

R. 35070

TD $\frac{FA}{110}$

**LA AUTONOMÍA PERSONAL,
FUNDAMENTO DE
LOS DERECHOS HUMANOS**



Dr. D. José Villalobos

Departamento de Metafísica
y Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política

M^{ra} DEL CARMEN MERCHÁN PAGADOR

María del Carmen Merchán Pagador
Dpto. de Metafísica y Corrientes Actuales de Filosofía
Director: Dr. D. José Villalobos Domínguez
Facultad de Filosofía de Sevilla



FACULTAD DE FILOSOFIA

**Departamento de Metafísica
y Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política**

**JOSE VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, CATEDRÁTICO DE UNIVERSIDAD,
ADSCRITO AL DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y CORRIENTES
ACTUALES DE LA FILOSOFÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA**

CERTIFICA:

Que la tesis doctoral de **Dña. María del Carmen Merchán Pagador**, titulada: **“LA AUTONOMIA PERSONAL, FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS”**, ha sido elaborada bajo mi dirección, haciendo uso de la metodología y la fuentes pertinentes, y reúne a mi juicio las características y requisitos necesarios para un trabajo de esta índole.

Y para que conste, firmo la presente en Sevilla a 27 de junio de 2006.

Fdo.: José Villalobos Domínguez



**Departamento de Metafísica
y Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política**

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
SECRETARIA GENERAL

Queda registrada esta Tesis Doctoral
el folio 118 número 434 del libro
correspondiente.

Sevilla, 5-7-06.

El Jefe del Negociado de Tesis.

[Handwritten signature]

619050550
011655732
123561853

A mi familia

ÍNDICE GENERAL DE CONTENIDOS

I. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS.	9
§1. INTRODUCCIÓN. LA PROBLEMÁTICA DE LA FUNDAMENTACIÓN EN LA ACTUALIDAD.....	9
1. <i>La cuestión de la fundamentación en el iusnaturalismo.</i>	14
2. <i>La propuesta historicista. Entre el desarrollo de la autoconciencia y la dependencia de las condiciones sociales.</i>	28
3. <i>La cuestión de la fundamentación desde el positivismo.</i>	31
§2. REVISIÓN CRÍTICA Y NUEVOS CAMINOS.	38
II. LA DIGNIDAD HUMANA COMO BASE DE LOS DERECHOS HUMANOS.	69
§3. EL CONCEPTO DE “DIGNIDAD”. ¿DE QUÉ ES DIGNO EL SER HUMANO?.....	69
1. <i>El hombre conociéndose a sí mismo.</i>	86
§4. LA LIBERTAD COMO BASE DE LA DIGNIDAD HUMANA. ¿ES EL HOMBRE LIBRE?	98
1. <i>Libertad subjetiva y libertad objetiva: ¿Desde qué punto de vista se puede defender la libertad humana?</i>	104
2. <i>Libertad metafísica objetiva.</i>	108
3. <i>La Libertad del Sujeto Humano. Formas y desarrollo.</i>	121
4. <i>La Libertad Negativa como requisito imprescindible pero limitado.</i>	126
5. <i>La libertad valorativa. Agustín de Hipona como paradigma del valor que nos hace libres.</i>	134
6. <i>La libertad positiva o la autonomía kantiana.</i>	146
III. EL RECONOCIMIENTO DESDE LA AUTONOMÍA: FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE.	169
§5. EL RECONOCIMIENTO MUTUO Y LA IMPARCIALIDAD: LA AUSENCIA DE LIMITACIONES PROPIAS.	169
§6. EL RECONOCIMIENTO DE LA AUTONOMÍA PROPIA Y DEL OTRO COMO FUNDAMENTO Y LEGITIMACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS.	177
§7. CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DE UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE EL HOMBRE PARA FUNDAMENTAR LOS DERECHOS HUMANOS.....	189
IV. BIBLIOGRAFÍA	197
A. DERECHOS HUMANOS.....	199
B. ESTUDIOS SOBRE LA NATURALEZA Y DIGNIDAD HUMANAS. ...	205
C. ESTUDIOS SOBRE LA LIBERTAD:	210
D. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS TEMAS TRATADOS:.....	213
E. ARTÍCULOS Y REVISTAS SOBRE LOS TEMAS TRATADOS.	220

“Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar al otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador. Es claro que un acontecimiento semejante no puede producirse más que como un sacudimiento de la persona como persona”

Martin Buber. *¿Qué es el hombre?*

I. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS.

§1. INTRODUCCIÓN. LA PROBLEMÁTICA DE LA FUNDAMENTACIÓN EN LA ACTUALIDAD.

Realizar una tesis doctoral sobre los derechos fundamentales y, más aún, sobre su fundamentación, tiene varios “peligros” en la actualidad: El primero de ellos es el rechazo que todo intento de fundamentación genera en nuestros tiempos. “Fundamentación” equivale en la actualidad para muchos a “fundamentalismo”, y todo aquel que pretenda buscar las causas últimas de algo para explicar y comprender, tiene que arriesgarse a ser tachado de radical, fundamentalista y retrógrado. Como mucho, se “legitiman” los argumentos y las acciones en base a la legalidad vigente, la jurisprudencia, la opinión pública e incluso la recurrente aparición en los mass-media.

El segundo de estos “peligros” es que de un tema tan candente y de tanta importancia para nuestras vidas se acabe haciendo un extensísimo trabajo de documentación sin salida, o sea, sin argumentos que intenten poner en claro el tema a tratar o que apuesten por una solución al problema. Un peligro de esta índole no es característico de toda investigación, pero sí suele caracterizar las tesis doctorales, convirtiéndolas en muchos casos en guías bibliográficas carentes de todo hilo, justificación y utilidad. Y en tercer lugar, en los últimos tiempos, las investigaciones sobre derechos fundamentales se centran en el estudio reiterado y de los derechos fundamentales declarados sin dar razón de los mismos, sin buscar su porqué último, su

más profunda causa, quedándose, pues, en lo que para la filosofía es mera superficie.

Desde un principio he intentado evitar estos extremos esforzándome por que esta tesis doctoral sea, a la vez, un instrumento que mejore en la práctica la comprensión de los derechos fundamentales. Para ello, no he partido fácticamente de una Declaración de los derechos fundamentales o de una Declaración de derechos concreta. No quería fundamentar unos derechos humanos, de la humanidad y referentes al hecho de ser humano, en un documento con fecha, firmantes e intereses circunstanciales. Al fin y al cabo hemos de entender que dichos documentos no son más que contratos temporales que se deben a su tiempo y a sus circunstancias y que no suponen necesariamente su cumplimiento.

Nuestra investigación ha partido de lo que, habitualmente en derechos humanos, es la conclusión: el **ser humano al que afectan esos derechos**.

Haber elegido este itinerario nos ha reportado más críticas negativas que positivas. En un campo como el de los derechos humanos y en una época altamente positivista como la nuestra, una investigación que vaya más allá, en busca de la esencia del objeto al que se le aplican determinados adjetivos es tachada de “metafísica”. Y decimos “tachada” en vez de “calificada” porque “tachada” significa aquí más bien “descalificada”. Todo lo que traspase el límite de lo estrictamente positivo (leyes, códigos, tratados o jurisprudencia) “huele” a irracional, totalitario, fantasmagórico, absolutista e intolerante. Huele a vacío de contenido sólo porque no contiene “cantidad” de datos positivos que justifiquen, con su peso, la existencia de esos derechos (o de cualquier cosa). Sin embargo, como el propio Maritain señaló, el principal problema de los derechos humanos se encuentra, precisamente, **en la falta de fundamentación racional**:

“Sin embargo, desde el punto de vista de la inteligencia, lo esencial es tener una justificación verdadera de los valores morales. En lo concerniente a los derechos humanos, lo que importa más al

filósofo es la cuestión de sus fundamentos racionales”¹.

De la existencia de una Declaración contractual de los derechos, o sea, de un documento, no se deriva necesariamente que el hombre tenga esos derechos. Como mucho se inferiría la obligación moral y/o legal de proteger esos derechos por parte de los firmantes. Es, por tanto, difícilmente asumible para muchos de los que no apoyaron cualquier declaración por los motivos que fuera, o para los que no la conocen o no estaban cuando se promulgaron, que haya que respetar necesariamente esos y no otros derechos y sólo porque aparezcan en tal o cual declaración o porque estén amparados por ciertas leyes cuyo incumplimiento supondrá la correspondiente sanción. Que muchos o pocos firmen más o menos solemnemente o con más o menos nivel de compromiso un tratado no justifica ese tratado. Lo que lo justifica es la racionalidad, la coherencia y la relación del contenido de dicho tratado con los fines que persigue y a los que está ligado. Así, para justificar y fundamentar los derechos fundamentales del ser humano, consideramos que el camino más natural no es el de buscar en las múltiples declaraciones, sino el de buscar en el propio hombre al que se refieren esos derechos para deducir de su condición los derechos que le convienen por ser lo que es.

Desde esta perspectiva, los derechos que se muestren a nuestra reflexión como necesarios para el ser humano, lo serán en relación a su humanidad y lo serán para todos los seres humanos.

Si nuestra fundamentación es metafísica, lo es voluntariamente; porque estamos firmemente convencidos de que para fundamentar los derechos de lo humano hay que buscar más allá de los entes concretos y sus particularidades. De esta manera podremos llegar a fundamentar los derechos que pertenecen a todos los seres por ser humanos, no por poseer determinadas particularidades. Esto no quiere decir que no existan derechos

¹ J. Maritain. *El hombre y el Estado*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, pág. 97.

derivados de las particularidades consustanciales a determinados individuos, pero no es el tema de esta investigación el derecho de las minorías.

Siempre en función de los objetivos anteriormente marcados, nuestro trabajo se va a dividir en dos momentos:

El primero, en el que tras presentar nuestras pretensiones revisaremos los caminos ya andados por las principales corrientes de la filosofía y del derecho en relación a la fundamentación de los derechos del hombre, pero que no nos resultan del todo satisfactorias por diversos motivos. Esta parte representa la “duda metódica o filosófica” característica de todo aquel que ame la filosofía: revisar nuestros conocimientos para ver si sus pilares son firmes y criticar todo aquello que presente la menor duda. No obstante, al repasar las diferentes concepciones filosóficas no sólo trataremos de criticar sino también de resaltar los aspectos positivos de las mismas, aspectos que han sido muy útiles en nuestra investigación.

El segundo momento se corresponderá con la ejecución propia de nuestra fundamentación, que dará comienzo con un análisis general de las características fundamentales del ser humano, pasando después a destacar las necesidades derivadas de esas características y los derechos que le corresponden. Como la revisión de todos los derechos fundamentales sería una tarea inmensa para presentarla como tesis doctoral, en esta ocasión nos centraremos, al finalizar, en la fundamentación del derecho más ligado a la dignidad humana, el derecho a la libertad.

Por último revisaremos los procedimientos más útiles y propios para la puesta en marcha de tal derecho dentro de la vida social.

Comenzaremos, pues, con ciertos aspectos técnicos que nos permitirán centrarnos y presentar adecuadamente el tema que vamos a desarrollar. Estos aspectos se refieren a la problemática de los derechos humanos hoy a escala mundial.

En la actualidad, como todos podemos comprobar a través de los diversos medios

de comunicación, convenciones, conferencias y otros medios, el tema en cuestión recibe múltiples tratamientos. Bien cierto es que lo que se viene entendiendo como “derecho humano” perteneciente a la Declaración Universal de los Derechos Humanos no se realiza en la persona de todos los hombres y que esa realización e incluso una reflexión sobre la misma depende, en gran medida, del lugar del planeta en que nos encontremos. Lo mismo cabría decir de la historia de la humanidad, donde los derechos humanos han sido objeto de reflexión en occidente desde la antigua Grecia, pero su aplicación y desarrollo se ha venido produciendo en capítulos muy diferentes. Tanto es así que, a pesar del gran número de aproximaciones que se han realizado hasta el momento, el ámbito de los derechos humanos sigue siendo un espacio abierto y enormemente activo.

En la actualidad, los grupos que militan más o menos activamente en la defensa de los derechos humanos se vienen centrando en la realización de proyectos materiales muy concretos que pretenden defender, en algún punto de nuestro planeta, uno o varios de los derechos expresados en la declaración anteriormente citada. Sin embargo, como ya el filósofo J. Maritain nos dejó claro, el problema de los derechos humanos no es sólo su realización, sino que también lo es, y con la misma importancia, su fundamentación, su justificación racional. Es claro que si podemos justificar racionalmente la existencia de un derecho como algo consustancial al ser humano, la realización de tal derecho habrá de convertirse en un hecho.

La situación del fundamento de los derechos humanos hoy es bastante compleja, ya que no se puede reducir a grupos claramente definidos o absolutamente independientes. Sin embargo, la mayoría de las posiciones se pueden encuadrar dentro de los siguientes grupos: iusnaturalismo, historicismo, intento ético y consensualista².

Desde nuestro punto de vista, esos cuatro intentos podrían refundirse en dos, el

² Con respecto a las diferentes corrientes fundamentadoras de los derechos humanos son interesantes las siguientes obras: Saldaña J. y M. Beuchot que se citan en nuestra bibliografía.

iusnaturalismo y el positivismo, ya que la corriente ética comparte prácticamente todos los puntos defendidos por el iusnaturalismo, bien de corte clásico —con antecedentes aristotélicos y tomistas- bien de corte racionalista —más propio de fundamentaciones modernas como las de Grocio, Wolf o Kant-. Por otro lado, las fundamentaciones de tipo historicista y consensualista viene coincidiendo en los presupuestos fundamentales al menos con lo que se conoce como positivismo. De hecho, en distintas fuentes podemos encontrar a un mismo autor, como Bobbio, como positivista o como consensualista. Es por ello por lo que centraremos los apartados dedicados a las fundamentaciones realizadas hasta el momento en el análisis de las ideas iusnaturalistas y positivistas, presentando no obstante, aunque de manera más resumida, las otras corrientes.

1. La cuestión de la fundamentación en el iusnaturalismo.

Situándonos en la perspectiva iusnaturalista, el relativismo y la abstinencia de valores estables y con pretensión de universalidad constituyen, para el ser humano, un camino seguro hacia el suicidio colectivo. El hecho de que los derechos humanos dependan de cambiantes ideologías, situaciones muy concretas y temporales- como quién se encuentre en el poder y otros factores circunstanciales, puede hacer tambalearse al grueso de estos derechos, convirtiéndolos en un beneficio otorgado por la voluntad arbitraria en la que descansa el poder. Por ello, si no se desea que esto ocurra, el iusnaturalista piensa que hay que situar fundamento de los derechos humanos en un orden superior, objetivo y universal al que los hombres puedan apelar en cualquier tiempo y lugar. Será cuestión de la perspectiva iusnaturalista concreta el que ese orden eterno sea tomado como un referente al que la razón práctica se asome para adaptar en medio de las circunstancias que rodean a la evolución humana las necesidades de los

hombres o bien como un orden eterno e inalterable al que no hay más remedio que ceñirse de manera estricta.

Las líneas anteriormente expuestas reflejan con suficiente claridad las líneas esenciales de las posturas iusnaturalistas que, aunque veremos que varían sustancialmente dependiendo de los autores, mantienen puntos en común de gran importancia.

La conciencia de la importancia que tiene una fundamentación de los derechos humanos que trascienda a la mera positivización, se expresa de manera recurrente en la historia del pensamiento, tanto filosófico, como político o jurídico. El iusnaturalismo, en sus múltiples formas, representa en gran medida esta conciencia, por lo que se convierte en una posición fuerte y a tener en cuenta en el reto de la fundamentación de los derechos de la humanidad.

La reflexión filosófica es considerada ya desde Platón como la máxima autoridad que pueda fundar la norma justa. Y esto es así porque el filósofo no crea, sino que recrea el orden inmutable del ser. La razón es el instrumento de aprehensión del orden natural, que se expresa en la ley natural, la cual se positivizará a través de la voluntad filosófica. Las tesis iusnaturalistas defienden la existencia de un mundo racional, sometido a un orden estable y aprensible por la razón o intuitivo a través del sentimiento convenientemente educados. De manera que “todo hombre realmente razonable está seguramente de acuerdo con ellas y, por lo tanto, deberían ser iguales en las condiciones que el político real pueda ofrecer”³. Por eso, cuando el sofista le pregunta a Sócrates sobre lo justo, éste le responderá, a través de un exquisito diálogo, que la justicia es lo que cada uno se merece según su naturaleza. Y también es, por ese carácter supremo e inmutable de lo real, que lo que es, no pueda no ser. Lo que lo real es, la esencia, permanece a pesar del cambio aparente. Como afirmaba Agustín de Hipona,

“No hay nada que pueda sustraerse de las leyes del supremo creador y ordenador, que regula la paz del universo(...). La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar”⁴.

Cada ente tiene su lugar en el orden de lo real y el hombre posee también el suyo en función de su naturaleza. Los derechos del hombre, así como sus deberes, se derivan de la naturaleza humana, una naturaleza estable, universal e inmutable. El destino natural del hombre, desde la perspectiva de la ley natural, será desarrollar la naturaleza humana, para lo cual se considera una condición sine qua non a la sociedad. La exigencia de la vida social vendrá dada por diferentes motivos en las diversas formas de realizarse el iusnaturalismo. Así, Aristóteles derivaba la necesaria sociabilidad del hombre de su propia naturaleza,

En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es una vez acabada su generación, ya hablemos del caballo, del hombre o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor.

De esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre”⁵

Esto es así porque el ser humano es concebido reiteradamente como un ser de instintos mediatizados pero dotado naturalmente de razón y voluntad, capacidades de las que ha de servirse para sobrevivir y que, a su vez, lo diferenciarán radicalmente del resto de realidades. Será a partir de estas dos cualidades desde donde la corriente iusnaturalista va a desarrollar su teoría de la ley natural y los derechos que por naturaleza convienen al individuo.

³ Crombie, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid, Alianza Universidad, 1990, pág. 185

⁴ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XIX, 12-13. Madrid, B.A.C., 1988.

⁵ Aristóteles, *Política*, L. I. 1252,a. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Son muchos los autores de este signo que señalan a la razón como el elemento imperante e identificativo de la naturaleza humana. Platón, por poner un ejemplo reconocido, sitúa al sabio en lo más alto de la escala social y política en virtud de sus capacidades racionales y de la dedicación a la contemplación de lo adecuado a la razón, las ideas. Esta misma tónica se repetirá constantemente en los autores cristianos en los que el alma, inmortal, es la parte más excelente del hombre, con la que se comprende a Dios a través del mundo y al mundo a través de Dios.

El hombre está dotado de razón y, puesto que la razón es el instrumento adecuado para captar lo correcto, las leyes positivas dejan de ser necesarias. Así Platón considera al filósofo (hombre racional por excelencia) como productor de leyes. Pero podemos decir que el filósofo, más que productor, debería considerarse reproductor, ya que lo que hace no es más que reproducir la ley natural. El contenido del derecho natural del hombre no es más que el conjunto de normas acerca del correcto desarrollo de todo lo real desde su naturaleza. Digamos que constituye el orden, el estado de cosas que, dependiendo de la naturaleza de esas cosas debe darse, y las normas y valores que llevan a su consecución. El hombre desarrolla a la naturaleza y a sí mismo como parte de la naturaleza a través de la realización de su propia naturaleza: la razón, el pensamiento. La naturaleza de lo real es su idea.

“Pues considera, que lo mismo sucede respecto del alma. Cuando fija su mirada en objetos iluminados por la verdad y por el ser, los ve claramente, los conoce y muestra que está dotada de inteligencia; pero, cuando vuelve su mirada sobre lo que está envuelto en tinieblas, sobre lo que nace y perece, su vista se turba, se oscurece y ya no tiene más que opiniones, que mudan a cada momento; en una palabra, parece completamente privada de inteligencia. (...) ...teniendo sin cesar fijo el espíritu sobre los objetos que guardan entre sí un orden constante e inmutable, los cuales, sin perjudicarse, los unos a los otros, conservan siempre los mismos puestos y las mismas relaciones, consagra toda su atención a imitar y expresar en sí este orden invariable”⁶

Por todo ello, el fundamento y justificación última del derecho positivo es, tendrá que ser, la justicia ideal.

A la capacidad racional se sumará el libre arbitrio como cualidad esencial de lo humano y productora del orden natural. De ahí que el propio Agustín de Hipona afirme que los derechos y deberes del hombre son los que están estrechamente ligados a la razón y la voluntad. La voluntad que es guiada por los principios de la ley eterna sigue el camino correcto y lleva al hombre a la consecución de su desarrollo natural.

San Agustín, así como otros padres e la iglesia, defenderá la existencia de un orden eterno base del derecho natural, que es el único, a su juicio, que sustenta y justifica la existencia del derecho positivo. Si Platón separó lo inteligible de lo sensible, San Agustín vuelve, centrándose en el hombre, a retomar el mismo camino, el de la mutabilidad de lo sensible, con su carga de escepticismo, frente a la inmutabilidad de lo inteligible, lo divino, lo eterno.

El punto de partida agustiniano en lo que respecta al origen de los derechos del hombre será el análisis de la naturaleza humana, una naturaleza sumida en dificultades por sus limitaciones cognoscitivas. No obstante, frente a la duda sembrada por el mundo material y su mutabilidad se erige una posibilidad para el conocimiento. Nos referimos a la inmutabilidad de lo inteligible, el campo de las verdades eternas. El hombre, al conocer estas ideas, concibe el orden esencial, el deber ser de lo real y, con él, su propio ser. Esto es posible sólo, a través de la iluminación:

“...penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste asistencia. Entré y vi con el ojo del alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable. No esta luz vulgar y visible a toda carne (...). Era una luz de potencia superior, como sería la luz ordinaria si brillase mucho y con mayor claridad y llenase todo el universo con su esplendor. Nada de esto era aquella luz, sino algo muy distinto, algo muy diferente de todas las luces de este mundo.

Tampoco se hallaba sobre mi mente como el aceite nada sobre el agua, ni como está el cielo sobre la tierra. Estaba encima de mí por ser creadora mía, y yo estaba debajo por hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad”⁷.

⁶ Platón, *República* L V. 508d; L VI. 500c.

⁷ San Agustín de Hipona, *Confesiones*, VII, 10. Madrid, M. Aguilar ed. 1941.

El hombre, por sí solo, no puede llegar al conocimiento de las formas, pero con la ayuda de Dios lo puede conseguir. Un hombre iluminado conoce la norma y el orden de lo real. Y puesto que la norma y el derecho divinos son la base de los humanos, sólo la iluminación divina puede justificar la existencia de derechos humanos. Ley natural, derechos justos y ciudad de Dios están íntimamente relacionados, al igual que lo están el derecho injusto y la ciudad pagana. La ciudad de Dios es el pueblo formado por los hombres que aman a Dios. Tan grande amor⁸ conlleva un consecuente deseo de conocer al objeto amado y sus designios. Al contemplar, siempre de modo limitado, la perfección del creador y su infinita sabiduría, la ciudad de Dios descubre la verdadera ley a la que debe adecuarse la voluntad. La ley natural refleja el orden de lo real conforme a la voluntad de Dios y por tanto establece la regla desde la que se mide la perfección de la realidad. La ciudad y sus leyes serán tanto más perfectas cuanto más se adecuen a ella

“No hay nada que pueda sustraerse de las leyes del supremo creador y ordenador, que regula la paz del universo(...). La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de los ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada en el gozar de Dios y en el mutuo gozo de Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar”⁹

Además, todos los hombres deben de ser considerados iguales en cuanto al merecimiento y satisfacción de sus derechos, puesto que así lo ha querido el Creador y no hay voluntad por encima de la suya. Todos los hombres deben someterse a la ley natural, aunque en muchos casos no esté de acuerdo con la ley positiva.

Razón y voluntad no sólo aparecerán en el iusnaturalismo como características

⁸ Con respecto a los temas relacionados con verdad, conocimiento y amor en San Agustín consideramos de gran utilidad la obra de D. José Villalobos Domínguez *Ser y Verdad en Agustín de Hipona*, así como la de J. A. García Junceda *La cultura cristiana y San Agustín*. También han sido de gran ayuda otras obras que son expuestas en bibliografía.

identificativas de lo humano, sino, como ya venimos afirmando, como instrumentos esenciales para el desarrollo de la humanidad misma. La razón es garantía de humanidad en tanto que, como Aristóteles decía, no hay animal que la posea excepto el hombre, que abandona su estricta animalidad por causa de dicha posesión. Además, como hemos visto, se convierte en el instrumento de captación de la ley natural, de los valores universales de lo real. Tanta será su importancia que Sócrates borró el mal del mundo convirtiéndolo en ignorancia.

La voluntad, como fuerza de elección, será el instrumento que realice los principios rectores de la vida individual y social, de tal manera que, una buena voluntad culminará en una vida humana en el sentido más propio. Esta relación razón-voluntad ha sido evocada por la filosofía iusnaturalista de manera continuada para explicarnos el sentido de la relación que hace bueno al hombre, al ciudadano y al Estado:

“Se asemeja el alma al poder combinado de un carro alado y de un cochero. (...) la parte que gobierna en nuestro interior, ése guía el coche; y (...) uno de los caballos es bueno y bello, él y sus padres; él y sus padres malo y feo; por lo cual es muy difícil y penosa la dirección del carro. (...). Cada alma, mientras es perfecta y alada, vuela hacia lo alto y gobierna el mundo”¹⁰

Un correcto uso de la razón, aplicada sobre la forma de los entes, y el seguimiento de la voluntad de las directrices dictadas por aquélla, serán el requisito para el desarrollo completo de la humanidad.

“...las leyes humanas deben estar de acuerdo con la ley natural: ahora bien, como dice san Agustín, en “la ley que no es justa no parece que sea ley”. Por tanto, la fuerza de la ley depende del nivel de justicia. Y, tratándose de cosas humanas, su justicia está en proporción con su conformidad a la norma de la razón. Pues bien, la primera norma de la razón es la ley natural. Por consiguiente, toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la

⁹ San Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XIX, 14. Madrid, B.A.C. 1988.

¹⁰ Platón, *Fedro*, XXXV- XI, 246.

naturaleza: y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley”¹¹

Esto, en el ámbito de los derechos del hombre, se traduce en una deducción de los mismos de la ley natural; o sea, de lo que corresponde a cada ser por ser lo que es, por ocupar el puesto que ocupa en el orden del universo.

“...lo que ha de hacerse y evitarse forma parte de los preceptos de la ley natural en la medida en que la razón práctica natural los considere como bienes humanos. Y puesto que el bien tiene razón de fin (...) todo aquello a que el hombre se halla naturalmente inclinado, la razón lo considera como bueno y, por tanto, como algo que ha de ser realizado, así como lo contrario lo considera malo y debe ser evitado. El orden de los preceptos de la ley natural sigue, pues, el orden de las inclinaciones naturales.

En primer lugar, hay en el hombre una inclinación- que comparte con todas las sustancias- al bien natural, en cuanto que toda sustancia apetece la conservación de su ser, conforme a su naturaleza; de acuerdo con esto, a la ley natural pertenece todo aquello que contribuye a la conservación de la vida del hombre y prohíbe lo contrario...”¹²

Es enorme el peso que tiene la aprehensión de la ley natural ya que los derechos humanos son proclamados por el hombre, pero no de manera azarosa ni puramente convencional, sino que son deducidos, mediante la luz de la razón, de la ley natural. Dicha ley natural ha sido interpretada por las distintas tendencias iusnaturalistas de muy diversas maneras. Desde el ya mencionado Platón, para el que la ley natural se correspondería con el orden ideal al que ha de someterse todo lo sensible, incluido el Estado, hasta filósofos contemporáneos como Maritain, que entiende la ley natural como “la fórmula ideal de desarrollo de un ser dado”¹³.

Así, para una vertiente de iusnaturalistas, esa ley natural acaba sosteniéndose sobre la sabiduría y voluntad divinas. El propio Maritain así lo asegura y lo apoyan con sus ideas filósofos de la talla de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Hugo Grocio, Suárez o Vitoria.

¹¹ Tomás de Aquino, *Summa Theológica*, I-II, q. 95, art. 2, Madrid, Moya y Plaza Editores, 1880-1883.

¹² Tomás de Aquino, Op. Cit. , I-II, q. 94, art.2.

En el caso de Vitoria, claro precedente de Habermas por su *ius communicationis*, se parte de la evidente suposición de la igualdad natural humana¹⁴ para concluir la necesidad de un Derecho Natural de Gentes con carácter formativo. Este derecho de gentes, entendido como un derecho natural de toda la humanidad, es fruto de la reflexión racional sobre los caracteres y necesidades del hombre y los valores que se derivan de los mismos. La reflexión no será meramente individual, sino que gozará de un marcado carácter comunitario, ya que Vitoria consideraba la necesidad comunicativa como un carácter antropológico fundamental. Consecuentemente, el derecho natural humano que en él se incluye será

“...lo que establece la razón natural entre todas las gentes”¹⁵

Con unos principios paralelos, en los prolegómenos de *De iure belli ac pacis*, Grocio nos dirige al problema de los fundamentos generales del derecho. En dura polémica contra los que defienden que no se da en general ningún derecho o que, si se diera, no sería más que la expresión de la utilidad y el interés del más fuerte, Grocio está convencido y trata de convencernos de que la fuente primera y principal del derecho es la naturaleza racional y social del hombre. La segunda fuente de todo derecho es la voluntad de Dios.

Mientras, para otros muchos iusnaturalistas, sobre todo a partir de Hugo Grocio, la ley natural tendrá como fundamento único al ser humano. La secularización del derecho será la principal novedad en el planteamiento de los autores modernos e ilustrados ya que

“se piensa que la base y el fundamento de ese derecho natural

¹³ J. Maritain. *El hombre y el estado*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, pág. 104.

¹⁴ Todas las tesis de F. De Vitoria a las que hacemos alusión en estas líneas se encuentran expuestas de manera magistral por el propio autor en su *Relectio de Indis*, leída en 1539.

¹⁵ F. De Vitoria, *Relectio de Indis*, 1,3,1. Madrid, Espasa, 1975.

no puede ser ya, decimos, la ley eterna, sino la misma naturaleza racional del hombre, que corresponde y pertenece por igual a todo el género humano: la razón, se dice, es lo común a todo el hombre. Sobre ella se puede construir un auténtico y nuevo derecho natural”¹⁶.

La secularización viene acompañada e incluso precedida por el nuevo planteamiento del problema de la naturaleza humana que, como ya decimos, se iniciaba algo antes. Con las innovaciones de la Ilustración **la naturaleza humana adquiere un valor supremo** dado su interés para los nuevos valores morales, sociales y políticos que van surgiendo alrededor de una también novedosa situación económica. Por ello, el interés que suscita la *naturaleza humana* en los autores de la filosofía del derecho les llevará a su vez a la búsqueda de un método que sea capaz de desentrañar hasta las más recónditas sombras de la esencia humana para ofrecerlas de un modo sistemático y racional. Si la naturaleza humana va a ser el fundamento del derecho natural, tenemos el deber, como hombres que somos, de rescatar las evidentes notas que definen al hombre, a cada hombre que compone el concepto “hombre”.

Como resultado de las diversas incursiones en el hombre mismo, el racionalismo concluirá la necesidad de reconocer unos derechos naturales e innatos en los individuos, necesidad que será el germen, en cuanto que genera la posibilidad, de una teoría de los derechos naturales.

Las características más obvias de los derechos naturales reconocidos en los siglos XVII-XVIII serán típicamente racionalistas y coinciden con su criterio de decisión: la evidencia. Serán considerados derechos naturales humanos aquellos que se deriven evidentemente de la naturaleza humana (entendiendo por “evidentemente” como lo que no puede ser entendido de otra manera porque resultaría contradictorio o eliminaría la posibilidad de existencia de aquello a lo que se refiera la evidencia). Por otro lado, los derechos humanos naturales son verdades evidentes por sí mismas, lo que

¹⁶ E. Díaz. *Sociología y filosofía del derecho*. Madrid, Taurus, 1976, pág. 271.

incluye además la desvinculación de una divinidad que avale dicha evidencia. Como muy bien ha expresado G. Fasso en su *Historia de la Filosofía del Derecho*,

“A partir de Grocio, el derecho natural va a ser como una norma humana puesta por la **autonomía** y la actividad del sujeto, libre de todo presupuesto objetivo (y en particular teológico) y aplicable mediante la razón, esencial instrumento de la subjetividad humana. Una confirmación de ello ha sido vista por muchos, para no decir por todos, en una transposición de la visión iusnaturalista de la norma, del Derecho Natural Objetivo, a la facultad inherente al sujeto, a los derechos naturales subjetivos, o derechos innatos, y en el correspondiente individualismo, por el que el orden jurídico-político se entiende – por medio del contrato – por la libre voluntad de los sujetos, antes que por la naturaleza o la voluntad trascendente”¹⁷.

Ya sea haciéndola depender de una entidad de carácter divino, ya sea haciéndola emanar del hombre mismo, de manera independiente y unívoca, lo cierto es que la ley natural será la norma que identifique lo que por naturaleza corresponde a cada cual; por tanto, en la ley natural quedará dispuesto lo que al humano le corresponde como humano por derecho propio.

Dependiendo del orden natural mencionado el iusnaturalismo, a lo largo de su devenir histórico, ha señalado un elenco de derechos humanos eternos e inalienables. La vida y la libertad aparecen en prácticamente la totalidad de los autores iusnaturalistas, sobre todo en los anteriores al los siglos XVII y XVIII, momento en que la propiedad pasará a unirse a los dos primeros. Así lo podemos observar en Spinoza, para quien la vida y la libertad son derechos inalienables del ser humano por ser ambas características, vida y libertad, pertenecientes y definitorias de la estructura humana connatural. De forma similar, Thomasius afirma que

“...los pactos por sí no producen obligación sin ley, luego no pueden ser fuente de leyes. Además, existen derechos con anterioridad a todos los pactos humanos, por ejemplo, el derecho a la libertad, el derecho a defender la vida

¹⁷ G. Fasso, *Historia de la filosofía del derecho*. Madrid, Pirámide, 1978, Tomo II. Ref 8.

*y los miembros del cuerpo, etc; esto es, lo que antes hemos llamado derechos innatos*¹⁸

Locke, e incluso Hobbes defenderán unos derechos naturales que serán la base sobre la que, mediante el contrato, se pactarán las restantes directrices del estado

*“Pues las reglas y los motivos de miedo y de respeto a los que el Estado, por propio interés, tiene que someterse, son relativos no a la legislación positiva, sino al derecho natural”*¹⁹.

Junto a estos tres derechos fundamentales y, en muchos casos, haciéndolos depender de ellos, también el iusnaturalismo ha declarado la necesidad de reconocer como derechos fundamentales del ser humano otros valores como la educación:

*“El derecho de recibir mediante la educación la comunicación de la herencia de la cultura humana es igualmente un derecho fundamental y absolutamente inalienable”*²⁰

Los que actualmente son conocidos como derechos de primera y segunda generación, haciendo alusión con ello no sólo a su importancia radical respecto de la humanidad, sino también al momento de su aparición²¹, ya habían sido reconocidos por la tradición iusnaturalista mucho tiempo antes. Y, aunque algunos de esos derechos no hubieran sido expresamente reconocidos, la causa no habría sido la relatividad de los mismos. Los derechos humanos son, para el iusnaturalista, inalienables y eternos. Esa inalienabilidad y eternidad está fundada en las características que identifican a lo humano. Que el reconocimiento de ciertos derechos, como los derechos de los

¹⁸ Thomasius, Ch, *Fundamenta iuris naturae et gentium*. Aelen Scientia, 1979. L. I. Cap: VI. § XVII.

¹⁹ B. Spinoza, *Tratado político*, IV. Madrid, Alianza, 1986.

²⁰ J. Maritain, *El hombre y el estado*. Madrid, Encuentro, 1997. Cap. IV, §5.

²¹ Con los conceptos “derechos de primera o segunda generación” nos referimos a los derechos que fueron reconocidos en occidente en distintas fases. Los derechos de primera generación (derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad de pensamiento y conciencia, garantías procesales, derechos a la intimidad, etc); los de segunda generación (derecho a la educación, atención sanitaria, protección ante el

trabajadores, sean temporales es el efecto de la progresiva toma de conciencia por parte de la humanidad de sus propias características naturales:

“El espíritu es ante todo inteligencia y las determinaciones por las que pasa su desarrollo- desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento- constituyen el camino para producirse como voluntad, la cual, en cuanto espíritu práctico, es la verdad próxima a la inteligencia (...). La voluntad existente en y por sí misma tiene por objeto a la voluntad misma como tal, es decir, a sí misma en su pura universalidad (...). Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del pensamiento (...) y la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia pensante.”²²

Por tanto, los derechos del hombre están necesariamente vinculados a la ley natural pero también a la progresiva toma de conciencia y, para muchos iusnaturalistas, a su expresión en forma de ley positiva.

