una tesis iusnaturalista. Dice que se “proclaman” esos derechos, implicando que tenían validez previamente a su positivación. Son valores necesarios y universales, pero en su aplicación pueden encontrar diferencias. “En esta materia tenemos que habérmolas con principios axiológicos ideales puros, con validez necesaria, y, además, universales. Pero tenemos que habérmolas no solamente con esos criterios estimativos puros, sino también con la proyección de los mismos a unas determinadas realidades sociales de nuestro tiempo. Es probable que aquellos mismos criterios estimativos puros, si fuesen aplicados a otras realidades históricas muy diferentes de las de los pueblos civilizados de Occidente en nuestro tiempo, producirían consecuencias distintas de las que se configuran en las ‘Declaraciones de Derechos Humanos’ de nuestra época y en nuestro mundo”.<sup>5</sup> Sin embargo, nunca a tal punto que quiten esa validez uni-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 146.



versal y necesaria, sólo se restringe un tanto y se adapta: “Admitir junto a las dimensiones de validez necesaria, otras dimensiones contingentes y variables en materia de derechos humanos no implica, ni remotamente, restar importancia ni alcance a los valores puros en este campo. En otras culturas, en otras condiciones, la configuración de los derechos del hombre podría representar probablemente algunas diferencias; pero en esta materia, y sobre todo en materia de libertades individuales, estas diferencias serían relativamente pequeñas y en todo caso inesenciales”.<sup>6</sup> La postura de Recaséns está, pues, por encima de todo relativismo histórico y de la misma positivación jurídica; es una postura de corte iusnaturalista denominada “axiología jurídica”, porque se basa en valores que fundan el derecho.

### El iusnaturalismo

*Héctor González Uribe*

La postura de González Uribe es claramente iusnaturalista. Hay que defender los derechos humanos; una parte de esa defensa es buscar su fundamentación filosófica. “Y hay que empezar, sin duda, por recordar cuáles son los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Son fundamentos que radican en la naturaleza misma del hombre, ser racional y libre, y que no le vienen ni de la sociedad, ni del Estado, ni del mero reconocimiento que de ellos hacen las legislaciones positivas. Estas deben declararlos y señalar las garantías jurídicas que aseguren su vigencia, pero suponen su existencia anterior que, ciertamente, está por encima y es independiente de la voluntad estatal”.<sup>7</sup> Lo han reconocido los países civilizados, no despóticos ni absolutistas; y eso desde la antigüedad hasta nuestros días. Lo mejor para su fundamentación es darles una filosofía humanista, y ésta no siempre se da en ellos. Se fue gestando con esfuerzo. González Uribe narra su historia.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> H. González Uribe, “Fundamentación filosófica de los derechos humanos. ¿Personalismo o transpersonalismo?”, en *Revista de Filosofía (UIA)*, 16 (1983), p. 324.

La antigüedad clásica no tuvo una idea plena de la dignidad de la persona humana. Se veía a los hombres en la sociedad como partes subsumidas en un todo. Había un transpersonalismo absoluto. Tal se ve en Platón y Aristóteles, aunque uno y otro aludieron a la necesidad de fundar el derecho positivo en exigencias morales: Platón lo hizo en *Las Leyes* (IV, 15, 770) y Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. Los estoicos empezaron a abrir la puerta, ya en época helenística y romana, al hablar de una ley natural universal que amparaba al hombre por la razón. El hombre era miembro de una comunidad universal. Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio fueron sus divulgadores.

El cristianismo cultivó la semilla de la dignidad humana. En esa dignidad todos eran iguales, como hijos de Dios. Tuvo independencia incluso respecto del todo social, como lo hace ver San Agustín en *La Ciudad de Dios*. Santo Tomás añadió numerosas distinciones y precisiones conceptuales, le dio sistematicidad. Con todo, el hombre no se subordina a la sociedad en lo tocante a la salvación. Aclaró hasta dónde llegan los derechos del individuo y los de la sociedad. Todo eso se apoyaba en el iusnaturalismo clásico.

El siglo de oro volvió a tratar del iusnaturalismo, al que fue modificando, hasta llegar a los modernos: Grocio, Altusio, Pufendorf y Locke. Se lograron declaraciones concretas, como la *Petition of rights* (1628) y el *Bill of rights* (1689). En el XVIII desembocó en Kant, que puso al hombre como el que da con su dignidad fundamento al orden jurídico. Surgen las declaraciones de la Constitución de Virginia (1776) y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (1789).

En el XIX se hace la fundamentación con una ideología individualista. Comte, Constant y Stuart Mill resaltaron la libertad, basada en la dignidad del hombre. Se trataba de un estado de derecho liberal. A fines de este siglo y principios del XX emergen los derechos sociales (de los trabajadores del campo y de la ciudad). Se pasaba del individualismo al socialismo. Se manifestó en muchos pensadores, de diferentes líneas, pero sobre todo en Marx y Engels. Lo mismo en la Iglesia, con León XIII, y con otros, que emitieron

varias encíclicas. Y en muchas constituciones, hasta llegar a la Declaración de la ONU de 1948.<sup>8</sup>

González Uribe se pregunta: ¿personalismo o transpersonalismo? El defiende el personalismo, o humanismo, tomando de Recaséns los nombres y la perspectiva general de buscar un cierto humanismo. El personalismo, ya que está más del lado de la persona que del estado, sostiene que la dignidad del hombre es anterior a su reconocimiento por el estado e independiente de él. La autoridad social tiene como límite la dignidad humana. En cambio, el transpersonalismo sujeta a la persona totalmente al todo social, es un totalitarismo.

Para González Uribe, el mejor fundamento de los derechos humanos es una filosofía humanista, de inspiración cristiana, la cual ha estado en el trasfondo de la historia de Occidente. El transpersonalismo ha mostrado su fracaso; por eso hay que ir al personalismo. Los derechos individuales y los sociales son compatibles. Se trasciende el egoísmo del individuo y se busca una mayor responsabilidad social. El “hombre social”, que no es el del individualismo liberal ni el del socialismo totalitario, es, según González Uribe, el que puede renovar los derechos humanos.<sup>9</sup>

#### *Virgilio Ruiz Rodríguez*

Discípulo y seguidor de González Uribe es Virgilio Ruiz Rodríguez. Escribió bajo su dirección una tesis sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos.<sup>10</sup> Y además realizó otra sobre la positivación de los mismos en diferentes declaraciones y legislaciones, que publicó como libro.<sup>11</sup> Tiene asimismo varios artículos que resumen su postura ante la fundamentación filosófica de estos derechos: “Las filosofías políticas de nuestro tiempo y los derechos humanos”, en *Revista de Filosofía (UIA)*, n. 62 (1988), pp. 187-204; “El aborto y los derechos humanos”, en *ibid.*, n. 71 (1991), pp.

---

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 331.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 343.

<sup>10</sup> Cf. V. Ruiz Rodríguez, *Fundamentación filosófica de los derechos humanos*, México: UIA (tesis), 1983.

<sup>11</sup> Cf. el mismo, *Legislación de derechos humanos a partir de 1945*, México: UIA, 1994.

126-134; “La conquista y los derechos humanos”, en *ibid.*, n. 75 (1992), pp. 261-272; “La persona y su dignidad”, en *ibid.*, n. 76 (1993), pp. 73-82.

En la mencionada primera tesis, Ruiz Rodríguez hace una historia del iusnaturalismo, dando especial importancia a Santo Tomás, y hace además la historia del surgimiento de los derechos humanos en diversas declaraciones, incluyendo las de la Iglesia Católica. Pone como fundamento de los tales derechos la dignidad de la persona humana, para cuya vida en la sociedad son una garantía ética que debe respetar el derecho positivo. Y analiza su situación actual, señalando las dificultades de su aplicación práctica, así como las garantías y recursos para su protección.

*Jorge Adame Goddard*

En su libro *Naturaleza, persona y derechos humanos*,<sup>12</sup> Jorge Adame parte de la exposición de las principales nociones de metafísica, antropología filosófica y filosofía social tomistas, para llegar a la justificación filosófica de los derechos fundamentales de la persona humana.

Al tratar de los derechos humanos, habla en primer lugar de la dignidad de la persona, como derivada de la naturaleza del hombre, y sostiene que ella les sirve de fundamento. Se trata de una dignidad ontológica, que la persona humana tiene en sí misma, por estar en un rango superior al de los seres inanimados y animados. Se trata de la naturaleza racional del hombre.

Esta dignidad la tienen todos los hombres, independientemente de su grado de desarrollo. Y es una dignidad igual entre todos ellos, sin que influyan las desigualdades que se ven en lo social o económico. “De la igual dignidad de todas las personas, surgen entonces los principios de respeto y servicio recíproco. Todas tienen la misma dignidad: todas son igualmente respetables; todas necesitan unas de otras: todas han de servirse y ayudarse recíprocamente”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> México: UNAM – Procurador de Derechos Humanos de Guatemala, 1996.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 154.

La ley natural respalda estos derechos, ya que es una ley que prescribe lo que perfecciona a los hombres. Es una ley dada por Dios y conocida naturalmente por el hombre. Su contenido comienza con el primer principio de hacer el bien y evitar el mal, esto es, buscar lo que perfecciona al hombre y evitar lo que le daña. Esto origina deberes, los cuales a su vez originan derechos, de amor a sí mismo, de amor al prójimo y amor a Dios. El amor de sí corresponde –aunque sólo en parte– al instinto de conservación propia; el de amor al prójimo corresponde –aunque, también, sólo en parte– al instinto de conservación de la especie. El de amor a Dios se basa en el reconocimiento de lo que nos ha dado. Los deberes naturales originan derechos naturales, porque es la forma como se puede ayudar a su cumplimiento.

El fundamento de tales derechos es, por un lado, esos mismos deberes, y, por otro, la naturaleza humana. En cuanto a su clasificación, Adame dice que no la hará exhaustiva, pero aludirá a los más importantes: “derecho a la vida y a la integridad corporal y moral, a un nivel de vida digno, al trabajo en condiciones adecuadas, al salario justo, a la propiedad privada y a la libertad de conciencia”.<sup>14</sup> Añade el derecho a la educación, a la investigación y a la libre expresión. Igualmente la libertad de conciencia, a elegir un estado de vida, una profesión; a participar en política y a la solidaridad. Por fin, a profesar una religión y a difundirla. El estado debe dar un ordenamiento jurídico que reconozca y tutele esos derechos y que dé a los individuos las condiciones para cumplirlos y hacerlos cumplir.

Algo muy importante que desarrolla Adame son las limitaciones de esos derechos. Son universales, pero en su ejercicio tienen límites, como pasa con todos los preceptos positivos. Las prohibiciones son absolutas, pero los derechos solamente marcan caminos en los que caben muchas conductas. Por eso se hace necesario delimitarlos o restringirlos. Una limitación es que no pueden ir en contra de los deberes naturales cuyo cumplimiento quieren apoyar. Otras limitaciones vienen de la naturaleza social del ser humano. No pueden lesionar el bien común ni el de otro individuo en particular. Se topa con el respeto a los demás. Adame concluye: “Corresponde a

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 166.

la ciencia jurídica, con apoyo de la legislación y los tribunales públicos, el ir definiendo con mayor precisión los derechos fundamentales, en el doble sentido de indicar con claridad su contenido y sus límites, y el ir estableciendo mecanismos eficaces que aseguren su respeto y, en su caso, reparación”.<sup>15</sup>

*Javier Saldaña*

En el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM se encuentra estudiando el fundamento filosófico de los derechos humanos. Tiene artículos sobre este tema ha preparado dos volúmenes colectivos que pretenden recoger planteamientos iusnaturalistas en apoyo de estos derechos.

### **Historicismo**

*Abelardo Villegas*

Villegas reconoce que la metafísica del iusnaturalismo, verdadera o falsa, ha sido un motor para la acción, como se vio en la Independencia Norteamericana y en la Revolución Francesa. Se inclina a pensar que el hombre es producto de la historia, aunque no niega la naturaleza humana. Dice: “Yo no sé si exista una naturaleza humana única, pero si hay tal, esta naturaleza, aparte de las constantes biológicas, tiene una expresión histórica, como lo mostró el documento de las Naciones Unidas que recogía enseñanzas de las hecatombes del siglo XX”.<sup>16</sup>

Hace un acucioso recorrido por los avatares históricos de la historia latinoamericana, sobre todo la de México, para explicarse cómo se han dado las condiciones para que en las universidades se propicie la conciencia de los derechos humanos. Y, en su conclusión de ese recorrido, asienta: “Decíamos al inicio que los derechos humanos cobran concreción en leyes. Estos derechos son principios filo-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>16</sup> A. Villegas, “La universidad y los derechos humanos”, en el mismo, *La universidad en la encrucijada*, México: UDUAL, 1992, p. 133.

sóficos y no derecho positivo, por eso no pueden prever algunas situaciones que se presentan en diversas modalidades históricas”.<sup>17</sup> Pero eso no les hace perder su validez.

De esta manera, aunque adopta un punto de vista historicista, Villegas no niega del todo la naturaleza humana, ni tampoco reduce los derechos humanos a su positivación; quedan como expresión de ciertos “principios filosóficos”, por lo tanto, de principios axiológicos o morales.

### Iuspositivismo

*Agustín Pérez Carrillo*

Entre los teóricos de los derechos humanos que se inspiran en la filosofía analítica, se coloca a Agustín Pérez Carrillo.<sup>18</sup> Aborda el problema de los derechos humanos en un artículo, “Justificación de los ‘derechos humanos’”, en *Diánoia*, 39 (1993), pp. 249-262. Allí examina, en primer lugar, el concepto de justificación, dando razón de diversos tipos de justificación, en las ciencias formales (Wittgenstein), en las naturales (C. I. Lewis) y en las sociales (S. Bock, J. Rawls). Al hablar específicamente de la justificación de los derechos humanos, dice que posiblemente su justificación no es absoluta, sino relativa, y que cada uno tiene una justificación particular. Y parece llegar a una justificación iuspositivista: “Una vez establecida la semántica se puede substituir la pregunta por la justificación de la constitución. En las respuestas se puede llegar a la norma básica de derecho positivo que establece la validez de una constitución en tanto estatuye el procedimiento de reforma o adición de las demás normas constitucionales; se puede llegar también a hipótesis sobre la validez del derecho positivo determinado como la teoría de Hans Kelsen; a la regla de reconocimiento de Hart; o a la hipótesis del contrato social de Rousseau, justificaciones de corte científico y

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>18</sup> J. A. Cruz, “La filosofía del derecho en México”, en *Isonomía* (ITAM), n. 2 (1995), pp. 207-215.

formal, todas las cuales asumen la eficacia de los órdenes jurídicos de que se trate”.<sup>19</sup>

Relaciona la fundamentación o justificación de los derechos humanos con la oposición a la violación de los mismos. Y dice: “Sobre el principio de que el derecho es obligatorio para las autoridades no aparece, pues, forma de justificar una violación de derechos humanos. Tal principio forma parte del sistema de subsistencia de la sociedad organizada jurídicamente, con especial referencia a los aspectos políticos y, en particular, al régimen democrático”.<sup>20</sup> Considera que la justificación satisfactoria de los derechos humanos debe ser informativa, es decir, verdadera, completa y oportuna, además de argumentada y sistematizada. Ha de ser pública, sometida a la opinión de los demás. Objetiva, es decir, convincente dentro de un marco de referencia, principalmente el legal. Consistente o bien inferida. Exacta, con una adecuada relación entre lo justificado y lo que lo justifica. Relativa o provisoria, no definitiva y absoluta. Y externa, esto es, recurre “a la última instancia independiente que justifica en el universo de discurso planteado, para así tener la visión completa de la justificación y no inquirir incesantemente por otra instancia”.<sup>21</sup>

## Los derechos humanos como derechos morales

*Paulette Dieterlen*

Dentro de la línea de los derechos humanos entendidos como derechos morales (*moral rights*), la cual pertenece a la vertiente analítica, Paulette Dieterlen escribe un trabajo sobre los derechos humanos, en el que comienza historiándolos en la tradición liberal desde John Locke, Emmanuel Kant y John Stuart Mill. En los dos primeros se encuentran como exigencias del derecho natural moderno, y en el segundo como exigencias de la libertad como derecho fundamental político.

---

<sup>19</sup> A. Pérez Carrillo, “Justificación de los ‘derechos humanos’”, en *Diánoia*, 3 (1993), p. 255.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 260.



Después, Dieterlen explica la tesis de Hart de que sólo podría hablarse de un derecho natural a la libertad igual, como derecho de tipo moral. De ahí surgen varios derechos que estipulan el modo de llevar a cabo la libertad sin lesionar la de otro. Se trata, pues, de ciertos derechos morales. A pesar de ser morales y no propiamente jurídicos, son derechos porque tienen una codificación y una coercitividad moral.<sup>22</sup> Pasa en seguida Dieterlen a exponer la defensa de las libertades, hecha por Frankena. Este dice que, además del principio de utilidad, hay que acudir a otro más básico, a saber, el de procurar el bien y evitar el mal (el cual era el principio de la razón práctica según el iusnaturalismo). Pues bien, Frankena acepta que hay derechos naturales, no sólo —como quiere Hart— uno y nada más: el de la libertad, sino otros, como el derecho a la vida y el derecho a la felicidad.

El capítulo más importante del trabajo de Dieterlen es el que expone la defensa del derecho a la igualdad realizada por Ronald Dworkin. También este último legitima el uso de la expresión “derechos morales” diciendo que la palabra “derecho” es multívoca, y uno de sus sentidos es aquello que es exigido por la moral política. Una de estas exigencias morales es la igualdad ante el estado, tanto por lo que hace a la justicia distributiva como por lo que hace al trato. Dworkin tiene una teoría general de la moral constructivista, esto es, toma las intuiciones morales no como claves para descubrir principios independientes, sino como elementos de una teoría que ha de ser construida de manera coherente o consistente. La teoría general de los derechos se construye a partir del derecho básico de la igualdad y con el principio de consistencia. Dieterlen cita una conferencia de Dworkin intitulada “Draft of Lecture on Rights”, donde éste “examina los argumentos de los derechos naturales y concluye que éstos no pueden afirmarse si no están sostenidos en el derecho a la igualdad”.<sup>23</sup> En esa conferencia, Dworkin llega a aceptar que existen tales derechos, y sostiene que los derechos naturales son derechos que protegen la dignidad de la persona, entendida como su

---

<sup>22</sup> P. Dieterlen Struck, *Sobre los derechos humanos*, México: UNAM, 1985, p. 54.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 90.

integridad (del cuerpo, de la personalidad y de la imagen que uno da de sí mismo).

Reflexionando sobre el trabajo de Dieterlen, puede verse que tanto Hart, como Frankena y como Dworkin llegan a reconocer la proximidad de los derechos morales con los derechos naturales. Más aún, llegan a basar todos los derechos en alguno o algunos que consideran naturales, como el derecho a la libertad, el derecho a la benevolencia o el derecho a la igualdad. Por eso a mí me ha parecido siempre que constituyen de hecho un iusnaturalismo, sólo que nuevo y por el lado de la axiología moral y política. Creo que la tesis que expresa más claramente esta situación es la de Dworkin; no en balde a Dieterlen le parece que la tesis preferible de todas las que ha analizado.

*Rodolfo Vázquez*

Profesor e investigador del Departamento de Derecho del ITAM y director de la revista iusfilosófica *Isonomía*. Se ocupa en ver la relación de la democracia y los derechos humanos.<sup>24</sup> Siguiendo a Bobbio, señala varios defectos que ha tenido la democracia. Pero dice que la democracia, a pesar de esos defectos, sigue siendo democracia; es lo mejor que tenemos. Y, a pesar de que Bobbio la define de manera procesal, deja resquicio para tratarla de manera substantiva, ya que reconoce en ella ciertos supuestos ideológicos básicos: la tolerancia, la no violencia, el libre debate de ideas, la fraternidad y la garantía de los derechos humanos.

Los derechos humanos fundan, pues, la misma idea de democracia. Y ellos se fundan “en necesidades reales básicas y la aceptación de ciertos principios formales como los de racionalidad y universalidad, y materiales, como los de dignidad, libertad e igualdad de la persona humana”.<sup>25</sup> Es la línea también de C. S. Nino y E. Garzón Valdés. Tales necesidades básicas “constituyen un contenido inva-

---

<sup>24</sup> Cf. R. Vázquez, “Democracia y derechos humanos”, en Varios, *La universidad y los derechos humanos en América Latina*, México: CNDH-UDUAL, 1992, p. 131-137.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 136.

riable no sujeto a un devenir histórico; derecho a la vida y a las condiciones necesarias para una vida digna, derecho a la integridad física y psíquica, etc. Necesidades que se amarran a partir de tres principios materiales: el de dignidad que funda los derechos personalísimos, el de libertad, los derechos civiles y políticos, y el de igualdad, los derechos económicos, sociales y culturales”.<sup>26</sup> Al igual que Eusebio Fernández, los ve como derechos morales, son previos a cualquier sistema político, incluido el democrático. Es un fundamento axiológico, previo al jurídico; la labor del ordenamiento jurídico no es crear los derechos humanos, sino reconocerlos y garantizarlos. Por eso, pierde validez cualquier decisión tomada democráticamente contra ellos, pues no están sujetos al juego democrático de la negociación. Se puede ubicar a Vázquez en la línea de los derechos humanos como derechos morales (*moral rights*), propia de la filosofía analítica, la cual ha deparado un pensamiento por el que siento mucha simpatía.

## Resultados

Observo una situación muy curiosa en la tradición reciente de la fundamentación filosófica de los derechos humanos en el México del siglo XX. La mayor parte de esas fundamentaciones se aparta del iuspositivismo y se inclina hacia la postulación de un derecho natural o de algo cercano a él. La axiología jurídica, como la de Recaséns, rechaza el iuspositivismo y se aproxima al iusnaturalismo —como él mismo lo admite—, en el sentido de que el fundamento de los derechos (y, entre ellos, de los derechos humanos) son ciertos valores o principios axiológicos, independientes de la positivación jurídica de los mismos. Los iusnaturalistas, como es obvio, defienden los derechos humanos como derechos naturales. Inclusive un autor de postura historicista, como Villegas, al cual su postura parecería que tendría que conducirle al iuspositivismo, no es propiamente iuspositivista, ya que afirma contundentemente que los derechos humanos no se reducen a su positivación, sino que encarnan princi-

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*

pios y valores filosóficos. Tal vez el único iuspositivista que encontremos, de entre los teóricos de los derechos humanos que hemos reseñado, sea Agustín Carrillo, que se inscribe en la filosofía analítica y en la tradición kantiana de Kelsen. Con todo, la postura que adopta la mayoría de los cultivadores de la filosofía analítica de los derechos humanos también me parece muy ajena al iuspositivismo y más bien cargada al iusnaturalismo, aunque reviste ciertamente otras modalidades. Como lo hemos visto en Dieterlen, tanto Hart, como Frankena y Dworkin acaban aceptando uno o más derechos naturales que son los que dan apoyo y organización a los derechos morales; y, como nos lo hace ver Vázquez, siguiendo a E. Fernández, C. S. Nino y E. Garzón Valdés, los derechos humanos, en tanto derechos morales, no son reconocidos por la positivación en los regímenes democráticos, sino previos a ella e independientes de la misma.

No siento, pues, que mi búsqueda iusnaturalista esté fuera de lugar ni que carezca de apoyos en la reciente tradición iusfilosófica mexicana. Este no es magro consuelo, si vemos que la tradición iusnaturalista se da en el tiempo de la colonia –bajo las dos modalidades de clásica y moderna–, atraviesa el siglo XIX y llega hasta nuestro siglo XX que ya casi desemboca en un tiempo nuevo y promisorio para este tipo de planteamientos (de tipo iusnaturalista), a favor de los derechos humanos, planteamientos que algunos ven como muy fuertes y drásticos, pero que sólo creo que tienen la radicalidad de la preocupación por el bien del hombre.

### III. LA PRÁCTICA DE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN LA HISTORIA DE MÉXICO

#### 10. LA JUSTICIA, LA LEY Y LOS DERECHOS HU- MANOS EN ALGUNOS TEÓLOGOS-JURISTAS DEL SIGLO XVI

En la escuela tomista del siglo XVI, asentada principalmente en Salamanca, pero también en muchas otras partes de España y de las Indias, se dio una profunda reflexión sobre los principales temas jurídicos que venían desde los griegos y el derecho romano. Se hizo de manera teórica, pero con miras a la praxis, como se vio por su repercusión en las leyes de Indias, en el derecho indiano. En esta línea se nos presentan Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, profesores que fueron de la Escuela de Salamanca, y también Bartolomé de las Casas, que, aun cuando no perteneció formalmente a dicha escuela (no estudió ni enseñó en ella), asimiló algunas cosas de ella (aunque también discutió varios puntos de estos maestros, como en el caso de Vitoria, del que tomó ciertas doctrinas y discutió otras, y Soto, con el que incluso mantuvo correspondencia) y también enseñó mucho a esta escuela, en su generación subsiguiente, a través de sus propias obras, embebidas de la práctica concreta e inmediata del acontecimiento americano. Veremos, así, algunos aspectos de la guerra justa según Vitoria, algunas reflexiones de Soto sobre la

ley, y algunos puntos de la fundamentación de los derechos humanos o derechos naturales en la naturaleza humana, en la meditación llevada a cabo por Las Casas. Son temas de la historia del derecho y, sobre todo, de la filosofía del mismo, aspectos iusfilosóficos.

### **La idea de guerra justa en Francisco de Vitoria**

Un tema de aplicación de esta iusfilosofía, en el que además se ve la noción de poder o potestad (*potestas*) ya como derecho subjetivo –y no sólo como derecho objetivo, antiguo y medieval–, es el tema de la potestad o derecho de hacer guerra justa, de llevar adelante una guerra –por dolorosa y abominable que sea en sí misma– dentro de los límites de la justicia. En la *Relección segunda sobre los indios*, Vitoria aborda la cuestión general de qué derecho de guerra contra los indios asistía a los españoles. Ya en la primera relección había visto algunos *derechos* o títulos legítimos para tal guerra, tenidas en cuenta ciertas condiciones. Pero ahora, en esta relección segunda, se pregunta sobre la guerra misma, cuándo es justa, esto es, cuándo hay derecho a hacerla y cómo debe hacerse. Y se plantea cuatro cuestiones: (i) si es lícito a los cristianos hacer la guerra, (ii) en quién reside la autoridad de declararla y hacerla, (iii) cuáles pueden y deben ser las causas de una guerra justa, y (iv) qué actos son lícitos contra los enemigos en guerra justa.

Se pregunta, pues, en primer lugar, si los cristianos pueden hacer guerras, porque algunos sacaban ciertos textos de la Escritura que prohibían la violencia. Pero él dice que sí es lícito a los cristianos mover guerra, pues por derecho natural se permite la legítima defensa o el castigo de una ofensa. Y si se arguye que eso sería una guerra defensiva y no ofensiva (la cual no se permitiría), añade una prueba de la licitud de la guerra ofensiva: “Porque aun la misma guerra defensiva no puede hacerse convenientemente si no se infiere un escarmiento en los enemigos que hicieron la injuria o intentaron hacerla, pues de otro modo se harían cada vez más atrevidos para repetirla si no se les contuviese con el miedo del castigo”.<sup>1</sup> La guerra ha de te-

---

<sup>1</sup> F. de Vitoria, “Relección segunda sobre los indios”, en *Obras*, ed. T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960, n. 1.

ner como fin la paz y la seguridad, y éstas serían precarias si sólo se permitiera mantener a raya al enemigo y no invadirlo para obligarlo a cambiar su conducta.

En cuanto a la autoridad de quien tiene que declarar la guerra, Vitoria comienza diciendo que, en el caso de guerra defensiva, cualquiera puede emprenderla y llevarla adelante, incluso un particular. Piensa tal vez en un gobierno irresponsable, o acaso impedido para desarrollar esa guerra de defensa. Para poner una analogía, se plantea el problema de alguien que es atacado por un ladrón o un enemigo, y puede huir, ¿tiene que hacerlo o puede herirlo? Responde que no está obligado a huir, porque eso es afrentoso; pero que debe buscar el modo en que se haga menos daño. Por otra parte, así como un particular puede asumir la guerra, cualquier república tiene autoridad para hacerla. Y no sólo para defenderse, sino para vengar una injuria o infamia. Pues sin esto los injustos se harían más prestos y fáciles para cometer injurias. Asimismo, el príncipe tiene igual autoridad que la república para declarar la guerra. República es la sociedad perfecta, y es sociedad perfecta aquella que tiene leyes propias y magistrados propios, y que no es parte de otra república. Así, el príncipe de una república puede declarar la guerra; y, si son varias repúblicas unidas, el príncipe bajo el que están congregadas es el que tiene la autoridad para hacerlo. Y no pueden hacerlo los príncipes cuyas repúblicas son partes de otra.

En cuanto a la razón y la causa de una guerra justa, responde con cuatro tesis: (i) la diversidad de religión no es causa justa para una guerra, porque ni el pecado ni la infidelidad son título legítimo de guerra. (ii) Tampoco es justa causa la intención de ensanchar el territorio, como es evidente. (iii) Igualmente no lo es la gloria de un príncipe ni su provecho particular. (iv) La única causa justa para hacer la guerra es la injuria recibida; pero no basta cualquier injuria, sino sólo alguna que en verdad sea muy grave.