En lo que respecta a este tema también existe división de opiniones ya que, mientras algunos autores defienden que la ley natural y los derechos del hombre que de ella se derivan se sitúan no sólo como el fundamento, sino también muy por encima de la ley positiva; otros establecen una prioridad de la ley y los derechos naturales en cuanto a la fundamentación y justificación, pero no conciben un auténtico proyecto de los derechos humanos sin positivación. Es el caso de las fundamentaciones denominadas “de carácter moral”. La fundamentación moral de los derechos humanos viene defendiendo, a la par que el iusnaturalismo, el argumento de que el fundamento y origen de dichos derechos no puede ser nunca el derecho positivo, la voluntad del legislador, sino que han de provenir de una instancia previa y diferente del ordenamiento vigente. En resumidas cuentas, esa instancia previa viene a identificarse con el ámbito de la moralidad.

desempleo, salario digno...) y los de tercera generación (derecho a la paz, a un medioambiente saludable y al desarrollo).

²² W. F. G. Hegel. *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona, EDHASA, 1988, § § 4 y 21.

La raíz donde se originan y desde la cual podemos justificar la exigencia de determinados derechos como humanos se encuentra en lo que dan en llamar “moralidad básica”, que constituye un conjunto de exigencias que se consideran condición indispensable para el desarrollo de una vida humana digna²³. Los derechos humanos son considerados pues como exigencias de tipo axiológico valorativo derivadas de la dignidad humana y que deben ser respetadas y promovidas por el poder político y el derecho con el fin de preservar la propia naturaleza humana.

Hasta aquí, las fundamentaciones iusnaturalista y moral podrían considerarse prácticamente idénticas. La brecha entre ambas se abre al defender los moralistas que, aunque el fundamento de los derechos humanos se encuentre en la moral, siendo las propias exigencias derivadas de la naturaleza humana y su dignidad su base, éstas exigencias no serían propiamente “derechos humanos” hasta que no se encontraran incorporadas al conjunto de normas del derecho positivo. O sea, que sólo podemos hablar de derechos humanos cuando éstos sean formulados por el derecho positivo.

No obstante, a pesar de las diferencias, en lo que sí coincidirán ambos grupos será en que algo que por naturaleza es de obligado cumplimiento para el desarrollo del orden moral universal, deberá ser prácticamente asegurado para evitar su incumplimiento. La unión ley natural- ley positiva tiene al menos un carácter práctico para el iusnaturalismo. Es por ello que los derechos del hombre dependen necesariamente de su naturaleza en cuanto a su origen y fundamentación; pero, además, en lo que se refiere a la satisfacción fáctica de los mismos, se hace necesaria su expresión en forma de ley escrita y cognoscible por todos.

²³ Muy interesante al respecto es la obra de C. S. Nino., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de su fundamentación*, Buenos Aires, Paidós, 1984. Entre los autores españoles que participan de esta corriente de pensamiento cabe destacar a A. Ruiz Miguel, en concreto “Los derechos humanos como derechos morales, ¿entre el problema verbal y la denominación confusa?”, en *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.

“Derechos humanos son aquellas exigencias que brotan de la propia condición natural de la persona humana, y que, por ende, reclaman su reconocimiento, su respeto e incluso su tutela y promoción por parte de todos; pero especialmente de quienes están constituidos en autoridad”

Sin embargo, que los derechos naturales deban tener expresión positiva no querrá decir que ley natural y ley positiva se identifiquen. Como dejan claro estos autores, la ley natural hace referencia a lo que se acerca al bien y se aleja del mal, o sea, que se limita al mundo de los valores morales. Paralelamente a dicho orden moral existen campos muy extensos más cercanos a disquisiciones puramente prácticas para los que la ley natural deja un horizonte muy abierto a lo positivo.

2. La propuesta historicista. Entre el desarrollo de la autoconciencia y la dependencia de las condiciones sociales.

La propuesta historicista constituye otro de los intentos de fundamentación de los derechos humanos. Intentando superar algunos de los –desde su perspectiva– errores que comete el iusnaturalismo, construyen una teoría fundamentadora donde se evita la alusión a una naturaleza humana estática, definida por características estables y de la que se puedan deducir derechos universales. Por el contrario, proponen²⁵ que, antes que en la naturaleza humana, los derechos humanos radican en las necesidades sociales y en la capacidad de hacer frente a ellas por parte de una sociedad. Así, será del desarrollo social del que deriven los derechos a las personas y no de la propia naturaleza personal de las mismas.

Las conclusiones historicistas parten de un concepto de derechos humanos que difiere bastante de los conceptos utilizados por las perspectivas éticas o iusnaturalistas y más próximo a las ideas consensualistas y positivistas. Los derechos humanos

²⁴ Salvador Vergés, *Derechos humanos. Fundamentación*, cap. I, 1. Madrid, Tecnos, 1997.

²⁵ Ferris, M. *Juez, Estado y derechos humanos*, Valencia, Fernando Torres- Editor, 1976.

manifiestan para el historicismo derechos variables, al ser relativos a un contexto histórico. El hombre tiene determinados derechos porque vive en una sociedad con un determinado grado de evolución sociocultural. Las circunstancias temporales, históricas generan unas necesidades sociales que condicionan al hombre a intentar satisfacerlas. Pero ni las necesidades ni su satisfacción dependen de un fundamento ontológico al modo de una ley natural o una esencia humana, sino sólo de las cambiantes circunstancias sociales. Así pues, los derechos humanos no son anteriores ni superiores a la constitución social, sino que son el fruto y tienen su causa última en la transformación y evolución de la propia sociedad. La temática específica de los derechos humanos estará en función de los valores constituidos en una comunidad histórica concreta de los fines que ella pretenda realizar, dentro del marco del respeto a la propia dignidad humana.

Frente a la propuesta historicista han surgido algunas críticas tanto del ámbito positivista como del ético y iusnaturalista. La primera y fundamental es la referida a la diferencia entre carácter histórico e historicista de los derechos humanos.

El historicismo surge como repuesta a las tesis iusnaturalistas más tradicionales que habían sido tachadas de inmovilistas. Sin embargo, no todas las teorías iusnaturalistas acerca del fundamento de los derechos humanos se pueden calificar de inmovilistas. O al menos no pueden ser calificadas de inmovilistas en lo concerniente a la aparición de tales derechos. Un ejemplo de ello lo tenemos en las palabras de Maritain, compartida por una gran número de filósofos que podrían ser considerados en la actualidad de carácter iusnaturalista:

“...en la ley natural, hay inmutabilidad en lo que hace a las cosas, o en la ley misma antológicamente considerada, pero progreso y relatividad en lo que toca a la toma de conciencia humana de esta ley. (...) Tal ha sido la aventura del derecho al salario justo y de otros derechos semejantes frente al derecho a la propiedad privada.”²⁶

²⁶ Maritain, J. *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1997, pág120.

El hecho de afirmar la necesidad de que se den unas circunstancias históricas para que se llegue a un determinado grado de conciencia humana que permita el reconocimiento de ciertos derechos humanos no significa que sean los factores socioeconómicos o políticos el fundamento o la causa última de tales derechos. Es más, si hacemos depender absolutamente los derechos de las condiciones históricas, su relatividad será tal que defender la existencia de unos derechos humanos se convertiría en tarea casi imposible ya que las condiciones sociales, económicas y políticas están sometidas a un cambio permanente. En este sentido había que preguntarse si el derechos a la vida o a la libertad son derechos inalienables o universales o están sometidos a la relatividad de los cambios históricos.

Otra de las críticas esgrimidas contra el historicismo es la defendida por muchos positivistas, como N. Bobbio o H. Kelsen que, aun estando de acuerdo con el carácter histórico y consensuado de los derechos humanos, considera que unas exigencias históricas no se pueden considerar derechos si no han sido establecidas como tales por el ordenamiento vigente. Según estos autores, las condiciones históricas son fundamentales en relación a la generación de una conciencia suficiente para conseguir un consenso en torno a qué derecho deben promulgarse

“La única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado como humanamente fundado y, por lo tanto, reconocido, es la prueba del consenso general acerca de su validez”²⁷

pero una toma de conciencia no se puede considerar un derecho.

²⁷ Bobbio, N. “Presente y porvenir de los derechos humanos”, Anuario de derechos humanos 1, Madrid, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1982, pág. 10

3. La cuestión de la fundamentación desde el positivismo.

En clara confrontación con la posición defensora de los derechos naturales del hombre se sitúa el positivismo, que encuentra la justificación de la validez de los derechos humanos en su positivación; es decir, en su promulgación como tal en un código legal reconocido. Este carácter **formalista** es lo que lo define y lo posiciona en contra del derecho natural, donde el contenido, en relación con los valores, es el origen de su justificación y validez.

Lo que caracteriza al positivismo jurídico se puede derivar de su propia definición y sus pretensiones son justificables dentro de su propio sistema. La principal de esas características es que sólo debe entenderse por Derecho un sistema de normas dado donde lo que más importa no es el valor de sus normas, sino su promulgación como tales derechos. Este planteamiento revaloriza al derecho positivo en el ámbito de los derechos humanos, lo que no impide que éstos sigan teniendo un referente ético para muchos.

“Sin sanción natural las leyes de la justicia son vanas entre los hombres, sólo hacen el bien al malvado y el mal al justo cuando éste las cumple con todos sin que nadie las cumpla en relación con él. Hacen falta las convenciones y las leyes para vincular los derechos con los deberes y reconducir la justicia a su objeto. En el estado de naturaleza, donde todo es común, no debo nada a los que nada he prometido, sólo reconozco como perteneciente a los demás lo que me es inútil. No es así en el estado civil, donde todos los derechos están fijados por ley”²⁸

Así, con respecto a los derechos humanos, sólo serán derechos humanos aquellos que el Estado contemplara como tales, independientemente de que se considerara necesaria la observación de lo que la racionalidad ética entendiera como otros derechos del hombre. Además, las normas estarían respaldadas por la fuerza material en vez de por valoraciones estrictamente morales. Autores destacados del positivismo jurídico justifican esta situación en un escepticismo respecto de la

posibilidad de conocer valores sobre los que fundamentar derechos.

“Me abstendré de todo intento de hacer creer a mis lectores que es posible determinar científicamente qué sea el bien absoluto, acreedor en cuanto a tal de nuestro amor y fidelidad. Si una persona repudia la democracia, la libertad o la paz, soy incapaz de probarle lógicamente que incurre en un error y que estoy en lo cierto...”²⁹

Visto de esta manera, la única forma de justificar y exigir un derecho es el Derecho, y puesto que no hay más derecho que el derecho positivo, resulta que el derecho se autojustifica, se convierte en un sistema cerrado y autosuficiente.

Un claro ejemplo positivista de esa actitud es la que mantiene N. Bobbio cuando afirma que de lo que se trata es de “... poner las condiciones para una más amplia y escrupulosa realización de los derechos proclamados”³⁰ puesto que con ellos quedan dispuestos todos los derechos del hombre y excluido, por tanto, el problema de su justificación y fundamentación.

Las razones que los positivistas aducen para “justificar” su planteamiento se encuentran a medio camino entre el positivismo científico decimonónico y el “respeto” a la voluntad popular dieciochesca. Para ellos no es necesario salirse de lo legal para justificar el derecho porque

“primero, las leyes son la expresión viva de la voluntad popular, en virtud de la elección de sus representantes; segundo, las leyes formulan jurídicamente dicha voluntad, que es soberana; tercero, las leyes obligan al cumplimiento, en virtud de la coacción jurídica que ellas conllevan necesariamente por su propia índole”³¹.

La voluntad popular a la que aquí se hace referencia no tiene por qué ser la representativa del momento. No obstante los positivistas piensan que lo único que

²⁸ J.J. Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1992, L. II. Cap VI

²⁹ A. Ross, *Why Democracy?*, versión castellana de R. Vernego, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 98-99.

³⁰ N. Bobbio. *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982. Traducción de J. Binaghi. Pág 117 y ss.

puede validar el derecho es el propio derecho, aunque en muchos casos no tenga nada que ver con la voluntad del pueblo. Así, Paine, en su famosa obra *Los derechos del hombre*, muestra a Burke la diferencia y oposición que existe entre la libertad y el derecho de los vivos y la libertad y el derecho de los muertos. Una primera Constitución, por muy representativa de la voluntad del pueblo que pudiera llegar a ser, no justifica ni valida total y exclusivamente el Derecho existente, que debe adaptarse a la conciencia que de sí mismos, del hombre, tienen los vivos. Amparándose en la garantía que ofrece dicha primera constitución pueden llegar a cometerse atrocidades que ya no se entienden.

En contra de la opinión de Paine, el positivismo de Burke se expresa de la siguiente manera a favor de la supremacía de la ley escrita y de la evolución conservadora del derecho sobre el tradicional modelo inglés:

“Podríais, de haber querido, haber aprovechado nuestro ejemplo y haber dado a vuestra recobrada libertad una dignidad correspondiente. Vuestros privilegios, aunque hayan perdido continuidad, no han dejado de estar presentes en vuestra memoria. Vuestra constitución, es cierto, fue malgastada y dilapidada mientras no estuvisteis en posesión de ella, pero os quedaron en algunas partes las paredes maestras y en todas, los cimientos de un castillo noble y venerable. **Podríais haber reparado esos muros y haber edificado sobre esos viejos cimientos**”³²

De la misma manera e incluso más radicalmente se expresan DeMaistre y Kelsen al respecto. Para el primero, los derechos humanos como tales no existen, entre otras cosas porque no existe “el hombre” o el “ser humano” y porque los derechos no son más que concesiones por parte de la autoridad. Si una autoridad promulga un derecho, ese derecho tiene justificación y existencia real; si no es por la autoridad, el derecho no tiene sentido:

“...Los derechos del pueblo, propiamente dichos, parten con frecuencia de la concesión de los soberanos, y en ese caso puede existir constancia histórica de los mismos. Pero los derechos del soberano y

³¹ S. Vergés. *Derechos humanos: fundamentación*. Madrid, ed. Tecnos, 1997 Cap I. § 10. Pág 38.

³² E. Burke, *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Texto de la edición mexicana de textos políticos de Edmun Burke. Página 70.

de la aristocracia, al menos los derechos esenciales, constitutivos y radicales, si se me permite utilizar esta expresión, no tienen fecha ni autores... ”³³.

“...No existe el “hombre” en el mundo, he visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etc., y sé incluso gracias a Montesquieu que se puede ser persa, pero en cuanto al “hombre”, declaro no haberlo encontrado jamás ”³⁴

De los textos de Burke se puede concluir que, si no hay hombre, no hay derechos humanos. La consecuencia de la fragmentación del hombre en chino, persa, ruso, etc, es la fragmentación de la humanidad en las nacionalidades y las razas; y su consecuencia es que la fragmentación de los derechos humanos da lugar a la concesión y creación de distintos “derechos” por ser ciudadanos de un estado concreto, no por ser ciudadano de la humanidad. Según este punto de vista, un sujeto sólo tiene derechos como ciudadano de tal Estado y, en muchos casos, como ciudadano de primera o de tercera de tal Estado. Su dignidad y su naturaleza, lo que desde una perspectiva iusnaturalista lo diferencia de otros seres vivos y lo identifica consigo mismo, eso se lo confiere, desde la perspectiva positivista, una norma cambiante y sujeta a los avatares económicos y políticos. Una persona en sí misma, un sujeto humano, no tiene contenido por sí, no tiene derechos por sí, sino en relación al Derecho positivo.

Por los mismos derroteros, aunque con diferencias notables en diversos aspectos, Hans Kelsen sólo reconocería como derechos humanos aquellos que se encuentran recogidos en el ordenamiento jurídico, amparados o autorizados por una constitución. Esto es así porque Kelsen, como otros positivistas del s. XIX, considera que el **único derecho** es el **derecho positivo**, ya que el derecho natural es un concepto metafísico inalcanzable, incognoscible e incluso peligroso por las consecuencias que pudiera implicar.

³³ B. Binoche, *Crítica de los derechos del hombre*, París, Presses Universitaires de France, 1989, página 40.

Kelsen parte de que

“la doctrina del derecho natural se caracteriza por el dualismo fundamental entre derecho positivo y derecho natural. Por encima del derecho positivo imperfecto creado por el hombre, existe un derecho natural perfecto –absolutamente justo- establecido por una autoridad divina. Por tanto, el derecho positivo queda justificado y es válido sólo en la medida en que corresponde al derecho natural”³⁵.

Según el positivismo, el derecho natural iusnaturalista establece las normas a partir de reglas que extrae mediante la razón o la revelación, bien de la propia naturaleza, bien de un ser supremo. La consecuencia más inmediata de este tipo de adquisición de normas sería la **universalidad** de tales normas y, por tanto, del Derecho: tanto el Ser Supremo –Sabiduría Suprema por tanto- como la naturaleza - estructura creada y acabada por el Ser Supremo- son realidades terminadas y definidas.

En el caso de que las normas del Derecho se derivaran directamente de ellas, esas normas serían **invariables** tanto en el espacio como en el tiempo. Eso quiere decir que, en tanto que no podrían cambiar, todo hombre debería o tendría que aceptarlas necesariamente, y que el Derecho positivo debería observarlas siempre.

Consecuentemente, el Derecho positivo se justificaría en el Derecho natural de tal manera que todo derecho positivo no podría constituirse sin observar el natural, pero el Derecho natural constituiría una realidad anterior e independiente, permanente y subsistente del Derecho positivo.

Todo lo que anteriormente hemos expuesto sobre el derecho constituye, para Kelsen, un sinsentido demasiado peligroso. Un sinsentido porque considera, desde su perspectiva positivista, que el derecho natural es una ficción metafísica por referirse en último término a valores no justificables desde el científicismo positivista siendo, por tanto, irracional. Peligroso por la supuesta intolerancia que inculca a la sociedad, la cual no podrá nunca abandonar su situación primaria del derecho ni evolucionar en su

³⁴ B. Binoche, *Ibid.*, página 44.

³⁵ H. Kelsen. *¿Qué es justicia?*. Barcelona, Ariel, 1992. Cap. II. 2ª parte. Pág. 70.

libertad, además de convertirse en una sociedad castrante respecto de las sociedades diferentes.

El considerar irracional al derecho natural es una consecuencia necesaria del positivismo científico que militan autores como Kelsen. Sólo es racional lo científico y sólo es científico lo que se puede considerar como un **hecho comprobable experimentalmente**.

*“Sólo puede afirmarse la existencia de una norma jurídica si ha tenido lugar el **acto** cuyo significado es una norma jurídica. En esto consiste la positividad de la ley. La expresión “derecho positivo” significa que el Derecho es un complejo de normas “dispuestas” o creadas por unos actos determinados”³⁶.*

O como también afirma el mismo autor algunas páginas más adelante: “La existencia de los valores del derecho viene condicionada por hechos objetivamente verificables”³⁷.

Evidentemente, desde esta perspectiva todo lo que se considere racionalmente - por la mente humana- como derecho del hombre, que no forme parte ya del código positivo, no será tenido en cuenta y no podrá protegerse ni se tendrá argumento alguno para ello puesto que no se considerará un derecho.³⁸

El derecho natural defiende la existencia de ciertos derechos, por ejemplo muchos derechos humanos, independientemente de su positivación ya que entienden que no es el **hecho** de la positivación lo que genera y justifica el derecho (aunque en muchos casos sí que lo hace efectivo), sino su dependencia estrictamente necesaria de la **naturaleza humana**. Aquí es justamente donde surge para Kelsen la “sospecha metafísica” o la sospecha de lo metafísico: las normas del Derecho no se pueden basar

³⁶ H. Kelsen. *Ibid.*. Pág. 132.

³⁷ H. Kelsen. *op. cit.* Pág. 150.

³⁸ Bobbio defiende una posición menos formalista aunque, al fin y al cabo, el resultado viene a ser el mismo. Para este autor, los derechos pueden estar dentro de un código legal o bien pueden ser queridos, anhelados. El anhelo no significa nada en sí, pero impulsa a un grupo de personas autorizadas a establecer un consenso en torno a la validez de lo que aún constituye sólo un anhelo. Si ese consenso llega a término se iniciarán postrámites formales para llegar a la positivación. Sólo una vez llegados a este punto

más que en hechos, y la naturaleza humana no lo es porque no es comprobable, ni definible, ni tangible. No está escrita en ningún sitio, no es palpable, no es posible recogerla a través de los sentidos. Por tanto, es una ficción ilusoria y como tal ilusión no es racional. La postura del derecho natural es también descalificada como consecuencia ya que

“La doctrina del Derecho natural intenta llegar a una solución definitiva del eterno problema de la justicia y responder a la pregunta de qué es bueno y qué es malo en las relaciones humanas. (...). Esta concepción implica que es posible deducir de la naturaleza, o sea, de la naturaleza humana, e incluso de los objetos naturales, ciertas reglas que ofrecen normas de conducta humanas en general satisfactorias”³⁹.

Idea que termina por completarse con las palabras que en páginas anteriores de la misma obra había pronunciado:

“La naturaleza aparece aquí como un legislador. Al analizar la naturaleza encontramos aquí las normas inmanentes que prescriben la conducta justa de los hombres. Si suponemos que la naturaleza ha sido creada por Dios, las normas inmanentes en la naturaleza, o sea, las leyes naturales, son la expresión de la voluntad divina. Por tanto, la doctrina del derecho natural tiene un carácter metafísico. Sin embargo, si se intenta deducir la doctrina del derecho natural de la naturaleza del hombre como ser racional, si se supone que el principio de justicia puede descubrirse analizando la razón humana (para la cual este principio es inmanente) entonces la doctrina del derecho natural aspira a asumir un carácter racional. Desde el punto de vista de la ciencia, ambos principios son insostenibles. La naturaleza, como sistema de hechos relacionados entre sí según la ley de causalidad, carece de voluntad y, por tanto, no puede prescribir una conducta determinada al hombre. No puede inferirse nada, a partir de hechos, acerca de lo que debería ser o debería hacerse, es decir, a partir de lo que es o se hace. La doctrina del Derecho Natural parte de una falacia lógica en la medida en que intenta deducir de la naturaleza normas de conducta humanas. Lo mismo puede aplicarse a la razón humana”⁴⁰.

Por consiguiente, no habrá más Derecho que el Derecho positivo y lo contemplado en él o lo que de él se pueda derivar y positivizar. Para muchos positivistas este es el único Derecho que respeta la libertad humana puesto que es el

podemos hablar de un derecho en sentido estricto para Bobbio. Ver la obra de este autor *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982.

³⁹ H. Kelsen. *op. cit.* Pág. 64 .

⁴⁰ H. Kelsen. *op. cit.* Pág. 57.

fruto de su voluntad y además cumple las normas de la ciencia, por lo que es racional (ya que parte de la observación de los hechos y normas expuestos previamente).

La existencia de los derechos humanos no sería absoluta sino condicionada a la relatividad de su aparición o no en forma positiva. Desde el positivismo no tendría ningún sentido justificar la existencia y exigencia de los derechos del hombre filosóficamente hablando ya que una justificación de este tipo no se basa exclusivamente en objetos cuantificables y no se ciñe a códigos legales concretos. Es más, al negar el positivismo jurídico la validez de la relación entre derechos humanos y valores morales, no es posible una dinámica de diálogo filosófico, un diálogo que vuelve su mirada a las raíces de lo humano para encontrar ahí aquello por lo que es natural y legítimo exigir unos derechos para la humanidad.

§2. REVISIÓN CRÍTICA Y NUEVOS CAMINOS.

Tras una visión comparativa de las dos vías más importantes de la fundamentación de los derechos humanos llegamos a la conclusión de que cualquiera de las dos perspectivas tomadas de manera individual conlleva una serie de problemas que la otra perspectiva detecta como fallos del sistema contrario. Así, el iusnaturalismo considera erróneo el planteamiento del positivismo y el positivismo el del iusnaturalismo, pero ninguno recoge esas críticas como principio para la superación de lo que realmente consideramos sus principales fallos.

En el caso del iusnaturalismo se vienen detectando, al menos, tres puntos que pueden ser criticados y que deberían ser revisados profundamente:

a) La alusión constante a una figura divina como elemento clave de la fundamentación de los derechos humanos.

b) La ahistoricidad defendida por muchos de sus integrantes como carácter perenne de tales derechos.

c) La negación, en muchos casos, de la necesidad de la positivación.

El primero de estos puntos es una constante dentro de la historia de la fundamentación iusnaturalista del derecho y de los derechos humanos. Aunque contó con mayores adeptos antes de este siglo, aún en el siglo XX podemos encontrar autores que se dedican a este tipo de fundamentación, como es el caso de J. Maritain.

Como ya vimos en el apartado anterior, esta característica consiste en partir de la afirmación de la existencia de Dios o de un Ser Supremo el cual crea la realidad con un orden o estructura. El hombre, como parte de esa realidad, también está estructurado y ordenado hacia un fin. Si en el caso de la naturaleza la evolución dentro de ese orden se da de manera mecánica e inconsciente a través de las leyes de la naturaleza, en el caso del hombre se realiza de un modo consciente y libre a través del reconocimiento de la ley divina que se hace humana.

El hombre tiene una naturaleza que le confiere dignidad. Esa dignidad del hombre lo hace sujeto de ciertos derechos absolutamente necesarios para su realización como persona y que, en tanto que se refieren a su naturaleza, son específicamente humanos y, por tanto, universales –extensibles a todos los seres humanos por el hecho de ser humanos -. Pero no olvidemos que lo que hace digno al hombre en último término es su naturaleza y que ésta tiene procedencia divina. Por tanto, el hombre es digno por Dios y tiene ciertos derechos porque Dios así lo quiere –por voluntad divina - ; es más, esos derechos deben cumplirse porque Dios lo quiere y lo manda, y no únicamente porque el hombre los considere absolutamente necesarios por connaturales y como cláusula básica para su conservación. Un buen ejemplo de ello lo tenemos en las palabras de Maritain:

“Pues, ¿Cómo podríamos comprender los derechos humanos si no tuviésemos una noción lo bastante adecuada de la ley natural?. La misma ley natural que establece nuestros deberes más fundamentales y en virtud de la cual toda ley justa obliga, es asimismo la ley que nos asigna nuestros derechos fundamentales. Es porque estamos sumidos en el orden universal, en las leyes y regulaciones del cosmos y de la familia inmensa

de las naturalezas creadas (y, en definitiva, en el orden de la sabiduría creadora), y porque, al mismo tiempo, tenemos el privilegio de participar en la naturaleza espiritual, por lo que poseemos derechos frente a los demás hombres y a toda la asamblea de criaturas. En último término, como toda criatura obra en virtud de su Principio, que es el Acto Puro; como toda autoridad digna de este nombre, es decir, justa, obliga en conciencia en virtud del Principio de los seres, que es la pura Sabiduría, así mismo **todo derecho poseído por el hombre es poseído en virtud del derecho poseído por Dios**, que es la pura justicia, de ver el orden de su Sabiduría respetado en los seres, obedecido y amado por toda inteligencia”⁴¹

Según el texto anteriormente expuesto, el hombre no tiene derechos por sí mismo sino por Dios; pero, sin embargo, no todos los hombres creen en Dios ni todos los que creen lo hacen de la misma manera ¿cómo podemos fundamentar los derechos humanos en algo que no comparten en tanto que creencia o contenido todos los hombres?. Porque podemos decir que todos los hombres pueden predicar de sí mismos y como característica ineludible de su condición humana **la vida**, la conciencia –o al menos tienen la posibilidad mientras estén vivos- y la libertad –como posibilidad de ver la elección entre dos opciones diferentes -. Al menos de ahí todo hombre puede derivar lógicamente sus derechos a la vida y a la libertad como mínimos indispensables para su existencia y la de los demás. Pero, ¿Cómo puede un no creyente fundar sus derechos como hombre en Dios, en el de Maritain o en cualquier otro?. ¿Es que los ateos no pueden exigir ni reconocer sus derechos en tanto que hombres o los de los demás con un fundamento para ello?. ¿Es que en una sociedad en la que conviven religiosos, agnósticos y ateos no es posible el reconocimiento común de los derechos humanos de una manera justificada y fundamentada?.

Muchos son los que han atacado al iusnaturalismo por este flanco . En algunas

⁴¹ J. Maritain. *El hombre y el estado*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1997. Cap IV. § 4. Pág 112-113.

ocasiones, la crítica se centra en autores concretos, como en Grocio:

“En el momento más álgido de la cuestión, relativa al sostén de los derechos humanos, reaparece la dificultad de fondo que impregna la teoría de Grocio: la naturaleza humana. Ésta no es suficiente para solidificar los derechos humanos, y, por lo mismo, precisa un refuerzo: un derecho divino, que se precipita sobre el hombre, al modo de un aerolito, caído del cielo. Es innecesario decir que ese deus ex machina carece de toda justificación en los escritos del autor”⁴².

En otros casos, como en el de Kelsen, se dirige al concepto mismo utilizado como base de la fundamentación: Dios. Kelsen define a este concepto como metafísico y, por tanto, como no experimentable. El Derecho debe partir de hechos, y no de conceptos que sólo pueden ver algunos elegidos por la misma entidad representada por dicho concepto. Además, como denuncian los propios positivistas, los mismos autores que comparten la misma génesis divina no se ponen de acuerdo en los derechos humanos básicos que emanan de la voluntad y sabiduría de ese Dios. “Con una controversia tan grande, ¿Podemos hablar de derechos naturales?. ¿Cómo se puede aceptar una doctrina que predica una teorías de objetividad y de racionalidad generalmente aceptadas cuando en la práctica, la discrepancia es lo habitual?”⁴³.

Aunque el hecho del desacuerdo sobre los derechos humanos básicos o fundamentales no quiera decir que esos derechos no existen o que todas las posiciones que están en desacuerdo estén equivocadas, sí estamos de acuerdo con que los derechos humanos no se deben fundamentar de manera exclusiva en entidades de carácter religioso ya que no todos los seres humanos las conocen ni las pueden conocer y que, entre los que la conocen o dicen conocerla existen tantas discrepancias respecto de su forma, comunicación con los hombres, etc. (véanse las distintas religiones).

Los derechos humanos son derechos de los seres humanos única y exclusivamente. Y éstos tienen esos derechos por sí mismos, como existentes que

⁴² S. Vergés. *Derechos humanos. Fundamentación*. Madrid, Tecnos, 1997. Cap. I. § 7. Pág 31.

poseen unas determinadas características esenciales - existenciales sin las cuales desaparecerían, dejarían de ser humanos. Si deseamos nuestra propia conservación tenemos derechos inherentes a nuestra existencia que tienen que ser satisfechos en cada hombre que constituye el concepto de humanidad (entre ellos el principal es el derecho a la vida como condición necesaria de todos los demás).

Estas características las tiene el hombre y puede hacerse consciente de ellas con independencia de cualquier ayuda divina que para muchos no es experimentable y que aunque es absolutamente propia del hecho de ser humano, su forma no es unívoca e incluso se puede ser humano sin ser creyente.

Probablemente el segundo reproche que se le puede hacer al iusnaturalismo más tradicional es su incapacidad para asumir tanto la historicidad de los derechos como el carácter social de su nacimiento⁴⁴. La consecuencia más inmediata de esto es que se frena e incluso se niega la evolución, la ampliación y la especificación de los mismos, lo que supone la creación de un ideal inamovible que queda lejos de responder a las necesidades humanas que continuamente está planteando la realidad en la que vivimos. En realidad creemos que el problema del iusnaturalismo en este sentido no es que no sea capaz de captar una realidad cambiante, sino que, en su lucha contra el relativismo, se ve incapaz de querer que la realidad dependa de la conciencia humana, que la realidad humana sea realidad consciente no determinada desde el principio de los tiempos por un Dios y que la conciencia humana evolucione a partir de sus propias experiencias con la realidad –con lo otro- confeccionando la estructura de lo real y de sí mismo como parte de esa realidad.

“El espíritu se produce y se realiza, según el saber de sí mismo. (...) ..y

⁴³ H. Kelsen. *op. cit.* Pág. 40.

⁴⁴ De esta crítica estarían exentos algunos autores que, de forma expresa o indirecta, dejan ver la necesidad de un planteamiento histórico. Entre ellos destacan F. De Vitoria, Fray Bartolomé de las Casas y también lo podemos observar en algunas obras de J. Maritain.

*sabe acerca de sí, en su forma de individuo humano*⁴⁵.

El ser humano y su concepto han ido evolucionando en la historia de la humanidad, lo cual no quiere decir que el hombre no tuviera desde el principio las características que lo identifican y lo diferencian del resto de los animales. Pero una cosa es tener ciertas características y otra saber que se tienen.

En la historia, el hombre ha ido tomando conciencia de sí como ser vivo, racional y libre a través de la lucha consigo mismo y contra otros. Pero, como ya expresó perfectamente Hegel, no desarrolló el concepto de “hombre” con esos mínimos hasta muy tarde y más aún se espera la aceptación de todo hombre dentro de ese concepto.

Existen unos mínimos: vida, conciencia y libertad sin los que no se puede entender al ser humano porque básicamente eso es lo que lo hace humano. Ahora bien, la realidad de esos mínimos existenciales no asegura la existencia de los derechos humanos. Para ello es necesario que el hombre tome conciencia de ellos y eso que para muchos se consigue naturalmente con la revelación, para otros se produce con el desarrollo histórico de la autoconciencia.

En el caso del hombre esa autoconciencia no es inmediata sino histórica, por lo que la aparición de los derechos humanos tiene que ser necesariamente histórica y tiene que estar abierta a la evolución histórica de la conciencia.

Pretender afirmar que existen ya desde el principio de los tiempos una serie de derechos revelados y conocidos es negar la evidencia de la apertura humana y el carácter histórico del crecimiento de su conciencia. Ahora bien, esta posición se encuentra matizada en autores iusnaturalistas más moderados que logran integrar la evolución histórica en los márgenes de los valores universales revelados.

⁴⁵ Esta cita y otras esenciales para su comprensión se encuentran en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de G. W. F. Hegel, en la edición española, Madrid, Alianza, 1997, páginas 33-59.

La tercera crítica está referida a la negación de la necesidad de positivización de los derechos humanos. Esta observación se refiere tanto al iusnaturalismo de corte religioso como al que considera, de forma no religiosa, que existen unos principios morales inscritos en el corazón de todos los hombres, a los que todos asentimos y de los que se derivan los derechos humanos. En este sentido han sido especialmente criticadas en el S. XX por las teorías dialógicas y los revisionistas kantianos las ideas leibnizianas referentes al innatismo de las ideas, al que acusan de crear una sociedad perfectamente incomunicada donde los seres humanos no se interesan por el prójimo. Al estar insertos en nuestro corazón o ser revelados por la “sabiduría divina” los valores que inspiran una moral de respeto a los hombres parece evidente que todos los hombres tienen conocimiento de cuáles son los derechos de todos los hombres y que, por tanto, estos derechos no pueden ser violados, sino respetados y promocionados en todos los casos y circunstancias. Cada uno debe actuar moralmente según sus propios principios ya que cada sujeto es autosuficiente en este sentido y una sociedad guiada por estos principios será una sociedad perfectamente moral.

Sin embargo la experiencia nos enseña con demasiada frecuencia que esto no es así; que o bien el concepto de derechos humanos no está al alcance de todo el mundo (incluso derechos tan fundamentales como la vida y la libertad) o bien que, aunque todo hombre sea capaz de comprenderlos, aún así, existen circunstancias y supuestos valores que priman sobre la realización de estos derechos.

Esta situación es la que origina la crítica a la que hacemos referencia en este apartado. Aunque, obviamente, todos los hombres tengan características y necesidades humanas que les confieren, para su satisfacción, ciertos derechos, no en todos los casos se realizan y el culpable suele ser el propio ser humano. Dejar la realización de derechos consustanciales a la humanidad en manos de la “buena voluntad” es una amenaza para los hombres y quizá pedir demasiado. El hombre no es un intelectualista

socrático ni se rige por la moral kantiana, sino que la positivización y la coacción siguen siendo necesarias para el cumplimiento de normas básicas y para asegurar la convivencia pacífica. Por eso, uno de los principales reproches que se le puede hacer a las tesis iusnaturalistas de este tipo es que pretenden hacer valer la moralidad como principio práctico que ordena la vida de los hombres en sociedad impidiendo cualquier atropello a su humanidad. Pero aunque estemos de acuerdo en que la moralidad es el ámbito del deber respecto de la acción, no por ello podemos estarlo en cuanto a la defensa de la moral como única medida de ordenación social. La moralidad debe ser la base, el fundamento de normas que, mientras que los hombres sigan sin tomar conciencia del bien moral, rijan la vida pública y las relaciones sociales. Dichas normas, además deben estar respaldadas por un poder coactivo que asegure su cumplimiento y evite el abuso por parte de algunos.

Por otro lado, y también hablando en términos meramente prácticos, la positivación de los derechos elimina el peligro de anarquía al que hacía referencia Bentham, al suprimir la acción descontrolada de los hombres en defensa de unos supuestos derechos que sólo cada uno, y de forma particular y diferente, posee en su conciencia, de tal manera que justifiquen desde ellos la violación de los derechos fundamentales de los otros.

En el caso del positivismo, la primera crítica que se puede ejercer sobre él se refiere a la negación de la posibilidad y necesidad de fundamentación de los derechos humanos. A esta posición se la denomina comúnmente “reduccionismo positivista” y se pueden distinguir dos tipos: el reduccionismo positivista teórico y el reduccionismo positivista práctico. De los dos, el segundo es en el que vamos a centrar nuestra crítica fundamentalmente ya que el primero no es que niegue la posibilidad de fundamentar los derechos humanos, ni tampoco su carácter moral o racional, sino que considera que, o bien tiene mayor importancia asegurarse la aplicación de los derechos ya afirmados

(por ejemplo en la Declaración de 1948), o bien que no es trabajo de los juristas dedicarse a la fundamentación sino a la aplicación.

El reduccionismo teórico, sin embargo, sería más difícil de solucionar puesto que habría que enfrentarse a un pensamiento desarrollado sobre unas bases o premisas estructuradas que conforman una corriente intelectual importante: el positivismo. No obstante, no se trata aquí de sustituir esa forma de pensamiento, que tiene contenidos bastante loables, sino de entresacar algunos de sus aspectos negativos respecto del tema que tratamos.

La primera crítica que podemos esgrimir es aquella que entronca con el “reduccionismo positivista práctico”, y es el hecho de que los positivistas consideran absurdo el problema de la fundamentación –de ahí que piensen que sólo hay que considerar derechos los positivizados -.

Según el positivismo jurídico, la fundamentación de los derechos humanos es absurda porque, en realidad, parte de una ilusión - racionalista - que es pensar que para que los derechos humanos se lleven a cabo es necesario que estén fundamentados, quizá basando esto en que todo el mundo respetará esos derechos cuando sepa, no cuáles son, sino por qué son esos derechos de una manera concluyente y razonada. Además, también sería ilusorio pensar que existen valores en el hombre que podemos demostrar racionalmente que son absolutamente necesarios y que, por tanto, serán evidentemente aceptados como tales por todo ser racional.

Concluyendo entonces, el positivismo jurídico tiene que afirmar que, en tanto que sería imposible fundamentar los derechos humanos, lo que hay que hacer es buscar técnicas de aplicación para los que ya están positivamente reconocidos.

Las tesis del positivismo expuestas anteriormente pueden ser criticadas por dos causas:

1. Aunque no es cierto que la comprensión de los derechos humanos a partir de su

fundamentación y justificación lleve de modo necesario a un cumplimiento mayor de los mismos - eso sería incurrir en un intelectualismo socrático del que ya Aristóteles nos curó -, sí podemos decir que el fundamentar o el buscar un por qué último de los derechos humanos, el dar razón de ellos, puede tener un carácter **preventivo**. Con esto queremos decir que se evita que se actúe meramente por la fuerza cuando hay argumentos para sustentar una posición, y esos argumentos tienen sentido cuando existen razones para defenderlos, y dar razón de algo es buscar el por qué, distinto del principio de autoridad o el de aleatoriedad. Incluso dentro del sistema mismo de los derechos humanos, sería más coherente una fundamentación racional puesto que asumir ciertos derechos tras una reflexión propia - del individuo- que permita dar razón de esos derechos abre mayores posibilidades al ejercicio de la libertad, que es uno de los derechos fundamentales. Mucho más, al menos, que aceptar sin más unos derechos porque estén en una declaración o porque los otorgue el soberano (por mucha autoridad que constituyan). Si algo da libertad al hombre es el pensamiento, y si el pensamiento se caracteriza por alguna actividad es por la búsqueda de las causas últimas, de las razones más originarias de lo que observa el ser humano. Precisamente lo que caracterizó la lucha contra los poderes establecidos en la época en la que se empezaron a fraguar las declaraciones de los derechos del hombre que hoy conocemos fue el "*Sapere aude*". La conciencia histórica no nos debería dejar caer de nuevo en situaciones tan alienantes para el ser humano, e intentar buscar fundamento a los derechos del hombre sería una buena vacuna.

2. En segundo lugar, no es ilusorio pretender conocer valores estables que justifiquen la existencia de esos derechos o, al menos, no menos que afirmar que existen ciertos derechos que están dispuestos en una declaración y que son los que hay que defender porque la autoridad- de uno o de muchos- así lo dispone. Es bastante sospechoso que se acepten unos derechos y que seguidamente se diga que no se pueden

basar en valores últimos demostrables racionalmente. ¿Qué criterio se utilizó para recoger esos derechos y no otros- o ninguno?. ¿Bajo qué criterio se siguen manteniendo?. ¿Quizá porque son útiles?. Pero, ¿por qué son útiles?. ¿Quizá porque garantizan la vida o la libertad de los hombres?. Y, ¿por qué garantizarlas?. ¿Es que tienen algún valor último para el hombre?. Y ese valor, ¿es una elección estética o existen razones para defenderlo?. Y ¿qué quiere decir que existan razones para defenderlo?.

El positivista podría argumentar que los derechos humanos proceden de valores aprehendidos de una manera meramente subjetiva, y que, pese a que él los percibe como tales, no obstante, no es capaz de fundamentarlos racionalmente. Sin embargo, esta opinión positivista no procede más que de una incorrecta comprensión de lo que significa “fundamentación racional”.

El positivismo ha heredado dicho concepto de la tradición filosófica que concibe la verdad racional como la adopción de una perspectiva no humana o divina, de manera que dicha verdad se convierte en absoluta –independiente de la perspectiva individual humana: absoluta- de forma peyorativa.

Claro es que, así concebida, la fundamentación racional no existe y, más aún, no debería existir pues la verdad que ella fundamentara no sería, por extrahumana, racional; o, lo que es lo mismo, sería extraracional. Por ello, nosotros preferimos adoptar una nueva definición de lo que es “fundamentación racional”.

Toda fundamentación racional debe partir de una insustituible percepción de la realidad, aparición subjetiva –del sujeto humano- de algo como “verdadero” y cuya negación se percibe como no lógica. Eso que yo veo como verdadero basándome en ciertas causas debe ser posible que sea comunicado de forma objetiva a cualquier ser racional. Y por último, y quizá siendo esto lo más importante, debe poder ser criticable (por lo que no puede quedar fuera de la racionalidad humana). Así, sin salirnos, como

no podría ser de otra manera, de nuestra percepción humana de la realidad, podemos encontrar valores racionalmente defendibles que sean aceptados por algo más que por el mero acatamiento de la autoridad –sea civil o divina -. Por consiguiente, sí que, como seres humanos y racionales que somos, podemos llegar racionalmente y demostrar su existencia a valores desde los que fundamentar los derechos humanos. Nos referimos a valores positivos y necesarios como la vida o la libertad, que pueden ser demostrados como valores esenciales de la existencia humana. Estos valores deben ser apreciados por todos los seres humanos como verdaderos, y su negación como contradictoria con la existencia humana (no pueden existir hombres sin vida, y no podemos llamar “hombre” a una vida que carece de libertad ontológica –constitutiva aunque no realizable en ese momento en algunos casos). Además, el valor de la vida y el de la libertad pueden ser comunicados y experimentados por otros; y, por último, la existencia de estos valores es absolutamente criticable –al no quedar fuera de la racionalidad humana -. Por tanto, la negación de la posibilidad de fundamentación de los derechos humanos desde valores demostrables racionalmente es bastante criticable, puesto que aquello es posible, al menos con derechos como la vida o la libertad:

“... la tendencia hacia el reconocimiento de unos valores últimos, fundamento del orden jurídico y accesibles al entendimiento humano, está siendo afirmada desde las perspectivas intelectuales más distantes, lo mismo en el ámbito de la filosofía política, (...), que en terrenos anteriormente tan lejanos a estas inquietudes como el de la lógica jurídica. Uno de los más genuinos componentes de esta última, G. Kalinowsky, afirma que si se desea evitar el impasse que representa una teoría de la justificación moral y jurídica no cognoscitiva; esto es, voluntarista o emocional, es preciso admitir la justificación racional de las normas primeras por su propia evidencia. Estas normas poseen los atributos de realidad, objetividad y universalidad y sólo mediante ellas se explica de forma satisfactoria la aspiración real, objetiva y universal de la humanidad hacia la paz, la justicia y la fraternidad no desmentida por los supuestos de la guerra, ya que el hombre distingue moral y jurídicamente lo bueno y lo malo como en Biología la salud de la enfermedad”⁴⁶.

⁴⁶ A.E. Pérez Luño. *Lecciones de filosofía del derecho*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993, Cap. IV. § 5. Pág. 81.

Negar la posibilidad de fundamentación racional de los derechos humanos sobre valores estables conlleva el que sólo se considere como fuente y base de los derechos humanos su positivación, su aparición en el Derecho positivo, y no por qué están ahí y por qué deberían o no estarlo en relación con aquello a lo que se refieren: el hombre. Y la consecuencia más evidente e inmediata de dicha reducción es que el Derecho positivo se puede reducir a la expresión de la fuerza, del poder; y los derechos humanos a una concesión del soberano o a una negación total (en el caso de que no se incluyan como derechos algunos que racionalmente se podrían considerar como tales).

Tanto si los derechos vienen fijados por el soberano, como si la fuerza es la voluntad popular, esos derechos necesitan una justificación racional y un referente ético para que su afirmación no sea aleatoria y tenga siempre como fin preservar los valores que hacen humanos a aquellos que hacen posible el Derecho (los que integran la humanidad).

En cualquier caso, intentar establecer una brecha entre los derechos de los hombres y los valores morales acaba haciendo de dichos derechos unos principios vacíos de fundamento que pueden ser utilizados por los poderes del momento para conseguir sus propios fines. De esta manera, negar el fundamento moral a los derechos humanos es prácticamente lo mismo que hacerlos desaparecer.

Por otra parte, es necesario subrayar que en algunas ocasiones, que no son pocas, el positivismo jurídico cae en los mismos supuestos errores que él critica al iusnaturalismo. Un claro ejemplo de ello son los presupuestos del derecho positivo que defiende un positivista reconocido como Kelsen. Este autor toma como presupuestos y objetivo último del Derecho salvaguardar la **tolerancia** y la **libertad**:

“Dado que la ciencia es mi profesión y, por tanto, lo más importante en mi vida, la Justicia para mí, se da en aquel orden social bajo cuya protección puede progresar la búsqueda de la verdad. Mi justicia, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la justicia de la democracia, la de la tolerancia”⁴⁷.

⁴⁷ H. Kelsen. *op. cit.* Pág. 63.

Si Kelsen critica al iusnaturalismo por intentar fundamentar el derecho y los derechos del hombre en valores últimos estables porque considera que los valores no son experimentables y, además, absolutamente relativos, ¿Cómo puede hablar de que su objetivo como científico es la justicia (un concepto bastante poco empírico)?. Y, más aún, ¿Cómo mantener que esa justicia está íntimamente relacionada con la tolerancia (aún menos experimentable)?. Porque si Kelsen niega la existencia y el conocimiento de una naturaleza humana o de caracteres esenciales naturalmente al ser humano como fundamento de los derechos humanos porque esta naturaleza no es un hecho, no puede aceptar como integrantes principales de su ciencia la tolerancia y la libertad, supuestos atributos del ser humano, que tampoco son “hechos” científicos.

Por supuesto, la base lógica, en el caso del positivismo, de los derechos humanos, sería el Derecho positivo. Pero el Derecho positivo no casa con la tolerancia y la libertad si se convierte en un **mero producto de la autoridad**. Y si preguntamos a los positivistas cuál es la justificación y el fundamento del Derecho positivo en el que se basan los derechos humanos no podremos llegar a más conclusión que al del principio de autoridad. El **hecho** que es el Derecho positivo sólo se justifica si existe otro hecho que lo explique y en el que se base, hecho que debe estar revestido de la autoridad suficiente. Este otro hecho puede ser la Constitución de un Estado. Por ello, el hombre no tendría ciertos derechos por su calidad de hombre, porque le convinieran para desarrollarse como tal, sino sólo si esos derechos aparecen en una constitución o se pueden derivar de ella:

“Debe suponerse que el Derecho positivo constituye ya un orden supremo, soberano. Este orden se caracteriza por una estructura jerárquica. Se basa en una constitución escrita o no escrita. En ella se apoyan las leyes elaboradas por los legisladores...”⁴⁸.

Pero, ¿por qué puede una Constitución justificar la existencia del Derecho positivo que, a su vez, posibilita en última instancia la existencia de los derechos del hombre?. Pues el positivista respondería que porque esa constitución es un **hecho jurídico autorizado** por una norma superior ya que “si nos preguntamos por qué determinada norma legal es válida, siempre tendremos que responder en relación a otra norma (superior) que regula la creación de la norma inferior, es decir, que determina los hechos que condicionan la existencia de la norma inferior”⁴⁹.

Claro está que hasta ahora ha sido el principio de autoridad el que ha justificado y fundamentado la existencia de los derechos humanos. Podríamos esperar que, en esta cadena de “causas autorizadas” (por no decir autoritarias), de las que no es posible salirse sin sacar los pies del Derecho, se llegara a un principio causal que no dependiera de otro, aunque sólo fuera para no caer en eso que llamamos una “cadena infinita de causas”. Nuestras esperanzas son efectivamente recompensadas:

“Si continuamos investigando por qué las normas legales son válidas, llegaremos a una última norma cuya creación no viene determinada por ninguna norma superior. La serie de razones que justifican la validez de una norma no es infinita como la serie de causas de un efecto. Debe existir una razón última, una norma fundamental, origen de la validez de todas las normas que pertenecen a un determinado orden legal.”⁵⁰

Toda norma se refiere en el sistema positivista a otras normas, y la Constitución última se tiene que referir también a una norma, tiene una base de la que no podemos dudar so pena de acabar con el Derecho mismo: **la norma hipotética básica**. Merecen reproducirse las palabras que refiere H. Kelsen al respecto en su afán de fundamentar el derecho huyendo de esa fundamentación al mismo tiempo:

“La existencia o la validez de la constitución misma debe basarse en una norma. La norma sólo puede recibir validez de otra norma. (...).

La norma que confiere validez a una constitución puede ser una constitución previa de acuerdo con cuyos requisitos se ha establecido la nueva constitución. Una de estas constituciones debe ser históricamente la

⁴⁸ H. Kelsen. *op. cit* Pág. 188-189.

⁴⁹ H. Kelsen. *op. cit.* Pág. 138.

⁵⁰ H. Kelsen. *Idem*.

primera y la norma que confiere a “los padres” de esta primera constitución su validez, es decir, la norma según la cual uno debe comportarse de acuerdo con las decisiones de estos “padres”, no puede ser a la vez una norma jurídica positiva creada por un acto legislativo. **Es una norma que ha sido presupuesta** por quienes consideran como actos creadores de derecho el establecimiento de la primera constitución y los actos realizados conforme a ella. La ciencia del derecho revela esta presupuesto mediante un análisis del pensamiento jurídico. De este análisis resulta la afirmación siguiente: Si hay que considerar como normas jurídicas que obligan a la primera constitución histórica, y a las normas a las que dio lugar, habrá que presuponer una norma según la cual se debe obrar conforme a la primera constitución histórica. Esta norma es la norma fundamental de un orden jurídico nacional. Dado que sólo podemos hablar de un orden jurídico que obliga si presuponemos esta norma, (que no es ninguna norma de Derecho positivo), podemos llamarla “norma hipotética”. Esta norma fundamental es el fundamento de todos los juicios de valor jurídicos posibles en el marco del orden legal de un Estado determinado. (...).

En este caso, las normas constitucionales no reciben la validez de ninguna norma legal positiva, sino de una norma que el pensamiento jurídico ha presupuesto, la norma fundamental hipotética⁵¹

La conclusión que podemos sacar de estas palabras es que el Derecho tiene que ser positivo y que no hay derechos que no estén positivizados. Esos derechos se basan en normas jurídicas que son hechos, que a su vez se basan en otras normas jurídicas y que se justifican en un orden jerárquico donde cada norma depende de la anterior para su justificación. El resultado es que el Derecho positivo es un sistema que se autojustifica por el principio de autoridad; que esta autoridad reside, en último término, no en un hecho sino en un Hipotético hecho o, peor, en un presupuesto. Esto, en el caso de Kelsen, es doblemente criticable. En primer lugar, porque un presupuesto no es un hecho constatable y pueden entrar dentro de la categoría de presupuestos todos los conceptos que queramos, incluyendo los conceptos metafísicos que tanto critican los positivistas. Así, por ejemplo, la naturaleza humana puede ser tomada como un presupuesto necesario (que incluso ofrece más muestras empíricas que el presupuesto de la norma hipotética ya que podemos encontrar caracteres naturales y esenciales en el hombre a través de nuestra propia experiencia: todos podemos elegir, por lo que la

⁵¹ H. Kelsen. *Ibid.*. Págs. 140-141.

libertad ontológica sería algo más que un presupuesto).

Un presupuesto no es algo demostrado racionalmente y, en este caso concreto, ni siquiera tiene algún carácter empírico. Por tanto, la norma hipotética no cumple ningún requisito kelseniano para ser aceptada dentro del mundo científico - racional (que para él, no lo olvidemos, viene a ser lo mismo).

Por otro lado, el positivista critica al iusnaturalismo e invalida el derecho natural porque se funda en un presupuesto o en una hipótesis: La existencia de una naturaleza humana y la necesidad de obedecerla:

*“La doctrina iusnaturalista no puede ofrecer ninguna respuesta a esta pregunta ya que **presupone simplemente**, quizá porque le parece autoevidente, que los hombres deben obedecer los mandatos de la naturaleza. Esta es la hipótesis fundamental, la norma básica, la razón de la validez del Derecho para la doctrina iusnaturalista”⁵².*

El doble “pecado” del iusnaturalismo ha sido partir de un presupuesto, “quizá porque le parece autoevidente” y, además, no ser este presupuesto un hecho o no referirse a un hecho. Pero, ¿Qué diferencia existe en este sentido entre la doctrina del Derecho natural y la del Derecho positivo?. No es que sólo nosotros no la veamos sino que son los propios positivistas los que no encuentran diferencias esenciales al fin y al cabo:

“Así pues, el positivismo legal responde a la pregunta de por qué el Derecho es válido haciendo referencia a una hipótesis que puede ser aceptada o no (...). Sin embargo, se ha dicho a menudo que esta respuesta no soluciona de modo satisfactorio el problema y que, en consecuencia, es preferible la solución iusnaturalista o la teológica, ya que no existe diferencia alguna entre el positivismo legal, por una parte, y la doctrina del Derecho natural o la Teología, por otra. Según las tres doctrinas, la razón por la cual la ley es válida es una norma básica hipotética. De la misma manera que la norma básica del positivismo legal no resulta de una decisión de la autoridad legal, sino que la presupone el pensamiento jurídico, las normas básicas de la doctrina del Derecho natural y de la Teología cristiana no vienen dictadas por la naturaleza o por Dios, sino que son hipótesis que estas doctrinas presuponen. (...). La única diferencia es que la validez que la norma básica del positivismo legal justifica es la validez inherente al Derecho positivo, mientras que la validez que la norma básica iusnaturalista o de la Teología cristiana justifica es la

⁵² H. Kelsen. *op. cit.* Pág 184.

validez de un orden natural o divino”⁵³.

O sea, que la diferencia es mínima y se refiere al objeto supuesto en el procedimiento –presuponer- y no al procedimiento mismo, que es lo equivocado e incluso contradictorio con los presupuestos de muchos positivistas. A esto hay que añadir que, como mucho, los que se aproximarían en su justificación serían el positivismo y el iusnaturalismo religioso, que parten de presupuestos no experimentables.

El iusnaturalismo racionalista parte de la autoexperiencia racional del ser humano; de la conciencia que el hombre tiene de sus características humanas y de sus derechos como tal hombre, derechos que potencialmente pertenecen al derecho positivo en tanto que es un hecho necesario para su cumplimiento y eficacia; derechos que, además, no dependen de presupuestos ajenos a la autoexperiencia de la propia humanidad como ya venimos repitiendo (sería el caso de alusiones a cualquier tipo de poder, incluido toda divinidad). Este tipo de fundamentación niega, además, la equivocada idea positivista de que todo iusnaturalismo es o, a la postre, acaba siendo, religioso.

Por último, cabría señalar que el que las leyes sean expresión de la voluntad popular, no garantiza que se realicen los derechos fundamentales. La voluntad popular puede ser manejada, chantajeada, etc., por los diversos poderes establecidos para que no sean conscientes de los derechos que les corresponden a los hombres por ser hombres, todo ello con el fin de obtener unos beneficios para los individuos que detentan el poder. Una buena muestra de ello la tenemos en la historia de la humanidad: la educación, la reflexión, la libertad de pensamiento...no han sido especialmente fomentadas por los poderosos a lo largo de la historia de la humanidad. Sí han brillado con luz propia por su uso continuado para aniquilar la voluntad popular el miedo, la

⁵³ H. Kelsen. *Ibid.*. Pág. 190.

ignorancia, la religión y el engaño.

El respeto a la voluntad popular como generadora de leyes, como detentadora de la soberanía, es una de las garantías procedimentales necesarias, pero no garantiza de manera absoluta una reflexión objetiva y desinteresada sobre la naturaleza de los hombres y los derechos de ella derivados, los derechos humanos fundamentales. Sólo esa reflexión “popular” permite al hombre hacerse consciente de sus propias necesidades como hombre, de su dignidad, y de los derechos necesariamente vinculados a ella. Únicamente a partir de ahí se logrará una positivación con sentido, ajustada a las necesidades humanas.

Las tesis que hemos criticado y otras tesis que integran y, en algunos casos, conforman la base del positivismo jurídico, resultan insuficientes e incluso intolerables (como el excesivo peso que tiene el principio de autoridad) para una coherente y completa fundamentación de los derechos humanos.

Una vez vistos los intentos de fundamentación o de negación de la posibilidad de fundamentación de los derechos humanos por las dos principales vertientes que se han ocupado de ello tradicionalmente, hemos podido comprobar que en ninguna de sus variantes hemos podido hallar, no sólo una fundamentación acertada, sino tampoco un camino inicialmente preparado para dicha fundamentación por las premisas de las que parten o los prejuicios que arrastran.

Tanto el iusnaturalismo como el positivismo han mantenido posturas que hoy no se pueden seguir manteniendo en una fundamentación de los derechos humanos objetiva, racional y con pretensiones de universalidad (lo cual no quiere decir que sea eterna e inamovible).

Por un lado no se puede seguir manteniendo una fundamentación basada en principios religiosos cualesquiera porque, además de lo criticado en el apartado anterior, chocaría con el carácter universalizable de los derechos del hombre. Unos

derechos derivados de una base religiosa y justificados desde ella no podrían ser extendidos en función de tal fundamentación a todos los seres humanos ya que una fundamentación de ese tipo no tendría validez para cualquier ser humano que, aún siéndolo por tener todas las características de la humanidad, no fuera religioso.

La religiosidad es una característica esencial del ser humano, y una característica que sólo se da dentro de la humanidad. Pero esa religación con lo trascendente tiene múltiples formas, desde el cristianismo católico o protestante, pasando por el islamismo, el hinduismo o el budismo. Incluso dentro del ser humano cabe la posibilidad de la negación de tal religación por parte del ateísmo (no sólo como negación de la existencia de Dios en el ateísmo sino como negación absoluta en los que no tienen ninguna relación con ningún principio o creencia o sentimiento religioso).

Crear en algo es una opción, por ello también lo es ligarse a una religiosidad determinada. Sin embargo, otros rasgos del ser humano se pueden definir como esenciales porque el hombre no puede prescindir de ellos sin dejar de serlo. Por ejemplo la vida, la conciencia o la voluntad- como capacidad de elección -. Éstas sí podrían ser una buena base para reivindicar dichos derechos, puesto que son condiciones *sine qua non* para la existencia del sujeto humano y para su desarrollo como tal. Su existencia exige, como fundamento, la afirmación de la necesidad de tales derechos para todos los seres humanos. Si esa exigencia se hace desde una creencia u otra, el resultado será bueno⁵⁴. Lo realmente importante es convivir en una comunidad que entienda la importancia de ser humano y respete los derechos que le son consustanciales. Las instituciones⁵⁵ de un signo u otro, al fin y al cabo, acaban siendo ajenas incluso para el que pertenece a la misma cultura que representa la institución.

⁵⁴ M. Buber, *Caminos de Utopía*, México, F. C. E, 1955.

⁵⁵ Esta idea no es del todo compartida por Lévinas. En obras como *De Dios que viene a la idea* justifica la necesidad de las instituciones y el carácter hospitalario y fraternal de tales instituciones. De hecho, la auténtica comunidad humana se consigue, según Lévinas, en un Estado donde las leyes y las instituciones universalizan los valores que nos relacionan como seres humanos.

Por otro lado, una fundamentación actual de los derechos humanos no puede caer en el inmovilismo propio de algunos iusnaturalismos de corte religioso. Una cosa es intentar alcanzar la universalidad, o sea, afirmar principios y derechos extensibles a todos, y otra la existencia previa y consciente de todos los derechos en función de su fundamento.

La negación del inmovilismo y la tendencia historicista (que no relativista) se inician con la negación del carácter religioso en la mayoría de los casos. Esto es así porque durante siglos el inmovilismo en los derechos humanos se ha justificado con la explicación religiosa y objetivista independiente del sujeto de derechos y de la historia. Así, desde el punto de vista de un gran número de autores cristianos, por ejemplo, los derechos están absolutamente establecidos. Se nos habla en este sentido de que el hombre tiene unos derechos muy definidos que provienen de su dignidad, y esta proviene, a su vez, de Dios. En tanto que provenientes del orden esencial establecido por la Sabiduría Suprema, los derechos son inamovibles, inalterables en el tiempo, y pueden ser conocidos de una vez por todas por medio de la revelación o de la reflexión interior ayudada de la gracia.

Los valores en los que se anclan los derechos del hombre en estos casos no dependen del hombre en sí mismo, no dependen de su evolución constituyente ni de su conciencia de sí en esa evolución. Por lo tanto están cerrados a la historia porque la historia es sólo un trámite para ellos –ya que el hombre está ya terminado -, y no un proceso de autoconstrucción de la humanidad.

Sin embargo, si se elimina este presupuesto inmovilista, el hombre aparece como un sujeto con muy pocas características dadas –vida, conciencia y libertad -, pero con una potencialidad enorme: hacerse desde la base conociéndose; haciéndose consciente de lo que es y de lo que le permite ser lo que quiera y pueda; tomando conciencia de lo humano, de en qué consiste la humanidad, tanto la que está a la base de su existencia

como la que se está desarrollando desde ella.

En tanto que esa **toma de conciencia** es evolutiva y se produce mediante el intercambio experimental hombre-mundo, el hombre toma conciencia de sus propias características esenciales en el curso de su propia vida individual y en la historia. Por tanto no será consciente de sus derechos, que se derivan de sus caracteres esenciales y necesidades, de un modo in-mediato , sino mediato, histórico.

Ahora bien, afirmar que los derechos tienen un carácter histórico no quiere decir que sean relativos en el sentido del “todo vale”. Si lo que el hombre va descubriendo y haciendo en la historia es su propia naturaleza, sus características definitorias, esas características de las que se hace consciente ya no le pueden dejar de pertenecer a no ser que dejara de ser humano. Son características que se deben al tiempo en su aparecer pero que no son relativas en el tiempo. El hombre necesita el tiempo para darse cuenta de sus necesidades, que van apareciendo en el curso de la evolución. La toma de conciencia de esas necesidades esenciales propiciará la conciencia de la necesidad de afirmar los derechos que le corresponden al hombre por ser humano. Una vez descubiertos esos derechos, ya **no se pueden negar** sin negar al hombre mismo. Un ejemplo de ello es la libertad: durante mucho tiempo no se consideró que la libertad como autonomía, de la que hablaremos de modo más profundo y detallado en capítulos posteriores, fuera una característica esencial humana y que, por tanto perteneciera a todos los hombres. La libertad como condición natural e identificativa del hombre es histórica porque se debe a un tiempo determinado, pero no por ello es relativa. Ahora no podemos ya negar que la libertad sea una característica esencial humana sin negar al hombre mismo.

Lo mismo sucede, de modo paralelo, con otros derechos fundamentales del hombre. Si concedemos que esos derechos provienen de ciertas características identificativas esenciales del ser humano, que permiten su existencia y desarrollo como

tal, esos derechos se deberán a su tiempo - , sin dejar de ser humano. Un ejemplo de ello podría ser, de nuevo, el derecho a la libertad: Tal derecho no ha existido desde siempre, sino que su aparición se debe a una época y unas circunstancias muy determinadas. Sin embargo, cuando descubrimos la libertad como elemento constitutivo del hombre que, por tanto, no podemos negar; y, consiguientemente, nos hacemos conscientes del derecho a la libertad como derecho humano –perteneciente al hombre por el hecho de ser hombre- ya no podemos negarlo sin negar la existencia humana genuina en sí misma. Por esa razón los derechos humanos fundamentales no pueden fundamentarse dentro de un marco que niegue su historicidad, pero tampoco dentro de los presupuestos relativistas.

Otra de las características que definirán nuestra fundamentación será la de no negar la necesidad de la positivización de los derechos que fundamenta, error en el que suelen incurrir muchos de los intentos de fundación iusnaturalistas. Aunque hemos concluido que los derechos del hombre se derivan de necesidades que el hombre y, por tanto, todos y cada uno de los hombres tiene, no podemos soslayar dos situaciones que afectarían a la realización de esos derechos:

a) No todos los hombres, a pesar de poseer esas necesidades y derechos, y la capacidad de reflexionar sobre ellos, reflexiona efectivamente y los concibe como identificativos del hombre y, por lo tanto, extensibles a todos los hombres. Así, por ejemplo, un sujeto concreto puede requerir para sí mismo el derecho a la vida y, sin embargo, ser partidario de la pena de muerte o de que determinadas razas deberían exterminarse.

En muchas ocasiones, la petición de respeto de un determinado derecho fundamental humano se basa más en impulsos egoístas irracionales que en la reflexión racional objetiva sobre los derechos que yo tengo como hombre y que, por tanto, tienen todos los hombres; y en base a qué fundamento tengo esos derechos.

b) En segundo lugar nos encontramos con una realidad humana: Se da el caso de que aún conociendo el fundamento racional de los derechos humanos y la existencia de tales derechos, existe la posibilidad de que ciertas personas se nieguen a respetar esos derechos en otras personas o en ellos mismos.

Por todo esto se hace necesaria no sólo una fundamentación racional asequible a todos los hombres sino también una positivización de los derechos humanos que se justifican y están en consonancia con esa justificación. Una filosofía que pretenda reflexionar sobre cuáles son los derechos humanos fundamentales y cuál es su fundamento no puede nunca, si quiere ser completa, negar los dos supuestos anteriores; por tanto, no aceptará la explicación racional como única base del mantenimiento de los derechos humanos; y, mucho menos, la buena voluntad o el sentimiento de fraternidad humana. La positivización de los derechos debe ser requerida puesto que la simple fundamentación no es suficiente para el cumplimiento de tales derechos.

En cuanto a la relatividad de los derechos fundamentales que postulan postmodernos y positivistas, no se puede seguir manteniendo sin riesgo de hacer del edificio de los derechos humanos algo débil y sin base, expuesto a su destrucción ante el más pequeño inconveniente.

Los derechos humanos no pueden ser relativos en sí mismos, aunque sí históricos, como explicamos en apartados anteriores. Y, ¿por qué no pueden ser relativos?. Sobre esto ya adelantamos algunas argumentaciones anteriormente: Si los derechos humanos son eso, humanos, esos derechos no pueden cambiar si no cambia el hombre mismo. Pero si lo esencial del hombre, lo que lo define e identifica cambia, entonces el hombre deja de ser hombre. Ya ofrecimos un ejemplo al caso en páginas anteriores cuando estábamos explicando la historicidad de los derechos. Si lo esencial del hombre es, por ejemplo, vivir o poder elegir –libertad más básica -, se puede considerar que ambas constituyen dos necesidades incluíbles en el hombre y, por

tanto, dos derechos fundamentales del mismo. Una vez descubiertos esos derechos, por mucho que cambien los tiempos, la política o el derecho, éstos seguirán siendo derechos del hombre, aunque las circunstancias los hubieran eliminado del código positivo.

Sólo si el hombre cambiara esencialmente –no necesitara, por ejemplo, la vida ni la libertad para ser hombre- cambiarían sus derechos, pero en ese caso ya no estaríamos hablando del hombre. De ahí que se pueda decir que los derechos del hombre, en tanto que constitutivos del mismo, sólo son relativos a la naturaleza del hombre mismo. De ahí la importancia que para la elaboración de nuestras tesis tiene la investigación sobre la concepción humana de la humanidad desde su propia autoexperiencia racional y el diálogo.

Desde un punto de vista práctico, la relativización de los derechos aboca a los mismos a un incumplimiento e incluso a una destrucción inevitable. La causa es que si no pertenecen al hombre sino por circunstancias temporales o subjetivas, cuando esas circunstancias desaparecen, los derechos humanos fundamentales también lo hacen con él. El hombre tendría derecho a la vida, por ejemplo, sólo de un modo relativo; es decir, sólo cuando una mayoría así lo defendiera o cuando el poder se lo otorgara o cuando apareciera positivizado, etc. Si el hombre no tiene derecho la vida por sí mismo, sino que depende de determinadas circunstancias, se podría dar el caso de defender el derecho a la vida de un hombre y no de otro porque uno se encuentra en el cuadrante de circunstancias adecuadas y el otro no: por ejemplo, un hombre tendría derecho a la vida si perteneciera a una determinada raza, compartiera determinadas creencias y formara parte de un plan político concreto, mientras que los que se consideran fuera de esas circunstancias e incluso contrarios a ellas, no tendrían derecho a la vida (es el caso del antisemitismo nazi).

En el momento en que cambian las circunstancias, el grupo de los que dejan de

poseer ese derecho y otros que consideramos fundamentales en el ser humano podría ser otro. Así que cualquier ser humano podría perder sus derechos como humano dependiendo de las circunstancias. Esto supone una contradicción ontológica fácilmente palpable puesto que el hombre se convierte en sujeto y no sujeto de los mismos derechos al mismo tiempo. Además, a la contradicción ontológica habría que sumarle una contradicción fáctica: según este relativismo, la humanidad se autodestruiría, con lo que se invalidaría la posibilidad misma del derecho.

Por último habría que añadir en nuestro favor que una Declaración Universal de los Derechos Humanos hoy no puede evitarse el esfuerzo de la fundamentación ni siquiera cuando existen voces que intentan dar argumentos en contra de ella (postmodernidad y positivismo). Y esto es así porque en la época actual nadie duda ya de que el diálogo es, frente a la fuerza, la mejor manera de defender las ideas y el progreso humano. Dialogar, en el más puro sentido habermasiano, supone ofrecer argumentos con pretensión de verdad, que tengan validez racional porque ofrezcan razones inteligibles y lógicas de lo expuesto, y no sólo por estética. Pero ese diálogo requiere además un plus, el plus de la fraternidad. El orden justo en las relaciones humanas se funda en bases éticas alimentadas por la igualdad y la objetividad, pero es inevitable su despliegue desde la bondad que supone la responsabilidad para con el otro. En este sentido, las filosofías de M. Buber o E. Lévinas son un perfil adecuado que marca el carácter de dicho diálogo.

La defensa de los derechos humanos, más actual que nunca, también está sumida en esta racionalidad y la fraternidad y no puede, por ello, hacerse desde la fuerza o posturas meramente estéticas, sino que debe buscar razones últimas de la existencia y defensa de tales derechos. En esto consiste precisamente el esfuerzo de la fundamentación, en indagar por qué los hombres tienen ciertos derechos que llamamos “humanos” y consideramos fundamentales, y por qué debe defenderse la realización de

esos derechos.