Acerca del derecho de guerra, se pregunta qué cosas están permitidas en una guerra justa. Y responde que todo aquello que sea necesario para la defensa del bien público. De ese modo, está permitido recuperar todas las cosas que fueron quitadas, así como sus intereses. Y, si las cosas ya no se conservan, es lícito cobrarlas o pagárselas con los bienes del enemigo, y lo mismo los gastos de gue-

rra. Aun puede el príncipe asegurar la paz a su país destruyendo fortalezas del enemigo u ocupándolas con su gente. Así, además de pedir que se devuelvan prisioneros, rehenes y armas, se pueden pedir otras cosas que sin fraude sirvan para mantener la paz. E incluso se puede castigar a los enemigos con escarmientos por las injurias que infirieron.

Tales son las tesis principales. Pero sobre este tema de la guerra justa surgen varias dudas. La primera es si para la guerra justa basta que el príncipe *crea* tener justa causa. Vitoria responde que no siempre basta con que crea tenerla, dada la gravedad de una guerra y los muchos males que acarrea. Si el príncipe no quiere actuar de mala fe, tiene que examinar con mucho detenimiento las causas, y aun escuchar las razones del adversario, si hay ocasión de ello.

La segunda duda es si los súbditos están obligados a examinar las causas de la guerra o han de ir a ella sin cuestionarla. Vitoria contesta que, si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no puede ir a ella, ni aun por mandato del príncipe (de alguna manera alude a lo que posteriormente se llamará *objeción de conciencia*). Los que son admitidos al consejo del príncipe tienen especial obligación de examinar con mucha ponderación las causas de la guerra. Pero los súbditos inferiores que no son admitidos a dicho consejo no están obligados a examinar las causas de la guerra, y pueden pelear confiando en sus superiores. Con todo, si tienen indicios y argumentos de la injusticia de la guerra, ni aun ellos pueden alegar ignorancia.

La duda tercera es acerca de qué se debe hacer cuando las razones de uno y otro lado parecen igualmente probables. En ese caso de duda, es preferible no desencadenar la guerra. La ley favorece al poseedor, aunque no esté libre de dudas su posesión. Pero cuando el poseedor es ilegítimo, o cuando la posesión está vacante por muerte del legítimo poseedor, tiene que buscarse el arreglo, o el reparto equitativo, aun cuando uno pudiera apoderarse de todo por las armas. Si alguno duda de la licitud de su posesión, debe oír pacíficamente las razones del otro, buscando llegar a algo cierto, aunque no se vea beneficiado. Pero, mientras dure la duda razonable, el poseedor de buena fe puede retener su posesión. En cambio, “no hay duda que, ante todo en la guerra defensiva, no sólo pueden los súb-



ditos seguir a su príncipe en un caso dudoso, sino que están obligados a seguirle. Pero también es verdad de la guerra ofensiva”.<sup>2</sup>

Una duda difícil es la cuarta, a saber, la de si una guerra puede ser justa por ambas partes. Se daría un conflicto de justicias. Vitoria responde de inmediato que, a no ser en caso de ignorancia, esto no puede ocurrir. Porque si se conociera la justicia de una de las partes, la otra no podría atacarla. Pero, en caso de ignorancia invencible, la buena fe puede excusar a la parte que no tiene la justicia, y hacer que también le corresponda guerra justa. Sólo que esto únicamente puede darse en los súbditos, los cuales pelean justamente, a pesar de que el príncipe conociera la injusticia de su guerra.

La quinta duda es la de si alguien que, por ignorancia, ha guerreado injustamente, está obligado a restituir cuando se percata de su injusticia. Vitoria responde que está obligado a devolver sólo las cosas del botín que aún no ha consumido. Y no le obliga restituir lo gastado, pues peleó de buena fe.

Sobre esta última cuestión, acerca de cuánto es lícito en la guerra justa, surgen otras dudas. La primera es si es lícito matar a los inocentes. Vitoria contesta que nunca es justo hacerlo con intención directa. Porque ellos no han cometido la injuria, sino solamente los guerreros. Añade que por excepción es lícito hacerlo cuando en guerra justa se ataca una fortaleza o una ciudad, y no hay otra manera de pelear sin que padezcan también los inocentes. Pero ante la pregunta de si pueden matarse inocentes por temor a un peligro futuro (p. ej. los niños de los sarracenos, que de adultos serán muy seguramente enemigos), reacciona diciendo que no. Porque sería evitar un mal con otro mayor. Con eso excluye y prohíbe el genocidio. Y también surge la duda de si a los inocentes se les puede despojar en la guerra justa. Sólo se les pueden quitar aquellas cosas que el enemigo podría emplear, ya sean armas u otros bienes. Pero, si la guerra puede hacerse sin molestarlos, se vuelve ilícito hacerlo. También se puede despojar a los inocentes cuando los culpables no restituyen los bienes que tomaron injustamente. Inclusive se puede cautivar a los inocentes, como se los podía expoliar; porque, en la

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, n. 31.

concepción de Vitoria, la libertad se cuenta entre los bienes de fortuna.

También se pregunta si se puede matar a los rehenes en caso de que el enemigo falte a su palabra. Responde que, si los rehenes pertenecen a los que tomaron las armas, sí se puede.

Pasa a inquirir si en una guerra justa se puede matar a todos los culpables. Responde que en los combates se puede matar indiferentemente, por lo cual en esos casos de peligro se puede incluso matar a todos. Y aun después de la guerra, como castigo, puede quitarse la vida a todos los que hicieron uso de las armas. Pero no es recomendable. Es cierto que es la venganza de la injuria, y el castigo es parte de los fines de la guerra justa; pero no siempre es justo hacerlo tan sólo como venganza. Hay que preferir el castigo ejemplar, algo que dé escarmiento. Sólo rara vez hay que optar por dar muerte a todos los culpables, en cuanto que otro de los fines de la guerra es conseguir la paz y la seguridad.

Y en el caso de los prisioneros culpables, Vitoria dice que, aun cuando sería lícito matarlos, la costumbre señala que no se les dé muerte, a menos que se den a la fuga.

En cuanto a los bienes conquistados, ¿pasan a poder de los vencedores todos los que éstos capturaron? Vitoria dice que sí, hasta que se compense suficientemente lo que fue robado. Incluso los bienes muebles pueden exceder a la compensación, como dice que lo establecía el derecho de entonces. Y aun se puede permitir a las tropas el saqueo, para atemorizar a los enemigos y estimular a los soldados; pero sólo si lo autorizan los jefes. Además es lícito ocupar los bienes inmuebles, como fortalezas y ciudades, y aun parte del territorio, en la medida en que sea necesario para la compensación del daño sufrido.<sup>3</sup> Pero debe ser sólo para quitar ocasión de seguir dañando y para castigar la ofensa. También por motivo de castigo, se puede imponer tributo.

Vitoria llega a una duda importante: la de si es lícito deponer a los gobernantes enemigos. Y responde que no en todos los casos ni por cualquier causa de guerra justa. Sin embargo, “no puede negarse que alguna vez pueden darse causas legítimas y suficientes para

---

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, n. 54.

cambiar los gobernantes o para apoderarse del gobierno. Esto puede ser por el gran número y atrocidad de las ofensas, y sobre todo cuando de otra suerte no puede obtenerse paz y seguridad de los enemigos, cuando de no hacer esto amenazase por parte de ellos un gran peligro para la república”.<sup>4</sup>

De todo lo que ha examinado, Vitoria extrae tres reglas para hacer la guerra. La primera es que el príncipe –el cual es el que tiene la autoridad competente– no debe buscar la guerra, sino preferir siempre la solución pacífica. La segunda es que, ya declarada con causa justa, la guerra no puede buscar la destrucción de la nación enemiga, sino el cumplimiento del derecho, la defensa de la patria y la consecución de la paz y la seguridad. Y la tercera regla es que el vencedor se considere como juez, no como acusador, de la nación ofensora y de la ofendida, para que así pueda hacer la justicia satisfaciendo a la nación que sufrió la ofensa. Pero guardando en todo la equidad y la justicia.

Se nota en Vitoria un afán por buscar las condiciones más piadosas y benevolentes en este difícil asunto de la guerra que se hace conforme a derecho, aun teniendo del lado propio la justicia. Es justo hacer guerra, porque no se puede permitir la injusticia, y permitir la injuria lo sería. Por eso el hombre puede defenderse contra la injuria, y aun castigarla. Como ha dicho, la guerra defensiva siempre es justa, guardadas las proporciones en la defensa; y la ofensiva sólo cuando se trata de la reivindicación de una ofensa grave, y también de manera proporcionada. Vitoria pone cuidado en excluir el genocidio y otras crueldades, para insistir en la benignidad siempre. Así velaba por los derechos humanos.

### **La noción de ley en Domingo de Soto**

En pleno terreno iusfilosófico, a saber, en su discusión sobre la ley, Soto comienza examinando muchas de las definiciones que de ella habían dado los filósofos y los teólogos hasta su tiempo, para ver cuál resulta más adecuada. Escoge la de Santo Tomás, pero puliéndola en algunos aspectos. Santo Tomás define la ley como “cierta ordenación de la razón, enderezada al bien común, y promulgada por

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, n. 59.

aquel que tiene el cuidado de la comunidad”.<sup>5</sup> Soto dice que en ella se expresa el género (causa material), el fin, la causa (eficiente) y la forma de la ley. Por eso hay que comentarla según esas cuatro causas. En cuanto al género, se trata de ver a qué facultad pertenece, si a la inteligencia o a la voluntad. Soto sostiene que radica en el entendimiento, y es obra del mismo. Para apoyar esto, recorre diversas etimologías que se han dado de “ley”, y, ya sea “elegir” u “obligar”, es algo del entendimiento. En efecto, la ley es regla de acción que dirige a un fin, y sólo el entendimiento –no la voluntad– puede conocer el fin. Además, mandar es un acto del entendimiento por medio de la prudencia.<sup>6</sup> Lo que Soto quería recalcar es lo mismo que Santo Tomás, a saber, que la ley pertenece al intelecto y no a la voluntad; si perteneciera a la voluntad, podría provenir del capricho, de la arbitrariedad; y, al decir que proviene del intelecto, está implicando que ha de ser algo bien pensado, bien ponderado, que sirva como medio para alcanzar el fin o bien de la sociedad, conforme a la razón. Está diciendo que la inteligencia domina y rige a la voluntad, cual es la teoría del aristotelismo-tomismo.

Pero, además, hay que interpretar que lo que más propiamente se señala aquí es el entendimiento práctico como implicado en la actividad de legislar. Y éste se ayuda de la prudencia, que tiene como propio buscar los medios para caminar a un fin. La ley es un juicio del entendimiento práctico o razón práctica, y tiene que ser universal (por lo menos en una medida aceptable), pues si vale para pocos, o para uno, sería un mandato individual, no una ley. Soto efectúa polémicas muy interesantes con los “neotéricos” (a saber, los nominalistas y los humanistas) sobre el puesto de la razón ante la voluntad, y concede que la voluntad mueve al entendimiento, ya que mueve a todas las potencias o facultades; pero no es la que rige y ordena. La voluntad es ciega, sólo puede ver como bien lo que apetece (aunque no sea un bien), pero la inteligencia es la única que puede decirle si en verdad lo es, a saber, sólo ella discierne el bien y el mal.

---

<sup>5</sup> Sto. Tomás, *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 4, c.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, I-II, q. 17, a. 1.

La ley ha de ordenarse al bien común, porque los individuos son partes, y la parte se ordena al todo. No es que el individuo, según todo lo que es, esté ordenado al estado, pero sí lo está en cuanto que la sociedad tiene prioridad por encima del individuo. En el plano natural, el bien común es el de la sociedad, en el plano sobrenatural es Dios. Y aquí aprovecha Soto para hacer una mención de las Indias: “Pongo un ejemplo. Si no adquiriésemos los reinos de ultramar sino para que todas sus riquezas viniesen a España, y sus leyes las enderezásemos a nuestro provecho, a saber, como si fuesen nuestros esclavos, no se guardaría ni el decoro de la equidad; al revés, si valiéndonos de su comercio nos sirven de ayuda como criados”,<sup>7</sup> se les comete grave injusticia.

Cuando habla de la causa de la ley, insiste en que ha de ser la razón, no la voluntad, la que le da origen. Agrega que la suficiente promulgación es algo necesario a la ley, porque una ley que no ha sido dada a conocer no obliga.

El efecto de la ley es la bondad y la honestidad de quienes la cumplen, con lo cual ellos pueden ser encaminados a la consecución del bien común y, por lo mismo, a las virtudes y, en última instancia, a la felicidad.<sup>8</sup> Los actos de la ley son cuatro: mandar, prohibir, permitir y castigar. El mandar se da respecto de las acciones buenas por naturaleza; el prohibir, respecto de las malas por naturaleza; el permitir, respecto de las indiferentes; y, dado que “la ley es un dictamen de la razón por el cual los hombres se mueven a obrar, resulta que, a la manera de la razón especulativa, la cual deduce una cosa por medio de otra, aparta a sus súbditos de lo prohibido por medio de las penas y los contiene en su deber; de esta manera se le añade un cuarto acto, que es el castigar”.<sup>9</sup>

Así, hemos visto a Domingo de Soto hacer una interesante elucidación del concepto de ley, básico para la filosofía del derecho. Como hemos podido observar, sigue a Santo Tomás, pero utiliza sus doctrinas con libertad y creatividad, renovándolas, mejorándolas y

---

<sup>7</sup> D. de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, cuest. 1, art. 2; trad. de J. Torrubiano Ripoll, Madrid: Ed. Reus, 1922, t. I, pp. 26-27.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, cuest. 2, art. 1; p. 44.

<sup>9</sup> *Ibid.*, cuest. 2, art. 2; p. 53.

adaptándolas, en la línea de un tomismo vivo. Pule la misma definición de ley dada por el Aquinate, explicitando muchos aspectos teóricos que están contenidos en ella. Se inscribe, pues, en la tradición tomista, pero la asume de manera dinámica e innovadora. Es, como Vitoria y Las Casas, un buen ejemplo de tomismo vivo.

### **Bartolomé de las Casas y la defensa de los derechos fundamentales del hombre**

En el ángulo filosófico, el supuesto que fundamenta la doctrina jurídica y social de Las Casas –en seguimiento de Santo Tomás y de los tomistas salmantinos, como Vitoria y Soto– es el derecho natural.<sup>10</sup> El derecho está en función de la naturaleza humana, y ésta es la razón, la racionalidad. Pues bien, la razón es histórica y cambia, y, sin embargo, tiene un sustrato permanente de principios y leyes inmutables –pero que se van adaptando al paso de la historia–; así también la ley natural contiene un núcleo de estabilidad, pero igualmente implica adaptación e historicidad; es universal y sin embargo se encarna concretamente en lo particular; es una estructura dinámica, con un aspecto de fijeza y necesidad, pero asimismo con un aspecto de movilidad y singularidad.