Por otro lado y, enlazando con lo anterior, una fundamentación es absolutamente necesaria porque sólo puedo defender mis derechos como hombre de dos maneras: ofreciendo razones a los demás hombres para que los respeten, o bien determinando, a través de la dominación, a los demás hombres para que lo hagan. De las dos opciones, la segunda es contradictoria en sí misma además de muy peligrosa de modo inmediato. Para empezar, acabaría con los derechos de los demás hombres para realizar los míos, lo cual es contradictorio con el concepto de “derechos humanos”, puesto que estos se estarían y no se estarían realizando a la vez (sí en mi persona y no en la de los otros), por lo que dejarían de ser derechos humanos. A esto habría que añadir que sería contradictorio con la humanidad misma, como ya apuntamos antes, porque, como dice Hobbes en el *Leviathán*, todos los hombres tienen la capacidad, solos o en compañía de otros, de acabar con la vida y el poder de los demás, de acabar con su absoluto derecho natural. El sometimiento de los otros podría acabar en cuanto los otros me sometieran a mí y así llegaríamos a la conocida guerra de todos contra todos o a la autodestrucción del género humano con toda su dignidad y sus derechos.

La primera opción a la que hacíamos alusión para defender mis derechos como ser humano ofrece la posibilidad de defenderlos y, en tanto que accede a las razones últimas de éstos como derechos de lo humano, los hace extensibles a todos los hombres, con lo que fomenta el respeto de los derechos de todos los hombres.

Concluyendo, por tanto, en cuanto a una fundamentación actual de los derechos fundamentales del ser humano, y en nuestro caso nos centraremos en el derecho a la libertad, dicha fundamentación debe estar a la base de toda petición de esos mismos derechos; debe responder a ciertos principios a los que no puede renunciar por las razones a las que hemos aludido en este apartado: debe ser **racional, objetiva, histórica y universal en la medida de lo posible**. Debe buscar racional y

humanamente las razones últimas por las que se puede y se debe hablar de los derechos fundamentales del hombre. Por supuesto estamos convencidos con Buber de que esa búsqueda **debe realizarse desde la pregunta radical por el hombre mismo**.

La pregunta sobre los derechos fundamentales del hombre hunde sus raíces en otra: ¿de qué derechos es **digno** el hombre?. Y ésta en otra más profunda aún: ¿en qué consiste la **dignidad humana**?

El problema de la dignidad humana, que es el que vamos a tratar en los siguientes capítulos, nos llevará a adentrarnos en el ámbito de la antropología filosófica en busca de las características que definen al hombre y lo hacen sujeto de unas necesidades que, a su vez, lo hacen digno de los derechos humanos fundamentales. Esta inmersión antropológica buscará aquello que hace de nosotros “hombres”, y se dirigirá, por consiguiente, más a lo que iguala a los hombres que a lo que los diferencia como personas concretas.

No negamos la dificultad que la investigación que en estos momentos comenzamos contiene. La principal, la que viene dada por algunas de las corrientes más actuales de la filosofía: ¿no se trata de un etnocentrismo, de un europeocentrismo exacerbado lo que se pretende ofrecer como un fundamentación universal?. ¿No estaremos cayendo en un intento de imposición de nuestros propios patrones de conducta o de nuestras propias modas eliminando la libertad de otros y la diversidad humana?.

Evidentemente no nos es posible pensar con otro pensamiento que el nuestro ni salimos de nuestra propia conciencia como suponemos que tampoco les será posible a nuestros compañeros de otras perspectivas que, como seres humanos, se deben a su cultura. Sin embargo, sí creemos que podemos aportar algo positivo a la situación actual de los derechos humanos, esa situación que ellos tan rápida y gravemente se precipitan a denunciar y que observan paralizados por su propia doctrina. Nosotros

intentamos dar respuestas mediante argumentos que ayuden a comprender y defender el por qué y el valor de los derechos humanos, unos derechos que ellos sólo afirman (y en muchos casos sólo relativamente si intentan ser coherentes con su filosofía). Y, además, lo hacemos no con la pretensión de que sean nuestros valores europeos sin más los que prevalezcan, sino con el ánimo y la voluntad de que sean las conciencias de todos los hombres, por el hecho de ser hombres, las que los afirmen tras la reflexión que les proponemos. Ello no implica la negación de las diferencias culturales (algo de lo que lo que nos damos cuenta sin necesidad de profesar la postmodernidad), ni la particularidad de los pueblos; porque al buscar lo que, en tanto que hombres no debemos como derechos, encontramos uno fundamental: la libertad, que siendo universal, permite, en su seno, la diversidad de valores, siempre en el respeto de los derechos fundamentales.

Por otra parte, consideramos como elemento fundamental para la construcción de esta fundamentación el diálogo, por lo que nuestra propuesta no puede ser más abierta ni, lo asumimos, más compleja, por los problemas que, en sí mismo, este diálogo suscita.

“La razón vincula, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no en virtud de ningún otro motivo práctico o en vistas de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo. En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad”

I. Kant. Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

II. LA DIGNIDAD HUMANA COMO BASE DE LOS DERECHOS HUMANOS.

§3. EL CONCEPTO DE “DIGNIDAD”. ¿DE QUÉ ES DIGNO EL SER HUMANO?

En los últimos tiempos se ha hecho casi tónica la alusión a la dignidad humana como base indiscutible de los derechos humanos. En casi todos los intentos de fundamentación se hace, al menos, alusión a ella. ; y en los códigos legales se respalda (como en el artículo 10,1 de la Constitución Española). Sin embargo, pese al importante papel que se le ha dado en estos años, no hay que olvidar que la dignidad humana ha sido reconocida como base de los derechos humanos desde la filosofía clásica. La discusión sobre aquello que es digno del ser humano o de la persona- según el momento y la sociedad de la que hablemos- ha sido tema recurrente en relación a la posición del hombre en el mundo y los derechos y deberes que le convienen.

Aún así, existe, como en casi todo, incluso quien niega la posibilidad de la existencia de un concepto de “dignidad” o de su necesidad respecto de los derechos del hombre. Aducen para ello dos argumentos: el primero hace referencia a la vaciedad del concepto, que piensan es el vehículo de una decisión moral sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual. El segundo señala que la “dignidad” no es algo ya dado y cognoscible sobre lo que pudiera determinarse objetivamente cuáles acciones lo lesionan y cuáles lo protegen. El concepto de “dignidad” no es descriptivo, no se refiere a nada, sino en todo caso normativo según lo dicho anteriormente. Por todo esto no valdría la pena detenerse en

investigaciones acerca del susodicho concepto puesto que sería una pérdida de tiempo que no nos llevaría a nada.

Nosotros vamos a desoír las tesis relativistas porque consideramos, al menos en estos momentos previos, que la dignidad es algo a lo que apuntan los derechos humanos fundamentales y que existe en forma de intuición en casi todos los hombres. Es hora de adentrarse, pues, en el estudio de ese concepto para que pase de intuición a comprensión por parte de todos los que lo intuían y de los que no pero se sientan a observarlo.

Aunque sea tan sólo como medida práctica, si consideramos que los derechos humanos tienen en la dignidad de la persona un pilar fundamental, será absolutamente necesario comenzar por hacernos la siguiente pregunta: ¿qué es digno del ser humano?.

El porqué de la dificultad que hasta ahora hemos encontrado en torno a la definición de este término (“dignidad humana” o “dignidad de la persona”) está íntimamente relacionado con el problema que representa la propia definición de “persona”. Como bien sabemos, el concepto “persona” que solemos identificar a la base de los derechos humanos cuando hablamos de la “dignidad de la persona” (no como esta persona concreta sino como ser humano), es el que proviene de Boecio: *“persona est naturae rationalis individua sustantia”*. En este caso queda patente que “persona” y “humano” se identifican siendo el nexo de unión la “naturaleza racional”. Pero, aunque el carácter racional ha sido sin duda alguna un componente importante a la hora de definirnos como personas, desde luego no podemos decir que haya sido el único ni el más importante en muchos casos. Incluyendo a la racionalidad pero superándola y enriqueciéndola, Zubiri nos ofrece una definición de lo humano marcada por la apertura y la religación:

“La forma concreta como el hombre está proyectado a si mismo como un animal de realidades, en tanto que puente de posibilidades y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es

lo que debe llamarse felicidad, beatitud”⁵⁶

La apertura al mundo es también la base de la dignidad para muchos autores, que consideran esa capacidad espiritual identificativa de la persona como la más específicamente humana:

“El convertirse en hombre consiste, pues, en elevarse a la condición de estar abierto al mundo por obra y virtud del espíritu”⁵⁷

Dicha apertura al mundo sería, sin embargo, del todo insuficiente como definitoria del ser personal para filósofos como M. Buber, para el que el carácter relacional o interpersonal es lo que caracteriza a la persona y de lo que se deriva en último término su digna realización:

“Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre; pero siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está planteada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada la denomino esfera del “entre” “.⁵⁸

Por otro lado existe también “persona” como “prosopon”, que identifica al sujeto con el papel que realiza en una sociedad. En este caso, “persona” y “humanidad” no se identificarían exactamente y al hablar de “dignidad de la persona” podrían existir ambigüedades referidas a lo que caracteriza a la persona en sí o a lo que la caracteriza por el papel social que realiza.

En cuanto al otro término integrante de esta compleja expresión, “digno”, puede significar “lo que algo o alguien merece”, lo merecido por una acción, pero también “lo propio de” en el sentido de “lo que identifica a algo o a alguien”. Aquí nos

⁵⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, pág.391.

⁵⁷ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Librería del Jurista, 1984, pág. 41

⁵⁸ M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, F. C. E., 1995. pág. 147

encontraríamos con otra dificultad, ya que “dignidad humana” o “dignidad de la persona” adquiriría dos matices diferentes: “digno” como merecimiento se refiere directamente a los otros, a lo que los otros piensan que se me debe por determinada acción, se trataría de un significado relacional, íntimamente ligado al papel que un sujeto desarrolla en sociedad y respecto a otros; “digno” como “propio” se refiere más a algo interno a la persona, que está más en relación con su constitución que con lo que los demás le otorguen por sus actos.

La complejidad de la pregunta por la dignidad humana, aún abierta, requerirá pues una multiplicidad de respuestas no menos complejas pero que tienden hacia una unidad de sentido.

Podemos decir que, hasta la Edad Media y la Modernidad, el concepto de “dignidad” tendrá un tratamiento diferente al que tomará a partir de aquellas. Sin embargo, aún siendo diferente, se puede seguir un hilo conductor, un rastro unitario a través de las diferentes concepciones de la dignidad. Ese hilo es la díada Logos-Voluntad. Tanto es así que, incluso para Epicuro, la *sofrosine* será la virtud propia de lo humano.

Para los filósofos griegos de la línea socrático- platónica y aristotélica, la dignidad humana viene dada por los caracteres naturales e intrínsecos del hombre: su naturaleza libre y racional.

Tradicionalmente se ha venido aceptando que la *dignitas* del hombre griego consistía en tomar parte, con el voto propio, en los juicios y tareas del gobierno de la polis, incluyendo la asamblea popular. Esta idea está justificada en las palabras de filósofos como Aristóteles, en cuya *Política* se identifica al hombre como una esencia apta por naturaleza para la educación política (φίσει πολιτικόν ζῶον) que sólo puede realizar su verdadero fin como miembro de la república.

Visto desde esta perspectiva, la dignidad es algo que pertenece a un sujeto, no a

toda la humanidad; y, además, esa posesión depende de tres factores: el nacimiento como libre —cosa que no ocurría, por naturaleza, con los esclavos—, el hábito y la educación. En este sentido, más que de “dignidad humana” deberíamos hablar de “dignidad de la persona” como sujeto que realiza un determinado papel en la sociedad. El sujeto es digno porque es ciudadano griego; los bárbaros carecen de dignidad. Es interesante recordar, al hilo de este análisis, la negativa socrática a tomar el camino del destierro. Para Sócrates, el destierro no sólo significaba no someterse a las leyes de la ciudad que él mismo había contribuido a crear como ciudadano; sino lo que es aún peor, significaba un menoscabo en su propia dignidad al dejar de pertenecer a su patria.

A pesar de estar justificado, el binomio dignidad-ciudadanía deja entrever el camino hacia las más profundas raíces de la dignidad. Nos referimos a los dos conceptos que se repetirán a lo largo de la historia de la filosofía en la práctica totalidad de los tratados acerca de la dignidad; la razón y la voluntad.

Dignidad y ciudadanía son, para la filosofía griega, una díada indisoluble porque la ciudadanía comprende aquellas características que identifican al ser humano y lo diferencian de la animalidad y la divinidad. La ciudadanía apunta a la autarquía del propio ciudadano, o sea, a la unidad de razón y voluntad para desarrollar una vida basada en la moralidad y el derecho.

Así, si bien es cierto que el hombre es digno por ser ciudadano, las causas últimas y más profundas de la dignidad son las condiciones que propician la ciudadanía. El hombre puede ser ciudadano porque es el único ser vivo capaz de *λογος*, de razón, de discurso con sentido. La característica principal de los esclavos natos es que su constitución les impide regirse por ellos mismos, por lo que tienen que ser regidos por los libres que, por el *λογος*, son superiores o más dignos que ellos de las actividades humanas.

La problemática que presenta esta concepción de dignidad al hombre occidental

del siglo XXI será que no integra a toda la humanidad dentro del concepto de dignidad. Aún extendiendo la dignidad al ser que posee razón y voluntad, lo cierto es que el concepto de dignidad socrático – platónico y aristotélico sigue siendo bastante restringido. Si lo que pretendemos es reflexionar sobre lo que es digno del hombre para derivar de su dignidad aquellos derechos que le son inherentes, los bárbaros, los extranjeros, todos lo humanos del mundo deben estar integrados.

Se suele apuntar al Renacimiento y la Modernidad, así como a la Revolución Francesa como los momentos en los que surge un concepto de *dignitas* más amplio, que abarca a toda la humanidad, y del que hoy somos herederos. Pero la reflexión sobre aquello que es digno del hombre, de la humanidad, surge mucho tiempo atrás. Como ya hemos podido constatar, en la filosofía pre-aristotélica ya se designan dos elementos como caracteres que identifican y dignifican al hombre: razón y voluntad. Serán precisamente esos dos factores los que la filosofía retome para ampliar los horizontes de la dignidad.

La Razón constituye el elemento clave para entender por qué y de qué es digno el hombre. Aunque durante parte de la antigüedad y a través de la Edad Media la razón pueda parecer secundaria en relación con el valor de ser criatura de Dios, podemos observar cómo, el hecho de ser creados a imagen y semejanza de Dios no hace sino reforzar el valor de la razón como fuente de dignidad. Así, para los autores cristianos, la naturaleza humana, en tanto que criatura divina, es buena en cuanto que es (por la identidad *bonum-esse*). El ser humano es bueno en sí, valioso en sí al ser creado por Dios, que es el Bien supremo- y participar así de la suprema dignidad. No podemos olvidar cómo para San Anselmo el hombre es el mayor vestigio de la Trinidad que se puede alcanzar en la creación puesto que el hombre, capaz por su alma de acordarse, amarse y comprenderse a sí mismo, es donde se impregna más claramente la imagen de Dios.

Sin embargo, aunque por ser criatura y ocupar el puesto que ocupa en el orden de la creación el hombre alcance una dignidad en muchos casos cercana a la de los ángeles, lo que hace absolutamente digno al ser humano es la realización de su bondad natural a través de su razón y voluntad –libre albedrío agustiniano. Esta idea, que proseguirá hasta las filosofías de siglo XX, estaba ya recogida en el pensamiento de los estoicos, que reconstruyeron el concepto de *humanitas* de una manera más amplia: la humanidad abarca a todos los hombres, que forman parte de una misma familia, la de los hijos de la razón, del λογος universal. Lo que hace digno al hombre es la razón, ya que ésta es el principio decisivo que distingue al hombre de todos los otros seres y le hace estar muy por encima de ellos. Lo que en los demás animales forma parte de su naturaleza y de su vida de forma mecánica e inconsciente, en el hombre produce la conciencia de la relación con uno mismo y con los otros hombres y de los deberes que acompañan a dicha relación. La razón permite conocer y el conocimiento acomodar la acción a la naturaleza y a las necesidades de lo que nos rodea. Sólo a través de la razón se realiza la naturaleza humana y la filantropía es la condición de tal realización. Amar al hombre por lo que es y querer comprenderlo y realizarlo es el mayor reconocimiento a la dignidad humana. El filántropo alcanza la dignidad humana y se hace, así, máximamente digno de su propia humanidad.

De esta manera se supera la oposición entre helenos y bárbaros en el campo de batalla de la dignidad humana. Este nuevo concepto de “humanidad” basado en los polos razón-voluntad unirá a todos los hombres en la comunidad humana, que se verá inspirada por valores humanos hacia actividades comunes a la humanidad: “la bondad de cada uno consiste en que se comporte conforme a su naturaleza”⁵⁹. Esto representará para los autores cristianos hasta hoy la necesidad de completar, por parte de la persona, la dignidad de la que goza por ser criatura. Comportarse como hombre, como

corresponde a la esencia de hombre, cierra el círculo de su dignidad. La naturaleza del hombre es racional, por lo que sólo mediante el uso de la razón y la voluntad sometida a ella nos hacemos plenamente hombres.

La libertad cobra así una importancia clave en relación con la dignidad. Sólo los actos libres son dignos del ser humano y sólo el ser humano es capaz de actos libres y digno de ser tratado como libre. La libertad individual corresponde por naturaleza a todos los seres humanos, por lo que en todos los hombres, y en correspondencia con el desarrollo de su naturaleza, la dignidad también se mide por la decisión libre.

Si bien en filosofías anteriores la libertad ocupaba ya un lugar importante dentro del grupo de caracteres dignos del hombre, es en el cristianismo, como Hegel apuntó, donde la libertad individual, correspondiente por naturaleza a todos los seres humanos, adquiere un valor incalculable en relación con la dignidad. Como decíamos, para el cristiano el hombre es bueno como criatura, pero para alcanzar el puesto en el cosmos del que es digno, su naturaleza ha de ser realizada por él mismo, de manera consciente y autónoma. La buena voluntad es aquella que se pone al servicio de la razón, que ve claramente lo que le conviene, el bien. El hombre es el único ser que puede elegir y, por tanto, la libertad es digna del hombre y un acto de libertad es un acto de dignidad humana.

El giro antropológico dado tanto por modernos como por ilustrados para encarar el problemático tema de los derechos humanos y su fundamentación va a encontrar ya una continuidad imparable hasta el siglo XXI en el seno de la dignidad. De hecho, para una vasta masa de autores actuales, la culminación del desarrollo intelectual sobre el fundamento de los derechos humanos conseguida durante el siglo XVIII la encontramos, sin lugar a dudas, en la obra de Hegel mientras que otros ven en Kant al mayor defensor de la dignidad humana como fundamento de la moral y los derechos del hombre.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *Opus. Cit.*, I-II, 71,1,

Los defensores del sistema hegeliano opinan que si durante la Ilustración - esencialmente - se profundiza y estrecha el ámbito de la fundamentación centrándose en la libertad del ser humano- Kant, Rousseau, Paine... -, el sistema filosófico de Hegel representa una revisión de esa fundamentación bastante completa.

Para Hegel es evidente que **la libertad, que es lo que dignifica al hombre, es el fundamento de todo derecho y**

“De acuerdo con eso, la libertad hegeliana puede ser fundamento a la vez que el principal de los derechos humanos”⁶⁰.

Para empezar debemos aclarar que el derecho al que hacemos referencia cuando hablamos de su fundamentación es del *derecho natural*, ya que Hegel se suma a la clásica división del derecho en “derecho natural” y “derecho positivo”. El derecho positivo es la forma como un pueblo se da a sí mismo leyes a las que llega su conciencia en la reflexión del derecho en sí mismo, que constituye el “derecho natural”. Existe, por tanto, una relación intrínseca entre “derecho natural” y “derecho positivo”, hasta tal punto que, como veremos, el derecho no se realiza como tal si no es a través de su positivización, y el derecho positivo es injusto y no tiene sentido si no expresa el derecho natural.

Quizá la diferencia más reseñable entre ambos sea que el derecho natural, en tanto que es la idea misma, es universal y estable, mientras que las leyes positivas “... tienen su significado y su conveniencia en las circunstancias, por lo que sólo tienen valor histórico y son de naturaleza transitoria.”⁶¹

Pero, ¿qué relación se da entre lo que entiende Hegel por dignidad y los derechos naturales del hombre? En esto, Hegel es bastante explícito:

⁶⁰ S. Vergés, *Los derechos humanos. Fundamentación*. Madrid, tecnos, 1997. Cap I; VII, 2.

⁶¹ W.F.G. Hegel. *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona, EDHASA, 1988, Introducción. §3.

“La idea del derecho es la libertad y para aprehenderla se la debe conocer en su concepto y en la existencia que adopta su concepto”⁶².

El análisis del fundamento de los derechos humanos nos lleva en Hegel a la profundización en una de las características definidas unos siglos antes dentro de las más esenciales si no como la más esencial del ser humano: la libertad. Buscar el fundamento de los derechos humanos de manos de Hegel es adentrarse en una auténtica antropología filosófica cuyo fin consistirá en implicar de modo inevitable la esencia y dignidad humana con ese fundamento.

Si el derecho es la libertad, y la libertad es espíritu - siguiendo las ideas hegelianas -,

“El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su substancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza”⁶³.

Y, ¿qué es el espíritu?. Pues

“El espíritu es ante todo inteligencia y las determinaciones por las que pasa su desarrollo - desde el sentimiento, a través de la representación, hasta el pensamiento- constituyen el camino para producirse como voluntad, la cual, en cuanto espíritu práctico, es la verdad próxima a la inteligencia”⁶⁴.

El derecho tiene su génesis (lógica) en la voluntad, que es la forma práctica del pensamiento - desarrollo más acabado del espíritu -, o el brazo activo, el impulso prático del pensamiento. Consecuentemente, el derecho es racional y depende del desarrollo de esa racionalidad. Ahora bien, ¿cuál es el comienzo y cuál el culmen de esa racionalidad?.

⁶² W.F.G. Hegel. *op. cit.* , Introducción, §2.

⁶³ W.F.G. Hegel. *op. cit.* Introducción. §4.

La voluntad natural o inmediata “son los instintos, deseos e inclinaciones mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza”⁶⁵. Esa voluntad inmediata y finita, no determinada por el pensamiento, es aún fuente de derecho. Pero esa voluntad necesariamente tiene que determinarse conforme a objetos del entendimiento. Sólo así se realiza como voluntad:

“La voluntad existente en y por sí tiene por objeto a la voluntad misma como tal, es decir, a sí misma en su pura universalidad(...). Esta superación y elevación a la universalidad es justamente lo que se llama actividad del pensamiento(...)... la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia pensante”⁶⁶.

La libertad sólo se desarrolla plenamente cuando el objeto de la voluntad es la libertad misma, cuando se es consciente de la libertad propia de lo humano y se la desea. Cuando se desean sólo ciertos objetos la libertad está limitada (a esos objetos) ya que

“De este modo la libertad es sólo libre en sí o para nosotros, lo que equivale a decir que es la voluntad en su concepto. Sólo será por sí lo que es en sí cuando se tome a sí misma como objeto”⁶⁷.

Si la libertad es el fundamento de lo que se considera un derecho, y la libertad sólo se desarrolla cuando se tiene como objeto, los derechos expresarán cómo la libertad se tiene como objeto en cada momento histórico y tales derechos llegarán a su plenitud con el Espíritu Absoluto.

El derecho es la expresión de la idea que el hombre tiene de su propia libertad; es la expresión de la voluntad desde la conciencia de su libertad en los diferentes momentos (eso explica el carácter histórico, que no relativista, de los derechos del hombre):

⁶⁴ W.F.G. Hegel. *op. cit.*, Introducción, §4.

⁶⁵ W.F.G. Hegel. *op. cit.* Introducción, §11.

⁶⁶ W.F.G. Hegel. *Ibid.*, Introducción, §21.

⁶⁷ W.F.G. Hegel. *Ibid.*, Introducción, §10.

“El derecho es algo sagrado sólo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero el formalismo del derecho surge de la diferencia en el desarrollo del concepto de libertad”⁶⁸.

El fundamento de todo derecho y, por tanto, de los derechos humanos, es la capacidad de **autodeterminación** de la persona, del ser humano en tanto que persona, y en eso todo ser humano coincide obviamente ya que no hay razones para excluir a ninguna persona e incluso sería contradictorio con la propia definición. Estando en la persona el fundamento, ese derecho tiene que determinar la defensa de la capacidad de autodeterminación y, por tanto, de elegir libremente. Aquello que hace más digno al hombre, la libertad, se convierte así tanto en el fundamento como en el principal de los derechos del hombre en el sistema hegeliano:

*“La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento del derecho abstracto y por ello formal. El precepto del derecho es, por lo tanto: **sé una persona y respeta a los demás como personas**”⁶⁹*

La dñada voluntad-racionalidad como fuente de dignidad humana ha sido aceptada por las más diversas corrientes filosóficas hasta el siglo XXI. Incluso hoy en día, las principales filosofías morales y del derecho que se ocupan del tema siguen considerando que el fundamento de los derechos humanos se encuentra alojado en aquello que es digno del hombre. Muchas de estas corrientes filosóficas se hayan desvinculadas del contenido religioso que ha caracterizado a los grandes tratados sobre la dignidad hasta nuestros días, y una de las principales causas es que estas filosofías seculares siguen las líneas del kantismo.

No podemos pasar por alto la enorme importancia que la ética kantiana tiene en el ámbito de la dignidad, entre otras cosas porque, como podremos comprobar en siguientes apartados, somos seguidores de la doctrina kantiana en muchísimos aspectos.

⁶⁸ W.F.G. Hegel. *op. cit.* Introducción. §30.

⁶⁹ W.F.G. Hegel. *op. cit.* Introducción. §36.

Sin embargo, como ya le criticaron autores de la talla de Mounier o Maritain, Kant presentará un sujeto cuya dignidad radica en una extrema autosuficiencia que casi raya en la inhumanidad. La dignidad humana y su inalienabilidad la supone Kant ya en la definición que reza así:

“En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por lo tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad. (...); aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo no tiene valor meramente relativo o precio, sino que tiene un valor interno, es decir, dignidad.”⁷⁰

El hombre es un fin en sí mismo y lo que hace que sea un fin en sí mismo, la condición de esa finalidad en sí, es algo que tiene valor por sí mismo (no para otro o por otro, no como medio). Ese valor es la dignidad y no tiene precio. La ausencia de precio se debe a que nadie se puede adueñar de ello por su propia constitución, porque sería contradictorio con su propia constitución: dejaría de ser lo que es o, más bien, sólo dejando de ser lo que es perdería su dignidad.

En el caso del hombre, nos parece aceptable la línea de pensamiento kantiana que defiende que la condición de la dignidad es la **autonomía** ya que ésta es el resultado de lo que podemos considerar como ingredientes humanos esenciales o substanciales.

“La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”⁷¹.

Ahora podemos comprender aún mejor por qué

“... no puede colocarse en función de ningún otro objeto sin caer en una contradicción”⁷²

aquello que hace digno al hombre. Si el hombre es digno por su autonomía, entonces lo que lo hace digno le hace inadmisiblemente tener precio ya que no se puede

⁷⁰ I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa, 1990, pág. 112.

⁷¹ I. Kant. *Ibid.*, pág. 114

alienar, no se puede hacer objeto de un dueño mediante pago. Es la autonomía la que puede hacerse dueña de objetos, pero ser **autónomo** es justo lo contrario de ser heterónimo, de ser de otro, de ahí la imposibilidad de ponerle precio a lo que hace digno al hombre y, por consiguiente, al hombre mismo.

Si la autonomía es la que hace digno al hombre, la que lo identifica como tal, es digno del hombre ser autónomo, por lo que la autonomía se convertiría en una necesidad constitutiva de la humanidad que devendría en derecho fundamental humano. La autonomía aparece así como una de las condiciones, si no la condición principal, tanto de la dignidad como de los derechos fundamentales del hombre, por lo que habría que examinar en qué consiste exactamente la autonomía y el derecho que conlleva.

Pero que la autonomía aparezca como una de las principales condiciones de la dignidad no significa que sea la única o que la dignidad se reduzca a la autonomía. En este sentido, muchos autores de las líneas personalista y neotomista no sólo abundarán en los polos razón-voluntad para definir la dignidad humana sino que enriquecerán el perfil de lo humano con caracteres como la capacidad de comunicación, la vida espiritual o la solidaridad. Estas corrientes defenderán que si bien la razón o la voluntad son caracteres identificativos del ser humano, la religación con lo absoluto, la conciencia de lo abismático de la existencia o el sentido de la solidaridad con el prójimo son tan estricta y definitivamente humanos como las tan manidas racionalidad y voluntad y que enriquecen a éstas en la constitución del ser personal.

“Me encuentro pues religado a la realidad en su poder. La religación es religación al poder de lo real. El hombre es relativamente absoluto precisa y formalmente porque está religado a la realidad como poder. La fundamentalidad acontece en religación al poder de lo real”⁷³

Por todo ello podemos concluir que pese a las diferencias, todas las definiciones

⁷² I. Kant *op. cit.* pág. 116.

⁷³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, Pág. 94.

concurrir en apuntar a **algo que tiene la persona, el ser humano, por el hecho de ser humano, como aquello en lo que estriba la dignidad.**

“Dignidad de la persona significa, pues, lo que se debe a la persona por su cualidad de tal y, si se quiere darle un sentido jurídico más idóneo, lo que es adecuado a la naturaleza misma de hombre como ser personal”⁷⁴.

Podríamos decir que la “dignidad humana” aparece como un valor respecto de ciertos caracteres estrictamente humanos, que parece deben ser protegidos porque constituyen **un aspecto que dota de sentido** a la personalidad de ese ente. Por ello se tiende a decir que la **dignidad humana es inalienable** para el ser humano.

En cuanto que la dignidad humana es “lo que se debe al individuo humano por su cualidad de tal”, la dignidad humana pertenece a todos los seres humanos por el hecho de serlo, por lo que no se puede decir bajo ninguna circunstancia que ningún ser humano carezca de dignidad, ya que tendría que dejar de ser humano, dejar de existir, para que lo “abandonara” la dignidad.

Por tanto, la dignidad humana no es algo que dependa del reconocimiento de los demás –aunque sí su respeto –, ni siquiera de la de cada cual respecto de sí mismo. No depende del gusto, no depende de valoraciones morales, ni tampoco de la actividad que desarrolle el sujeto (sus actividades no serían dignas de un humano pero él sí seguiría siendo digno de respeto y trato humano porque tendría dignidad humana).

Un ser humano no pierde su dignidad porque una mayoría así lo considere. No puede perderla porque, en tanto que humano, y mientras lo siga siendo, los caracteres dignos de humanidad por los que le pertenece la dignidad humana le seguirán perteneciendo. Se podría decir en este caso que perdería su dignidad si los demás no lo consideran humano. A lo que cabe responder que la humanidad es lo que hace que los

⁷⁴ L. Sánchez Agesta. *Sistema político de la constitución española*. Madrid, Editora Nacional, 1984, pág. 74 y ss.

hombres sean hombres y nos hace diferentes de los demás animales. Estas características son múltiples, pero las más radicales las seguirían teniendo en común tanto el que es considerado no humano por los demás como los que consideran al otro “no humano”: son la vida autoconsciente, la racionalidad y la voluntad libre. Evidentemente esta definición de hombre se adscribe a una conciencia muy determinada que no siempre se ha dado en la historia. Pero, como ya referimos en apartados anteriores, el hecho de que se deba a un momento histórico no implica que pasado ese momento podamos prescindir de ella.

Por consiguiente, si una mayoría dejara actualmente de considerar humano a lo que por su estructura lo fuera, no estaría respetando su dignidad consustancial, pero tampoco la estaría anulando. Por eso es por lo que, decíamos, la dignidad de un hombre no depende de su afirmación por parte de los demás.

Pero tampoco depende de la propia autoafirmación del sujeto. Por mucho que un sujeto humano se empeñe en no considerarse digno de serlo, seguirá siéndolo mientras posea los caracteres estrictamente humanos, como la vida consciente, la libertad, etc. Puede atentar contra su propia dignidad: suicidándose, eliminando su capacidad de conciencia o libre elección por medio de drogas u otros procedimientos. Este atentado contra su dignidad no menoscabaría ni un ápice su dignidad como persona si mantiene las posibilidades de desarrollarse como tal.

Ni siquiera las actividades realizadas por una persona contra otras pueden acabar con su dignidad humana: Asesinatos, robos, violaciones... en todos esos casos se acabaría como mucho con la dignidad de las víctimas (asesinato), e incluso se puede decir que son actos indignos de un ser humano; pero no se puede decir, si el asesino o ladrón o violador es una persona, que no tenga dignidad humana. Esto contactaría con la negación de la pena de muerte de tal manera que, afirmando la existencia de la dignidad humana en los términos que venimos haciendo, la pena de muerte debería ser

absolutamente abolida en tanto que atenta contra el derecho a la vida, elemento constitutivo del ser humano y pilar básico y esencial de su dignidad.

Que alguien haya cometido un asesinato no menoscaba su humanidad, que sigue intacta. La persona sigue siendo un ser humano, y no por haber cometido un asesinato se convierte en un ser de naturaleza diferente. Sus derechos fundamentales, los referidos a sus necesidades como un ser de tal naturaleza, tampoco cambian por tanto. Eso no significa, sin embargo, que sus actividades cotidianas puedan limitar o anular los derechos fundamentales y la dignidad de otros seres humanos. Habrá entonces que tomar medidas que, limitando al mínimo los derechos fundamentales del primero, permitan el máximo disfrute posible de sus derechos a todos.

Todo esto es muy importante tenerlo en cuenta a lo largo del desarrollo de nuestro tema. En primer lugar, para enunciar la estrechísima y necesaria conexión entre humanidad y dignidad (de lo cual nos ocuparemos enseguida). En segundo lugar si la dignidad humana pertenece a todos los hombres en tanto que humanos y la base de los derechos humanos es la dignidad, entonces, todos los seres humanos serían dignos del desarrollo y respeto de los derechos humanos..

Si hemos determinado hasta el momento que la dignidad humana es lo adecuado al hombre mismo por ser hombre, por su naturaleza personal. Si todas las corrientes de pensamiento que defienden la necesidad de fundamentar los derechos del hombre en relación con su dignidad parten de un análisis de la persona; ¿no será necesario, para dar un paso más en esta fundamentación, introducirnos en el análisis de la persona para saber qué es lo adecuado al hombre mismo por ser hombre?. Para responder a esta pregunta tendremos que adentrarnos en el campo de la antropología filosófica, de la mano de la cual intentaremos desentrañar el significado de lo humano y sus características esenciales, que nos llevarán a descubrir qué es lo digno en el hombre.

1. El hombre conociéndose a sí mismo.

El título del apartado que ahora comenzamos no es casual ni intenta llamar la atención de un modo poético sino que responde fielmente a la primera dificultad que todo filósofo, que es lo que intentamos ser, encuentra cuando se pregunta por el hombre: el hombre es él mismo. Estudiar al hombre no es lo mismo que estudiar cualquier otro objeto que se dé a mi conciencia de modo absolutamente objetivo –de objeto –, independiente en cuanto a su contenido, aun cuando sea absolutamente dependiente de mí en cuanto a dación en mi conciencia. La dificultad de la pregunta por el hombre no está sólo en lo que de enigmático y problemático este pudiera tener, sino que ,sobre todo, está en que el objeto de estudio es el propio sujeto que investiga. De ahí el nombre de este apartado: si para llegar a aquello que es digno del hombre hemos de adentrarnos en el hombre, no es menos cierto que, para acercarnos al hombre , al primer hombre que hemos de acercarnos es a nosotros mismos. Nosotros vamos a investigar qué sea el hombre, pero nosotros mismos somos los hombres investigados y partimos de nuestras propias experiencias como hombres para llegar a una conclusión sobre el hombre.

Hay quien, marcado por el espíritu positivista y materialista de nuestros tiempos, se apresuraría a decir que precisamente por esto el hombre no puede llegar a ninguna conclusión acerca del hombre en general, porque no puede investigarse como las ciencias positivas estudian al resto de los objetos (no se puede tener enteramente ante sí ni someterse a los parámetros de las ciencias positivas). Y desde luego no les falta razón en algunas de sus argumentaciones, pero no podemos dejar de recordar que, en cualquier caso, el hombre sólo se puede conocer desde sí mismo, desde su perspectiva y desde su conciencia; y, en segundo lugar, que el conocimiento del hombre

sea limitado y abierto a un constante enriquecimiento se deriva del carácter abismático del ser humano que ya Agustín de Hipona anunció y que aparece ante los ojos de cada hombre que se busca a sí mismo en los otros y a los otros en su propio ser. La persona es:

“...un foco de libertad y por eso queda oscura en el centro de una llama. Sólo negándose en mí como un sistema de nociones claras, se revela y se afirma como fuente de imprevisibilidad y de creación”⁷⁵

El hombre no puede alcanzar todo lo que sea el hombre, sólo le es posible trazar líneas que dibujen la silueta de lo que le es esencial. Y esto es así porque el propio hombre se ofrece como algo inconcluso, abierto. La potencialidad y la apertura lo definen, pero al hacerlo sujeto de su propia realización, dificultan su aprehensión y lo hacen inaccesible a los métodos válidos para el mundo de los objetos. Por ello, nuestro acercamiento al sujeto se realizará a partir de una doble vía: la vía del monólogo y la vía del diálogo. Esta doble vía es, en realidad, la expresión de las dos facetas, complementarias, que entran a formar parte de lo que Martin Buber reconoció como el instrumento más apropiado para acercarse a lo humano: el diálogo, el logos como puente para la comprensión y la comprensión como base del respeto a la dignidad y los derechos humanos.

Así pues, la investigación que ahora comenzamos acerca del hombre da comienzo con la reflexión del hombre mismo, del hombre concreto, en busca de su propia autoconciencia, en busca del hombre que está en nosotros.

Podemos decir que el fenómeno primario de la autoexperiencia humana es que de antemano nos hallamos en medio de una realidad, de lo que llamamos, un mundo. Como la filosofía existencial y otras corrientes afines nos decían, el hombre es un ser arrojado al mundo cuya primera experiencia es encontrarse en ese mundo. Incluso podríamos modificar esta frase diciendo, más bien, que originariamente no “nos

encontramos”, sino que topamos con el mundo o que encontramos al mundo.

El hombre no se concibe primariamente como un sujeto; eso es algo posterior, complejo, que requiere una toma de conciencia superior. El hombre se experimenta, en primer lugar, como cosa entre cosas. La intuición de su carácter subjetivo se muestra ya desde el principio en la necesidad de imponerse, de ponerse a sí, de dejar su identidad, su huella, en lo otro. Pero lo otro es aún experimentado como el mero límite de un instinto aún incomprendido: la voluntad.

La existencia como hecho consumado y la necesidad de existir entre otros aparece así como primaria autoexperiencia radical de lo humano. Yo soy⁷⁶, en el sentido más heideggeriano y menos cartesiano del “ser”, un ser entre otros, un ser con otros. El hombre es cada yo, cada persona, no un sujeto abstracto. Y ese ser personal no existe sin un mundo, bien como mundo de “ellos”, bien, en un modo más elevado de conciencia, como un mundo de “yoes”.

El mundo inicialmente percibido por cada sujeto es lo que M. Buber ha dado en llamar el mundo del “ello”. La existencia inicial del hombre es una existencia marcada por la exterioridad y la necesidad. El mundo se muestra al yo-aún impropio, al no haberse apropiado de su naturaleza personal- como “lo otro”, como lo totalmente diferente que le limita por un lado y le obliga a elegir por otro. Este modo de darse el sujeto y de percibir lo que le rodea se refieren a todo, tanto a lo que posteriormente se definirá como sujeto, como a lo que persistirá en la objetualidad⁷⁷.

Como consecuencia de este estado de cosas, la conciencia de la posibilidad y la intuición de la voluntad como capacidad de autoprotección se muestran como las

⁷⁵ E. Mounier. *Traité du caractère*, I, pág. 64.

⁷⁶ Es sumamente interesante en este sentido la crítica que hace M. Heidegger a Descartes : “En cambio, deja por completo sin dilucidar el sum, a pesar de haberlo sentido tan originalmente como el cogito. La analítica plantea la cuestión ontológica del ser del sum. Únicamente determinado este ser, resulta apresable la forma de ser de las cogitaciones”. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 10.

siguientes características esenciales de lo humano. “El “ser ahí”, el estar, es siempre su posibilidad”⁷⁸.

El hombre es un ser que tiene que elegir y que tiene que elegirse. Debido a su especial constitución, el mundo se le ofrece, en primer lugar, como lo a la mano, lo manejable, lo elegible o desechable en función de sus necesidades. A su vez, el carácter no definido de cada individuo supone que esas elecciones tengan una enorme trascendencia: el hombre puede elegir qué persona quiere ser dentro de las posibilidades que le ofrece su mundo vital:

“Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada que pueda orientarnos; sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vistas del pasado”⁷⁹

Esta posibilidad, por supuesto, aparece en cuanto a tal desde el primer momento de la existencia de cada ser humano. Sin embargo, en un principio sólo se mostrará como una libertad “ciega”, un empuje que preconiza la gran explosión de libertad que, con la aparición de la conciencia del otro y la autoconciencia, se producirá en el sujeto:

“La libertad o la idea de la libertad, considerada en su fuente real, no es más que el sentimiento mismo de nuestra actividad o de este poder de obrar, de crear el esfuerzo constitutivo del yo. La necesidad es el sentimiento de nuestra pasividad; y no es un sentimiento primitivo o inmediato, ya que para sentirse o reconocerse pasivo es necesario primeramente haber tenido conciencia del propio poder”⁸⁰

El hecho del existir abierto, inconcluso, en un mundo rodeado por otros entes, inaugura la relación hombre-mundo. El hombre abre una novedosa relación no existente previa a la humanidad, un nuevo modo de estar en el mundo. No sólo somos

⁷⁷ La filosofía hegeliana refleja los modos de experimentarse el espíritu humano a través de los momentos del espíritu subjetivo y objetivo, superándose ambos momentos con la llegada de la eticidad de manos del espíritu absoluto.

⁷⁸ M. Heidegger, *Ibid*, § 9.

⁷⁹ J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pág 63.

⁸⁰ Maine de Biran, *Fondements*. En *Ouvres*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, pág 284.

un objeto determinado entre otros objetos sino que también y fundamentalmente somos SUJETO.

Esta es la diferencia fundamental entre el “estar” de los objetos en el mundo y el “estar” del ser humano. La coexistencia objetual se presenta, independientemente de un sujeto que le dé sentido, como una mera yuxtaposición que genera mecánicas acciones-reacciones derivadas de los comportamiento naturales expuestos en las leyes físicas y biológicas.

El ser humano inaugura un nuevo tipo de relación en y con el mundo porque además de las formas de yuxtaposición que, como ser físico y natural, también le convienen, el hombre se hace consciente del mundo y de sí mismo dentro del mundo. No sólo siente la realidad, sino que la aprecia en tanto que realidad independiente.

“No es la transformación de la sensibilidad, sino la constitución metafísica de una nueva facultad, a saber, de una inteligencia sentiente”⁸¹

Así se inicia un camino de reflexión multifocal en el que cada hombre es un foco insustituible que genera la relación hombre-mundo: estar abierto al mundo y dotarlo de sentido obligándolo a adquirir formas que no se podría haber dado, como ente no autoconsciente, a sí mismo. El ser humano se relaciona con el mundo no sólo como objeto, sino también, y esencialmente, como sujeto.

Este ser sujeto es un “tender hacia” consciente (no puramente mecánico e instintivo como el animal no humano) que fabrica y modifica el mundo que se le da. El hombre no es una aceptación meramente pasiva del mundo dado sino un esfuerzo constante desde una ya supuesta **auto-nomía**.

Mientras que otras formas de existencia animadas o inanimadas forman parte de la realidad de manera mecánica, instintual, sin necesidad de cuestionarse el sentido y el

⁸¹ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 36.

valor del mundo y de su acción respecto al mismo sin menoscabo de su propia dignidad, el hombre es el “animal no fijado” del que hablaba Nietzsche. La pobreza de instinto viene marcada por una evidente “falta de especialización” o no -adaptación- a determinadas condiciones ambientales. De ahí surge la apertura, la movilidad o flexibilidad en la capacidad de adaptación (que puede considerarse un tipo especial de adaptación). Pese a su apertura, sí hay que decir que cada hombre no se desarrolla totalmente desde la nada estructural, sino que preexisten una serie de capacidades y estructuras por el hecho de ser hombre que encaminan nuestra conducta desde ciertos parámetros. Esto supone la superación de la subordinación entre fuerza instintiva y estructura ambiental.

El hombre tiene capacidad de “distancia”: es capaz de observar las cosas y a sí mismo como “objetos” independientes (dentro de lo posible) de su uso. Derivada directamente de ello aparece la **negación de la inmediatez**. Necesariamente el hombre tiende a negar, a superar esa limitación con la creación artificial de nuevas opciones que no venían dadas de modo inmediato. **La creatividad, la capacidad de inventar desde la conciencia y la voluntad son esenciales al hombre.**

“Frente al animal, que siempre dice sí a la realidad, (...), el hombre es el que puede decir no”⁸².

Así, la existencia humana se caracteriza por la necesidad de ocuparse del mundo. El mundo es una necesidad, la necesaria ubicación de mis posibilidades, la necesidad de elegir:

“El esencial “ser posible” del “ser ahí” concierne a los modos ya caracterizados del curarse del mundo, del procurar por los otros, y en todo ello y siempre ya al “poder ser relativamente a sí mismo”.”⁸³

El ser humano, en su apertura y por la necesidad de vérselas con otro, se

⁸² M. Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Librería del Jurista, 1984, pág. 55.

relaciona con el mundo y consigo mismo de manera consciente. Yo percibo el mundo como mundo que se me da, como aquello que es diferente a mí pero de lo que no puedo desasirme para vivir.

“La sustantividad humana es un sistema estructural tal que, por su propia estructuración (tanto psíquica como físico química) está inconclusa en su manera de ser “de suyo”, y lo está para poder ser viable incluso orgánicamente. En su estructuración misma, el hombre es una sustantividad que sólo es viable por ser abierta”⁸⁴

Soy consciente de la limitación y de la posibilidad, y soy consciente de mí en relación a los otros: soy autoconsciente.

Ser consciente de lo real como objeto, como lo “otro” frente a mí que me limita, que no se identifica con mis actos de volición, que parece existir de manera independiente, abre al sujeto humano un abanico de relaciones diferentes con el mundo. Al tener que actuar, al que ocuparse de lo otro y de uno mismo se le suma el conocer.

En tanto que ser inconcluso y pobre de instintos el hombre no está encerrado en un programa de estímulos-respuestas que le sumergen de manera absoluta en la realidad. Más bien, lo que aporta al hombre la inconclusión es la necesidad de enfrentarse constantemente a algo que no está definido, que lo cuestiona. El hombre se tiene que relacionar con un mundo que no tiene un significado fijado para él; existe una brecha entre su estar y el mundo, y esa brecha eleva la duda, la capacidad de admiración que, para Aristóteles, era la madre de la filosofía. Cuando el hombre al que se refiere la realidad se pregunta, se cuestiona por esa realidad consciente, surge el conocimiento. Del asombro, de la expectación, del maravillarse o el sorprenderse ante lo que se da al yo que somos cada uno, nace, como ya anunció Aristóteles, el conocer. Por eso **el conocer también es un hecho esencialmente humano**, que se puede predicar como posibilidad en todos los hombres. Es tan esencial que es la base de la

⁸³ M. Heidegger. *El ser y el tiempo*, Madrid, F. C. E., 1982, §31.

⁸⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1984, pág. 75.

conducta humana en cualquier cultura y época. Además, el conocimiento humano no sólo es esencial para el ser humano sino que también tiene unas características que lo hacen peculiar frente al “conocimiento” del medio que puedan tener otros animales. Estas características están ligadas a la especial constitución humana y particularmente a la libertad. En el hombre, el conocimiento no se deriva mecánicamente de impresiones sensibles, sino que nosotros convertimos esas impresiones en percepciones y conceptos.

La libertad de pensamiento no es una opción, sino que el ser humano la tiene naturalmente en tanto que es capaz de crear conceptos a partir de datos sensoriales, pero no necesariamente dependiendo de ellos: lo posible, lo necesario, la totalidad, la sustancia; (de esto ya sabía bastante Kant). Además, aunque la percepción humana se realiza en el espacio y en el tiempo, los conceptos creados no se vinculan a un espacio ni un tiempo determinados sino que pueden ser independientes de ellos.

Como consecuencia de estos modos de ser la existencia humana en y con el mundo se derivan dos tipos de relaciones de suma importancia para el tema que nos ocupa, la dignidad humana y los derechos del hombre. Nos referimos a las relaciones sujeto-objeto y las relaciones sujeto-sujeto. Como hemos visto, el hombre se tiene que realizar, y se realiza de modo relacional.

“La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el yo y el tú”⁸⁵.

Al estar en el mundo y tener que elegir, el hombre se tiene que ocupar de sí mismo siempre en relación al mundo. Pero en ese encontronazo necesario con lo otro que es en principio el mundo, el hombre descubre dos tipos de entidades que fuerzan una diferenciación en los modos de relacionarse con el mundo: el mundo se me da en la forma de objetos heterónimos, fijados, a la mano, que puedo utilizar, dominar y dotar de un sentido diferente. Pero el mundo se me da también, y de una manera más íntima,

como sujeto, en la forma de otros “yo” autónomos que reflejan mi propio yo.

Si bien la existencia de objetos espolea mi toma de conciencia respecto del mundo ahí, me incita al conocimiento, a la transformación, a la técnica y a la supervivencia, es sólo a través de la relación con otros sujetos como el ser humano toma conciencia de su enigmática y especial existencia en el mundo. Mi choque con un objeto me hace intuirme como objeto diferente. Cuando me relaciono con otro sujeto y me hago consciente de esa relación tomo a su vez conciencia de mi existencia como sujeto. Es crucial en este sentido la importancia de la conciencia de la muerte del otro y la diferencia que hace el hombre entre la muerte del otro-objeto y la muerte del otro-persona. Mientras que por lo general la desaparición de objetos e incluso la muerte de animales es tratada por el hombre en prácticamente todas las culturas como un hecho cotidiano que hay que tratar de manera práctica (eliminar restos para evitar persecuciones, epidemias, etc.), la muerte de una congénere es tratada como una especie de acontecimiento que nos pone en contacto con lo trascendente. Esto se muestra en el tratamiento que los hombres dan a los muertos en los diferentes rituales y en los escritos en los que la muerte de un hombre significa tanto el límite último de realización en la vida como el comienzo de nuevas otras posibilidades trascendentes para ese ser.

La relación del hombre con el mundo se bifurca cuando el primero se hace consciente del diferente modo de ser de objeto y sujeto. Ambos son diferentes por su propia constitución: las personas tienen razón de fin, mientras que las cosas no. Las cosas tienen valor para el hombre, no en relación con ellas mismas; tienen valor en relación con las necesidades humanas. La relación, pues, del hombre con otros hombres ha de ser diferente a la del hombre con otras cosas. Los hombres han de ser tratados siempre como fines, nunca como medios para satisfacer mis necesidades o conseguir mi felicidad.

⁸⁵ Feuerbach,, *Filosofía del porvenir*, Barcelona, Humanitas D. L. 1984, § 62.

Es importante resaltar cómo esa toma de conciencia de la existencia del sujeto, diferente radicalmente al objeto, y de las relaciones esencialmente diversas que se extienden entre sujetos; es importante resaltar, decíamos, como la conciencia de la relación sujeto-sujeto abre el camino para la realización del ser humano. Si el hombre tiene que realizarse y no está sometido a un programa definido sino que su realización depende de su propia elección, ¿no será imprescindible una toma de conciencia de sí mismo como sujeto humano para, a partir de ahí, elegir en función de aquello que sea más digno de la humanidad, más apropiado a ella?.

El hombre es necesariamente empeño en el mundo; su vinculación al mundo se hace a través de objetos con los que tiene caracteres en común derivados de su ser físico, del ocupar un lugar y estar sometido a lo que llamamos “leyes de la naturaleza”. Pero el ser personal del hombre sólo se puede realizar en relación a otras personas, a otros sujetos, y eso según un doble movimiento: sólo a través de las manifestaciones personales del otro me doy cuenta de la existencia de un ser personal distinto de los objetos; y sólo tomando conciencia de las características y necesidades del ser personal me trato a mí mismo como persona y, por tanto, elijo para realizarme de manera apropiada (me apropio del ser que me es propio por naturaleza).

“El proceder esencial en un mundo de personas no es la percepción aislada de sí ni el cuidado egocéntrico de uno mismo sino la comunicación de las conciencias o mejor, la comunicación de las existencias, existencia juntamente con otros”⁸⁶

Sólo en relación con otros seres personales puede el hombre desarrollar caracteres como los que aparecen en las diferentes manifestaciones culturales: el habla, la política, el culto a los muertos, las diferentes ciencias... y es que uno de los rasgos principales del hombre es que no puede vivir en la inmediatez de la naturaleza, sino en la mediación de la cultura. Todos tenemos un mundo culturalmente afectado a pesar de

que lo experimentable o imaginable varíe. Este mundo siempre es experimentado en el espacio y en el tiempo y adquiere un **valor** y un **sentido** en relación con los demás sujetos que expresan mediante un lenguaje su mundo. El hombre se hace consciente de que mundo o vida equivale a relación con cosas y con otros sujetos. Y se hace consciente de ello y alcanza su autoconciencia mediante ese enfrentamiento con lo otro y sobre todo con los demás hombres.

Nos relacionamos con los demás a través del lenguaje, por lo que las lenguas, que con ser diferentes están presentes en todos los seres humanos, representan modos de ver el mundo. Como es primordial la conciencia del mundo y, dentro de ella, la conciencia del otro y la interrelación, la lengua de un conjunto de hombres es necesariamente respetable porque representa la conciencia expresada de un pueblo o de un individuo.

*“...le corresponde al lenguaje un papel de importancia capital por constituir otro fenómeno fundamental de la existencia humana. Nuestro mundo es un mundo transmitido y expuesto por el lenguaje. (...). Pero con el lenguaje nos metemos en una determinada exposición del mundo, ya que el lenguaje con el que no sólo hablamos con los otros, sino que además **nos pensamos y entendemos a nosotros mismos**, es siempre un lenguaje formado dentro de una comunidad y transmitido a través de una historia, por cuyo medio se comunican a su vez determinadas formas de pensamiento, ideas y concepciones, y en el que encuentra eco una tradición ideológica y cultural. El lenguaje penetra en nuestro propio mundo intelectual en el que la realidad ya ha experimentado una determinada interpretación”⁸⁷.*

Esa influencia de la tradición, no sólo a través del lenguaje, sino a través de costumbres, tratamientos, etc., es necesaria para la formación de un hombre caracterizado por la pobreza instintual y la inadaptación natural al mundo. Recordemos que Ortega describía muy bien esta situación humana al afirmar que el hombre era un ser histórico. Y el hecho es que el hombre se percibe como ser histórico, no totalmente

⁸⁶ E. Mounier, *¿Qué es el personalismo?*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978, pág. 62.

⁸⁷ E. Coreth. *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 1991. Pág. 94

definido por una estructura innata, sino co-constituído por medio de la historia.

A pesar de que este tipo de conciencia no se desarrolle hasta que el individuo no adquiere un nivel de madurez, y aunque en algunos casos no se explicita, todos los hombres tienen la posibilidad de autoapreciarse como deudores de una tradición, del pasado y del presente (del que han aprendido unos contenidos incluso de manera inconsciente a través del propio lenguaje).

El hombre entra a formar parte de la historia desde el momento en que se da cuenta que depende de los otros hombres para desarrollarse y de que los otros dependen de él. De hecho la historia no es más que la expresión de la conciencia humana.

Las categorías del existir, del estar en el mundo, del tener que elegir, del ocuparse del mundo y de sí definen básicamente al hombre y posibilitan su realización. Pero esa realización, para ser plena, ha de ser humana. De ahí que Heidegger nos hablara del “ser propio” e “impropio”. El ser del hombre sólo se da cuando éste da sentido a su vida como persona; esto supone, a su vez, la autoconciencia del ser personal y la elección de valores que lo propician:

“La posibilidad en cuanto existencial no significa el “poder ser” libremente flotante en el sentido de la libertad indifferentiae. En cuanto esencialmente determinado por el encontrarse, es el “ser ahí” en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades; en cuanto es el “poder ser” que él es, ha dejado pasar de largo otras; constantemente se da a las posibilidades de su ser, las ase y las marra. Pero esto quiere decir: el “ser ahí” es “ser posible” entregado a la responsabilidad de sí mismo. (...). El “ser ahí” es la posibilidad del ser libre para el más peculiar “poder ser””.⁸⁸

El “yo” que es el ser humano se caracteriza esencialmente por ser libre, tanto que está pendiente de su propia realización. Pero sólo si se realiza como lo que es, como espíritu capaz de autolegislarse, como ser libre, como sujeto, se podrá decir que el ser humano es digno de ser llamado así.

Por otro lado, hemos constatado que sólo a través de una toma de conciencia del

otro como un “tú”, como un sujeto, el hombre se hace consciente de su propia existencia como ser humano. Por consiguiente, la libertad y el diálogo interpersonal aparecen como principio y fin de la existencia propiamente humana, como aquello que hace digno al hombre por su naturaleza y que lo dignifica en su realización. Si eso es así, ¿no sería la libertad el derecho humano por excelencia y el diálogo el medio más humano para su realización?. Y, ¿a qué libertad y a qué diálogo nos estamos refiriendo?.

§4. LA LIBERTAD COMO BASE DE LA DIGNIDAD HUMANA. ¿ES EL HOMBRE LIBRE?

Pese a que parece obvio que la libertad forma parte del privilegiado grupo de características humanas que son irrenunciables para el hombre, los hechos nos muestran que o bien no todos los hombres lo consideran así –al anteponer otros intereses a ella- o bien consideran que es patrimonio de un grupo determinado de hombres en función de su patrimonio, raza, y otros caracteres no extensibles a otros “hombres”.

Si estamos dispuestos a defender que la libertad es una característica que define a todos los hombres y que, por tanto, todos los hombres deberían ver respetada esa libertad en su persona, deberemos probar, mediante argumentos concluyentes, esta posición. Bien es cierto que existen teorías acerca de la no existencia de la libertad, pero en su mayoría no nos afectan, ya que nosotros estamos describiendo las características humanas desde su autoexperiencia y nadie puede negar que el hombre se autoexperimenta como “libre”, como abocado a la necesaria elección entre múltiples posibilidades. En realidad eso es lo único de lo que nos podemos servir para describir al hombre, porque sólo desde la autoexperiencia del hombre podemos hablar de las características de lo humano.

⁸⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Madrid, F. C. E. 1982, § 31

Si el ser humano experimenta que tiene necesidad de elegir, de decidirse, entonces se puede decir que el ser humano se autoexperimenta como libre y podemos también decir que desde el punto de vista humano, y no podemos adoptar otro, **es libre**. La libertad en el hombre no es un capricho, no se puede elegir, no se da en unos sujetos y no en otros, sino que no se puede dar la humanidad sin esa característica. En la humanidad va incluida la libertad, y la libertad es elemento definitorio de la humanidad. Todo lo que conocemos de algún modo (sentimos, imaginamos, experimentamos objetivamente...) se convierte directamente en objeto de volición: lo deseamos o no lo deseamos, pero deseamos siempre actuar respecto de ese objeto. Por ello no se nos puede forzar a desear siempre un mismo valor o un solo objeto: Porque nuestro pensamiento nos ofrece más posibilidades y desde ese momento podemos desear otra cosa. Y porque, en caso de negarnos pensar en otras opciones, estarían negando nuestra conciencia de lo real necesaria para el desarrollo humano.

Todos los hombres deseamos y tenemos que desear. Deseamos lo más apetecible para nosotros. Por el hecho de la voluntad, todos los hombres deseamos y no se le puede negar a ningún hombre, sin negar su humanidad, la voluntad y su libre desarrollo. Luego se debe potenciar la búsqueda de valores y la realización de los mismos en todos los hombres (cada cual en su cultura y su círculo). La realización de todos los hombres regula los valores y voluntad de los demás hombres en tanto que no se pueden aceptar, porque es contradictorio con la humanidad, los valores que anulen la vida, la conciencia, el pensamiento y la libertad de cualquier otro hombre o que anulen cualquiera de los aspectos que la hacen posible (alimento, cultura, lengua, seguridad...) en un nivel tal que algún hombre tenga que depender de otro vendiéndole su vida o aspectos esenciales para la misma con el fin de conseguir los elementos citados.

Si bien es cierto que nos autoexperimentamos como seres libres sería ingenuo afirmar que la libertad humana consiste en una ausencia total de limitaciones. Son

muchos los que defienden la falta de libertad del hombre amparándose en el dato empírico de las violaciones patentes de esa libertad u otras limitaciones fácticas. No vamos a negar la existencia de las limitaciones a la libertad, de hecho nos hacemos conscientes de nuestra libertad a través de las limitaciones que constantemente sufre nuestra voluntad. Nuestro “ser libre” es un “ser libre limitado”. Por otro lado tenemos que tener en cuenta que lo que limita la libertad es lo que la hace posible: la conciencia (que en el individuo es siempre finita), la vida (que siempre topa con la muerte), la cultura (circunscrita a su momento y lugar histórico), etc.

El acto de elegir se realiza siempre desde la conciencia: elegimos siempre dentro del mundo del que somos conscientes y no podemos salirnos de él; eso es así porque hacerlo significaría elegir algo de lo que no tenemos ni siquiera conciencia, lo que se traduciría en un elegir lo que para nosotros representaría lo inexistente, o sea, la nada. Pero, a su vez, elegir en la conciencia es elegir en **mi conciencia**, en la conciencia de cada cual, que es intransferible, ya que, aun en el caso de que yo pudiera elegir desde otra conciencia, en esa elección yo no sería yo-mi mundo consciente, sino otro.

El que elegir desde la conciencia equivalga en realidad a elegir desde mi conciencia, desde mí mismo, constituye el perímetro identificativo del elegir. Elegir es, necesariamente, un acto limitado a una mismidad y su mundo ya que la elección se realiza siempre desde el mundo consciente que se le presenta. Como la experiencia sensorial, sentimental, etc. del mundo es limitada, la posibilidad de elegir, al estar ligada a dicha experiencia, también lo es.

La cultura, que constituye el modo de interpretar el mundo por parte de un pueblo humano, conforma todo un mundo de significados, de experiencias, a través de los cuales observamos el mundo. Sin un conocimiento de las posibilidades por las que podemos optar no podemos optar por nada, luego no podemos ser libres. Pero cuando conocemos las posibilidades, siempre las conocemos en nuestro círculo mundano -

vital, lo cual nos ofrece un campo limitado de posibilidades entre las que hay que elegir.

Incluso la posibilidad misma de la existencia de la conciencia y su mundo impone limitaciones severas al elegir. Para empezar, la vida ya no es fruto de una elección sino que nos viene impuesta y con ella devienen otras imposiciones naturales entre las cuales, la primera, es el elegir mismo. La propia libertad, en el sentido general del elegir que estamos utilizando hasta el momento, es una obligación absoluta. No podemos desasirnos de ella sin despojarnos de nuestra propia existencia o de nuestra condición humana. Estamos esencialmente arrojados al mundo y obligados a elegir. Pero eso no es todo; la existencia trae, además, la obligación de la inexistencia, la muerte.

La muerte aparece ante el ser humano como el límite último de la posibilidad de seguir desarrollando su libertad, puesto que cercena la condición de posibilidad de la propia libertad: la existencia humana.

La libertad se desarrolla, pues, dentro de un marco complejo de condiciones que demarcan su campo de acción. Esas mismas condiciones son las características que hacen posible la existencia del ser humano, por lo que la libertad se muestra como una de las características esenciales de lo humano, y el derecho a la libertad como uno de los derechos humanos fundamentales del que dependerán prácticamente los demás.

La primera dificultad con la que nos encontramos a la hora de afrontar el tema que nos ocupa es la propia definición del término. Aunque sea habitual el uso de "libertad" en ámbitos muy diferentes y por personas de muy diversa formación, el significado de dicho término en sus diferentes usos llega a ser verdaderamente diverso. Incluso nosotros mismos hemos venido utilizando, de modo provisional, un concepto de libertad bastante vago y general que, hasta el momento, no hemos querido precisar. Así pues, en este apartado trataremos de aclarar en qué sentido afirmamos que el

hombre es libre y sentamos la bases que nos permitan fundamentar los derechos humanos en dicha libertad.

Entre los diversos significados o usos posibles podemos hablar de “libertad interior” o libertad del hombre en tanto que ser capaz de decisión, independientemente de las circunstancias. Para muchas corrientes filosóficas ésta es la libertad fundamental ya que si el hombre no tiene capacidad de pensar y decidir, entonces da igual que las circunstancias externas que lo rodean sean extraordinariamente buenas o malas para el desarrollo de su libertad, porque será imposible que sea libre.⁸⁹

Por otro lado aparece la libertad “fáctica”, exterior o social. De hecho, cuando hablamos cotidianamente de “libertad”, la mayoría hacemos este uso del concepto. Con ello nos referimos a la posibilidad de desarrollar esa libertad interna de la que hablamos en las líneas inmediatamente anteriores dentro de la sociedad, en relación con otros hombres y dentro del Estado.

Estos son los dos modos más generales, quizá, de tratar la definición del concepto que estudiamos, de delimitar su terreno dentro de los infinitos matices que contiene. Pero existen muchas otra maneras de diferenciar los tipos de libertad que aparecen en el hombre.

A poco que se empieza a profundizar en el tema de la libertad, surge el primer escollo que determinará, de manera decisiva, el significado que otorguemos al término: nos referimos al más profundo significado de esa libertad cotidiana del poder decidir y poder actuar conforme a nuestras decisiones. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que somos libres porque decidimos o podemos decidir por nosotros mismos?

Dependiendo de lo que contestemos a esta cuestión adoptaremos un concepto de “libertad” diferente que, por tanto, nos llevará a conclusiones diversas en relación con

⁸⁹ Cabría aquí preguntarse si, a pesar de la capacidad, sin un crecimiento social, el sujeto podría adquirir una lenguaje y pensamiento abstracto, una capacidad de valorar, etc. Esto abriría la cuestión de hasta qué punto un hombre moldeado por la sociedad y la genética puede tomar decisiones libremente.

los derechos del hombre.

La cuestión que hemos planteado no es, en realidad, ninguna novedad, sino que ha sido objeto de disputas varias a lo largo de la historia y, en función de las soluciones a las que se ha llegado, se han planteado sistemas éticos, códigos morales e incluso se han justificado actitudes e instituciones más o menos benevolentes con la humanidad y sus derechos.

Realmente, la complejidad que se esconde tras la pregunta por “¿qué queremos decir cuando afirmamos que somos libres de elegir?” se refiere a la cuestión de si el hombre puede elegir. O sea, cuando afirmamos que el hombre está dotado de libertad – de elección- ya estamos dando por sentado un significado del término “libertad” que para muchos no es obvio. Así, los deterministas de diferente signo –religioso, físico o metafísico- podrían utilizar el término “libertad” para usos tales como el de no estar sometido a una institución de manera fáctica, pero no lo harían, en ningún caso, desde el significado propuesto en las líneas inmediatamente anteriores. Por el contrario, un existencialista podría hablar de la libertad de un individuo que está sometido a cárcel o esclavitud, pero que disfruta, por ser humano, de la creatividad o de la última y más radical capacidad de decidir sobre la continuidad de su vida en semejantes condiciones.

La cuestión que habrá que plantear si queremos explicar por qué pensamos que la libertad es una característica y un derecho básico de la humanidad será en qué sentido afirmamos que el hombre es un ser constitutivamente libre. Esto se traduce a su vez en dos preguntas:

La primera pregunta se podría expresar de la siguiente manera: ¿es el hombre, como entidad entre otras que forma parte del universo, un existente libre?. Esta cuestión abordaría el tema de la posibilidad de considerar al ser humano, desde una perspectiva universal y objetiva, como un ser que se concibe como elector y no totalmente

determinado en sus acciones. La importancia de este apartado es crucial para posteriores desarrollos ya que un hombre absolutamente determinado que es capaz de ver esa necesidad y de, por tanto, prever los acontecimientos futuros y sus propias condiciones vitales no es un ser compatible con los planteamientos éticos como los que se pretenden desarrollar en esta investigación. Es obvio que no tiene sentido preguntarse por qué es el hombre, qué derechos se derivan de su naturaleza o qué actitudes promocionan dichos derechos si ya lo sabemos y más que plantearnos qué debemos hacer lo que hacemos es recordarnos a nosotros mismos qué va a ocurrir de manera inexorable.

La segunda pregunta, que sólo tendría sentido una vez resuelta la primera, se referiría al significado de la libertad más primaria del sujeto, la capacidad de elegir.

1. Libertad subjetiva y libertad objetiva: ¿Desde qué punto de vista se puede defender la libertad humana?

Nuestras primeras noticias acerca del interés filosófico por la libertad en occidente proceden, como no, del mundo griego. La sofística nos muestra claras afirmaciones en este sentido, que los hicieron ser admirados, muy posiblemente por la novedad, ya en su tiempo. De todos es conocido que para muchos filósofos presocráticos, como Alcidas, todos los hombres eran libres por naturaleza. Pero, conociendo el contexto histórico de la época, en el que la libertad fáctica no era real para todos los seres humanos, ¿A qué se estaba refiriendo Alcidas con estas palabras?. ¿Acaso a alguna característica que comparten todos los hombres y que no depende de su papel social sino de su propia constitución interna?.

En la historia de la filosofía, y ya desde sus comienzos, el tema de la libertad se convirtió en ineludible y recurrente, además de ofrecer las ya mencionadas diferentes

vertientes para su estudio. Una de esas vertientes es la de la diferenciación entre libertad subjetiva y libertad objetiva, cuyo estudio se inició muy pronto.

Cuando hablamos de libertad subjetiva nos estamos refiriendo a la conciencia que tiene el propio individuo humano de sí mismo como ente capaz de elegir, de querer cosas o acciones que dependen de sí mismo para ser escogidas. El tema de la libertad subjetiva es fundamental ya que si el hombre no tiene esta capacidad y no se concibe como poseedor de dicha capacidad, todas las demás “libertades” de las que hemos hablado repetidamente no tienen sentido: Si un hombre no tiene en sí mismo la capacidad de elegir (porque le falte la conciencia, la voluntad, la racionalidad...), entonces ya da igual si lo que elige es un determinado valor que lo hace libre o si el Estado interviene más o menos en su libertad; sencillamente, no es libre por constitución. Una vez se haya determinado si el hombre es libre en este sentido podremos lanzarnos a examinar eso que, en las sociedades modernas, hemos dado en llamar “libertad valorativa”, o sea, la capacidad del hombre de elegir ciertos valores que le permiten actuar salvaguardando la libertad subjetiva, tanto la propia como la de los demás.

A nuestro juicio, uno de los autores más importantes en el tratamiento de la libertad, tanto subjetiva como valorativa, es San Agustín de Hipona. Y lo es tanto por su antigüedad como por la profundidad con que trata el tema. Por supuesto no podemos decir que fuera original puesto que otros autores, muchos de ellos reconocidos, ya estudiaron el tema e influyeron en él: Cirenaicos, Platón, Aristóteles... Todos ellos presuponen la inteligencia en el hombre como base de la libertad, porque **ser libre no consiste en que nada exterior al sujeto lo constriña, sino en que el sujeto sepa ser independiente eligiendo lo que favorezca tal independencia**. Esta es una muestra de la relación existente entre libertad subjetiva y valorativa en la filosofía antigua. Sólo una elección correcta nos hace libres, y es correcta la elección fundada en valores que

reflejan el bien.

La inteligencia, a través de la cual ponemos medida al disfrute de los placeres, permite la libertad interna, y en esa libertad interna se funda la felicidad. La libertad se considera como **independencia desde el sujeto**, que empieza en el sujeto, que es quien evita que algo lo pueda limitar. La libertad consiste en tener la inteligencia suficiente y conocer su uso, de tal manera que logremos no estar atados a nada. Al no estar atados a nada podemos elegir constantemente aquello que sea mejor en cada circunstancia y las privaciones materiales no nos afectan. El hombre puede ser feliz, dicen los cirenaicos, porque puede desprenderse de las cosas sin ninguna infelicidad. Puede desprenderse de todo si su voluntad lo cree necesario y eso lo diferencia del resto de animales. El hombre verdaderamente sabio es capaz de estar sometido a ataduras sociales de cualquier tipo sin implicarse sentimentalmente hacia ellas, y conservando así la íntima independencia que lo caracteriza.

La inteligencia entendida como razonamiento y capacidad de captar el bien, sirve como elemento esencial, básico para el desarrollo de la libertad en gran parte de la tradición filosófica. La libertad es libertad interior y caracteriza al hombre de forma natural en tanto que éste es racional y la razón le permite discernir entre lo bueno –lo que le es propio y le libera- y lo malo – que lo esclaviza y lo aproxima al animal- .