Así, por ejemplo, Las Casas plantea el derecho natural a la sociabilidad, a vivir en sociedad y tener en ella todo lo que es debido a la naturaleza humana: “Natural es empero al hombre el ser un animal sociable, lo cual se muestra en el hecho de que uno solo no es suficiente para todo lo necesario a la vida humana. Por lo tanto, todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre”.<sup>11</sup> También es de derecho natural la libertad del hombre; “...porque desde el origen de la naturaleza racional todos los seres humanos nacían libres (*Lex manumissiones, ff. De iustitia et iure*). Puesto que siendo todos los

---

<sup>10</sup> Cf. M. Beuchot, “La aplicación del derecho natural a los indios, según Bartolomé de las Casas”, en J. I. Saranyana *et al.* (eds.), *Evangelio y teología en América (siglo XVI), X Simposio Internacional de Teología*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, vol. II, pp. 1111-1119.

<sup>11</sup> B. de las Casas. *Algunos principios*, en *Tratados*, México: FCE, 1965, t. II, p. 1241.

hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad. Y la razón es que la naturaleza racional esencial y absolutamente no está ordenada a otro ser como a su fin, como de hombre a hombre, según dice Santo Tomás (2 *Sententiarum*, dist. 44, quaest. 1, art. 3). Pues la libertad es un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, y es por eso de derecho natural, como se dice en el Decreto: existe idéntica libertad para todos”.<sup>12</sup> De acuerdo con ello, la esclavitud no puede ser sino un fenómeno accidental, debido a la casualidad y la fortuna, pero de ninguna manera obedece a causas naturales o esenciales. Otro ejemplo de derecho natural o humano es la potestad, jurisdicción o dominio sobre las cosas que le pertenecen: “...a todo rey o rector de cualquier multitud ayuntada o comunidad, de necesidad le compete tener jurisdicción como cosa necesaria para el ejercicio del poderío o gobernación real. La cual le confirió toda la comunidad en quien estaba como en su fuente originalmente, como parece ff. *de orig. iur.*, l. 2, paragraph. *deinde cum essent*, et paragraph. *novissime*; y en otras partes del derecho común. De lo dicho se sigue a los infieles pertenecelles de derecho natural todos los estados e dignidades e jurisdicciones reales en sus reinos e provincias de derecho y ley natural, como a los cristianos, y cerca desto ninguna diferencia se puede asignar. La prueba desto es porque, sin diferencia, infieles o fieles son animales racionales, y por consiguiente competelles y serles cosa natural vivir en compañía de otros, y tener ayuntamientos, reinos, lugares y ciudades, y por consiguiente tener gobernadores y reyes y competerles tenellos, y los que lo son pertenecelles de ley e derecho natural”.<sup>13</sup> Y otro derecho natural que va de la mano del anterior es tener leyes justas y gobierno adecuado: “Las normas jurídicas empezaron a existir precisamente con la fundación de ciudades y la creación de magistrados. También el pueblo romano transmitió al principio todo su poder con derecho a imponer cargas. En

---

<sup>12</sup> El mismo, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid: CSIC, 1969, p. 16.

<sup>13</sup> El mismo, *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, en *Tratados*, ed. cit., t. II, pp. 1065-1069.

consecuencia, el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo la causa efectiva de los reyes o príncipes y de todos los gobernantes, si es que tuvieron un comienzo justo. Luego si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente y también la causa final de los reyes y príncipes, de forma que tuvieron su origen en el pueblo a través de elecciones libres, no pudieron desde el principio imponer más tributo y servicios que los aceptados por el pueblo mismo y a cuya imposición hubiera él consentido de buena voluntad. La consecuencia es clara: cuando un pueblo eligió sus príncipes o su rey, no perdió su propia libertad ni renunció o concedió poder de gravarle, coaccionarle, ordenar o imponerle cargas en perjuicio de todo el pueblo o comunidad política. Y no fue necesario que expresamente se aclarase todo esto en el momento de elegir al rey, puesto que se supone que ni disminuye ni aumenta lo que es derecho natural, aunque no se haya declarado ni se mencione expresamente. Luego fue necesario que interviniese el consenso del pueblo para que no se le gravase, ni se le privara de su libertad, ni se infiriese violencia alguna a la comunidad. Otra prueba: antes de que existieran los reyes y los gobernantes, los bienes indicados eran comunes y pertenecían a toda la comunidad en virtud del mismo derecho natural. Por esencia e históricamente el pueblo fue anterior a los reyes. Pero el pueblo estaba obligado a deducir de los bienes públicos las prestaciones necesarias para el mantenimiento del rey. Luego el pueblo ordenó o decretó los derechos del Rey”.<sup>14</sup>

Este derecho natural, al que alude Las Casas, surge de las propias necesidades y aspiraciones inherentes al género humano. Tienen éstas la necesidad de la esencia. Como es sabido, un derecho natural es una ley que corresponde a la esencia o naturaleza humana. Si hay una esencia o naturaleza para cada clase o conjunto de cosas, al menos para las llamadas “clases naturales”, entonces habrá una naturaleza humana, y justamente en esa naturaleza o esencia del hombre se basará la ley o derecho natural que da sentido y orientación a los demás derechos que puedan surgir para él. En efecto, cada vez es más reconocido (por Bloch y Habermas, por ejem

---

<sup>14</sup> El mismo, *De regia potestate*, ed. cit., pp. 34-35.



plo, pero también por el propio Norberto Bobbio)<sup>15</sup> que la única fundamentación racional o filosófica que podrían tener los derechos humanos está en un derecho natural que los sustente. No en la razón humana sin más, tal como se ha entendido después de la Ilustración, pues es una racionalidad estratégica y calculadora –y, si conviene a la estrategia la suspensión de los derechos humanos, hay que hacerlo tranquila y fríamente–, sino en una racionalidad que busque lo natural del hombre, su misma esencia, y en ese derecho natural o esencial al hombre se fundamenten los derechos humanos, específicos y particulares.

Por lo demás, para la escuela tomista del siglo XVI –y, por ende, para Las Casas– el contenido de la ley natural es tan básico y universal que viene a ser muy reducido y elemental. Es un pequeño conjunto de mínimos. Tiene en sí los preceptos indispensables para salvaguardar la existencia del hombre y el cumplimiento y desarrollo de su propia esencia. Y nada más. A partir de allí, como una explicitación cada vez más detallada, van determinándose los derechos humanos específicos. Eso fue lo que opuso Las Casas, en la modernidad que entonces surgía con el renacimiento, a los humanistas más “avanzados” de ese entonces.

## Balance

Vemos en estos trabajos de Vitoria, Soto y Las Casas la preocupación por los temas jurídicos y iusfilosóficos reales y concretos de su tiempo. La reflexión de Vitoria sobre la guerra intentaba servir de guía y de límite para frenar los desmanes que en ella se hacían, aunque no pudo detener las de las guerras de conquista. La meditación de Soto sobre la ley nos da una visión reposada y cerebral acerca de la misma, en su constitutivo esencial y sus principales divisiones, de modo que se tuviera una idea lo más completa posible de ella y que rigiera la comprensión de los filósofos, los teólogos y los juristas a la vez. Y Las Casas se centra en el estudio de los derechos natu-

---

<sup>15</sup> Cf. M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México: Siglo XXI, 1993; el mismo, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México: UNAM, 1995.

rales de los hombres –lo que ahora denominamos derechos humanos– para aplicarlos primordialmente a los indios y a todos los que vivían bajo la opresión de la derrota. La naturaleza del hombre, la dignidad humana, las necesidades, la búsqueda del bien común y de la justicia fueron ideas filosóficas y teológicas que orientaron la teorización jurídica de estos pensadores.

Cuando consideramos la labor de estos pensadores que eran a la vez filósofos, teólogos y juristas, vemos que resulta paradigmática de lo que debe hacer el filósofo y el jurista, cada uno en su campo. El filósofo en el campo de la fundamentación, y el jurista en el campo de la aplicación. Uno y otro buscan y promueven los valores más altos que iluminan a la sociedad, para que ésta pueda realizar su fin, colmar su esencia y obtener el bien y la perfección que trata de procurar a cada ser humano que se congrega en ella. No se trata sólo de lograr la positivación de los contenidos de la ley y del derecho, sino de encontrar las razones en las que se asientan, de modo que queden fundamentados en bases sólidas, desde el ángulo del pensamiento. Es verdad que la positivación es importante, pero igualmente o más lo es la fundamentación filosófica de esas leyes y derechos que han de regir las conductas de los hombres, porque han de hacerlo hacia el bien común, que es el fin exacto y universal de la sociedad, la realización misma de la justicia.

## 11. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y LA LIBERACIÓN DEL INDIO POR LA DEFENSA DE SUS DERECHOS HUMANOS

Bartolomé de las Casas no usó la expresión “derechos humanos”, pero tuvo la noción de los mismos, eran los derechos naturales (que se concebían ya como derechos subjetivos, además de como objetivos, a partir de los nominalistas bajomedievales); esos derechos naturales eran reconocidos y concedidos parcialmente, pues aunque en la teoría se proclamaban para todo ser humano, en la práctica se veían en los conquistadores españoles.<sup>1</sup> Las Casas combate ese eurocentrismo propio del humanismo renacentista, con el que nacía la modernidad, y se muestra respetuoso ante el humanismo indígena, así como ante la humanidad entera.<sup>2</sup> Sin dejar de reconocer los derechos de los españoles, fray Bartolomé lucha más intensamente por los derechos del pobre, en este caso del indio, que era

---

<sup>1</sup> Cf. B. de las Casas, “Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios”, en *Tratados*, México: UNAM, 1974 (reimpr.), t. II, p. 1241, donde da un exacto principio que nos hace ver que los derechos humanos surgen de la naturaleza humana y de las necesidades del hombre, “porque si algo es natural para cualquiera, conviene asimismo sea natural lo que sin esta condición no puede existir; porque como dice el Filósofo en el libro 3o. de su tratado *Del alma*, la naturaleza no falla en lo necesario”.

<sup>2</sup> Cf. M. Merle, “Presentación”, en M. Merle – R. Mesa (comps.), *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid: Alianza, 1972, p. 15. Cf. también J. Friede, *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*, México: Siglo XXI, 1976 (2a. ed.), pp. 145 ss.

el vencido y abatido, y con ello logra subrayar la universalidad de los derechos humanos, y dar un paso en la captación de esos derechos como propios de todos los hombres sin excepción, cosa que no se hacía en la modernidad europea.

### **Crítica de la naciente modernidad**

Frente al problema del auténtico sentido de lo que se ha llamado “descubrimiento” de América, Bartolomé de las Casas denuncia que es más bien un encubrimiento.<sup>3</sup> Dice que es un no reconocer al otro, no darle lugar como un igual en una comunidad de comunicación argumentativa, en un grupo de intercambio y ejercicio de lo razonable. Al indio se le negó no sólo la razonabilidad sino incluso la racionalidad misma, y el único argumento que se le dio fue el de la violencia, la conquista y la opresión. Eso es lo que la Europa de 1492 hizo con las Indias, poniéndolas en la periferia de cuyo centro ella tenía la hegemonía. Más aún, ésa fue la modernidad que surgía, la cual se colocaba como algo maligno e injusto, que desconocía a los otros, a los distintos de la cultura europea o, en todo caso, hegemónica, y que justifica la opresión.

Pero encontramos a algunos hombres, como Las Casas, que se opusieron a esa opresión, quienes no se rindieron a la tentación de colocarse en el centro y desconocer la periferia, que se negaron a hacer uso de la hegemonía y prefirieron dedicarse a encontrar al otro. Estos hombres fueron también los que, en el mismo origen de la modernidad, se dieron a la tarea de criticarla. Mientras otros hacían uso de la razón estratégica y maquiavélica, que nacía con la modernidad, para beneficiarse del mal que producían, éstos usaron la razón crítica, para desenmascarar el mito de la modernidad.

Ginés de Sepúlveda acusaba a los indios de torpeza de espíritu o de inmadurez (como la llamará más tarde Kant, en el culmen de la modernidad). Por eso la conquista era en realidad una protección paternal que hacían los maduros. El moderno y avanzado dice qu

---

<sup>3</sup> E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro (hacia el origen del “mito de la modernidad”)*. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992, Santafé de Bogotá, D.C. Ediciones Antropos, 1992, pp. 51 ss.

emancipa a los atrasados, a los bárbaros. Más aún, los hace culpables de que se tenga que intervenir con violencia para hacerles el bien. Así es como surge el mito de la modernidad, aquí encarnado palmariamente en Sepúlveda, el humanista renacentista, el erudito intelectual de la corte española en ese momento, el hombre “de avanzada”. Asevera Dussel: “En efecto, el ‘mito de la Modernidad’ es una gigantesca *inversión*: la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente. Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como toda la modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la ‘comunidad de comunicación’ ”.<sup>4</sup> Sólo después de que entren, los indios, los otros, serán tratados como razonables dentro de la comunidad argumentativa; pero primero se les hace entrar por la violencia. Es de lo que se trató en las juntas de Valladolid, teniendo como principales interlocutores a Sepúlveda y Las Casas.

Encontramos que otra posición distinta, pero también moderna, en la conquista fue la de Gerónimo de Mendieta, autor de una *Historia eclesiástica indiana*. Fue uno de esos grandes misioneros franciscanos que venían a México con una renovación disciplinar y mística muy grandes; fuertemente “espirituales”, algunos de ellos joaquinistas y milenaristas. Mendieta ve en la gentilidad de los indios la esclavitud del demonio, como la de los hebreos en Egipto, y Hernán Cortés era el Moisés que venía a liberarlos. En contra de Las Casas, los franciscanos, como Mendieta –y también Motolinía, por ejemplo– justificaban la guerra de conquista si los indios se oponían a la evangelización. Se parecía un poco a la postura de Sepúlveda, pero, mientras éste justificaba a los Austrias, Mendieta atacaba a Felipe II, y lo ve como el artífice de una “cautividad de Babilonia” para los indios. Con dejos joaquinistas y milenaristas, Mendieta cree estar ante el “fin del mundo”, en una nueva época en la que los indios resarcirán el cristianismo que ha sido traicionado y degenerado en Europa. Era una edad de plata (la de Felipe II), después de la edad de oro de la Iglesia mexicana en tiempos de Carlos V. En cierta for-

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 106.

ma el proyecto de Mendieta era el de una vuelta a la pureza de los primitivos tiempos apostólicos. Pero también era un proyecto modernizador utópico. Los franciscanos conservaron –como dentro de cierto mestizaje– cosas de las antiguas tradiciones aztecas en lo que no se oponía al cristianismo –guiados en ello por la obra de Pedro de Gante, la *Historia de las cosas de la Nueva España*–; hablaban las lenguas autóctonas, permitieron a los indios sus vestimentas, costumbres, autoridades políticas y otras cosas. Pero también había la idea de inculcarles la modernidad, esto es, muchas cosas de los europeos. Dussel explica: “El proyecto ‘modernizador’ partía de la exterioridad (la que no había sido destruida por la conquista), para desde allí organizar una comunidad cristiana fuera del influjo hispánico”.<sup>5</sup> “Este proyecto lo denominará Torquemada la *Monarquía indiana*. Es decir, era una ‘República de indios’, bajo el poder del Emperador, pero culturalmente indígena, bajo el control paternal de los franciscanos”.<sup>6</sup> Lo malo no fue tanto ese paternalismo, cuanto la oposición de los criollos a ese mundo utópico que se daba a los indios. Por eso Mendieta veía como nocivo a Felipe II, que dejaba a los colonos españoles apoderarse de los indios y repartírselos.

Pero es Bartolomé de las Casas el que se coloca como gran crítico del mito de la modernidad. Puede decirse que Las Casas va más allá de Kant en su sentido emancipatorio, ya que incluso este último, aun cuando es muy posterior, seguirá viendo bajo el prisma de Europa esa emancipación, igual que Ginés de Sepúlveda, como salir de una inmadurez culpable. Las Casas va ciertamente más allá que Sepúlveda, que Mendieta y los otros, incluso que Vitoria, pues éste llega a justificar la guerra de conquista si los indios se resisten a la predicación de la fe, mientras que para Bartolomé también el oír es algo voluntario y libre. Lo único que se puede hacer, en todo caso, es defender la predicación, pero no obligar a escucharla. Ni siquiera eso. Establece en su *De unico vocationis modo* la forma pacífica y argumentada en que tiene que llamarse a los indígenas a la fe, considerándolos, así, como parte de una comunidad argumentativa y razonable, comunidad de diálogo. Parece estar consciente de que

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 110.

de otra manera, se cometería contradicción performativa y petición de principio dialógica, ambas pertenecientes al ámbito de la pragmática. Yo añadiría por eso que Las Casas es sumamente lúcido y consecuente con el aspecto pragmático del discurso, al dar una gran importancia a la retórica como contexto de diálogo, más allá de la lógica dialéctica. Así como otros empleaban la pragmática para dañar al otro, él la usa para defenderlo irrefragablemente.

### El otro humanismo

Por otra parte, en su *Apologética historia*, Las Casas argumenta para que se respete al indio en su humanismo y cultura, en su racionalidad y su razonabilidad. Por eso “para Bartolomé se debe ‘modernizar’ al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-modernidad o a la antimodernidad, sino como modernización desde la *Alteridad* y no desde lo *Mismo* del ‘sistema’. Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento ‘trans-sistemático’; desde la *Alteridad* creadora”.<sup>7</sup> Esto sí suena a auténtico mestizaje, a una fusión en la que no se busca la destrucción de uno de los componentes, sino la integración de los dos. Se pone en contra de la aculturación violenta, que será incluso justificada por Kant en plena ilustración. Las Casas ataca el mito de la inmadurez culpable, el gran mito de la modernidad. Por eso Dussel explica: “Bartolomé ha alcanzado así el ‘máximo de conciencia crítica posible’. Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el ‘modo’ en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su *Alteridad*, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II –y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico ‘ilustrado’ (*Aufgeklärt*) intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 113.

estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo XX”.<sup>8</sup>

Así, mientras que algunos misioneros se dedicaban a destruir sin más los documentos y monumentos de la cultura indígena, Las Casas reconocía que era una cultura valiosa, una cultura parangonable con la griega y la romana, y que aun les hacía ventaja (llega a reconocer que en muchas cosas aventajaban también a los españoles).<sup>9</sup> El cristianismo sólo perfeccionaría, pero no destruiría, esa cultura. Si se la comparaba con la cultura española sólo le faltaba esa completud del cristianismo, porque la parte tecnológica no le parecía la más determinante. Y para él el aspecto religioso era más importante que el aspecto cultural. Por eso el cristianismo sí debía predominar sobre la religión indígena, pero la cultura europea no tiene por qué desbancar a la indígena, tiene que convivir con ella y hacer una integración con ella. Las Casas llegó a ver, incluso más que Don Vasco de Quiroga, lo que podemos llamar el proceso del mestizaje. No destruir ninguna de las dos culturas, sino fusionar la una con la otra. Bartolomé de las Casas reconocía que la cultura indígena atestiguaba de sobra la excelencia racional del indio, y no sólo su carácter racional sin más —cosa que, por lo demás, nunca llegó a negarse. Reconocía que participaban de la humanidad, de la *humanitas*, aunque no fuera la *humanitas* europea del humanismo renacentista. Para poder acercarse a los indios y predicarles la religión cristiana o transmitirles la cultura europea, los indios mismos tenían que aceptarla, y manifestarlo en el diálogo razonable, en la argumentación epistémica, no por la imposición. Veía una especie de mestizaje de los dos humanismos, el europeo y el indio, en un compartir pacíficamente los bienes materiales y respetar a cada quien sus ideas, sin convertir por la fuerza. Yo me pregunto: ahora que las culturas se fusionan, a nivel mundial, casi de manera inevitable, si habrá un nuevo Bartolomé de las Casas que defienda un mestizaje pacífico, no destructivo, y el reconocimiento de la cultura del otro.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>9</sup> Esta consideración puede verse en B. de las Casas, *Apologética historia sumaria* ed. E. O’Gorman, México: UNAM, 1968, t. I, p. 665 ss.



En un emotivo pasaje, Las Casas asevera que los indios tienen derecho a ser conducidos al bien humano. “Respecto del régimen espiritual no se ofrece duda, por cuanto son almas racionales, redimidas por la sangre de Cristo, y que se gobiernan por sí mismas en virtud de la divina Providencia de modo especial. En cuanto a lo espiritual, se prueba por los cinco razonamientos alegados en este cuarto principio. Y la razón de ellos es que todas estas naciones y pueblos son libres y también las tierras que habitan, como que no reconocen fuera de sí ningún señor ni superior, así de sus personas como de sus tierras y cosas particulares. Lo cual se evidencia, habida cuenta de que cincuenta y tres años atrás no se tenía ninguna noticia de ellos en el mundo”.<sup>10</sup> Es decir, los indios tienen derecho a su vida, a su libertad, a sus dominios y posesiones, como cosa que les pertenece por su propio origen.

Ante esto, solamente nos queda comentar que todo lo anterior nos hace ver claramente que Bartolomé de las Casas fue uno de esos hombres que supieron reconocer en los demás, sobre todo en los que no eran de su nación –cosa que ni los modernos posteriores pudieron hacer, como es bien notorio y atestiguado– lo que ahora llamamos “derechos humanos”, esto es, los derechos que tenían los indios, no sólo los españoles, por el hecho de ser hombres, y además por el hecho de ser indios, en su radical particularidad y alteridad.

### **Reflexión evaluadora**

Al reflexionar en la lucha de Las Casas en defensa de los derechos humanos, en el caso de los indios (y los negros), podemos darnos cuenta cómo el conocimiento del pasado puede ayudarnos a obtener comprensión del presente y el futuro. La vida y el pensamiento de Las Casas nos ayudan inclusive al conocimiento de lo que sería en la actualidad la identidad del latinoamericano. Es algo que aparentemente no surge de los escritos lascasianos, pero que, una vez que se considera atentamente el asunto, se ve surgir de su mismo reconocimiento del indio y de la posibilidad de realizar un mestizaje con lo español, sin destruirse mutuamente.

---

<sup>10</sup> Cf. el mismo, “Algunos principios...”, cit., pp. 1269-127.

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

Es un planteamiento ya latinoamericano de la fundamentación de los derechos humanos. En efecto, Las Casas reconocía y, con ello mismo, fomentaba la identidad latinoamericana de los indios, al reconocerlos primeramente como hombres, en universal, y luego como los hombres específicamente dueños y habitantes de un continente, que estaban a la altura de los europeos en cuanto raza y cultura, singularmente aptos para el cristianismo. Si no pensó tanto en el mestizaje, si no insistió tanto en el deparar una raza y una cultura nuevas, fue porque le interesaba más ver a los indios en pueblos separados de aquellos españoles que tanto los oprimían. Pero todo ello –sostenía– debía hacerse en la paz, en la concordia, en la justicia y en la caridad. Ese fue el resultado de una de las primeras reflexiones filosóficas en lo que propiamente puede llamarse la filosofía latinoamericana, la que surge de los problemas propios de América Latina.

Se piensa a veces en nuestra historia de la filosofía latinoamericana como algo extrínseco. Parece que sólo llegaron corrientes filosóficas europeas y se recibieron, y los cultivadores de las mismas en Latinoamérica se dedicaron a repetirlas, o, si acaso, a desarrollarlas en algún punto de minucia. Pero se olvida que muchos de nuestros pensadores no se redujeron a repetirlas, sino que las aplicaron de modo innovador, en un mestizaje transformador, a los problemas y realidades que se daban en América. Esto fue lo que hizo Las Casas, con su utilización del aristotelismo-tomismo para defender a los indios de la matanza y de las violaciones de sus derechos naturales. Esto es lo que hizo también, por ejemplo, fray Tomás de Mercado, el cual no sólo fue un competente expositor de la escolástica tomista en México a la altura de España, en la cual también enseñó (en Sevilla), sino que supo aplicarla renovada y renovadoramente a la situación concreta del fenómeno americano. En

ese sentido fueron auténticamente filósofos latinoamericanos. Y lo fueron por defender una cosa tan universal como los derechos humanos en el contexto particular del fenómeno americano. Con ello insertaban su filosofar concreto y particular en el ámbito de la filosofía universal. Así resultaba una filosofía auténticamente latinoamericana, por lo mismo que auténticamente mundial y además situada en su contexto latinoamericano. Fue una filosofía que fundamentaba y defendía los derechos humanos desde América.

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



## 12. ALGUNOS DOMINICOS DEFENSORES DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS INDIOS EN LA NUEVA ESPAÑA (SIGLO XVI)

Atenderé a continuación a algunas de las voces que se levantaron dentro de la orden dominicana en defensa de los indios. Ciertamente no tuvieron la radicalidad del gran Bartolomé de las Casas, pero al menos trataron de suavizar en lo que fuera posible la humillación y el despojo de los indios por parte de los mismos cristianos. En ello se muestran valientes y decididos, no menos que el obispo de Chiapas, aunque también con los mismos pobres resultados, por no haber encontrado mucho eco a sus peticiones y propuestas. Veremos aquí a fray Julián Garcés, fray Bartolomé de Ledesma y fray Pedro de Pravia, en su empeño a favor del indígena mexicano, pues de una manera o de otra, en la medida que alcanzaron, trataron de favorecerlo con toda la autenticidad y honestidad de la que fueron capaces, y eso es lo que más cuenta.

### **Julián Garcés**

Este fraile, nacido entre 1452 y 1460, en el poblado aragonés de Munébrega, fue titular de la primera diócesis novohispana, la Carolense, que al principio tuvo sede en Tlaxcala y después en Puebla. Estudió en conventos de la Orden Dominicana en España y en el Colegio de la Sorbona de la Universidad de París. A pesar de que Nebrija no veía bien a los dominicos, parece que hacía excepción de Garcés, y le tenía consideración.

El humanismo y la erudición de Garcés, de corte renacentista, junto con su formación escolástica, se ve en la elegante carta que envió al papa Paulo III en defensa de los indios, a quienes los conquistadores les negaban la plena racionalidad y se la disminuían, no tanto para privarlos del bautismo, cuanto para privarlos de su libertad y de sus posesiones y dominios. Ya se habían apoderado de sus bienes y los habían sometido a ominosa esclavitud, por lo que Garcés se opone a todas estas cosas, con lo cual estaba luchando por los derechos humanos de los indígenas.

En su carta, Garcés defiende la completa racionalidad de los indios, pero va más allá. Exalta las grandes capacidades intelectuales y morales de los naturales, que, con la evangelización y la enseñanza de los religiosos, olvidan las prácticas abominables que tenían en su gentilidad, de sacrificios humanos y antropofagia. Muy en la línea renacentista, Garcés subraya la alta dignidad humana que tienen los indígenas. El obispo reconoce en cierta medida un humanismo indígena, ya que dice que la negación que se hacía de la racionalidad de los indios era producto de ver costumbres que eran diferentes de las de los europeos, y hay que considerar que, así como tuvieron costumbres muy bárbaras, también las tuvieron muy admirables culturalmente. Para evitar el escándalo de esas costumbres indígenas, Garcés alude a las muchas prácticas similares que tenían los pobladores de España cuando los colonizaron los romanos e incluso después: idolatría, crueldades y otras cosas. Lo principal era que, una vez convertidos a la fe cristiana, aventajaban a los españoles en el conocimiento y en la acción. Esta es la argumentación principal que aduce: después de que han aceptado el humanismo cristiano (al cual ve como superior al humanismo indígena, pero que sabe reconocer al menos en parte), los indios han llegado a superar a los españoles en muchos aspectos. Contra los que niegan la racionalidad de los indios y su capacidad para recibir la evangelización, alega que lo hacen para quitarles su libertad y sus posesiones. Dice: "Satánica, y del Demonio afligido de que su culto sea destruido, es por cierto la voz que las gargantas de los cristianos cegados por la avaricia vomitan, cuya rapacidad es tan grande, que, buscando saciar su sed, porfían que criaturas racionales hechas a imagen de Dios son bestias y jumentos. Todo, con el único fin de que a quienes está cometido el

cuidado de ellas, ninguno pongan en liberarlas de las rabiosísimas manos de su codicia, antes, por el contrario, autoricen servirse de ellas a su antojo y capricho. Mas, ¿quién habrá tan desvergonzado de ánimo y de tan obtuso cerebro, que se atreva a afirmar que son incapaces de la fe los que vemos ser con sobras capaces de las artes mecánicas y que, sometidos al ministerio de los nuestros, nos consta que son de buen natural, fieles y diligentes?”<sup>1</sup> En esa carta el obispo alaba la prontitud de ingenio de los indios y otras capacidades para diversos trabajos, cosas que se podían comprobar hasta el hartazgo en las obras que hacían los naturales.