Esta misma idea se refleja aún más claramente en la antropología platónica, caracterizada por un marcado dualismo: el hombre es un compuesto de cuerpo y alma que tienen distinta naturaleza: mientras el cuerpo es de naturaleza material, caduca, corruptible, y está sometido a las leyes mecánicas y necesarias de la naturaleza; el alma es de naturaleza inmaterial, no sometida a la corrupción y su finalidad es ser guiada por la razón. A esto hay que añadir que Platón ya supone la realidad cognoscible como un todo jerarquizado en el que el Bien –lo apetecible a la razón- y el mal –lo que le repugna- ya están definidos. El bien es la justicia, la belleza, que constituyen aquello

que hay que conocer y desear. Si el hombre persigue estos objetivos, si hace lo que el entendimiento le aconseja, entonces hace lo que conviene al alma y ésta se estará autocomplaciendo (nada la limita realmente y nada la esclaviza: es libre). De hecho, el hombre no consigue su verdadera libertad hasta que no se separa o “libera” del cuerpo porque el cuerpo le impide decidirse por lo que le aconseja el entendimiento:

“Todas las malas acciones son involuntarias porque nadie puede desear algo que sabe que es malo”⁹⁰.

En la misma línea, Aristóteles no trata directamente el tema de la libertad como carácter intrínseco del hombre, sino que lo hace también a través del estudio de la bondad o maldad de los actos y de la responsabilidad que tiene el hombre sobre los mismos. ¿Es el hombre responsable de sus actos, tanto de los “buenos” como de los “malos”? Por supuesto, esta vía de investigación lleva a la voluntad humana, que de nuevo es tratada emparentada directamente con la razón: el hombre es totalmente responsable de sus obras porque, gracias a su razón, es dueño y señor de su voluntad. Las decisiones dependen de nosotros, de lo que guía nuestra alma, de la razón. **Si el hombre es el origen y productor de sus acciones, entonces es libre interna o intrínsecamente.**

Pero, como ya anunciamos al inicio de este apartado, es en San Agustín donde todas estas ideas quedan recogidas y ordenadas para una mejor y más profunda comprensión de la libertad, tanto subjetiva como objetiva o metafísica. Es en San Agustín donde, de una manera radical, nos encontramos planteada la libertad como un carácter natural que hace digno al hombre por encima de otros seres, siendo al mismo tiempo lo que lo lleva al pecado y a la infelicidad consiguiente:

“Así como es mejor un caballo que se desvía del camino que una piedra que no se desvía porque carece de sentido de movimiento propio, así también es más excelente la criatura que peca por su propia

⁹⁰ Platón. *Las Leyes*. 731-Y y 860. Madrid, Akal, 1988.

voluntad que aquella otra que es incapaz de pecar por carecer de voluntad libre.”⁹¹

Esa doble faceta de la libertad es completada, a su vez, por el diverso tratamiento que recibe en los dos planos desde los que se le trata: la libertad individual subjetiva o de conciencia por un lado y la libertad objetiva o universal desde otro.

2. Libertad metafísica objetiva.

El problema que se plantea a partir de aquí es si se puede compatibilizar la libertad que se predica del individuo humano en obras como las de Spinoza, Leibniz o San Agustín o cualquier obra religiosa similar –apartado anterior- con la absoluta voluntad y la presciencia divina o la determinación, también absoluta desde el punto de vista determinista y mecanicista, de cada uno de los momentos de lo real. ¿Es el hombre realmente libre bajo estos supuestos?. Nos referiremos en un primer momento a la relación entre la hasta ahora supuesta libertad humana y la presciencia y absolutez divina.

Esta pregunta no carece de interés para el ateo y no es, por supuesto, porque el creyente piense que Dios existe igual para aquel independientemente de que lo niegue. Es igualmente importante porque tras el problema de la presciencia divina se esconde otro muy similar: ¿Es compatible la libertad humana con el determinismo o con la necesidad que muchos predicán como característica identificativa de la realidad?. ¿Serviría, por tanto, nuestra tesis para defender los derechos humanos aun considerando que muchos hombres tienen creencias no sólo compatibles sino también basadas en algún tipo de determinismo?.

En el primer caso, la existencia de un Dios con las características que otorga el

⁹¹ San Agustín. *De Libre Arbitrio*. III, 5, 15. Turnholt Brepols, 1975 .

cristianismo y las religiones mayoritarias –omnipotencia, omnisciencia, etc.- no es óbice para el normal desarrollo de la naturaleza humana según los propios autores cristianos: la libertad consiste en el acto de “querer” la voluntad aquello que la razón le muestra como bueno por el valor que tiene en sí mismo, valor otorgado en su creación por el mismo Dios. El valor y el orden de la realidad que observa la razón y que comprende también su comportamiento racional viene dado por la ley eterna y esta no sufre ninguna modificación

“ya que ninguna fuerza, ningún acontecimiento, ningún fallo de cosa alguna llegará nunca a hacer que no sea justo el que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas”⁹².

La razón, entonces, quiere aquello que necesariamente tiene que querer puesto que está hecha para apreciar aquello que contenga un mayor valor⁹³. Sólo la equivocación en representarse el valor de las cosas puede llevar a no querer lo que objetivamente es más valioso.

Puesto que el hombre “quiere”, elige, aparece como libre, pero la razón está, si no determinada, sí altamente ligada a un determinado tipo de elección. Quizá el error podría parecer una forma de salir de tal necesidad, una forma de libertad. Pero la presciencia divina anula esa posibilidad ya que hasta la equivocación está prefijada. Luego, si el hombre no puede sino elegir lo que la razón no puede sino querer, ¿es libre el hombre?.

Esta es la cuestión que suscita a Evandro en *De libre arbitrio* sus dudas más críticas acerca, no solo de la libertad humana, sino de una supuesta culpabilidad divina referente al pecado:

“Si el pecado procede de las almas que Dios creó y las almas vienen de Dios, ¿Cómo no referir a Dios el pecado, siendo tan estrecha

⁹² San Agustín. *op. cit.* I, 16,15.

⁹³ En relación a la obra de San Agustín y en concreto respecto de los aspectos tratados en estas páginas debemos señalar el interés de la obra de D. José Villalobos Domínguez *Ser y Verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.

la relación entre Dios y el alma pecadora?”⁹⁴; o “¿Cómo, pregunto yo ahora, puede darse la libertad de la voluntad donde tan evidente e inevitable es la necesidad?”⁹⁵.

Las dudas de Evandro no son, en principio, injustificadas y no han sido pocos los pensadores que a lo largo de la historia han planteado este tema.

Cuando se plantea el tema de la libertad se suele hacer en estos términos: hablamos de libertad cuando un sujeto no está obligado a hacer algo, sino que lo hace porque quiere; es decir, la fuerza que empuja su acción, la determinación, viene de él mismo.

A pesar de que para el resto de observadores que rodean a un individuo todo les hace pensar que actuará de una determinada manera, por una serie de causas, la libertad de ese sujeto “explicaría” que éste pudiera comportarse de un modo totalmente diferente, independientemente de dichas causas (¿incausado quizá?). Así, por ejemplo, aunque todos convengamos en que lo más conveniente desde el punto de vista de la supervivencia, y lo que mayores ventajas traería a una persona en su futuro sea la vida, la libertad, como dijo Scheler, puede llevar a esa persona a negar la evidencia y, en contra de su propia naturaleza vital, negar su vida a través de medios como el suicidio.

En este caso, el sujeto decide hacer algo por sí mismo y tomando en consideración las circunstancias. Ese querer es llamado “voluntad”, siendo el pie de la libertad. Pero, ¿qué ocurre cuando los actos de esa voluntad están totalmente descritos con antelación?. ¿Qué es de la voluntad si su decisión está escrita previamente?. ¿Procede de la voluntad del hombre, de cada hombre, la acción?.

Cuando un acto no está escrito parece obvio que es de la voluntad del sujeto de donde procede la decisión y el acto consiguiente. Pero en el caso de que se dé la presciencia se da una relación directa, entre la voluntad de Dios y el acto humano: Es

⁹⁴ San Agustín. *Ibíd.* I, 2, 5.

⁹⁵ San Agustín. *op. cit.* III, 2, 5.

de la voluntad de Dios de donde procede la acción humana en último término: Dios conoce cuál es el orden de la realidad y la crea conforme a ese orden, el “mejor de los mundos posibles”; conoce, por tanto, a cada uno de sus componentes en cada uno de sus momentos.

Si Dios ha querido que la realidad se realice de esta manera y su voluntad es omnipotente e inquebrantable, entonces da la impresión de que no hay cabida para la voluntad humana en el sentido de que no parece que sea la voluntad humana el motor, el querer de la acción. En apariencia es una cuestión lógica: ¿es compatible la presciencia divina con la libertad humana?. ¿Es compatible el determinismo con la libertad?. ¿Sería contradictorio con la esencia de lo real defender el derecho del ser humano a la libertad en base a su propia naturaleza, estando dicha realidad determinada?.

La argumentación intelectual que siguen muchos autores como Tomás de Aquino o Agustín de Hipona, aunque no la reflejen expresamente en su obra, es la siguiente: algo no puede ser y no ser en su totalidad, de la misma forma y al mismo tiempo (se sigue claramente el principio de no contradicción aristotélico). Si la voluntad divina es absoluta y consiste en el querer absoluto, sin límite, sin negación, entonces no puede no ser o ser limitada al mismo tiempo que ilimitada e infinita.

La voluntad humana, como hipótesis, tiene dos posibilidades: o existe o no existe. Si existe como voluntad es un querer desde sí mismo por definición (si no, no sería una voluntad) y no desde otro (no puede ser que otro suplante mi voluntad o decida desde mí). Lo que es un querer desde sí no puede no serlo. Pues bien, si la voluntad humana existe y forma parte de esta realidad, aunque sea limitada, finita, restringida a la vida del individuo humano y sus posibilidades, no es compatible con la voluntad absoluta, ilimitada.

La voluntad divina anularía lógicamente a la voluntad humana. Si la voluntad

divina existe con sus condiciones propias de divinidad, limita absolutamente a la humana y ésta deja de existir como voluntad. Si la voluntad humana existe anula a su vez la absolutez de la voluntad divina. Consecuentemente, o no existe la voluntad humana o no existe la voluntad divina.

La duda que se plantea ahora es: si San Agustín defiende, como de hecho hace, que la voluntad divina existe (con todas las características de la divinidad), entonces no podría defender la libertad de la voluntad humana. A esto añade algo más: si no es defendible la libertad, tampoco lo es la responsabilidad moral y el castigo. Éstos supondrían autonomía moral, la posibilidad de elegir otra cosa y enmendarse mediante el castigo. Pero en el caso de un hombre predeterminado no cabe esta posibilidad.

Este planteamiento, al que intentará poner solución San Agustín, es también el que esgrimen, sin hacer alusión a la presciencia divina, muchos deterministas. En este último caso, la conducta humana no está prevista, sino predeterminada por las circunstancias.⁹⁶

Agustín de Hipona no ve problema alguno en la afirmación de la libertad en sintonía con la presciencia divina y para justificarlo apela a la aclaración del significado del propio término de “libertad”. La libertad, dice, es la expresión de aquello que procede de uno mismo; es decir, son libres el pensamiento y la acción que proceden de uno mismo, cuyo motor es el propio sujeto (aquel que es dueño de sí, a eso se refiere la propiedad).

La fuerza motora del hombre es diferente a la de otros entes que actúan como causa de cambios en la realidad. En el hombre la fuerza es consciente y se materializa en el “querer”. El hombre es consciente de su vivencia, del mundo que se le presenta, lo cual conlleva poder querer o no querer ese mundo en sus diversas circunstancias.

⁹⁶ Como el determinismo y la libertad es un tema que merece por sí mismo un apartado especial, lo desarrollaremos en el siguiente punto, anticipando la solución agustiniana a un planteamiento más extenso del problema.

El querer pone en funcionamiento una acción, un movimiento, un cambio en la realidad. Y esa acción que proviene del propio sujeto porque éste la ha pensado y querido (seleccionado entre otras), a esa acción se le llama “libre” porque el sujeto es consciente de que no depende de otro en el querer. Es decir, lo fundamental en el ámbito de la libertad es que el individuo sea “autónomo” en el querer. Dicha autonomía se refiere a la necesidad de que el hombre realice, por propia voluntad, aquello que piensa que tiene que realizar, la acción seleccionada por él mismo. Pierde, por consiguiente, la libertad, aquel que es coaccionado, engañado por otro, de tal manera que no puede realizar aquellas acciones que están conformes con su pensamiento.

Por todo esto concluye San Agustín que la presciencia divina no nos quita la libertad, ya que no nos quita la posibilidad de querer. Aunque todo evento de la realidad esté preconcebido y, por ello, predeterminado, el hombre no ve sino el presente y piensa que tiene que elegir dentro de ese presente sin conocer cuáles son las consecuencias exactas de sus actos y las causas exactas que lo promovieron. Al concebir la realidad, pensarla y discriminar aceptando unas cosas y negando otras, el hombre es motor, principio de sus propios actos, porque no se puede concebir de otra manera. Sólo deja de serlo en el momento en que no puede ejercer esa capacidad.

Cuando hacemos o pensamos algo como lo mejor, cuando decidimos, lo hacemos queriendo, con voluntad de ello. No somos conscientes de que nada nos obligue a cogerlo o a no cogerlo; lo único que nos obliga es nuestra propia voluntad:

“pero, ¿Quién, si no es un loco, se atreverá a decir que no queremos voluntariamente lo que queremos?. Por lo cual, aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos una cosa sin voluntad de quererla.”⁹⁷.

La presciencia sólo implica que vamos a escoger una cosa porque la vamos a querer. El hecho de que la elección dependa de nuestro querer salvaguarda nuestra

libertad. Somos libres porque sólo nos podemos concebir preñados de la capacidad de elegir, de querer una de entre diferentes posibilidades, siendo esa decisión algo que depende de uno mismo.

Hasta el momento hemos tratado el problema de la libertad como “capacidad de elegir” desde el punto de vista religioso. Pero, ¿se puede hablar de libertad, en el mismo sentido, desde el determinismo científico?.

Como habíamos indicado anteriormente, que sea Dios quien, por su omnisciencia y omnipotencia, determine de una vez para siempre los actos humanos o que éstos lo estén por pertenecer a una cadena causal de acontecimientos que no dependen de ningún creador, tiene idéntico resultado para el ser humano. Se plantea así, tanto desde la perspectiva de la fe como desde la de la razón, un segundo obstáculo a la afirmación de la libertad humana.

Si todo está determinado porque todo, absolutamente todo en la realidad como afirmaba Laplace, tiene una causa y es causa a su vez en la cadena de lo real: ¿se puede decir que el hombre es libre al menos en el sentido que habitualmente utilizamos?.

El determinismo ha sido defendido por infinidad de autores a lo largo de la historia, algunos de los cuales conocidos por nosotros como acérrimos defensores de la libertad humana. Así, Kant, que como veremos en capítulos posteriores fue un ferviente defensor de la autonomía, es el autor de este texto que podría parecer un tanto contradictorio a priori:

“Así pues, podemos admitir la verdad de la concepción según la cual podríamos calcular de antemano y con certeza –como lo hacemos con los eclipses lunares o solares- el comportamiento futuro de cualquier hombre, si tuviéramos un discernimiento tan profundo de sus modos de pensar como para conocer todas sus fuentes de acción más íntimas y también todas las circunstancias externas pertinentes: y, sin embargo, al mismo tiempo, podemos afirmar que el hombre es libre.”⁹⁸

⁹⁷ San Agustín. *op. cit.* III, 3, 8.

⁹⁸ I. Kant. *Crítica de la razón práctica*. Ed. Cassirer. vol. 5, pág. 108.

Otros, como Hobbes, Hume o Priestly también lo defendieron al tiempo que suponían o reflexionaban más profundamente en sus obras acerca de la libertad. Pero, ¿es posible tal conjunción o existe en la obra de todos estos autores una grave contradicción de la que no fueron conscientes algunos o no pudieron evitar otros –como es el caso de Kant -?.

Realmente, todo lo dicho en este apartado hasta el momento presente no es más que un intento de hacer más consciente y claro un problema que ya quedó casi totalmente resuelto, como hemos visto, en la obra de Agustín de Hipona. La solución de San Agustín a la cuestión de la compatibilidad entre presciencia divina y libertad humana se hallaba en el ámbito de la conciencia: si el hombre es consciente de que quiere algo y no de lo que le empuja a querer eso (la sabiduría divina o las causas necesarias), el querer del hombre no resulta obligado sino autónomo. Es decir: al individuo humano se le presentan unas posibilidades, unas circunstancias que percibe como posibles en su mundo, en su realidad consciente, y que él ve como incompatibles al mismo tiempo, lo que le lleva a decidirse por una. Esa decisión la lleva a cabo a través de procesos lógicos, económicos, emocionales, etc., cuyas causas últimas no le son accesibles a su conciencia. Por tanto, no puede saber qué es lo que le “obliga” a querer determinadas cosas, en el caso de que así fuera, ni las consecuencias necesarias de tal querer. Ese desconocimiento le permite al hombre autoconcebirse a sí mismo y a la realidad como entidades parcialmente influidas por la causalidad, pero que pueden elegir, querer, o innovar; libres, entonces.

El hombre, como decía San Agustín, es libre porque quiere cosas a las que no está obligado desde su conciencia. De hecho, a la situación en la que estamos obligados a realizar actos que somos conscientes de no querer la llamamos “falta de libertad”. Ahora bien, como a lo que se puede obligar al hombre, por ser consciente de su propia existencia y racional, es a no actuar conforme a su voluntad pero no a no tener cierta

voluntad, a no querer algo, se puede decir que el hombre es un ser esencialmente libre, cuya exteriorización de tal libertad en actos libres puede ser limitada o anulada en diferentes grados.

Una explicación más detallada y actual la podemos encontrar en otro ferviente defensor de la libertad: K. Popper. En *El universo abierto*, así como también en otras de sus grandes obras, como *La miseria del historicismo* o *La sociedad abierta y sus enemigos*, Popper trata de defender la libertad humana de aquellas teorías que puedan servir para justificar su anulación. Pero es quizá en *El Universo Abierto* donde más clara y profundamente trata el problema, yendo hasta sus raíces más metafísicas. La compatibilidad de la libertad con el determinismo queda clara en esta obra a pesar de que el autor trate en toda la obra de demostrar que no es posible sostener desde el punto de vista científico teorías deterministas. Y no sólo a pesar de ello sino, más bien, por medio de esa crítica al “determinismo científico” es como soluciona el problema.

Para empezar hay que aclarar una cosa. Aunque Popper se declare profundamente indeterminista no por ello va a luchar contra el determinismo en general, el que afirma que en nuestra realidad todo está determinado bien por la voluntad divina, bien por la causalidad que domina lo real:

“No quiero refutar el determinismo que, creo yo, es irrefutable; quiero refutar lo que he llamado determinismo “científico””⁹⁹.

“Al mostrar la imposibilidad de predecir el aumento del conocimiento, no he mostrado más que la imposibilidad de una predicción completa desde dentro del mundo. Esto deja abierta la posibilidad de que el mundo, con todo lo que hay en él, esté completamente determinado desde fuera, quizá por una divinidad”¹⁰⁰

El determinismo en general es irrefutable como creencia porque no es científico, precisamente; es decir, porque no es comprobable al no poder ser contrastado. Es el

⁹⁹ K. Popper. *El universo abierto*. Madrid, Ed. Tecnos, 1994. Pág 102.

¹⁰⁰ K. Popper. *op. cit.* Pág 108.

tipo de concepción que dice que el mundo es una realidad ya fijada donde todos los entes, actos, volitivos o no, están predeterminados. La consecuencia es que si todo está absolutamente predeterminado desde el comienzo, una inteligencia suficientemente potente que pudiera conocer el estado inicial del universo, podría deducir de ello el futuro del mismo con toda precisión. O bien, que en la mente de Dios creador están ya presentes todos los eventos del futuro que, por tanto, necesariamente tienen que realizarse:

“La idea intuitiva de determinismo puede resumirse diciendo que el mundo es como una película de cine: la fotografía o la escena que está proyectándose es el presente. Las partes de la película que ya se han proyectado constituyen el pasado. Y las que aún no se han proyectado constituyen el futuro.

En la película, el futuro coexiste con el pasado; y el futuro está fijado exactamente en el mismo sentido que el pasado”¹⁰¹

¿En qué sentido es el hombre libre en estas circunstancias?. La respuesta a esta pregunta la encontramos en la crítica a lo que Popper llama “determinismo científico”.

El determinismo científico parte de que en el mundo todo está absolutamente determinado y que, por tanto, eso mismo nos debería permitir no sólo explicar todo momento de la realidad sino también predecir cualquier hecho futuro. O sea, el determinismo científico implica que se pueden deducir lógicamente los sucesos del futuro a partir de los del presente y los del pasado.

Lo que estamos afirmando aquí no es otra cosa que el hecho de que el hombre puede conocer la realidad que experimenta hasta sus últimos y más radicales componentes y, a partir de ahí, conocer también cualquier suceso del futuro que depende de ese presente; incluso sus propios actos y conocimientos futuros. Así, un sujeto conocería que estaba obligado a conocer el futuro y qué actos estaría obligado a realizar en cada momento, y no podría elegir evadirse de esa realidad porque de hacerlo estaría también previsto porque sería necesario y también lo conocería. ¿Podemos

llamar “libre” a un hombre con dichas características?. Evidentemente, no.

Si se puede mantener el determinismo científico y, fundamentalmente, su cláusula número dos (predictibilidad desde dentro del sistema), difícilmente podremos defender la libertad humana. Pero, ¿se puede mantener el determinismo científico?.

Para empezar,

“el determinismo científico exige la capacidad de predecir todo suceso con cualquiera que sea el grado de precisión deseado siempre que se nos den unas condiciones iniciales suficientemente precisas”¹⁰².

Es decir, debemos poder establecer qué tipo de condiciones vamos a tener en cuenta porque son necesarias dentro del experimento y qué grado de precisión pueden ofrecer a la hora de predecir. Al científico se le supone, en último término, la capacidad divina de conocer todas, absolutamente todas las circunstancias que intervienen en su momento presente y calcular cuáles de ellas intervendrán en un futuro y de qué manera, asegurando a priori la precisión del experimento. Si no podemos hacer esto, si pensamos que puede darse el fallo, éste debe también estar contemplado y justificado en función de la imprecisión de las condiciones iniciales, y estableciendo lo precisas que deberían haber sido para realizar la tarea de la predicción:

“Las condiciones iniciales tendrán que ser suficientemente precisas para obtener la solución del problema planteado por la tarea de la predicción.”¹⁰³

“Debemos poder dar razón de antemano de cualquier fallo en predecir un suceso con el grado deseado de precisión, señalando que nuestras condiciones iniciales no son bastante precisas y estableciendo lo precisas que tendrían que ser para esa tarea de predicción”¹⁰⁴

Pero no podemos dar razón de la precisión total ni de los fallos con que vamos a contar en la previsión porque aunque creamos que un aumento de conocimiento podría aumentar nuestra precisión, tenemos que partir de que realmente las teorías son

¹⁰¹ K. Popper. *op. cit.* Pág. 28.

¹⁰² K. Popper. *op. cit.* Pág. 34.

¹⁰³ K. Popper. *op. cit.* Pág. 35.

¹⁰⁴ K. Popper. *op. cit.* Pág. 36

construcciones humanas para ordenar su percepción del medio y que parten de su propia percepción, la cual es bastante limitada. El medio que el hombre percibe está influido quizá por circunstancias que ni siquiera concibe al ser anteriores a su percepción presente, y cuya presencia tendrá resultados posiblemente en un futuro lejano. Por todo esto, las teorías científicas humanas no pueden predecir con exactitud y no pueden, por consiguiente, dar razón de, los eventos futuros, incluidos los propios actos humanos.

Si para que el ser humano pudiera afirmar científicamente el determinismo y la ausencia de su libertad en el mundo hacía falta demostrarlo científicamente, hemos llegado a la conclusión de que no podemos inferir el carácter determinista del mundo del carácter determinista “prima facie” de una teoría: Si nosotros no podemos ni siquiera conocer las condiciones iniciales del sistema con total precisión, tampoco podemos hacer predicciones con total precisión, por lo que no podemos demostrar científicamente que todo esté determinado (incluida nuestra conducta):

“Si tenemos bien presente que nuestras teorías son nuestra propia obra, que somos falibles y que nuestras teorías reflejan nuestra falibilidad, entonces dudaremos de que las características generales de nuestras teorías, tales como su simplicidad o su determinismo prima facie, correspondan a las características del mundo real. (...). El mundo, tal como lo conocemos, es enormemente complejo; y, aunque pueda tener aspectos estructurales que sean simples en un sentido u otro, la simplicidad de nuestras teorías- que son nuestra propia creación, no entraña la simplicidad intrínseca del mundo”¹⁰⁵

Al desconocer todas las circunstancias que operan como causas en la realidad que percibimos y a la que pertenecemos, no podemos acceder al conocimiento de toda la realidad y sus conexiones. Por tanto, no somos conscientes de lo que nos impulsa a querer algo, a querer actuar de alguna manera, por lo que creemos que lo hacemos “libremente”, sin causa alguna determinante, simplemente desde nuestro querer, que aparece como la causa última conocida:

“Así pues, podemos admitir la verdad de la concepción según la cual admitiríamos calcular de antemano y con certeza – como lo hacemos con los eclipses lunares o solares- el comportamiento futuro de cualquier hombre, si tuviéramos un discernimiento tan profundo de sus modos de pensar como para conocer todas sus fuentes de acción más íntimas y también todas las circunstancias externas pertinentes: y, sin embargo, al mismo tiempo podemos afirmar que el hombre es libre”¹⁰⁶

En este sentido es en el que podemos decir que somos constitutiva y radicalmente libres: **queremos** e intentamos actuar conforme a ese querer. Si ese querer es causado por circunstancias, entidades, etc., que lo hacen necesario, eso no tiene gran importancia en relación con la libertad individual ya que ésta parte del sentimiento de autonomía del sujeto que no se ve obligado a hacer lo que no quiere. La libertad existe como el querer de cada sujeto por sí mismo y esto surge de la conciencia que tiene el individuo de sí mismo y de la realidad percibida. **El querer es autónomo**, y ese es el eje de la libertad humana.

Por supuesto, esto no demuestra que el determinismo sea falso. Lo que demuestra es que los humanos no podemos hacer teorías deterministas y eso es imprescindible, al fin y al cabo, para defender la libertad como capacidad del hombre de elegir entre diversas opciones que se le presentan a su conciencia como posibilidades.

Si el hombre no puede predecir su futuro porque hay datos que influyen en su presente e influirán en su futuro que no conoce, entonces, al no saber las causas determinantes de su acción, no sabe a qué está o estará obligado, por lo que no se siente obligado a nada; actúa “como quiere actuar” y a eso es a lo que llamamos “libertad”:

“...el argumento decisivo en favor del indeterminismo está en la existencia del conocimiento racional mismo. Somos “libres” (o como se quiera llamarlo) no porque estemos sujetos a la suerte en lugar de a unas leyes naturales estrictas, sino porque la racionalización progresiva del mundo – el intento de atrapar el mundo con la red de conocimiento- tiene límites, en cualquier momento, en el aumento de conocimiento mismo

¹⁰⁵ K. Popper. *op. cit.* Pág. 66.

¹⁰⁶ I. Kant, *Opus. Cit.*, Pág 108.

que, naturalmente, es un proceso que pertenece al mundo.

La acción racional sin un conocimiento previo es imposible; y es ese mismo conocimiento previo – de tipo científico o, como mínimo hipotético- el que resulta ser tan limitado como para dejarnos espacio para la acción, es decir, para la libre acción.”¹⁰⁷

3. La Libertad del Sujeto Humano. Formas y desarrollo.

El hombre es libre porque tiene la capacidad de **querer** según sus propios criterios, aquellos que aparecen a su conciencia. Y, en tanto que quiere, podemos decir que el hombre es libre. Sin embargo, el hecho de querer algo en vez de otra cosa no define en su totalidad a la libertad humana. Más bien se podría afirmar que eso es sólo la base, la condición de posibilidad de la más amplia, radical y auténtica libertad humana.

Debido a la complejidad del concepto se han acuñado diversos términos para definir los diferentes ámbitos en los que se expresa la libertad. Es por ello que en la filosofía moral actual se diferencia habitualmente entre : Libertad *descriptiva*, libertad *valorativa*, libertad *positiva* y libertad *negativa*.

A) Uso descriptivo: El uso descriptivo de la libertad se entiende como la ausencia de límites respecto de lo que puede ocurrir de forma natural. Dentro de dicha descripción cabría introducir los conceptos utilizados por Hobbes o Bentham, que caracterizan a la libertad por su ausencia de límites, por el hecho de poder realizar cualquier tipo de acción independientemente de valoraciones respecto de dichas acciones: poder saquear, matar, robar.... son acciones que definen la libertad tanto como ayudar, cooperar o emitir nuestro voto. Lo importante en este caso es que podemos elegir y que nuestras acciones son fruto de nuestra voluntad. No obstante, esta voluntad tiene el carácter de un asentimiento primitivo, meramente utilitario y avalorativo en el ámbito de la moral no ligada al estricto campo de la supervivencia.

¹⁰⁷ K. Popper. *op. cit.* Pág. 104

Aunque Hobbes o Bentham estén introducidos en este apartado, es muy pobre el juego que dan en el ámbito de la libertad descriptiva, ya que el desarrollo de la misma entre los hombres les llevará inexorablemente a fundar una sociedad donde quede gravemente alterada – restringida -.

B) El uso valorativo de la libertad, por contra, se define como capacidad de acción, pero de un tipo determinado de acción, caracterizada por ser loable en sí misma:

“La idea de libertad aparece así como una esfera de acción valiosa, que J. Stuart Mill propugnó como un círculo impenetrable a la interferencia ajena, y respecto de la que ya no tiene sentido hablar de libertad de asesinar, robar o difamar, en tanto que acciones valorativa o normativamente inaceptables”¹⁰⁸

La acción que provoca la salida de Adán y Eva del paraíso es una clara muestra de lo que entendemos por uso valorativo de la libertad. El hombre, representado en los primeros moradores humanos del paraíso, es libre porque puede elegir. El resto de animales es creado con unos fines y tendencias determinados, sin autoconciencia ni capacidad de razonar. Sus instintos están totalmente cerrados, por lo que Dios no les da la posibilidad de elegir, es decir, de comer del árbol del bien y del mal. El animal no humano vive por siempre en una feliz ignorancia. Pero el hombre es autoconsciente y por tanto se sabe con capacidad para elegir. A su vez, el que Dios lo capacite para comer del árbol de la sabiduría supone que el ser humano se da cuenta de que puede optar por dos caminos, el marcado en el orden universal divino u otro, contrario al mismo. Esto significa que el hombre es libre porque tiene la capacidad de elegir, pero que hay elecciones que lo dignifican y aumentan esa libertad y elecciones no valiosas que lo arrastran a una pérdida de dignidad y libertad.

Dentro de este apartado podríamos incluir a toda la filosofía moral y política de la línea socrático - platónica - cristiana: Sócrates, Platón, San Agustín, Santo Tomás de

¹⁰⁸ A. Ruiz Miguel, “Libertad y derechos humanos”, en *Diccionario crítico de los derechos humanos*, AA. VV, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana, 2000.

Aquino, J. Maritain o Max Scheler etc.; e incluso autores actuales como Alfonso Ruiz Miguel introducen en este apartado a Kant y Stuart Mill. Sin embargo, nosotros vamos a evitar introducir a estos autores dentro de este apartado ya que en ello, sobre todo en Kant, el carácter valorativo está muy diluido, puesto que el único valor es la posibilidad de universalidad de mis actos y el respeto a la libertad de los demás. Aunque estos dos valores sean representativos de filosofías como la kantiana, representan más bien una base y una finalidad en ella, no propugnando un sistema de valores concretos que sirvan como guía a la acción. La obra de Agustín de Hipona, sin embargo, sí refleja claramente la idea de libertad valorativa ya que él considera que nos hace libres la elección de aquello que es un valor por sí mismo.

C) Libertad negativa: La libertad negativa consiste en tener la oportunidad de actuar sin ser impedido en ese acto. Se refiere al ámbito de la acción y puede incluir a las dos formas de libertad anteriormente citadas.

“Ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad”¹⁰⁹.

La libertad negativa es la libertad del poder hacer y que me dejen poder hacer cuantas más cosas mejor. Se acerca, por tanto, a la libertad descriptiva y a la propugnada por el liberalismo. Hay mayor libertad cuanto menor sea la intromisión en la esfera del individuo, tanto por parte de otros individuos como por parte del Estado. Pero esa libertad no se puede ejercer de modo ilimitado porque los hombres son seres sociales y acabarían limitándose unos a otros. El hecho de vivir en sociedad y de tener, como especie y por razones culturales, deseos parecidos, conlleva la lucha por conseguir bienes limitados y con una gran demanda. El problema es: ¿Cuáles son los límites aceptables de la libertad negativa?. Según los autores liberales del XVIII, el

¹⁰⁹ I. Berlin. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Ed. Alianza, Madrid, 1988. Pág 193

mínimo, el límite de la libertad negativa es

“el que un hombre no puede ceder sin ofender a la esencia de la naturaleza humana”¹¹⁰.

El tema de la libertad discurriría, a partir de este momento, por los intrincados caminos de la investigación sobre la esencia humana.

D) En cuanto a la libertad positiva consistiría en la posibilidad de que el individuo sea dueño de sí mismo, en el sentido de querer actuar conforme a fines propios. Esto supone una concepción del individuo que está capacitado para ello: “Yo tengo razón y voluntad; concibo fines y deseo perseguirlos; pero si me impiden conseguirlos, ya no me siento dueño de la situación”¹¹¹.

De las palabras de Berlin en las citadas páginas se puede concluir que la **razón** y la **voluntad**, que capacitan al sujeto para proponerse fines por sí mismo, son dos de las cualidades necesarias de la esencia humana por constituir esencialmente su humanidad. Por eso, limitar desde fuera del propio sujeto o destruir esa libertad como autonomía se puede entender como atentar contra la propia forma natural de ser el hombre. Así queda manifiesto en los siguientes textos:

“...manipular a los hombres y lanzarles hacia fines que el reformador social ve, pero que puede que ellos no vean, es negar su esencia humana, tratarlos como objetos sin voluntad propia y, por tanto, degradarlos”¹¹²

“Todas las formas de forzar a los seres humanos, de intimidarles, de conformarles contra su voluntad con la propia norma; todo control de pensamiento y todo condicionamiento son, por tanto, una negación de lo que constituye a los hombres como tales y a sus valores como esenciales”¹¹³

La libertad positiva está representada magistralmente por Kant ya que en este autor lo que caracteriza al individuo humano es la **autonomía de la voluntad**. Ser

¹¹⁰ I. Berlin. *op. cit.* Pág. 196.

¹¹¹ I. Berlin. *Ibid.* Pág. 206.

¹¹² I. Berlin. *Ibid.* Pág. 207.

capaz de hacerse a sí mismo es lo que hace al hombre libre, independientemente de las trabas que encuentre en la sociedad o de las limitaciones que se autoimponga para conseguirlo. No obstante, el abuso de la libertad positiva también conlleva peligros que afectan directamente a la posibilidad de seguir manteniendo el desarrollo y disfrute de tal libertad:

“Pero, junto a las anteriores, seguramente la mayor fuente de perplejidad y de abuso conceptual y valorativo en la noción de libertad positiva es la ya advertida por el pensamiento liberal y, muy destacadamente dentro de él, por Isaiah Berlin: el riesgo de suplantación de la voluntad real de los individuos concretos por los dictados opresivos de un individuo o de una minoría despótica que se presentan como expresión de una racionalidad a la que todos deben asentir libremente”.¹¹⁴

Es por ello que las corrientes más actuales de la filosofía moral vengan exigiendo una reflexión crítica acerca de diversos puntos calientes de la filosofía moral kantiana y un intento de superación del supuesto solipsismo al que aboca al ser humano este autor.

Por todo ello se podría hablar de la libertad como síntesis de muchos aspectos contenidos en los anteriores apartados, sobre todo en los referentes a las libertades negativa y positiva, unidas a la libertad de poder como la necesidad de contar con los medios materiales para conseguir lo que la voluntad se propone.

A pesar de las distinciones, limitaciones y definiciones que podamos construir, nos daremos cuenta de que es muy difícil, tratándose de la libertad, establecer líneas divisorias que delimiten estrictamente distintos tipos de la misma porque en realidad no hay distintos tipos de libertad sino aspectos diferentes de una misma cosa, que, además, se coimplican. Así, no es posible hablar de libertad subjetiva sin relación con la libertad objetiva, puesto que una acaba necesitando de la otra para desarrollarse; a nadie se le

¹¹³ I. Berlin. *op. cit.* Pág. 208.