La respuesta que obtuvo Garcés fue la bula *Sublimis Deus*, en la que Paulo III dice –casi parodiando al obispo carolense– que hombres malintencionados, “ávidos de saciar su propia codicia, so pretexto de que son incapaces de la católica fe, se atreven a andar diciendo por todas partes que los indios occidentales y meridionales, lo mismo que otras gentes..., deben ser sometidos como brutos animales a nuestra obediencia. Y los reducen ellos a esclavitud, agobiándolos con trabajos que ni siquiera imponen a las bestias de que se sirven”.<sup>2</sup> Por eso declara que los indios son capaces de la fe y, por ende, de los sacramentos, y además proclama que “los antedichos indios, y todas las otras gentes que más tarde llegaren a noticia de los cristianos, aunque hayan nacido fuera de la fe de Cristo, no están ni deben ser privados de la libertad ni del dominio de sus bienes. Más aún, pueden con libertad y dominio, libre y lícitamente usar, poseer y gozar de lo dicho, y no deben ser reducidos a esclavitud”.<sup>3</sup> Eso muestra que Garcés logró su objetivo (al menos en un primer momento): defender esos derechos humanos tan básicos como son la vida, la libertad, la posesión y el conocimiento de los indios.

### **Bartolomé de Ledesma**

Nació en Niera, cerca de Ledesma, Salamanca, hacia 1524. Después de hacer estudios en la Universidad de Salamanca, ingre-

---

<sup>1</sup> J. Garcés, “Epístola a S. S. Paulo III”, en R. Acuña (ed.), *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México: UNAM, 1995, p. 26.

<sup>2</sup> Paulo III, Bula *Sublimis Deus*; texto en *ibid.*, p. LVI.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. LVI-LVII.

só a la Orden de Predicadores en el convento de San Esteban, en 1543. Enseñó en colegios de la orden y pasó a México como consejero del arzobispo dominico Montúfar, en 1551. Fue profesor en el estudio del convento de Santo Domingo, en la capital novohispana, desde 1552. En 1563 la universidad reconoció su magisterio en teología. En 1565 se acepta su magisterio en sagrada teología por la orden, y en 1567 recibió el doctorado por la universidad.

Ayudó al surgimiento de esta institución, en la que fue el segundo en ocupar la cátedra de artes, y, al ser nombrado obispo de Quito fray Pedro de la Peña, lo sucedió en la cátedra de prima de teología, de 1567 a 1582, cuando Peña se fue a Perú acompañando al virrey Martín Enríquez. Ya antes de ocupar esa cátedra de prima, en 1566, se le solicita que lea la clase acerca de la justicia, supliendo al deán Chico de Molina, que la tuvo poco y estaba preso por el arzobispo como sospechoso de conjura con Martín Cortés. Por eso propiamente sucedió a Peña. En ese tiempo Montúfar le encargó un libro sobre los sacramentos, y él escribió el *De septem novae legis sacramentis summarium*, más conocido como *Summarium* o *Summa* de sacramentos (México: A. de Espinosa, 1566; Pamplona, 1581; Salamanca: M. Guast, 1585). Tuvo además otras obras que se perdieron cuando naufragó el barco en el que iban a España para ser publicadas.

En Perú tuvo la cátedra de prima de teología de 1579 a 1581. Se le nombró obispo de Panamá, pero casi de inmediato se le ascendió a la diócesis de Antequera de Oaxaca. Fundó allí el colegio de San Bartolomé, para seminaristas pobres y para nativos. En la catedral dispuso una cátedra de teología moral en la que por siempre un dominico leyera la *Suma de sacramentos* que él había escrito. En 1585 asistió al tercer concilio provincial mexicano, que tanto defendió a los indios. Murió en Oaxaca en 1604.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México: Ed. Academia Literaria, 1955, p. 266; C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, México: UNAM, 1931, v. I, pp. 72 ss.; M. Beuchot, "Bartolomé de Ledesma y su *Suma de sacramentos*", en *Estudios de historia novohispana* (UNAM), 11 (1991), pp. 253-265, y en Varios, *Dominicos en Mesoamérica -500 años-*, México: Provincia de Santiago de México-Provincia de Teutonia, 1992, pp. 115-130.



Ledesma estuvo en San Esteban durante la docencia de Francisco de Vitoria relativa al problema de América. Si bien no se conservan sus escritos *De iustitia et iure*, que se perdieron en el mar, encontramos algunas pistas en su pensamiento al respecto en el *Summarium*, cuando habla del bautismo de los naturales.

Acepta la jurisdicción potencial o habitual de la Iglesia sobre todo el mundo, cosa que también acepta Las Casas; y, al igual que él, dice que no se puede ejercer en acto por cualquier motivo. Pero, a diferencia de Las Casas, que no veía la oposición de los indios a oír la predicación como causa justa, Ledesma llegaba a legitimar la conquista armada para obligar a oír la predicación, aunque no para obligarlos a convertirse a ella. Era sólo como defensa de la agresión hecha a los misioneros. Por otra parte, ponía muy claro que la jurisdicción universal del papa no podía justificar la coacción militar sin que hubiera una agresión por parte de los indios. “Así, pues, defendía que los indios infieles no estaban sujetos a la potestad de la Iglesia y que, por tanto, tenían libertad para aceptar la fe y abrazar el cristianismo, conservando, por lo menos, la patria potestad sobre sus hijos legítimos. No obstante, estimaba que en algunas circunstancias los naturales podían perder esa libertad, por invasión de ‘nuestras tierras o por devastarlas de algún modo’ ”.<sup>5</sup> Rechazaba, pues, la opinión de Escoto de que se podía hacer la guerra a los infieles sólo para que recibieran la fe, y aceptaba la sentencia común, a saber, la contraria. A los herejes se les podía hacer guerra por motivos religiosos; a los infieles no. Pero si los infieles impedían la predicación, se les podía obligar por la fuerza a escucharla.<sup>6</sup>

Aun cuando no llega a la radicalidad de Las Casas, que no veía guerra justa por motivo de obligar a escuchar la predicación, Ledesma se nos muestra en lo demás como un defensor de los indios. Sobre todo los defendió como sujetos racionales aptos para recibir la fe cristiana, y con ello defendía la vida, la libertad y la capacidad de dominio y potestad que tenían los indios, con lo cual velaba por los derechos humanos correspondientes, en un tiempo en que todos eran pisoteados en los nativos de América.

---

<sup>5</sup> J. I. Saranyana, “Tres teólogos académicos mexicanos del siglo XVI: Vera Cruz, Ledesma y Pravia”, en *Hispania Sacra*, 44 (1992), pp. 568-9.

<sup>6</sup> *Summarium*, II, dif. XVII, p. 32v.

### Pedro de Pravia

Fue originario del poblado asturiano del que toma el nombre, en 1525. En 1542 entró a la orden dominicana. En 1546 ingresó a la Universidad de Salamanca.<sup>7</sup> Fue lector de artes en el colegio de Santo Tomás de Avila. En 1550 llegó a México y fue lector de artes en el convento de Santo Domingo. En la universidad lo fue en los periodos 1558-1561 y 1570-1572. Sustituyó a Ledesma en la cátedra de prima de teología en los periodos 1574-1576 y 1580-1582. En el último año la ganó en propiedad y la regentó hasta su muerte, en 1590. Fungió como perito teólogo en el III Concilio Mexicano, celebrado en 1585.

Dos actuaciones doctrinales suyas tienen relación con lo que nos interesa. Se dan en el contexto de dicho Concilio: una es su participación en la redacción del *Parecer de la Orden de Santo Domingo* sobre la guerra contra los chichimecas, y otro es un *Parecer concorde de todas las Ordenes y consultores de estos repartimientos* (ambos documentos del año mismo del concilio), así como una carta a Felipe II, en 1588, sobre los repartimientos de indios para las minas.

En cuanto a la guerra de los chichimecas, Pravia y otros cinco religiosos firmaron un parecer en nombre de los dominicos. En él se examina la licitud de dicha guerra, y para ello se ponderan las razones que tiene cada una de las partes. Sobre todo las razones de los chichimecas, que poco se habían tomado en cuenta. Los indios alegaban que los españoles fueron los primeros en agraviar e injuriar llegando a capturar niños y mujeres además de los guerreros que hacían esclavos. Pero, como no se habían examinado las razones de los indígenas, los religiosos no podían emitir una resolución, pedían que primero se hiciera esa investigación. Con todo, asientan un principio que parece muy justo. Recuerdan que la presencia de los españoles en las Indias no debe ser para buscar el provecho de los reinos de España, sino que el principal provecho que debe buscarse es el de los indios. Dejar de lado u olvidar esa finalidad que

---

<sup>7</sup> Cfr. A. Rodríguez Cruz, "Dominicos en la Universidad de Salamanca", en *Arco Dominicano*, 5 (1984), p. 101.

autoriza la presencia de los españoles allí (como lo había asentado ya antes Las Casas) pone a los gobernantes en estado de condenación eterna, ya que la diferencia entre un gobierno justo y uno tiránico es que en el primero se busca el bien común y en el otro sólo el bien particular de los que gobiernan. Saranyana dice: "El dictamen queda en suspenso en espera de más información. Con todo, pueden advertirse algunas trazas de los planteamientos doctrinales dominicanos, característicos de su forma de plantear las cuestiones morales en América: análisis, relativamente abstractos, en términos de estricta justicia; advertencias gravando la conciencia moral; consideraciones en términos de bien común; inclinación a considerar los problemas favoreciendo la posición del más débil; etc."<sup>8</sup>

En cuanto a los repartimientos, el Parecer de las órdenes religiosas que misionaban en Nueva España,<sup>9</sup> que lleva, entre otras, la firma de Pravia, declara que, según el modo en que se hacen, son injustos, y recomendaban ciertas cosas para que pudieran justificarse, como pago del trabajo, días de descanso y vacaciones, personalidad jurídica para que se les hiciera justicia en los tribunales, que no se separaran los matrimonios, etc. Sobre todo se condena, en un pequeño apéndice del Parecer, el repartimiento de indios para las minas, ya que morían muchos. En una carta a Felipe II, Pravia se retracta de haber aconsejado al virrey Martín Enriquez ese repartimiento para las minas, y declara: "el remedio más eficaz de todos, después del favor divino, es apartar los indios cuanto fuese posible de la comunicación de los españoles, por las muchas vejaciones que dellos reciben y ponerles en corte una persona que los amparase, tal cual fué el Obispo de Chiapa que por mandado de V.M. lo hizo así muchos años".<sup>10</sup>

## Corolario

La labor doctrinal de la orden dominicana en México se vio repartida entre el pensamiento académico y la proclamación profética.

<sup>8</sup> J. I. Saranyana, art. cit., p. 582.

<sup>9</sup> Texto del parecer en J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial de México de 1585*, México: Porrúa, 1963, pp. 258-262.

<sup>10</sup> Texto de la carta en M. Cuevas (ed.), *Documentos inéditos para la historia de México*, México: Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, pp. 421-422.

La filosofía y la teología que desarrollaron estuvo marcada por los problemas concretos que se presentaban en el contexto americano. Había que reflexionar en función de la justicia y la equidad, sobre todo en defensa de los indígenas, que ya habían sido demasiado maltratados. Por eso vemos que Garcés tiene una actitud viva y humanista, reflejada en su carta al Pontífice en favor de los indios; Ledesma en su escrito sobre sacramentos no deja de pronunciarse en lo referente a los títulos de conquista, e insiste en la capacidad que tenían los indios de recibir la fe cristiana, y defiende en principio su libertad para hacerlo; Pravia habla en el III Concilio Mexicano acerca de la guerra llevada contra los chichimecas y, junto con otros dominicos, firma una carta en la que pide que se atiendan a las razones de los indígenas, cosa que nunca se había hecho. De este modo vemos a este grupo de pensadores afanándose por suavizar la pésima condición de los indígenas, que ya era una situación de hecho y que parecía irreversible. Por eso se proponían por lo menos aliviar un poco ese estado tan deplorable. Lo hicieron con toda su autenticidad y honestidad, a pesar de las limitaciones que hayan tenido, y eso les da un lugar privilegiado en la historia de la defensa del indio en México.

## BIBLIOGRAFÍA

- R. Acuña (ed.), *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México: UNAM, 1995.
- J. Adame Goddard, *Naturaleza, persona y derechos humanos*, México: UNAM – Procurador de Derechos Humanos de Guatemala, 1996.
- F. X. Alegre, *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, Venetiis: Typis Antonii Zattae, 1789.
- J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid: Tecnos, 1989.
- M. Beuchot, *Lógica y ontología*, Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1986.
- \_\_\_\_\_, “Aspectos de la vida y la filosofía de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *Prometeo* (Universidad de Guadalajara), n. 6 (1986).
- \_\_\_\_\_, “Fray Servando Teresa de Mier y el derecho a la insurgencia”, en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos* (México), 2/3 (1987).
- \_\_\_\_\_, *La filosofía social de los pensadores novohispanos. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del virreinato*, México: IMDOSOC, 1990.
- \_\_\_\_\_, “La cuestión social en el arzobispo don Juan de Palafox y Mendoza (México, siglo XVII)”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* (Salamanca, España), 17 (1990).
- \_\_\_\_\_, “La filosofía socio-jurídica de Fray Alonso de la Vera Cruz”, en *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), nn. 37-38 (1991).

- \_\_\_\_\_, “La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Javier Alegre”, en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory* (Newtown, Pennsylvania), 14 (1991).
- \_\_\_\_\_, “Bartolomé de Ledesma y su *Suma de sacramentos*”, en *Estudios de historia novohispana* (UNAM), 11 (1991), y en Varios, *Dominicos en Mesoamérica –500 años–*, México: Provincia de Santiago de México – Provincia de Teutonia, 1992.
- \_\_\_\_\_, “La filosofía política de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en Varios, *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. II, México: UNAM, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los negros”, en *Revista de Filosofía* (UIA), 25 (1992).
- \_\_\_\_\_, *Filosofía y derechos humanos (los derechos humanos y su fundamentación filosófica)*, México: Siglo XXI 1993.
- \_\_\_\_\_, *Derechos humanos, iusnaturalismo y iuspositivismo*, México: UNAM, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica, postmodernidad y analogía*, México: UIC – Miguel Angel Porrúa, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de hermenéutica analógica*, México UNAM, 1997.
- M. Beuchot – J. Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado. Lógica y economía*, México: UNAM, 1990.
- N. Bobbio, *El problema del positivismo jurídico*, México Fontamara, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Las razones de la tolerancia”, en su obra *El tiempo de los derechos*, Madrid: Ed. Sistema, 1991.
- \_\_\_\_\_, “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.).
- V. Camps, *Ética, retórica, política*, Madrid: Alianza, 1988.
- G. R. Carrió, *Dworkin y el positivismo jurídico*, México: Cuadernos de Crítica, UNAM, 1981.
- B. de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México: FCE, 1942.
- \_\_\_\_\_, *Tratados*, México: FCE, 1965.