¹¹⁴ A. Ruiz Miguel. “Libertad y derechos humanos”. En Diccionario crítico de los derechos humanos, Pág. 101. R. Soriano, C. Alarcón, J. Mora. Ed. Universidad internacional de Andalucía 2000. Sede Nuestra Señora de la Rábida.

oculta la enorme relación que existe entre libertad descriptiva y libertad negativa y cómo es muy difícil defender la existencia de éstas y su posibilidad de desarrollo sin aludir a las libertades valorativa y positiva. Por ello, a pesar de que nos valdremos de una distinción formal para centrarnos y profundizar de manera más ordenada, cada uno de los apartados que vamos a iniciar no se puede entender totalmente si no es en relación con los otros.

4. La Libertad Negativa como requisito imprescindible pero limitado.

Supuesta la libertad individual metafísica del ser humano como capacidad de elegir entre lo que al hombre se le presenta como “diversas posibilidades” para realizar en la vida, hemos de dar necesariamente un paso más: el que naturalmente da el individuo desde su capacidad de darse cuenta de las diversas posibilidades hasta la puesta en práctica de dicha capacidad. Digamos que un hombre que tiene la capacidad de elegir y decidirse será efectivamente libre cuando pueda realizar su voluntad. Si la libertad, como capacidad de querer y elegir se reveló como un elemento imprescindible de la dignidad humana, ¿no lo será también la actuación que se desprende de tal libertad?.

En el caso de algunos de los autores que trataron en un principio el tema de la libertad negativa, sea el caso de Hobbes o Locke, el realizar la capacidad de libertad del hombre consiste en que el hombre pueda realizar sus deseos sin impedimento, aunque, como veremos en el curso del siguiente apartado, ello les llevará a restringir la propia libertad con el fin de salvaguardar partes elementales de la misma.

Una de las definiciones más interesantes y aceptadas que de la libertad negativa se da en la actualidad es la que Isaiah Berlin ofrece en su famosa obra *Cuatro ensayos sobre la libertad*:

“Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad”¹¹⁵.

Potencialmente, y por razón de su propia naturaleza, el hombre es libre en sentido negativo y por el hecho de ser hombre. Es decir: en cuanto que goza de libertad de elegir derivada de propio hecho de ser sujeto, la libertad negativa es inherente a él como ser humano ya que esa libertad subjetiva como capacidad de elegir supone, para la salvaguarda de la identidad de la propia persona, un campo no invadible por otros. Si otras personas eliminan o restringen la capacidad de elegir del ser humano, están eliminado al ser humano como tal puesto que aquél se caracteriza fundamentalmente por dicha capacidad. Si eliminan la capacidad de hacer efectiva su elección, están violando su integridad ya que el pensamiento de un acto voluntario lleva necesariamente a querer realizar ese acto.

La libertad negativa en el sentido de aquel espacio vital humano referido a su voluntad que no puede ser suplantado por otros es connatural al hecho de ser humano y así aparece reflejado sobre todo en los autores de la Modernidad y la Ilustración. Por poner un ejemplo utilizaremos a Hobbes y Locke:

Hobbes plantea la libertad como expresión de la voluntad individual que caracteriza a todos los hombres por igual. La libertad aparece como la ausencia de limitaciones del hombre asocial por razón de la cual todos los hombres tienen derecho a todo:

“Hombre libre es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo”¹¹⁶.

El hombre es definido en función de dos caracteres que le pertenecen por naturaleza: Plantearse cosas en virtud de su propia fuerza e ingenio y poder realizar la acción que cumple esa voluntad. Estas dos características intrínsecas al hombre

¹¹⁵ I. Berlin. *op. cit.* Pág 191

resumen lo que venimos llamando “libertad subjetiva” o libertad de querer y “libertad negativa” o libertad de hacer lo que se quiere, ambos, aspectos de la libertad que suponemos al hombre:

“Se entiende por libertad, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón”¹¹⁷

La libertad se contempla en la obra de Hobbes como un derecho natural

*“porque el Derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer”*¹¹⁸.

En tanto que es un derecho natural del hombre, por extensión lo será de todos los hombres, por lo que

*“cada hombre tiene derecho a todo, incluso a disponer del cuerpo de su prójimo”*¹¹⁹.

Así pues, todos los hombres son libres naturalmente de realizar su voluntad, pudiendo contar para ello con todo lo que hiciera falta:

“Puesto que es vano el derecho a una finalidad si no se tiene también el derecho de usar los medios necesarios para lograrla, resulta que al tener el derecho de conservarse, se tiene también el derecho de utilizar todos los medios y de realizar todo acto sin el cual no hay conservación posible”¹²⁰

Esa libertad como “querer” que no tiene límites no persigue un fin determinado moral en el sentido, por ejemplo, de los autores cristianos- lo valioso en el orden divino del ser- o de Kant –la autonomía de todos los hombres- sino que persigue cualquier cosa ya que no consiste más que en la satisfacción de la apetencia de aquello que aparece ante un ego como agradable o necesario para él. De ahí que la libertad natural u

¹¹⁶ T. Hobbes. *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1992. Pág 173

¹¹⁷ T. Hobbes. *op. cit.* Pág. 111

¹¹⁸ T. Hobbes. *Ibid.* Pág. 110

¹¹⁹ T. Hobbes. *Ibid.* Pág. 111

¹²⁰ T. Hobbes. *De Cive*. En *Hobbes. Antología*, Edición de Enrique Lynch. Barcelona, Ed. Península. 1987. Pág. 201

originaria de la que habla Hobbes sea una libertad egoísta, asocial, aunque plenamente negativa en el sentido de que a priori no debe tener límite alguno salvo el que deviene de la propia dinámica del desarrollo de la libertad negativa: la limitación interhumana por la necesidad de la vida social:

“La naturaleza dio a cada uno derecho a todas las cosas. Es decir, que en el estado de naturaleza puro y simple, o sea, antes de que los hombres se hubiesen ligado mutuamente por algún pacto, estaba permitido a cada uno hacer lo que quisiese contra quien fuera; poseer, utilizar y disfrutar cuanto quisiera y pudiese. Puesto que cuanto uno quiere le parece bueno por la sencilla razón de que lo quiere y puede llevar a su conservación, o al menos parecérselo, y puesto que el derecho natural permite que uno haga y tenga cosas que llevan necesariamente a la protección de su vida y de sus miembros, resulta que en el estado de naturaleza está permitido a todos poseer y hacerlo todo, lo que se expresa vulgarmente así: La Naturaleza ha dado todo a todos”¹²¹

La principal consecuencia de la ausencia de límites intrínsecos de la libertad negativa será la propia autoanulación a través de la lucha de todos contra todos suscitada por ese derecho de todos a todo. Como consecuencia surge el contrato por medio del cual se limita la libertad negativa natural a través del sometimiento a la voluntad del soberano que tiene la obligación de asegurar la conservación del ciudadano: se limita la libertad como derecho a todo para salvaguardar la vida, quedando el ámbito de la libertad negativa bastante restringido en Hobbes.

Ahora bien, si la libertad negativa se ha mostrado como algo inherente y necesario para el ser humano por su propia constitución, al tiempo que se han revelado consecuencias negativas para la misma derivadas de su propio desarrollo, **la cuestión no sería tanto el considerar algo peligroso la libertad negativa cuanto preguntarse por los límites del uso de dicha libertad: ¿Hasta dónde podemos realizar nuestra voluntad personal?**

En el caso de Locke, además, nos encontramos con el paradigma de la aceptación de la libertad negativa como la única libertad posible ya que:

“En la medida en que un hombre tenga la posibilidad de pensar o no pensar, de moverse o no moverse según las preferencias o directrices de su mente, será un hombre libre”¹²².

“Si no está en la potencia del agente el actuar eligiendo, no existe libertad, y el agente está bajo necesidad. De manera que la libertad no puede existir si no existen pensamiento, volición y voluntad; pero pueden existir pensamiento, volición y voluntad sin que exista libertad”¹²³

A través de la comparación de estos dos textos de Locke observamos que para el autor tiene mucha importancia la exteriorización de la voluntad en la consideración de la libertad. Si en el primero de los textos podemos comprobar prácticamente una total identidad respecto de la definición clásica hobbesiana, en cuanto al segundo texto se produce una clara apuesta y un mayor acento en el aspecto fáctico de la libertad: la libertad subjetiva, como capacidad de elegir, es condición sine qua non para que el hombre disfrute de la libertad, pero por sí misma no lo consigue ya que, cualquier impedimento que bloquee la acción que consuma el acto volitivo frustra la consecución de la libertad. De ahí que para ser libre sea necesario que se dé lo que venimos llamando “libertad negativa”: el individuo tiene que poseer la capacidad de que le plazcan las cosas; tiene que poder ser consciente de lo que le place y tener la capacidad de elegirlo o rechazarlo según crea conveniente, en función de un razonamiento que lo muestre más o menos aconsejable. Por consiguiente, la libertad sólo puede ser patrimonio de seres vivos, autoconscientes, pensantes y con voluntad, puesto que la condición básica de la libertad es esa. También es necesario, por ello, que todo hombre, en tanto que por su naturaleza posee estas características, posea las condiciones imprescindibles para ser libre.

Pero ser libre no consiste en poseer dichas condiciones. Locke añade algo más: la libertad no se corresponde con la simple capacidad de querer sino que, para poder

¹²¹ T. Hobbes. *De Cive*. En *Hobbes. Antología*, Edición de Enrique Lynch. Barcelona, Ed. Península. 1987. Pág. 201

¹²² J. Locke. *An Essay Concerning the Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, Chap. II.

hablar propiamente de libertad, ésta tiene que estar acompañada del objeto querido o de la realización del acto objeto de ese querer. Un hombre es libre cuando sus acciones son el producto de su elección y no lo es cuando sucede lo contrario. Por todo esto es por lo que en Locke no se habla del hombre como ser libre sino que la libertad se define en función de un sujeto concreto y de unas acciones concretas.

La libertad no corresponde al hombre por ser hombre, aunque sólo pueda corresponder a éste porque las cualidades necesarias para que se dé sólo se encuentran en él (por su condición esencial constitutiva). Se trata de una cualidad que corresponde a determinados sujetos por realizar determinadas actividades y mientras las realizan. No tiene, pues, sentido preguntarse si el hombre es libre, sino más bien si disfruta de libertad:

“No se trata de si es libre para querer, sino de si es libre para hacer lo que quiere. La libertad es el libre albedrío de ejecutar aquello que se desea”¹²⁴.

Sólo se puede llamar “libertad”, propiamente dicha, a la “libertad negativa”, es decir, al ámbito de realización de la voluntad humana sin impedimentos. Consecuentemente, Locke entenderá que la intromisión estatal o cualquier otra en ese ámbito deberá ser mínima y ese mínimo se referirá, por supuesto, a aquella intervención cuyo objetivo sea propiciar un mayor y mejor disfrute de la libertad por parte de todos e impedir su violación por parte de algunos. Sin embargo, todos sabemos las desastrosas consecuencias que esta promoción de la libertad de algunos tiene para la libertad de todos los hombres. El liberalismo se encargó de mostrarlo durante el S. XIX. Por otro lado no podemos dejar de defender que la libertad como capacidad de expresar la propia voluntad es una necesidad humana ligada a la propia naturaleza de lo humano.

De nuevo nos encontramos en un punto que abre una incógnita de manera

¹²³ J. Locke. *op. cit.*

¹²⁴ J. Locke. *Idem.*

ineludible. Es evidente que un desarrollo ilimitado de la libertad entendida en sentido negativo supone, de modo necesario, unas consecuencias contradictorias con la propia libertad negativa. Hemos comprobado cómo el querer y la acción derivada de dicho querer son dos caracteres connaturales al ser humano y, por tanto, dos formas necesarias de desarrollarse el hombre. También hemos concluido en apartados anteriores que la sociedad es el lugar natural y necesario de desarrollo humano. Sin embargo, aunque estos tres factores tengan que conjugarse, han de hacerlo de manera que ninguno de ellos, en su realización, acabe con alguno de los otros tanto en la propia persona como en la de los demás.

El planteamiento de los que entienden que la libertad sólo puede ser entendida como tal en sentido negativo pone en evidencia la problemática de cómo conjugar mi libertad negativa con la de los demás e incluso de cómo una expansión en cualquier dirección de mi voluntad, aun siendo yo el único sujeto en el mundo, pudiera afectar al posterior desarrollo de esa misma expresión ilimitada de mi voluntad.

Aquellos que afirman que el hombre es libre porque puede actuar conforme a los dictados de su voluntad y cuando está en condiciones de hacerlo se encuentran con el siguiente problema: ¿puede ser considerado libre el ser humano si sabemos que siempre tiene que contar con los demás para serlo y que eso supone que el espacio vital de cada uno confluirá necesariamente con el de los demás?.

Algunas posiciones filosóficas modernas y contemporáneas podrían plantearnos que lo que ocurre en realidad es que el planteamiento del problema es erróneo, ya que en tanto que se considera libre la acción que no es impedida por otro, no deberíamos hablar de la libertad, sino de si un hombre concreto es, en un caso concreto, libre de algo. El mismo Locke nos mostró que la libertad es un término sólo planteable como cuestión de hecho. Preguntarse si la humanidad es libre no tiene sentido desde esta perspectiva, pero sí lo tiene afirmar que este o aquel sujeto concreto es libre de realizar

su voluntad sin restricciones en este caso concreto.

Sin embargo, desde la tesis que hemos estado manteniendo, la posición a la que aludimos en las líneas inmediatamente anteriores carece de sentido y utilidad. Carece de sentido porque es contradictorio afirmar y negar en el mismo sentido una misma cosa. No podemos aceptar al mismo tiempo que el hombre es libre porque tiene su razón y voluntad lo capacidad para elegir y querer y al mismo tiempo afirmar que, si no puede actuar conforme a dicha voluntad, no es libre. O estamos equivocados al afirmar lo primero o lo estamos en relación a lo segundo.

En capítulos anteriores nos encargamos de justificar porqué considerábamos al hombre esencialmente libre, y la capacidad de decidir, de elegir entre diferentes posibilidades, se mostró como una característica esencial de y para el desarrollo de la humanidad. Aún así, esta capacidad se mostró como algo limitado ya que, sin la posibilidad de actualizarla a través de la acción, quedaba mermada. El hombre es pensamiento y acción. Pero reducir la libertad a la libertad negativa, a la ausencia de límites en la acción es negar el valor de la libertad como capacidad de elegir y querer algo en vez de otra cosa.

Por otro lado, en cuanto a su utilidad, la reducción de la libertad a libertad negativa significaría un peligro importante para la libertad humana ya que no sólo devendría en el ya mencionado estado de intromisión de todos en la libertad de los demás sino que, al considerarse que el hombre es libre sólo cuando no hay intromisión en su voluntad, lo verdaderamente valioso no sería la libertad en sí misma, sino la ausencia de límites. Esto significa que cualquier acción humana que pudiera llevarse a cabo por ausencia de límites externos debería llevarse a cabo. Esto es: al no tener como fin esas acciones a la misma libertad, ésta podría verse fácilmente autoeliminada.

Cuando la libertad consiste sólo en la ausencia de límites para hacer cualquier cosa esa misma libertad sin contenido puede atentar contra la libertad de los otros y la

de uno mismo.

¿Dónde está, pues, el límite de la libertad negativa?.

El hombre sólo puede desarrollar la libertad que le es consustancial eligiendo y actuando en consecuencia. Pero, ¿Hasta dónde se puede extender dicha actuación del individuo humano sin que se autoanule en las también necesarias relaciones sociales?.

5. La libertad valorativa. Agustín de Hipona como paradigma del valor que nos hace libres.

Hasta el momento hemos concluido que el hombre es un ser libre porque es consciente de su querer. Sin embargo, el simple “querer” como acto de volición no es para muchos lo que hace al hombre libre. El querer, para ser considerado como fuente de libertad ha de tener un fin determinado que no existe, en tanto que fin, en otros existentes no humanos. Todo esto viene determinado porque el hombre se diferencia de otros entes creados por dos capacidades connaturales y correlativas: razón y voluntad. De nuevo encontramos la díada que tradicionalmente recurre desde la antigüedad en el tratamiento de problemas morales, éticos e, incluso, políticos. De nuevo la relación entre ambas será de dominio o, más bien, de predominio de la primera sobre la segunda para que la segunda se realice convenientemente (como le conviene según su naturaleza).

La libertad viene expresada en San Agustín no por un querer cualquiera o una acción sin límites, sino por la **voluntad libre**. Pero, ¿Qué significan exactamente estos dos términos y su unión?. Agustín de Hipona presenta la voluntad como la **capacidad de decantarse por una posibilidad**; o, lo que es lo mismo, lo que comúnmente conocemos como **capacidad de elección**. En este sentido el hombre libre de San Agustín coincide con el hombre libre de corte kantiano; es decir, coinciden en afirmar

que a la base de todo acto libre se encuentra una función más básica, la capacidad de elegir. En el momento en que hay elección causada por la voluntad ya no hay necesidad, para el sujeto, de obrar de una sola manera, sino que ha elegido un camino, una opción entre otras muchas que “podrían haber sido”. Pero, ¿Cómo se ha realizado esa elección?. ¿En base a qué?. ¿Según qué criterio?.

Si la voluntad consiste en la capacidad de elegir, de tender hacia una cosa “queriéndola”, podría haber tendido hacia cualquier otra de la misma manera, incluso podría haber querido no querer nada. ¿Cómo se dirige la voluntad?. Es aquí donde entra en juego el otro elemento de la díada citada: **por medio de la razón**. La voluntad elige, tiende hacia lo que la razón le muestra como “bueno”, como “apetecible”.

Por supuesto, somos conscientes de haber utilizado cuatro conceptos: elige/tiende y bueno/apetecible. Estas parejas de conceptos no son sinónimas o pueden entenderse como no sinónimas. Nuestra elección no es fruto de un descuido sino que ha sido hecha de manera premeditada para introducirnos una poco más en la idea de libertad agustiniana.

Dijimos que la voluntad “elige” o “tiende”, pero, ¿realmente puede decirse que la voluntad “elige” lo que la razón le muestra como “apetecible” o “bueno”? La elección conlleva un análisis comparativo de las múltiples posibilidades, circunstancias, etc., que se le ofrecen al sujeto (o que el sujeto se plantea). La voluntad no realiza ese análisis, esa reflexión, ese razonamiento, sino que sólo da su “sí”, su esfuerzo a lo que ya la razón le presenta como resultado de la reflexión. Si quien discrimina es la razón, es ella misma quien **elige**, quedando a la voluntad el acto de **tender hacia**, de querer aquello que la razón le ofrece como “apetecible” o “bueno”. La voluntad es la que **quiere**, pero quiere aquello que la razón elige. ¿Y qué elige la razón?.

Anteriormente dijimos que la razón elige lo más “apetecible”, lo “bueno”. Pero tampoco estos dos términos son absolutamente equivalentes en San Agustín, y depende

de ello la diferenciación establecida por el autor mismo entre “voluntad buena” y “mala voluntad”.

La razón es la capacidad sublime, divina, dada por Dios para captar el bien, o sea, los valores buenos en sí y apetecibles a la razón por su valor intrínseco otorgado por Dios. En un mundo establecido, ordenado y ya pensado por el pensamiento perfecto (el divino), el bien y el mal están totalmente definidos: es bueno lo que Dios ha querido así y es malo lo contrario. Cuanto más valiosa sea una cosa, mayor será el mal que conlleva anularla.

Siempre que la razón no se equivoque elegirá lo correcto porque se guiará por la ley eterna

“que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas”¹²⁵.

Si la razón se equivoca, si la razón no entiende, el hombre actúa mal y le sobrevendrán desgracias que corresponden al acto realizado según el orden eterno (y nos encontraríamos ante un intelectualismo moral parejo al Socrático). La mente debe dominar las pasiones, el “querer” cuyo objeto se desvía del marcado por el valor divino, puesto que es naturalmente superior a ellas. Tal superioridad le viene dada originalmente por Dios mismo, que en el orden natural hace de la razón el instrumento por el que se comprende el valor inherente de las cosas. Por el contrario, las pasiones constituyen la negación de ese valor, al otorgárselo a otra cosa que no lo tiene.

La voluntad que quiere lo que un buen uso de la razón le ofrece es una **buena voluntad** porque quiere el **bien**. Esa voluntad que desde sí misma quiere lo que tiene valor en sí y, por tanto, sigue los designios de la ley natural, es libre porque de su elección no se pueden derivar consecuencias que ella no desee (como la esclavitud de las pasiones):

“Pues cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces, y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos que era ley eterna”¹²⁶.

Mientras que el hombre libre desde la libertad negativa es libre por no encontrar impedimentos a su acción y no por el objeto elegido, para los partícipes de la libertad valorativa, la buena voluntad es más libre porque al querer aquello que beneficia al hombre como tal, como ser humano, no podrá querer aquello que anule su capacidad de querer (que es una de las características dignas del hombre). No se puede dejar llevar por las pasiones porque ve en ellas un error y, evitándolas, evita perder su propia autonomía. Por tanto, aunque la capacidad de querer que representa la voluntad humana sea la base de la libertad,

“no hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados y la de los que siguen la ley eterna”¹²⁷.

Queda patente, pues, la distinción que hace San Agustín, a partir del concepto de “voluntad”, entre voluntad buena y mala voluntad. La voluntad en sí misma, como simple capacidad de querer - desligándola artificialmente de la razón para nuestro estudio- no se puede definir ni como libre ni como esclava; ni como buena ni como mala. Esa voluntad no es operativa sin la razón, es un querer en vacío, una pura potencia sin objeto que no se puede realizar.

Al ponerse al servicio de la razón, la voluntad querrá los objetos que ésta le muestre como dignos de ser queridos. Esos objetos pueden dividirse en buenos o simplemente apetecibles por el valor intrínseco que presentan naturalmente. La razón que opera bien, que funciona correctamente, ve los objetos buenos como buenos por encima de otros y los ofrece como apetecibles a la voluntad. La voluntad, que es dirigida por la razón sabia, sigue el orden natural, hace lo que le conviene por su propia

¹²⁵ San Agustín. *De Libre Arbitrio*. I, 6,15.

naturaleza - querer - y no es esclavizada por las pasiones ya que elige lo que le sigue haciendo libre, lo que respeta su capacidad de pensar y actuar conforme a dichos pensamientos. En cambio, cuando la razón no capta el valor objetivo e intrínseco de la realidad y se dirige hacia objetos que no tienen valor, anteponiéndolos a los primeros en su elección, no conviene a su propia naturaleza pensante y voluntaria y acaba siendo esclavo de sus propias decisiones. Las pasiones aparecen como decisiones que invierten el orden natural. A modo de ejemplo se podría decir que el hombre necesita el agua para vivir. Si su razón le permite entender que es necesario que beba agua, querrá hacerlo y se beneficiará su constitución. Pero si en vez de eso su razón le dictara que era preferible carecer de ella, entonces, acabaría muriendo.

Las decisiones voluntarias de las que nos habla San Agustín en sus obras afectan más a los caracteres espirituales que a los corporales en tanto que son aquellos más que éstos los que identifican al sujeto como humano. La mala voluntad quiere simplemente lo apetecible, lo que se le representa como bueno de manera equivocada, no siendo ni bueno ni apetecible en sí mismo, por su valor intrínseco. La mala voluntad no está guiada por un uso correcto de la razón sino por **pasiones no racionales** (o la libidine, como la llama el autor). Cuando nos dejamos llevar por la libidine nos esclavizamos, dejamos de ser libres porque queremos aquello que limita nuestra libertad –aun sin saberlo realmente -.

Podría pensarse, a juzgar por las palabras de San Agustín, que existe una gran diferencia –que ya apreciamos en páginas anteriores- entre el intelectualismo moral socrático y el intelectualismo agustiniano. Tanto en Sócrates como en Platón el hombre actuaba mal por ignorancia, mientras que en San Agustín el hombre obra mal voluntariamente ya que su voluntad quiere actuar así porque cree que es lo bueno. En Sócrates es libre el sabio, que elige lo que conviene a su naturaleza como ser pensante y

¹²⁶ San Agustín. *op. cit.* I, 9, 19.

autónomo. En San Agustín es libre el bueno, porque ha querido lo bueno. Sin embargo la diferencia se desvanece de modo inmediato. Realmente, si la voluntad en vacío no es nada, si su actuación está siempre guiada por el objeto de la razón, la voluntad no decide independientemente de la razón porque no representa nada. La capacidad de representación corresponde a la conciencia racional y es ésta la que ofrece el objeto como deseable o rechazable. Si la razón opera correctamente, ofrecerá el objeto bueno en sí a la voluntad que, necesariamente, lo querrá, al ofrecérsele como único entre otros.

La buena voluntad no es otra cosa que la potencia del querer del sabio. No obstante, si lo que ocurre es que la razón no opera bien, no calcula correctamente, no valora objetivamente, el objeto considerado como bueno y, por tanto, apetecido, no será realmente bueno y la voluntad, apeteciendo el mal, se hará esclava de sus propias decisiones.

Pero, ¿se puede querer obrar mal sabiendo que el bien se encuentra en otro objeto?. No. La voluntad no es independiente de la razón porque no se representa objetos y no los valora ni compara. La razón es la que muestra los objetos como valiosos, por lo que la voluntad se limita a querer tales objetos. Si la razón ofrece un objeto como valioso por encima de otros quizá se podrá equivocar y empujar a la voluntad a querer algo no conveniente, pero lo que no puede ocurrir es que, teniendo la voluntad como objeto el objeto racional, pueda diferir de la razón en el querer, o sea, pueda querer otra cosa, porque esto supondría una capacidad de representarse objetos por parte de la voluntad paralela a la de la razón, y eso no se da¹²⁸.

Luego la buena voluntad, que hace al hombre libre, es propiedad del sabio, del hombre cuya razón se adecua al orden establecido por ley divina. El hombre es libre

¹²⁷ San Agustín. *op. cit.* I, 15,32.

por naturaleza porque tiene la capacidad de conocer la realidad y querer lo conveniente para su naturaleza, para su constitución pensante y volitiva – es libre en sí, en potencia, y se realiza su libertad a través de sus actos -.

Las teorías de la libertad valorativa como la agustiniana y otras de parecido corte permiten salvar algunos de los inconvenientes que presentaban las concepciones de la libertad como negación de límites al actuar. En primer lugar permiten la afirmación de la libertad intrínseca del hombre en función de su naturaleza aun cuando se den situaciones en las que el acto expresión de la voluntad sea impedido. La contradicción entre un hombre libre por determinados actos pero no libre en otros momentos queda anulada desde la perspectiva de la libertad valorativa, que considera al hombre ya libre por su capacidad de elegir, aunque esa libertad se enriquecerá y se impulsará desde elecciones buenas.

Por otro lado, la exposición agustiniana nos ofrece unas ventajas prácticas, al menos sobre el papel, frente a la libertad negativa: mientras que la acción promovida por la libertad negativa podía invadir la vida de otros o la de uno mismo y el individuo podía utilizar cualquier medio para eliminar ese límite a su libertad natural, el acto que se sigue de la libertad valorativa es la elección de lo bueno, siendo lo bueno aquello que es un valor en sí, además de serlo para mí. A su vez, el valor es eterno, inamovible y justo, ya que se deriva de la naturaleza de las cosas y de las personas, naturaleza que, a su vez, ha sido creada por Dios según el orden de la sabiduría divina.

La libertad entendida de esta manera tendría la ventaja de respetar el orden del ser, por lo que la naturaleza de todo sujeto y de todo objeto sería respetada: el devenir mecánico o instintual de lo inhumano reproduciría el orden divino del ser en las leyes de la naturaleza y el hombre lo haría a través de sus actos libres. De manera indirecta la

¹²⁸ Podría ser incluso perjudicial por el efecto contradictorio que se pudiera producir en el individuo humano cuya razón le podría ofrecer un objeto como bueno con la misma fuerza que su voluntad le representara otro también deseable pero totalmente contrario).

libertad quedaría a su vez “libre” de todo peligro y, con ella, la propia dignidad humana.

Si la libertad es un carácter natural identificativo del ser humano, es un don divino y, por tanto, es algo valioso en sí. Por lo tanto, toda acción libre respeta y valora por principio la libertad. Y, a su vez, esa libertad no se permitiría, a través de sus elecciones, la aniquilación de aquello que es un valor en sí. De este modo, la vida, la conciencia, la libertad, la dignidad y otros muchos valores que se exigen hoy en las declaraciones de los derechos humanos no estarían en peligro sino que, más bien, serían objeto de elección y respeto permanente.

Las principales pegas que, pese a sus indiscutibles logros, se les suelen poner a las teorías de la libertad valorativa son las que atañen a su carácter religioso o al carácter inmovilista de sus valores. Desde luego es incuestionable que muchas de las teorías éticas que defienden la libertad valorativa tienen a la base todo un sistema de creencias religiosas cristianas, musulmanas, etc. Esto no significa, sin embargo, que sus valores sean valores en sí, apreciables por todo ser humano independientemente de su credo religioso o de su ausencia de fe religiosa. Que algo se muestre como valioso para la existencia y el desarrollo natural de los entes y que el ser humano se haga más libre a través de su elección es algo bueno en sí, independientemente de quien lo diga o de las instituciones que lo representen.

Para muchos, el peligro que conlleva el carácter religioso de las éticas de la libertad valorativa está, no en algunos de sus valores, los cuales comparten, sino en que la fe en un ser supremo de unas características determinadas y perteneciente a una tradición concreta acabe justificando la negación, no sólo de valores, sino de seres humanos. Al defender esta opinión se suele hacer alusión al inmovilismo de valores de los sectores más tradicionales de las dos grandes religiones mundiales -cristianismo e islamismo- así como a la confrontación entre sistemas de valores que se autoproclaman

como absolutos debido a su carácter divino.

La pregunta es: ¿cuáles son los valores que nos hacen más humanos, más libres por su elección?. ¿Cómo podemos defender intelectualmente la necesidad de la existencia y respeto a unos derechos humanos si los sistemas de valores que se proclaman universales y absolutos por su religación con la trascendencia afirman y niegan a la vez en muchos casos los mismos valores?

Son muchas las perspectivas desde las que podemos abordar esta cuestión y muchas también las teorías éticas y filosóficas, entre las que se encuentran las de H. G. Gadamer o A. MacIntyre, desde las que establecer líneas de comprensión y solución a estos problemas. Sin embargo no deja de resultar paradójico que sea de un hombre profundamente religioso como M. Buber de donde procedan muchas de las claves más esclarecedoras y útiles: el ámbito más apropiado de búsqueda de valores humanos es el ser humano mismo. Y ese ser humano es plural y trascendente, abierto y completable; pero ante todo es un sujeto libre que elige y que se hace a través de sus elecciones. Esas elecciones se hacen en un mundo, rodeado de otros que conforman el mundo del Yo, con sus imágenes, conceptos, lenguaje...su interpretación tradicional del mundo. Cada sujeto pertenece a un grupo del Yo-tú que significa al mundo en el que vive y que constituye la tradición. Cada tradición es la forma como los sujetos se han relacionado y se relacionan con el mundo.

Si, como veremos en apartados posteriores, el diálogo directo con otro Tú individual y el monólogo íntimo de cada Yo son absolutamente imprescindibles para conocer al hombre, elegir como hombres y promover los derechos del hombre, el diálogo con la tradición se muestra como algo igualmente importante.

El hombre se muestra como algo religado con la trascendencia y las distintas religiones muestran cómo hombres de diferentes culturas sienten y expresan esa religación: la relación con lo absolutamente infinito, con lo omnipotente, con lo

inmensamente lejano y cercano a la vez, con lo sublime e incomprensible. Muestran las interpretaciones del mundo y el orden de valores que se derivan de dichas interpretaciones.

En tanto que el hombre, como dijimos, ha de relacionarse con otros y se completa y enriquece en esa relación, se verá que una de las formas de relacionarse el yo con los otros será el diálogo con la tradición. Este diálogo, para que sea auténticamente enriquecedor, ha de recorrer dos caminos: en primer lugar ha de discurrir por las tradiciones de la propia comunidad para comprender, desde su raíz, los conceptos que pueblan nuestra imagen del mundo. En segundo lugar será imprescindible un diálogo con tradiciones diferentes, con las formas como otros yo se ha relacionado con el mundo. En este doble diálogo lo realmente interesante será el otro como otro yo, como ser humano, y la comprensión de las dimensiones de mi propio yo. o sea, lo más importante, como se recoge en *Caminos de Utopía*, será la relación Yo-tú, una relación abierta, de escucha y atención-donación de las manifestaciones humanas.

Las diferentes tradiciones y culturas no son óbice, sino vehículo para la profundización en lo humano. Han de ser entendidas y apreciadas como manifestaciones humanas pero deben, por encima y más allá de las diferencias, abrirse a aquello que nos permita llegar a valores que no anulen al otro, sino que lo aprecien y estimulen como ser humano.

Así pues, las éticas que defienden que el hombre es un ser libre realmente cuando elige bien, cuando elige valores que ensalzan su naturaleza y la del mundo en el que vive, completan en gran medida las teorías de la libertad como ausencia de límites y superan algunos de sus problemas.

No ausentes de polémica, estas teorías, sin embargo, nos ponen en el buen camino de investigación: el camino de reflexión sobre aquella característica que hace más digno al hombre y sobre la cual se edificará el edificio de los derechos humanos.

Nos referimos a la capacidad del ser humano de elegir desde sí y por sí mismo aquello que es bueno, que representa un valor.

Si la capacidad de elegir por sí los valores que conduzcan humanamente nuestra vida es la base de esa elección, podremos estar de acuerdo con Kant en que lo más importante para la humanidad y lo que otorga al hombre su dignidad es la **buena voluntad**.

Volviendo a las premisas establecidas en apartados anteriores, acerca de la existencia, los existentes, su identidad y lo que podemos describir en ellos como “esencial”, la libertad humana subjetiva, la capacidad de elegir, se completará con la capacidad de elegir bien.

Que el ser humano se percibe como un sujeto con necesidad de actuar y, por tanto, de elegir en cada momento, es un hecho universal palpable. Esa elección se realiza en el elenco de posibilidades en que consiste el mundo vital del sujeto. Dicho mundo no es representación de la voluntad, sino del pensamiento. Es lo pensado el objeto de la voluntad.

El fenómeno mundo del que el sujeto humano es consciente se presenta ante él como un conjunto de entidades con características que identifican a dichos objetos, sin las que no podrían existir como tales, acompañadas de otras características no esenciales.

El sujeto humano, tanto en la persona del otro como en la de uno mismo, aparece también como una entidad caracterizada por elementos esenciales que la identifican y que permiten su existencia propia e incluso determinan su felicidad. Entre esas características percibe el hombre a la libertad.

Todas aquellas elecciones que limiten o anulen las características esenciales de un sujeto o un objeto son “malas” para ambos en tanto que lo eliminan o lo desintegran. En el caso de la relación hombre-objeto, por ejemplo un ente vegetal o animal, la

elección de actos que supongan la eliminación de la vida de estos o, en el caso del animal, de sus instintos de supervivencia, sus órganos perceptivos, etc, constituirían actos “malos” en sí mismos en tanto que su objetivo es la destrucción de caracteres esenciales de entidades existentes, de partes constitutivas de la existencia.

En el caso de las relaciones humano-humano, incluyendo las que mantiene cada individuo consigo mismo, como las elecciones o decisiones personales, actos voluntarios como la privación de la salud, la integridad física o mental, la vida o la libertad, constituirían actos impropios del humano en tanto que niegan a éste su propia existencia.

La libertad valorativa, pues, constituiría la capacidad de elegir y se desarrollaría como tal de modo más propio y completo en la forma de la “buena elección”, entendiendo por “buena elección” aquella que permite el desarrollo de las capacidades y de las características que identifican a los sujetos y que posibilitan su existencia en los niveles de mayor dignidad posible.

Una vez mostrada la necesidad de afirmar la libertad como capacidad de elegir que siente el hombre por el hecho de ser hombre y el derecho al desarrollo de tal libertad como derecho humano fundamental, reconoceremos que es necesario plantear que **la libertad no puede ser entendida sino como autonomía, como libertad positiva**. No hay libertad individual sin libertad positiva. Y de camino hemos afirmado que, si la libertad consiste en no estar coaccionados, en obrar según los dictámenes de nuestra propia voluntad, entonces la libertad tiene que ser entendida como libertad negativa. Por otro lado, llegados a este punto, es inevitable dar el paso siguiente, el que el propio San Agustín da al afirmar que la libertad se encuentra en una vida buena: Si la libertad radica en la capacidad de elegir, entonces, ¿Podemos elegir cualquier cosa, incluso aquellas que eliminan o limitan nuestra capacidad de elegir o somos más plenamente libres si elegimos aquello que potencia esa libertad inicial?.