- \_\_\_\_\_, *Apologética historia sumaria*, ed. E. O'Gorman, México: UNAM, 1968.
- \_\_\_\_\_, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid: CSIC, 1969.
- P. Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, México: Ed. Porrúa, 1985.
- W. N. Clarke, "Living on the Edge: The Human Person as 'Frontier Being' and Microcosm", en *International Philosophical Quarterly*, 36 (1996).
- A. Cortina, "La ética discursiva", en V. Camps (coord.), *Historia de la ética*, vol. III, Barcelona: Crítica, 1989.
- \_\_\_\_\_, "Una teoría de los derechos humanos", en A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990.
- \_\_\_\_\_, "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico", en *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Grijalbo, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La ética de la sociedad civil*, Madrid: Anaya, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995.
- A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México: Ed. Academia Literaria, 1955.
- C. Díaz, *La filosofía, sabiduría primera*, Madrid: Videocinco, 1996.
- J. A. Cruz, "La filosofía del derecho en México", en *Isonomía (ITAM)*, n. 2 (1995).
- M. Cuevas (ed.), *Documentos inéditos para la historia de México*, México: Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- J. B. Díaz de Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, trad. B. Navarro, México: UNAM, 1984 (2a. ed.).
- P. Dieterlen Struck, *Sobre los derechos humanos*, México: UNAM, 1985.
- E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro (hacia el origen del "mito de la modernidad")*. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992, Santafé de Bogotá, D.C.: Ediciones Antropos, 1992.
- R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 1989.
- B. Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México: UNAM - El Equilibrista, 1994.

- T. A. Fay, "La teoria della legge naturale di San Tommaso: alcune recenti interpretazioni", en *Divus Thomas* (Bologna), 8 (1994)
- E. Fernández, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid: Debate, 1984.
- J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- M. Foucault, "Frente a los gobiernos, los derechos humanos", en *La vida de los hombres infames*, Madrid: Eds. La Piqueta, 1987.
- J. Friede, *Bartolomé de las Casas, precursor de anticolonialismo*, México: Siglo XXI, 1976 (2a. ed.).
- J. M. Gallegos Rocafull, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México: Ed. Jus, 1948.
- J. C. García Borrón, *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbe a Hume*, Madrid: Cincel, 1985 (2a. ed.).
- E. García Máynez, "El derecho natural y el principio jurídico de razón suficiente", en *Revista Jurídica Veracruzana*, 1959.
- E. Garzón Valdés, "No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", en *Estudios* (ITAM, México), n. 29 (1992).
- H. González Uribe, "Fundamentación filosófica de los derechos humanos. ¿Personalismo o transpersonalismo?", en *Revista de Filosofía* (UIA), 16 (1983).
- B. Gruagnuolo, "Jean François Lyotard. Capitalismo a la Marx", en *El Mercurio*, suplemento *Artes y Letras*, Santiago de Chile, 2 de octubre de 1993.
- H. L. A. Hart, "El positivismo jurídico y la separación entre el derecho y la moral", en el mismo, *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, Buenos Aires: Ed. Depalma, 1962.
- H. H. Hernández, "Algunas cuestiones sobre el derecho subjetivo", en *Prudentia Iuris*, 21-22 (1989).
- W. Huber, "Winning the Future. We Need a Planetary Ethics", en *Universitas*, vol. 35, n. 3 (1993).
- H. Kamen, *Los caminos de la tolerancia*, Madrid: Eds. Guadarrama, 1967.
- A. Kenny, *Tomás Moro*, México: FCE, 1987.
- H. Kurnitzky – B. Echevarría, *Conversaciones sobre lo barroco*, México: UNAM, 1993.



- J. Lecler, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Alcoy: Ed. Marfil, 1969, 2 vols.
- G. W. Leibniz, *Textes inédits*, éd. G. Grua, Paris: PUF, 1948, t. I.
- J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial de México de 1585*, México: Porrúa, 1963.
- J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos, 1994 (3a. ed.).
- J. D. Mabbott, *John Locke*, London: MacMillan, 1973.
- J. Maritain, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano: Jaca Book, 1985.
- T. de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, Madrid: Editora Nacional, 1975.
- M. Merle, "Presentación", en M. Merle – R. Mesa (comps.), *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid: Alianza, 1972.
- T. Moro, *Utopía*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980.
- E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Paris: PUF, 1964.
- E. Nathan Bravo, "San Agustín. temor y conversión religiosa", en *Signos* (UAM), año VII, t. 3 (1993).
- C. S. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires: Paidós, 1984.
- J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona: Eunsa, 1984.
- \_\_\_\_\_, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: Eunsa, 1994.
- F. Ocariz Braña, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Madrid: Editorial Magisterio Español, Col. Crítica Filosófica, 1979.
- J. de Palafox y Mendoza, "De la naturaleza del indio", en el mismo, *Manual de estados y profesiones. De la naturaleza del indio*, México: Coordinación de Humanidades, UNAM – Miguel Ángel Porrúa, 1986.
- A. Pérez Carrillo, "Justificación de los 'derechos humanos'", en *Diánoia*, 39 (1993).
- M. Platts, "Kind Words and Understanding", en *Crítica* (UNAM), XII/36 (1980).

- C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, México: UNAM, 1931.
- H. Putnam, *¿Es posible la semántica?*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, 1983.
- D. D. Raphael, "The Intolerable", en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1985 (reimpr.).
- L. Recaséns Siches, "Los derechos humanos", en *Diánoia*, 20 (1974).
- A. Rodríguez Cruz, "Dominicos en la Universidad de Salamanca", en *Archivo Dominicano*, 5 (1984).
- F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*, México: FCE, 1959.
- R. Rorty, "Are Assertions Claims to Universal Validity?", en C. B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*, Bogotá: Sociedad Iberoamericana de Filosofía – Sociedad Colombiana de Filosofía, 1995.
- J. I. Saranyana, "Tres teólogos académicos mexicanos del siglo XVI: Vera Cruz, Ledesma y Pravia", en *Hispania Sacra*, 44 (1992).
- F. Savater, "Fundamento y disputa de los derechos humanos", en el mismo, *Ética como amor propio*, México: Conaculta-Mondadori, 1991.
- D. de Soto, *Tratado de la justicia y el derecho*, trad. de J. Torrubiano Ripoll, Madrid: Ed. Reus, 1922.
- F. Suárez, *De legibus*, Madrid: CSIC, 1972.
- E. Trias, *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1989.
- E. Trias, "Metonimia y modernidad (réplica a Mauricio Beuchot)", en J. R. Sanabria – M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México: UIA, 1997.
- R. Vázquez, "Democracia y derechos humanos", en Varios, *La universidad y los derechos humanos en América Latina*, México: CNDH-UDUAL, 1992.
- A. de la Vera Cruz, "Sobre la guerra hecha a los indios", en M. Beuchot (comp.), *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988.
- A. Villegas, "La universidad y los derechos humanos", en el mismo, *La universidad en la encrucijada*, México: UDUAL, 1992.

- F. de Vitoria, *Obras. Relecciones Teológicas*, ed. T. Urdániz, Madrid: BAC, 1960.
- J. Waldron, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- D. Wiggins, *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, 1986.
- J. de Zapata y Sandoval, *Disceptación sobre la justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuesta*, ed. P. López Cruz, trad. A. Ramírez Trejo y M. Beuchot, 3 vols., 1994, 1995 y 1996.
- S. Zavala, "La voluntad del gentil en la doctrina de Las Casas", en Varios, *En el quinto centenario de Bartolomé de las Casas*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica – Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986.



## ÍNDICE

Introducción .....	7
I. Sobre la teoría de los derechos humanos .....	9
1. Los derechos humanos en la filosofía analítica: Ronald Dworkin .....	9
2. Los derechos humanos en la ética discursiva: Ade- la Cortina .....	21
3. Los derechos humanos en la postmodernidad: Michel Foucault y Fernando Savater .....	33
4. Los derechos humanos y su fundamentación filo- sófica. Hacia una propuesta .....	43
5. Los derechos humanos y el fundamento de su uni- versalidad .....	61
6. Sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos desde América Latina .....	71
7. La tolerancia como acompañante de los derechos humanos. Su noción histórica y filosófica .....	83
II. El iusnaturalismo y la teoría de los derechos humanos en la historia de México .....	97
8. El iusnaturalismo en el México de la época colo- nial (ss. XVI-XVIII) .....	97
9. Los derechos humanos en la filosofía jurídica mexi- cana reciente .....	111
III. La práctica de la defensa de los derechos humanos en la historia de México .....	127
10. La justicia, la ley y los derechos humanos en algu- nos teólogos-juristas del s. XVI .....	127
11. Bartolomé de las Casas y la liberación del indio por la defensa de sus derechos humanos .....	141
12. Algunos dominicos defensores de los derechos humanos de los indios en la Nueva España s. XVI	151
Bibliografía .....	159





BIBLIOTECA DE ÉTICA,  
FILOSOFÍA  
DEL DERECHO Y POLÍTICA



Dirigida por:

Ernesto Garzón Valdés (Maguncia, Alemania) y Rodolfo Vázquez (ITAM, México)

1°	PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA PRAGMÁTICA DEL DERECHO Ulrich Klug	18°	DERECHO Y FILOSOFÍA Ernesto Garzón Valdés (Comp.)
2°	CONCEPTOS JURÍDICOS FUNDAMENTALES W. N. Hohfeld	19°	ESTUDIOS SOBRE TEORÍA DEL DERECHO Y LA JUSTICIA Otfried Höffe
3°	LENGUAJE JURÍDICO Y REALIDAD Karl Olivecrona	20°	EL CONCEPTO SOCIOLOGICO DEL DERECHO Y otros ensayos Werner Krawietz
4°	DERECHO E INCERTIDUMBRE Jerome Frank	21°	EL CONCEPTO DE ESTABILIDAD DE LOS SISTEMAS POLÍTICOS Ernesto Garzón Valdés
5°	EL DERECHO Y LAS TEORÍAS ÉTICAS CONTEMPORÁNEAS George Nakhnikian	22°	LÓGICA DE LAS NORMAS Y LÓGICA DEONTICA Posibilidad y relaciones Georges Kalinowski
6°	DERECHO, LÓGICA, MATEMÁTICA Herbert Fiedler	23°	MARXISMO Y FILOSOFÍA DEL DERECHO Manuel Atienza y Juan Ruiz Manero
7°	EL CONCEPTO DE VALIDEZ Y OTROS ENSAYOS Alf Ross	24°	RACIONALIDAD Y EFICIENCIA DEL DERECHO Albert Calsamiglia
8°	CONTRIBUCIONES A LA TEORÍA PURA DEL DERECHO Hans Kelsen	25°	ALGUNOS MODELOS METODOLÓGICOS DE "CIENCIA" JURÍDICA Carlos S. Nino
9°	¿DERECHO SIN REGLAS? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del derecho de Carl Schmitt Matthias Kaufmann	26°	ENTRE EL DERECHO Y LA MORAL Francisco Laporta
10°	¿QUÉ ES LA JUSTICIA? Hans Kelsen	27°	ESTUDIOS SOBRE KELSEN Letizia Gianformaggio
11°	¿QUÉ ES LA TEORÍA PURA DEL DERECHO? Hans Kelsen	28°	LÓGICA Y DERECHO Ulises Schmill
12°	EL PROBLEMA DEL POSITIVISMO JURÍDICO Norberto Bobbio	29°	EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD Javier de Lucas
13°	LAS INSTITUCIONES MORALES Las teorías empiristas de su evolución Hartmut Kliemt	30°	DERECHO Y RAZÓN PRÁCTICA Robert Alexy
14°	SOCIOLOGÍA Y JURISPRUDENCIA Rüdiger Lautmann	31°	POSITIVISMO JURÍDICO, REALISMO SOCIOLOGICO Y IUSNATURALISMO Eduardo García Máynez
15°	LÓGICA DEL DERECHO Rupert Schreiber	32°	ÉTICA CONTRA POLÍTICA Elias Diaz
16°	PROBLEMAS DE ÉTICA NORMATIVA Norbert Hoerster	33°	EL CONCEPTO DE INFLUENCIA Y OTROS ENSAYOS Ruth Zimmerling
17°	MORAL Y DERECHO Polémica con Uppsala Theodor Geiger	34°	POLÍTICA, HISTORIA Y DERECHO EN NORBERTO BOBBIO Alfonso Ruiz Miguel

35 •	55 •
RACIONALIDAD JURÍDICA, MORAL Y POLÍTICA Javier Esquivel	POSITIVISMO CRÍTICO Y DERECHO MODERNO Kaarlo Tuori
36 •	56 •
NORMAS Y ACTITUDES NORMATIVAS Pablo Navarro y Cristina Redondo	EDUCACIÓN LIBERAL Un enfoque igualitario y democrático Rodolfo Vázquez
37 •	57 •
INFORMÁTICA Y DECISIÓN JURÍDICA Julia Barragán	DEBER Y SABER Apuntes epistemológicos para el análisis del derecho y la moral Ricardo Guibourg
38 •	58 •
INTERPRETACIÓN DEL DERECHO Y CRÍTICA JURÍDICA Modesto Saavedra	ENSAYOS SOBRE LIBERALISMO Y COMUNITARISMO Eduardo Rivera López
39 •	59 •
SOBRE LA EXISTENCIA DE LAS NORMAS JURÍDICAS Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin	LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y ESTRUCTURA SOCIAL Owen Fiss
40 •	60 •
DERECHO, RACIONALIDAD Y COMUNICACIÓN SOCIAL Ensayos sobre filosofía del derecho Aulis Aarnio	CONSTITUCIONALISMO Y POSITIVISMO Luis Prieto Sanchis
41 •	61 •
SOBRE LA DEROGACIÓN Ensayo de dinámica jurídica Josep Aguiló	NORMAS, VERDAD Y LÓGICA Georg Henrik von Wright
42 •	62 •
LA NOCIÓN DE SISTEMA EN LA TEORÍA DEL DERECHO Ricardo Caracciolo	ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA DESCONSTRUCCIÓN. El humanismo jurídico de Luc Ferry y Alain Renaut Eric Herran
43 •	63 •
FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA José Fernández Santillán	DERECHO Y ORDEN Ensayos para el análisis realista de los fenómenos jurídicos Martín Díaz y Díaz
44 •	64 •
EXPLORACIONES NORMATIVAS Hacia una teoría general de las normas Daniel Mendonça	RAZÓN Y ELECCIÓN Hugo Zuleta
45 •	65 •
POSITIVISMO JURÍDICO, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS Agustín Squella	CUESTIONES FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA PURA DEL DERECHO Dante Cracogna
46 •	66 •
ENSAYOS DE INFORMÁTICA JURÍDICA Antonio Enrique Pérez Luño	DERECHO, PODER Y DOMINIO Massimo La Torre
47 •	67 •
RAZÓN Y SOCIEDAD León Olivé	ÉTICA ANALÍTICA Y DERECHO Fernando Salmerón
48 •	68 •
ESTUDIOS DE ÉTICA JURÍDICA Jorge Malem	RAZONAMIENTO JURÍDICO Elementos para un modelo Paolo Comanducci
49 •	69 •
NORMAS JURÍDICAS Y ESTRUCTURA DEL DERECHO José Juan Moreso	ESTADO DE DERECHO Problemas actuales Lihorio Hierro
50 •	70 •
UTILITARISMO, LIBERALISMO Y DEMOCRACIA Martín Diego Farrell	DERECHOS HUMANOS Historia y Filosofía Mauricio Beuchot
51 •	71 •
ENSAYOS SOBRE JUSTICIA DISTRIBUTIVA Paulette Dieterlen	DOG MÁTICA CONSTITUCIONAL Y RÉGIMEN AUTORITARIO José Ramón Cossío
52 •	
EL SIGNIFICADO POLÍTICO DEL DERECHO Josep M. Vilajosana	
53 •	
CRISIS DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA Roberto Gargarella	
54 •	
LAS LIMITACIONES DEL SOBERANO Ernesto Abril	



72 •	EL CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD Pablo Larrañaga	91 •	CUESTIONES JUDICIALES Manuel Atienza
73 •	RAZONAMIENTO JUDICIAL Y REGLAS Angeles Ródenas	92 •	ENSAYOS DE TEORÍA CONSTITUCIONAL Michel Troper
74 •	DERECHO Y RAZÓN Aleksander Peczenik	93 •	VIRTUD Y JUSTICIA EN KANT Faviola Rivera
75 •	ENSAYOS DE BIOÉTICA <i>Reflexiones desde el Sur</i> Florencia Luna	94 •	FICCIONES JURÍDICAS Kelsen, Fuller y Ross Daniel Mendonça y Ulises Schmill (Comps.)
76 •	HOHFELD Y EL ANÁLISIS DE LOS DERECHOS Matti Niemi	95 •	EL IUSNATURALISMO ACTUAL De M. Villey a J. Finnis Rodolfo L. Vigo
77 •	ESTUDIOS ÉTICOS Karl Otto Apel	96 •	DEMOCRACIA Y PLURALISMO Ángel R. Oquendo
78 •	DOS ESTUDIOS SOBRE LA COSTUMBRE Bruno Celano	97 •	PALABRAS Y REGLAS <i>Ensayos en filosofía del derecho</i> Timothy Endicott
79 •	CUESTIONES LÓGICAS EN LA DEROGACIÓN DE LAS NORMAS José Ma. Sauca	98 •	LA HETEROGENEIDAD DEL BIEN <i>Tres ensayos sobre pluralismo ético</i> Mauro Barberis
80 •	IGUALDAD, DIFERENCIAS Y DESIGUALDADES María José Añón	99 •	LOS 'HECHOS' EN LA SENTENCIA PENAL Perfecto Andrés
81 •	ENSAYOS SOBRE JURISPRUDENCIA Y TEOLOGÍA Hans Kelsen	100 •	ESTUDIOS SOBRE LA INTERPRETACIÓN Y DINÁMICA DE LOS SISTEMAS CONSTITUCIONALES Claudina Orunesu, Pablo M. Perot Jorge L. Rodríguez
82 •	LA NATURALEZA FORMAL DEL DERECHO Robert Summers	101 •	LA CIENCIA DEL DERECHO COMO UNA CIENCIA REAL Hans Alibert
83 •	ÉTICA, PODER Y DERECHO Gregorio Peces-Barba	102 •	ÉTICA JURÍDICA SIN VERDAD Uberto Scarpelli
84 •	CONOCIMIENTO JURÍDICO Y DETERMINACIÓN NORMATIVA José Juan Moreso, Pablo Navarro y Cristina Redondo	103 •	DERECHO, LENGUAJE Y ACCIÓN Paolo di Lucia
85 •	DERECHO, JUSTICIA Y LIBERTAD <i>Ensayos de derecho chileno y comparado</i> Pablo Ruiz-Tagle	104 •	DE LA DIGNIDAD HUMANA Y OTRAS CUESTIONES JURÍDICO MORALES José Luis Triviño
86 •	DERECHOS Y PAZ <i>Destinos individuales y colectivos</i> Ermanno Vitale	105 •	LA FILOSOFÍA DEL DERECHO ALEMANA ACTUAL DE ORIENTACIÓN RACIONALISTA <i>Estudios sobre R. Alexy, K. Günther J. Habermas y O. Höffe</i> David Sobrevilla
87 •	G. H. VON WRIGHT Y LOS CONCEPTOS BÁSICOS DEL DERECHO Daniel González Lagier		
88 •	EPISTEMOLOGÍA Y GARANTISMO Luigi Ferrajoli		
89 •	LA DERROTABILIDAD DEL DERECHO Agustín A. Pérez Carrillo		
90 •	DERECHOS DE LOS NIÑOS <i>Una contribución teórica</i> Isabel Fanlo (comp.)		



DOCTRINA JURÍDICA CONTEMPORÁNEA



COLECCIÓN DIRIGIDA POR  
José Ramón Cossío y Rodolfo Vázquez

1. LA DEFENSA DE LA CONSTITUCIÓN  
*José Ramón Cossío y Luis M. Pérez de Acha (Comps.)*
2. INTRODUCCIÓN AL DERECHO  
*Manuel Atienza*
3. INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA CONSTITUCIÓN  
*Rolando Tamayo y Salmorán*
4. INTERPRETACIÓN JURÍDICA Y DECISIÓN JUDICIAL  
*Rodolfo Vázquez (Comp.)*
5. ARBITRAJE COMERCIAL INTERNACIONAL  
*Leonel Pereznierto Castro (Comp.)*
6. EL CONCEPTO DE DERECHO SUBJETIVO  
En la teoría contemporánea del derecho  
*Juan A. Cruz Parceró*
7. INFANCIA Y ADOLESCENCIA. De los derechos y de la justicia  
*Emilio García Méndez*
8. ESTUDIOS DE TEORÍA CONSTITUCIONAL  
*Riccardo Guastini*
9. SENTIDO Y HECHO EN EL DERECHO  
*Jerzy Wróblewski*
10. DISCRECIONALIDAD JUDICIAL Y RESPONSABILIDAD  
*Adrián Rentería*
11. FILOSOFÍA DEL DERECHO CONTEMPORÁNEA EN MÉXICO  
Testimonios y perspectivas  
*Rodolfo Vázquez y José María Lujambio (Comps.)*
12. LA TEORÍA CONSTITUCIONAL DE LA SUPREMA CORTE DE JUSTICIA  
*José Ramón Cossío*
13. EL CONCEPTO DE SANCIÓN. En la teoría contemporánea del derecho  
*Roberto Lara Chagoyán*
14. DERECHOS SOCIALES  
Instrucciones de uso  
*Víctor Abramovich, María José Añón y Christian Courtis (Comps.)*
15. ENTRE EL VIVIR Y EL MORIR. Ensayos de bioética y derecho  
*Pablo de Lora*
16. ELEMENTOS DE DERECHO CONSTITUCIONAL  
*Miguel Carbonell*
17. ANÁLISIS Y DERECHO  
*Paolo Comanducci (Comp.)*
18. DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS  
*Claudia Martín, Diego Rodríguez-Pinzón José Antonio Guevara (Comps.)*
19. EL DERECHO Y LA MUERTE VOLUNTARIA  
*Carmen Juanatey*
20. DERECHO Y PROCESO PENAL INTERNACIONAL  
*Kai Ambos*
21. CÓDIGO SEMIÓTICO Y TEORÍAS DEL DERECHO  
*Samuel González Ruiz*
22. LA NORMATIVIDAD ADMINISTRATIVA Y LOS REGLAMENTOS EN MÉXICO  
*Víctor Blanco*
23. EL VALOR DE LA SEGURIDAD JURÍDICA  
*Ricardo García Manrique*

24. VISIONARIOS  
Y PRAGMÁTICOS  
Una aproximación sociológica  
al derecho ambiental  
*Antonio Azuela*
25. NUEVOS MATERIALES DE  
BIOÉTICA Y DERECHO  
*María Casado (Comp.)*
26. LA INJUSTICIA EXTREMA  
NO ES DERECHO  
De Radbruch a Alexy  
*Rodolfo L. Vigo (Comp.)*
27. EL SISTEMA DE JUSTICIA  
PENAL Y SU REFORMA  
Teoría y Práctica  
*Samuel González, Ernesto  
Mendieta, Edgardo Buscaglia  
Moisés Moreno*
28. TRANSPARENCIA Y  
RENDICIÓN DE CUENTAS  
*Alexander Ruiz Euler (Coord.)*
29. JURISDICCIÓN,  
CONSTITUCIÓN Y DERECHO  
*Modesto Saavedra*
30. LA POLÍTICA DESDE LA  
JUSTICIA. Cortes Supremas,  
gobierno y democracia en  
Argentina y México  
*Karina Ansolabehere*
31. PROCESO ACUSATORIO  
ORAL Y DELINCUENCIA  
ORGANIZADA  
Principios, evolución y las  
formas especiales de  
valoración de la prueba  
en el modelo italiano  
*Ottavio Sferlazza*
32. UNA COMUNIDAD  
DE IGUALES  
La protección constitucional  
de los nuevos ciudadanos  
*Owen Fiss*
33. RAZONAMIENTO JURÍDICO,  
CIENCIA DEL DERECHO Y  
DEMOCRACIA EN CARLOS  
S. NINO  
*Carlos Rosenkrantz  
Rodolfo L. Vigo (Comps.)*
34. INSTITUCIONES,  
LEGALIDAD Y ESTADO  
DE DERECHO. En el México  
de la transición democrática  
*Gustavo Fondevila (Comp.)*
35. LA JUSTICIA CONSTITUCIONAL  
DE LA SUPREMA CORTE  
(1995-2004)  
*Agustín A. Pérez Carrillo*
36. SEGURIDAD PÚBLICA  
Y ESTADO EN MÉXICO  
Análisis de algunas iniciativas  
*Marcelo Bergman*
37. DOGMÁTICA JURÍDICA Y  
APLICACIÓN DE NORMAS  
Un análisis de las ideas  
de autonomía de ramas jurídicas  
y unidad del Derecho  
*Guillermo Lariguet*
38. ÉTICA ORGANIZACIONAL EN  
INSTITUCIONES DE SALUD  
*Robert Hall*
39. LA PREVENCIÓN, INVESTIGA-  
CIÓN Y SANCIÓN DE LA  
TORTURA. Análisis de los retos  
pendientes en la legislación  
mexicana  
*Claudia Martín  
Juan Carlos Arjona*
40. AUTONOMÍA MUNICIPAL  
Y PLANTEAMIENTO  
URBANÍSTICO  
*Manuel Jiménez Dorantes*
41. CORTE, JUECES Y POLÍTICA  
*Rodolfo Vázquez (Comp.)*
42. DEMOCRACIA, PODER Y  
MEDIOS DE COMUNICACIÓN  
*Saúl López Noriega*

---

---

# ds derecho y sociedad

DIRIGIDA POR  
OSCAR CORREAS

1. **El otro Kelsen**  
Oscar Correas (Comp.)
2. **Acerca de los derechos humanos**  
Oscar Correas
3. **Teoría general del Estado**  
Hans Kelsen
4. **La prescripción de los delitos de los gobernantes**  
Clemente Valdés S.
5. **Alcances sociológicos del derecho del trabajo en México**  
Mito y realidades  
Florencia Correas Vázquez
6. **Visiones transdisciplinarias y observaciones empíricas del derecho**  
Angélica Cuéllar Vázquez  
Arturo Chávez López (Coords.)
7. **Ideología, Estado y derecho**  
Adolfo Sánchez Pereira  
Ever Valencia Araujo
8. **Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico**  
Luis Recaséns Siches
9. **Kelsen y los marxistas**  
Oscar Correas
10. **Autonomía y derechos indígenas en México**  
Francisco López Bárcenas
11. **Esencia y valor de la democracia**  
Hans Kelsen
12. **Crítica de la ideología jurídica**  
Ensayo sociosemiológico  
Oscar Correas
13. **La nueva ciencia y filosofía del derecho**  
Análisis metodológico, filosófico y metafísico sobre una teoría integracionista del Derecho  
María Isabel Jiménez Moles
14. **Instituciones de derecho privado romano. Historia y sistema**  
Rodolfo Sohm
15. **Las transformaciones generales del derecho privado desde el código de Napoleón**  
León Duguit
16. **Introducción al razonamiento jurídico**  
Edward H. Levi
17. **Derecho indígena mexicano**  
Oscar Correas
18. **Teoría Pura del Derecho y materialismo histórico**  
Arturo Berumen Campos
19. **Pluralismo jurídico**  
Otros horizontes  
Oscar Correas
20. **Crítica y dogmática jurídica**  
Jacqueline Ortiz Andrade
21. **Constitución y derecho indígena**  
El caso del estado de Quintana-Roo  
Elia Domingo Barberá
22. **Teoría pura del derecho y materialismo histórico**  
Arturo Berumen Castro
23. **Economía y Derecho**  
Adolfo Sánchez Pereira
24. **Sociedad multinacional y pluralismo**  
Pablo Perel
25. **Análisis, técnicas y herramienta en el combate a la delincuencia organizada y corrupción**  
con fundamento en la Convención de Palermo  
Mariano Herrán  
José L. Santiago  
Samuel González  
Ernesto Mendieta
26. **Tratado de filosofía del derecho**  
Rudolf Stammler





COLECCIÓN DIRIGIDA POR  
FERNANDO TENORIO TAGLE

1. *Delito y modernidad. Nuevas argumentaciones en la criminología realista de izquierda*  
John Lea
2. *Seguridad Pública. Tres puntos de vista convergentes*  
Massimo Pavarini / Agustín Pérez Carrillo / Fernando Tenorio Tagle
3. *Imagen y autoimagen de la Policía de la Ciudad de México*  
Elena Azaola Garrido
4. *Temas actuales de Derecho Civil y Familiar*  
María Ysàs Solanes (Coordinadora)
5. *El enemigo en el Derecho Penal*  
Eugenio Raúl Zaffaroni
6. *El pacto de concreción de la responsabilidad en la hipoteca*  
Xavier Cecchini Rosel

*Esta obra se imprimió bajo el cuidado de Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V.,  
Av. Hidalgo No.47-2, Colonia del Carmen, Deleg. Coyoacán, 04100,  
México D. F., en enero de 2008.  
El tiraje fue de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.*