6. La libertad positiva o la autonomía kantiana.

Una respuesta a esta pregunta podríamos encontrarla en el desarrollo de otra faceta de la propia libertad humana, que se puede entender como un complemento necesario de las libertades negativa y valorativa como ámbito imperturbable pero amorfo del hombre. Hablamos de la libertad positiva.

Como quiera que lo que entendemos por *libertad positiva* se suele identificar con la *autonomía*, cuando defendemos la libertad positiva como un derecho fundamental del ser humano, estamos defendiendo dos cosas: que el límite de la libertad negativa de los individuos se encuentra en la posibilidad de desarrollo de la autonomía propia de cada uno de ellos; y que el principio de la libertad valorativa se encuentra en elegir aquello que sea bueno para el respeto y promoción de la capacidad de elegir por uno mismo. Pero, ¿qué entendemos por autonomía?

La visión más clásica en el tratamiento de la libertad como autonomía es la de I. Kant, promovida incluso por los propios autores que han estudiado la libertad en sentido positivo. Isaiah Berlin identifica claramente en su obra a la autonomía kantiana como el paradigma de libertad positiva. Sin embargo, a pesar de que sea el propio Berlin quien haga tal equiparación, la identidad no es tan fácil y presenta ciertos problemas desde el principio.

Para empezar, la libertad a la que parece asemejarse la autonomía kantiana es la libertad negativa defendida por I. Berlin. Y por otro lado, aun cuando se tratara de la libertad positiva, la autonomía kantiana no representa sólo el plantearse un programa de vida con principios de acción propios, una autolegislación. La cosa no es tan simple en el campo de la autonomía kantiana ya que no vale cualquier autolegislación para preservar la dignidad y la libertad humana. Se podría decir que los principios a los que

hace alusión Kano son los de la autolegislación de la autolegislación ya que promueven que el sujeto se dé leyes que permitan que se siga dando leyes a sí mismo en el futuro. Son principios que parten del sujeto y que nunca lo deben convertir en objeto.

Debemos anticipar que por supuesto estamos totalmente de acuerdo con la tradición que afirma encontrar en Kant el paradigma de “autonomía” , aunque, como veremos en el último capítulo, deberá ser completado para un mejor defensa de los derechos humanos. Es por ello que las aclaraciones que haremos a continuación nos servirán para exponer cómo ese concepto es una de las más genuinas defensas de la libertad del ser humano que se pueda hacer jamás, tanto por su sencillez como por su universalidad.

Recordando el concepto que de libertad negativa desarrollamos en el apartado anterior podríamos afirmar que

“ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más amplio sea el ámbito de esa ausencia de interposición, más amplia es mi libertad”¹²⁹.

La libertad negativa o la libertad humana en sentido negativo se nos mostraba como el poder, el querer ilimitado de la voluntad no impedida absolutamente por nada. Cualquier tipo de limitación constituiría una merma de la libertad que nos devolvería una semilibertad o una libertad no auténtica. Recordemos que “cuanto más extenso sea el ámbito de esa ausencia de interposición, más amplia es mi libertad”. El problema de la libertad negativa, como vimos en el apartado anterior, no era otro que el que se expresa en la siguiente cuestión. : ¿Hasta dónde se puede extender la ausencia de interposición en una sociedad? . ¿Dónde está el límite de desarrollo de ese ámbito de mi libertad y de la de los otros?. ¿Soy realmente libre si se me es permitido traspasar todos los límites y teniendo los demás hombres el mismo derecho en tanto que son tan hombres como yo?. Los defensores de la libertad valorativa respondieron a esta

cuestión diciendo que el límite está en no contravenir la naturaleza de las cosas, que es un valor en sí. El acto realmente libre es el de el que elige bien. Siendo el ser humano un principio de acción libre, el principio de la buena acción lo encontramos sin duda en la autonomía; pero no en cualquiera, sino en la autonomía entendida en sentido kantiano, y esto es así porque el concepto de autonomía kantiano preserva de intromisiones a la voluntad del otro, pero también a la propia voluntad. El sujeto moral kantiano debe hacer sólo aquello que le permita, por encima de todo, seguir siendo autónomo:

“La autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma”¹³⁰

En cierto modo se podría decir que la autonomía en sentido kantiano constituye la sublimación de la libertad negativa, ya que no hay falta de limitación más grande que la propia autolegislación puesto que ella supone que uno mismo es quien se impone las leyes propias que ordenan su acción. Ningún otro me limita sino yo mismo y, por consiguiente, no hay limitación sino **autoproyección, autonomía**.

Sin embargo, la libertad positiva va más allá del marco amorfo e infranqueable de la libertad negativa. Constituye un proyecto racional propio y, al mismo tiempo, universalizable que define la persona: su propio plan de vida:

“Como punto de partida cabe decirse que la persona autónoma es aquella que no debe estar sujeta a interferencia o control externo pero, además, y ello es también muy importante, debe dirigir y gobernar la marcha de su propia vida”¹³¹.

La diferencia entre ambos tipos de libertad queda también claramente reflejada en la distinción kantiana entre autonomía y heteronomía. La diferencia está en que el filósofo alemán da un paso más de carácter cualitativo: fácilmente podríamos caer en la

¹²⁹ I. Berlin. *op. cit.* Pág. 193.

¹³⁰ I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa, 1990, pág. 119.

¹³¹ P. Badillo O'Farrell. *¿Qué libertad?*. Madrid, Ed Tecnos, 1991, pág. 31

simple identificación de la libertad positiva como “autonomía” y de la “libertad negativa” como la base o la posibilidad de desarrollo de la libertad positiva. Pero la libertad kantiana va mucho más allá del mero proyecto de realización personal como expresión de la autonomía humana.

En términos kantianos podríamos decir que lo más valioso para el hombre es la “buena voluntad” ya que es buena siempre, sin restricción, y es lo que hace digno al hombre. Desde este momento se intuye qué camino tomará Kant en la definición de la libertad humana: lo más importante es la voluntad, que el hombre sea libre, que haga su voluntad, pero no cualquiera, sino una en concreto: la buena.

La voluntad de la que derivará la autonomía no será un querer abstracto, ilimitado y absoluto, sino que se define como el “querer algo por su valor racional”. La voluntad es buena, valiosa, por el querer, por proponerse unos determinados fines de forma racional y autónoma. No hay que olvidar que el presupuesto kantiano se encuentra en lo más profundo y básico de su teoría moral dirigiéndola a cada paso:

“El hombre encuentra en su interior una facultad por la que se distingue de todas las demás cosas e incluso de sí mismo en cuanto que es afectado por objetos y esa facultad no es otra que la razón”¹³²

Esto nos lleva inmediatamente a pensar que nos hemos acabado decantando por la libertad positiva como representante de la autonomía, aunque habrá que revisar e incluso que reformular este concepto para enriquecerlo con la aportación kantiana. No obstante podemos adelantar que el límite del desarrollo de la libertad negativa, tanto para uno mismo como para los otros, se encuentra en el respeto al desarrollo de la libertad positiva, a la autonomía propia y ajena, aun cuando ésta no se pueda desarrollar por el momento:

“Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una naturaleza madrastra faltase completamente a esa voluntad la facultad de sacar adelante ese propósito. Si, a pesar de sus

¹³² I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa, 1990 Pág. 137.

mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad (...), aún así esa buena voluntad brillaría por sí misma como una joya, como algo que en sí mismo posee pleno valor”¹³³.

En contra de los que defendían que el hombre es libre cuando nada se interpone entre su voluntad y la acción, Kano considera que el hombre es libre en y por sí mismo, por su capacidad autó-noma y esa autonomía se expresa en la buena voluntad.

La dignidad humana se debe a una buena voluntad, y una voluntad es buena cuando quiere por sí misma y ese querer tiene como valor máximo a la propia voluntad. Es necesario entonces que el querer esté dirigido por la razón práctica:

“...resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena”¹³⁴

Pero, ¿cómo se realiza el entronque entre una razón que calibra y señala el objeto de la voluntad y la actividad acorde de ésta?. Mediante la ley que es el imperativo categórico.

Es precisamente este imperativo el que hace de la voluntad kantiana no una simple voluntad, **sino la voluntad libre que hace digno al hombre por su independencia y autonomía**. Aunque parezca, debido al uso de términos como “mandato” u “obediencia” que se pone en peligro la libertad justo cuando se trata de defenderla, la persona es, a través de esos términos, más libre que nunca. Sus actos se convierten en una extensión de su propia voluntad que, a su vez, lo es de su razón. Nada ajeno al individuo se inmiscuye en su espacio volitivo y la libertad queda a salvo.

“No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones (...). Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera (...)... sólo la representación de la ley en sí misma (que desde luego no se encuentra más que en un ser racional) en cuanto que ella, y no el efecto esperado, es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan

¹³³ I. Kant., *op. cit*, pág. 55.

¹³⁴ I. Kant. *Ibid.*, Pág. 57.

excelente que llamamos bien moral”¹³⁵.

En resumidas cuentas, el ser humano es libre por naturaleza en tanto que tiene la capacidad de elegir desde sí mismo y vivir a través de sus propias leyes. La buena voluntad es la clave de la dignidad humana y la voluntad se puede considerar “buena” cuando se rige por principios autónomos. Si proponemos acciones o nuestra ley mandara acciones que impidieran que las demás voluntades fueran autónomas, estaríamos negando la natural libertad del ser humano en la persona del otro y, con ello, también su dignidad. Pero además estaríamos negando también nuestra libertad personal porque nosotros también participamos de la humanidad y con nuestra acción estaríamos afirmando que está permitido, si no moral sí fácticamente al menos, agredir a la dignidad humana en ese sentido:

“La moralidad, por consiguiente, es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, es decir, con una posible legislación universal por medio de sus máximas. Aquella acción que pueda resultar compatible con la autonomía de la voluntad es una acción permitida, mientras que la que no es compatible, es una acción prohibida”¹³⁶.

Si todo hombre es libre no es sino porque la voluntad de todo hombre ha de ser autónoma, no debe dejarse guiar simplemente por principios ajenos sino que debe autolegislarse. Por lo tanto, no puede regirse ni querer que los demás se rijan por normas que puedan limitar o eliminar dicha autonomía. Y para que esto se cumpla se tiene que dar en el hombre una característica esencial humana: el sujeto de voluntad tiene que ser un sujeto racional; es decir, consciente de su propia vida como un campo de posibilidades, de todas esas posibilidades, de su posición frente a ellas y capacitado para adoptar fines que dirijan su acción sobre justificaciones razonadas que incluyan una estructura lógica:

¹³⁵ I. Kant. *op. cit.* Pág. 64.

“Como para derivar las acciones a partir de las leyes es necesaria la razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica (...). Es bueno prácticamente, en cambio, aquello que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, en consecuencia, no por causas subjetivas sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional en cuanto a tal”¹³⁷

Hemos comenzado por afirmar, en este apartado, que el paradigma de libertad que consideramos más acertado por su identidad con la autonomía y su función de complemento con la libertad negativa es el definido como “libertad positiva en sentido kantiano”. Seguidamente expresamos la relación de dependencia existente entre esa libertad y la dignidad humana.

Analizamos los orígenes estructurales de la libertad positiva: la voluntad del individuo entendida como “buena voluntad” o voluntad racional. Pero al afirmar esto estábamos dando por supuesto que el hombre puede, quizá, optar, por otro tipo de “voluntad” que no sea “buena”. Claro está que en este punto surgiría un evidente problema: Si el hombre “opta” porque tiene voluntad, ¿cómo puede “optar” entre una voluntad buena y otra que no lo es?. O lo que es lo mismo: ¿desde qué instancia, ajena a la voluntad, elige el ser humano cuando opta por querer el bien o el mal?. El papel del imperativo categórico es esencial para entender esto.

Como veníamos diciendo, la libertad se define como autonomía en el sentido de autolegislación con el fin de preservar de interferencias ajenas al ámbito de la voluntad humana (de cada individuo humano en particular). Sin embargo, el refinamiento kantiano a la hora de depurar de filtraciones impropias a la libertad llega aún más lejos: Tanto se ha de respetar la libertad que hasta el propio individuo debe cuidarse de no desvirtuar desde sí mismo su autonomía. Un mal paso dado por la voluntad puede limitar el campo de desarrollo de dicha voluntad. De ahí la insistencia en que sea la buena voluntad la que hace libre y dignifica al hombre. Pero, ¿cómo puede la voluntad

¹³⁶ I. Kant. *Ibid.*, Pág. 119.

¹³⁷ I. Kant. *Ibid.* Pág. 81-82.

desvirtuarse a sí misma desde sí misma, desde su propia potencia?. Para entender esto tendremos que adentrarnos aún más en el concepto de “autonomía” y apoyarnos, a su vez, en otro término que debe mucho a la obra de Kant: la heteronomía.

Si por autonomía, ese fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de todo ser racional, entendíamos el estado de la voluntad en el que dicha voluntad es ley para sí misma “independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer”, por heteronomía vamos a entender todo lo contrario: la heteronomía consiste en la enajenación de la voluntad:

“Cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla en algún otro lugar diferente a la aptitud de sus máximas para su propia legislación universal y, por lo tanto, sale fuera de sí misma a buscar esa ley en la constitución de alguno de sus objetos, se produce entonces, sin lugar a dudas, heteronomía”¹³⁸.

Los conceptos de “autonomía” y “heteronomía” de la voluntad nos adentran en una especie de dualismo antropológico que justifica que una sola voluntad tenga que elegir entre regirse por sus propias normas o por las de otro.

Quizá lo más inmediato sería pensar que, ya que es la voluntad la que elige, igualmente será la voluntad autónoma en cualquier caso, ya que elige desde sí y por sí misma (en el caso de que así fuera fácticamente). Pero no parece que la voluntad sea capaz de garantizar su propia autonomía, dado que muchas de sus elecciones implican una dependencia actual o posterior de la voluntad respecto de otra cosa o persona. Esta dificultad se haya íntimamente relacionada con la conocida bipolaridad empírico - racional que presenta el ser humano cotidiano y que muy claramente se expresa en la obra de los grandes filósofos clásicos, ilustrados, etc.

El sujeto presenta una bipolaridad clara dentro de cada “yo”, de cada individuo particular: Por un lado, ciertas decisiones y conductas de una persona se atribuyen al

¹³⁸ I. Kant. *op. cit.* Pág 120.

“yo empírico”, mientras que otras se atribuyen a un “yo racional” (es el caso del hombre platónico, de alma racional, irascible y concupiscible por ejemplo). También la libertad, entendida como autonomía, afectando a un sujeto particular, puede derivarse, en el fondo, de uno solo de los polos humanos: el racional.

La “menos virtuosa” de estas facetas que caracterizan al ser humano se define como “yo empírico” y es claramente desprestigiada en las obras de la filosofía tradicional a lo largo de toda la historia. Así se expresa en la de Kant¹³⁹. Con ella se identifica al deseo, la elección y las decisiones que son tomadas por un sujeto, pero con una salvedad: sin la razón. Esta es la clave que perfila los límites de la libertad ya que el hombre no es libre por hacer o deshacer, por poder o no poder, por querer o no querer. El hombre es libre porque es consciente de su capacidad de elegir y de que tiene que hacerse a sí mismo desde esa capacidad. Pero también debe ser consciente, si no quiere perder dicha capacidad, de que sus elecciones tienen que ir encaminadas a salvaguardar su propia capacidad de decisión. No debe ser la necesidad que crean en él otros objetos u otras voluntades lo que le empuje a obrar, ya que en tales circunstancias dejaría de ser un sujeto autónomo para ser un objeto de los otros. Dejaría de ser sí mismo ya que sólo puede ser sí mismo porque es consciente de su identidad y se hace desde ella. Las acciones emanadas de la voluntad humana tienen que partir de decisiones **racionales** que tengan como fin último la defensa de la autolegislación, de la autonomía propia y, por ende, de la de la humanidad.

“A la voluntad particular puede y debe enlazarse una legislación universal, cuyo contenido ético es realizado en la humanidad, presente en cada persona, y en la comunidad de seres autolegisladores. Este enlace es posible por la libertad. La libertad kantiana, como es sabido, no es una libertad de indeterminación, sino de autodeterminación.”¹⁴⁰

¹³⁹ También en filósofos a los que separan siglos de Kant, como es el caso de Platón, podemos observar el fenómeno del desprecio de la parte “irracional” del hombre (irascible y concupiscible en el ateniense) frente a la alabanza ilimitada de la RAZÓN.

Pero que el deseo, las elecciones y las decisiones no se acomoden a los principios de la razón no quiere decir que sean irracionales en el sentido que en la actualidad se le concede habitualmente a este término. Si así fuera, habría que aceptar que el hombre actúa, en la mayor parte de las ocasiones, empujado por un impulso irracional, loco, bestial e inhumano al fin y al cabo. Por supuesto, en el sentido más estricto de los términos utilizados, no es eso lo que observamos ni lo que experimentamos en nuestras vidas. Muchas acciones humanas no son irracionales en el sentido de ausentes de reflexión alguna, de justificación pensante o calculadora al menos; pero sí se puede decir de ellas que, también en sentido estricto, no son puramente racionales y, por lo tanto, tampoco autónomas ni libres. Por eso podemos decir que la pérdida de autonomía del hombre comienza dentro del propio hombre, cuando sus acciones están ordenadas por principios de heteronomía; es decir, cuando sus acciones no están ordenadas por su propia razón actuando de manera independiente y guiada única y exclusivamente por principios racionales que emanan o son asumidos como propios por el mismo sujeto y que no limitan su propia autonomía.

Cuando la voluntad y el pensamiento de un hombre no están guiados por su razón hacia un fin universal por su racionalidad, sino por el apetito irracional o el interés circunstancial, entonces nos encontramos con un hombre “empírico”. O, Más bien, nos encontramos con un hombre en actitud empírica, ya que no se puede, dada la constitución racional del ser humano, hablar de un hombre puramente empírico.

El individuo humano se describe, a priori, como una unidad racional - mundano vital. El hombre está constituido por su ser en el mundo, con sus experiencias vitales concretas, su historicidad y todo un compendio de relaciones inmediatas, muchas veces intuitivas, mundano vitales, que componen lo que podemos conocer como el “Yo, fulanita de tal, con mi vida propia absolutamente insustituible en su peculiaridad y

¹⁴⁰ V. Camps. *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos. 1988

propiedad”. Esa conciencia mundano - vital propia está ordenada por y se sirve de la razón como capacidad de deducir, globalizar y calcular dentro de su mundo propio. De ahí que todas las acciones emanadas de la voluntad del yo empírico, al provenir y operar dentro de dicho mundo, están encaminadas a la consecución de objetivos subjetivos o subjetuales, en el sentido de estar en relación con un sujeto particular.

El mundo aparece así como un hábitat de sujetos que giran sobre sí mismos intentando abarcar en ese giro otras parcelas de dicho mundo. Desde la perspectiva del yo empírico no se plantea la existencia de “el mundo”; simplemente “se vive en el mundo”. No se dispone de “el mundo” como objeto de reflexión con pretensiones de objetividad, sino que se vive en el mundo, en “mi mundo”, en una “porción de mi mundo”. Y dentro de ese mundo, formando parte de él, otros sujetos, también empíricos y racionales, son objeto de la volición del yo empírico: yo hablo con, discuto con, amo a...; o sea, **utilizo a determinados sujetos para ciertos fines**. Desde esta perspectiva, los otros sujetos del mundo son “objetos para” de un sujeto empírico: objetos para hablar, para discutir o para amar. No son vistos como sujetos independientes, racionales o autónomos, porque para que esto fuera así, la actitud del sujeto que se relaciona con ellos no podría ser meramente empírica. El sujeto que observa a otros sujetos como individuos racionales deja en ese momento de ser amigo, amante o socio de ese individuo particular. Pierde todo interés particular en él; es decir, todo interés derivado tanto de la existencia particular del otro como de la suya propia.

La voluntad del yo empírico actúa desde ese yo empírico integral y, por tanto, su querer estará indiscutiblemente ligado a la satisfacción de los requerimientos de la subjetividad. A causa de esto, la voluntad empírica se rige por imperativos que redundan directamente en dicha relatividad empírica:

“El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos aquellos mandamientos del deber que la razón le representa muy dignos de respeto; esa fuerza contraria radica en sus necesidades e

*inclinaciones cuya satisfacción total resume bajo el nombre de felicidad*¹⁴¹.

Lo que dirige la acción del sujeto empírico es la utilidad de la propia acción, no su valor intrínseco. El sujeto, en esta actitud, al no reparar en la estructura metafísica del objeto, sino que se relaciona con él sólo en la medida de la realización de funciones mundano - vitales propias, actúa por puro interés. No le importa lo que es o pueda ser el otro, sino lo que representa su uso para él mismo, para uno mismo, en esta situación actual. El valor de la acción reside en el efecto que de ella se espera. Este motor relativo de la voluntad es lo que conocemos en términos kantianos como “imperativo hipotético”:

*“Si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa, el imperativo es hipotético (...). El imperativo hipotético señala solamente que la acción es buena para algún propósito posible o real”*¹⁴²

El imperativo hipotético podría no suponer ningún límite a la libertad del ser humano si éste fuera asocial. De hecho, no supondría más que el instrumento de expresión de la voluntad del sujeto en relación con el mundo objetual en el que vive. Los objetos no son autónomos pero imponen al sujeto una situación a la que tiene que hacer frente imponiendo la ley propia de su autonomía para expresar su libertad.

El problema que presenta el uso exclusivo del imperativo hipotético por un sujeto individual como expresión de la libertad de dicho sujeto es que es inútil y contradictorio para un ser social, y el hombre lo es. Esto quiere decir que el uso exclusivo del imperativo hipotético supone la vida humana bajo la única perspectiva del uso, de la utilidad del mundo vital. Pero al ser social, cada individuo sólo se realiza en convivencia con otros sujetos que, precisamente por su calidad de sujetos, no son entes meramente utilizables.

El mundo es un conjunto de entes autónomos y heterónomos y el hombre se

¹⁴¹ I. Kant. *op. cit.* Pág. 69.

encuentra, por su propia razón, en el primer grupo. ¿Qué ocurriría entonces en una sociedad de hombres naturalmente autónomos que se rigieran únicamente por el imperativo hipotético basado en una única perspectiva empírico relativa?

Para empezar, debemos representarnos a esa sociedad en sus condiciones ideales previas al uso del imperativo: Una sociedad de hombres (libres, por lo tanto) se representa como una unidad, un conjunto de personas que, necesariamente, entran en contacto, en interrelación. Y eso ya es una realidad bastante compleja al tratarse de personas, de seres humanos.

Un conjunto de personas constituye un conjunto de conciencias que se representan de una manera única e independiente la realidad en función, por supuesto, de la experiencia vital que haya desarrollado cada una de estas personas. Por lo tanto, nos encontramos con un mundo o conjunto de conciencias que conciben una parte de ese mundo total y desde su perspectiva. Como instrumentos, la conciencia y la razón, que le permiten realizarse en el mundo, son comunes y tienen la misma función básica en todos los sujetos. Pero el resultado no puede ser el mismo porque el contenido que depende de la experiencia mundano vital no lo es.

La voluntad actúa sobre los elementos conscientes, sobre lo que la conciencia le ofrece o representa como mundo. Así, el querer de cada sujeto en relación a la consecución de objetos y objetivos que satisfagan sus necesidades vitales, esas necesidades mismas y todo lo que tenga que ver con actos volitivos es, en principio y lógicamente hablando, relativo a la conciencia particular del sujeto. No obstante, al estar tratando con individuos que pertenecen a una misma especie, la humana, esos individuos comparten una estructura vital que les proporciona sensaciones, atracciones e impulsos equivalentes y que les hace realizar determinadas acciones: comer, reproducirse, elegir, pensar... A su vez, esas acciones se realizan en hábitats que

¹⁴² I. Kant. *Ibid.* Pág. 83.

comparten muchas características en muchos casos, e incluso las mismas necesidades son satisfechas o pretenden ser satisfechas de la misma manera o a través del mismo objeto por muchos sujetos diferentes (desembocando así en la lucha de todos contra todos hobbesiana). Los seres humanos son perspectivas diversas pero no totalmente divergentes, lo que permite la comprensión y la cooperación, ambos elementos esenciales en la evolución del hombre.

Si la conciencia humana fuera unívoca o si sólo existiera un único ser humano, la voluntad no tendría más límites que los de la propia conciencia racional que desarrollara esa voluntad. Pero no es así, y el mundo humano aparece como un conjunto de voluntades que pretenden imponer su ley, que exigen ser autónomos pero que, por su situación empírica, no logran conseguirlo. Si cada conciencia no ve el mundo sino como un medio para imponer la propia voluntad, cada sujeto consciente y potencialmente libre se convierte en un objeto más para la satisfacción de las necesidades del otro. El hombre deja de ser autónomo para ser heterónimo. O, más bien, es un ser naturalmente autónomo que es utilizado como heterónimo violando su propia naturaleza.

Si cada sujeto particular no se representa el mundo y sus elementos como objetos de reflexión metafísica intentando comprender su naturaleza más esencial, sino que su vida se resume en el más primitivo y primario "uso"; si el yo sólo vive en relación interesada o mediada con el mundo en el sentido de relación de utilidad - necesidad, el mundo de la potencial libertad humana se convierte en un conjunto de potencias, de fuerzas que intentan expandirse utilizando, usando todos los medios disponibles que se representan como tales a su conciencia: lo que se pueda hacer se hará.

Como esas conciencias mantienen diferencias en sus representaciones del mundo, las direcciones de sus voluntades coincidirán en muchos aspectos pero diferirán

en otros. Los sujetos se convierten en limitación de otros sujetos, pero como esos sujetos son percibidos como meros objetos que se interponen o pueden ser utilizados en su propio beneficio, los eliminaremos o utilizaremos en consecuencia.

El imperativo hipotético manda lo siguiente: Actúa de tal forma que puedas conseguir lo que quieres; o, lo que es lo mismo, toda acción que permita a la voluntad conseguir su propósito, no sólo está justificada sino que debe hacerse. En este sentido, la persona se convierte en un ente anhelante de un mundo propio, basado en sus propias experiencias vitales, que se representa como absoluto; y los demás e incluso esa misma persona, invierten su autonomía transformándose en objetos anhelables, utilizables o aniquilables. “Objetos”, en el sentido más amplio de la palabra.

La inevitable pero limitada perspectiva del sujeto empírico, al pretender hacerse absoluta, aniquila la posibilidad de desarrollo de la propia libertad que anhela al convertir al hombre en un objeto (en un ser no autónomo por tanto). El imperativo hipotético se revela no sólo como inmoral sino también como inviable en cuanto a eje de la voluntad del hombre social¹⁴³.

¿Qué principio universal puede regir la actividad de la voluntad humana para que ésta se desarrolle, en la sociedad en su totalidad y en cada hombre en particular, como su propia naturaleza implica?. ¿En base a qué principio puede desarrollarse la voluntad como libertad?:

*“las cualidades de un fin de la forma pura del querer tendrían que deducirse, como es obvio, de la forma de la legislación universal. Si realizamos el esfuerzo de extraer tales caracteres formales del concepto de fin de la voluntad pura, contaremos con los siguientes: el fin tiene que ser universal y necesario, todos debemos tenerlo y, por tanto, es exigible universalmente; no puede apoyarse en inclinaciones sensibles, sino en la inclinación del **homo noumenon**, que consiste en el reconocimiento de la*

¹⁴³ Esto no quiere decir que el imperativo hipotético tenga que ser eliminado de la esfera humana o que sea absolutamente contrario a su existencia. El imperativo hipotético se deriva de una necesidad humana que es la utilidad, ligada ya primariamente a la supervivencia. Por ello, siempre formará parte del ser humano como medio para buscar la utilidad y en relación a objetos, únicos que por su naturaleza no autónoma toman su finalidad de otro. Lo que es inadmisiblemente humano es convertir el imperativo hipotético en regla que rija la acción de los seres humanos universalmente, en toda ocasión y respecto de todo individuo, incluyendo a otros seres humanos.

ley moral y del “apropiarse” de la misma, es pues una inclinación racional como interés moral o como respeto; ha de tratarse de un fin absoluto, un fin definitivo y, en consecuencia, un fin independiente; no vendrá impuesto por la naturaleza, sino que será libre; y, por último, ha de ser un fin formal, que se presente como un principio de orden. Él determina los fines materiales, subjetivos, relativos, arbitrarios; de este modo, los fines múltiples del hombre empírico aparecen ordenados a través de él y determinados moralmente.”¹⁴⁴

La primera y principal característica que debe tener el principio que estamos buscando ha de ser el reconocimiento de la libertad de la voluntad. Ningún principio que no reconozca racionalmente la libertad como característica esencial de la voluntad asegurará la realización universal de dicha libertad.

El reconocimiento de la libre voluntad consiste en la afirmación de que la voluntad del ser humano en la persona de cada uno de sus individuos es capaz de autolegislarse y de conseguir, a través de dicha autolegislación, la realización de su persona. La autolegislación humana es posible gracias a la razón presente como parte de su naturaleza en todos los seres humanos.

“Y todo ello nos conduce como de la mano a formulaciones del imperativo, llamadas “del fin en sí mismo” y “del reino de los fines”. En ellas, la idea de humanidad como suprema condición limitativa de todos los fines subjetivos, ofrece una nueva caracterización de la ley formal: la idea de humanidad es el fundamento de determinación de la voluntad, el fundamento de la ley misma. De aquí surge la formulación de la voluntad legisladora, que nos lleva al principio supremo de la moralidad: el principio de la autonomía de la voluntad”¹⁴⁵

La autonomía de la voluntad acaba por ofrecerse como la fuente de dignidad y el motor de la acción humana (del hacerse el hombre desde sí mismo). Esta conclusión nos permite avanzar un paso más en los objetivos de nuestra tesis, ya que si el objeto de nuestra investigación hasta el momento era determinar qué es digno del ser humano para derivar de ello aquello que le corresponde a todo individuo por ser humano, a partir de este momento estaremos en disposición de afirmar que, en tanto que la humanidad

¹⁴⁴V. Camps. *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pág. 160.

encuentra su dignidad en la autonomía, el fundamento de todo derecho propio de la humanidad se encontrará en dicha autonomía. Esto quiere decir que sólo si se reconoce y respeta el carácter autónomo del hombre podremos empezar a comprenderlo y a ver sus necesidades. Sólo si se reconoce y respeta el derecho de todo hombre a ser autónomo se exigirán y respetarán los derechos que le corresponden en función de su autonomía, fuente de su dignidad.

Sin embargo, el reconocimiento de la autonomía en sentido kantiano presenta un problema que supone un auténtico escollo para la realización de los derechos humanos en la actualidad: **el problema del individualismo.**

Son evidentes las ventajas que tiene para la satisfacción de los derechos de la persona una actitud de reconocimiento de la autonomía propia y ajena y, más aún, de un reconocimiento por el reconocimiento, sin intereses que medien. No obstante, aunque como principio básico procedimental pudiera parecer suficiente ya que se salvaguarda la capacidad de autolegislación del sujeto, su utilidad es relativa en cuanto al desarrollo integral de la persona, incluyendo el de la propia autonomía. La razón de esa insuficiencia se encuentra en que parece condenar al sujeto a vivir una vida de puertas cerradas, de asepsia mundano-vital.

No son pocos los autores de nuestro tiempo que, aun apreciando los bienes de la ética kantiana han visto en este aspecto precisamente el punto débil de su obra moral. Y aunque un estudio en profundidad de sus obras nos pueda llevar a una interpretación más amable, flexible y social, lo cierto es que a primera vista y según las interpretaciones tradicionales, un individualismo insolidario parece apoderarse del mundo autónomo de Kant.

En tanto que el ser humano no es un ser completo, terminado, sino que se tiene que hacer eligiéndose desde su autonomía; en tanto que, además, sus capacidades

¹⁴⁵V. Camps, *op. cit.* Pág 161.

humanas sólo se desarrollan en relación con otros seres humanos (únicos capaces de reciprocidad de perfil humano), la autonomía cerrada, impenetrable, somete al ser humano a un freno continuo y artificial en su crecimiento como persona.

Si lo absolutamente importante es una autonomía que tiene como único fin plantearse racionalmente qué debo yo hacer independientemente de las circunstancias que me rodean, los otros sujetos y sus circunstancias, que al fin y al cabo me incumben en tanto que son mi condición de posibilidad como persona, no me interesan. Tampoco le intereso yo a ellos. La humanidad se desinteresa de lo humano y, por tanto, la sociedad se deshumaniza.

Tal como podemos advertir en *L'ère de l'individu*¹⁴⁶, la pérdida de interés puede ser tan importante que se puede llegar a convertir en una total despreocupación por el otro yo: si yo soy autónomo y el otro también lo es, yo no tengo por qué ocuparme de él; es más, estaría inmiscuyéndome en su vida autónoma. La preocupación por el respeto a la autonomía de los individuos humanos acabaría así degenerando en un independentismo insolidario y condescendiente.

Desde este punto de vista, la tan soñada sociedad de fines kantiana podría llegar a ser el conjunto de las individualidades independientes, el universo de las mónadas leibnizianas.

Pero como hemos afirmado, este tipo de sociedad entra en contradicción con el desarrollo de las capacidades y de la toma de decisión autónoma de la persona (toma de decisión que va indisolublemente unida al desarrollo de dichas capacidades). Es por ello que un individualismo de este tipo ha de ser superado, eso sí, sin perder en el camino los logros conseguidos con el descubrimiento de la autonomía como elemento primordial de la dignidad humana:

“De ahí que urja reconstruir una figura inédita de sujeto

¹⁴⁶ Renaut, A. *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.

autónomo situada a la altura de nuestra conciencia moral como es la de las personas autocomprendidas como interlocutores válidos, a la vez irrepetibles, y capaces de universalidad”¹⁴⁷

Si el principal problema al que hemos hecho referencia es el de una individualidad que rayaba en el solipsismo, un primer paso para superar este escollo sería el reconocimiento desde mi voluntad legisladora, desde mi autonomía, de la autonomía del otro. Esto equivale primero a reconocer al otro, establecer un puente de relación, pero de relación de no uso, sino de reconocimiento de su persona y, por tanto, de su autonomía. Pero la apertura a la alteridad, asumiendo la capacidad de autolegislación del otro, no debe quedarse ahí so pena de caer en la atomización de lo social. La apertura de la que hablamos ha de hacerse también desde el reconocimiento de la finitud del sujeto, de sus limitaciones y de la necesidad del otro para el crecimiento personal de ambos.

En este sentido, tanto el paradigma de la pragmática lingüística de Habermas y Apel como la ética del diálogo en la responsabilidad levinasiano añaden a la interpretación tradicional kantiana el aspecto social del que carecía¹⁴⁸. En ellas el sujeto autónomo deja atrás el solipsismo para abrazar al otro reconociéndolo como oyente y hablante, como alter ego que interactúa con mi propio ego y que

“en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión”¹⁴⁹.

Ahora bien, el reconocimiento del otro como ser autónomo capaz y digno de entablar un discurso ha de ser un paso más para, dejando atrás la mera condescendencia,

¹⁴⁷ Cortina, A. *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1997.

¹⁴⁸ No obstante, y a pesar de que tradicionalmente se viene interpretando a Kant de esta manera, tanto en *La paz perpetua* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, este autor nos ofrece pistas para interpretar su pensamiento como una filosofía que permite la comunicación intersubjetiva. El reino de los fines es perfectamente interpretable como la comunidad de sujetos racionales capaces de habla, sujeto de discursos, que basan su acción en la intercomunicación.

¹⁴⁹ Apel, K. O. *Transformation der Philosophie*, vol II. Suhrkamp, Frankfurt, 1973, págs 380-381.

tomarse en serio la construcción apropiada de lo humano. El otro se mostrará como un ser de mi incumbencia al que me tengo que acercar por responsabilidad humana. De esta manera, las necesidades del otro como humano se tornarán en deber prioritario. Pero su satisfacción no irá acompañada por principio de la anulación de sus peculiaridades personales. El reconocimiento de la autonomía que camina de la mano de una actitud de amor humanista es, pues, la vía de acceso para el descubrimiento de las necesidades y derechos humanos y su posterior cumplimiento.

“Este es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, es decir, en cuanto a que tiene un sentido de la justicia y una concepción del bien (...). El mutuo respeto se muestra de diferentes maneras: mediante nuestra voluntad de contemplar la situación de los demás desde su punto de vista, desde la perspectiva de su concepción del bien, y en nuestra disposición a exponer la razón de nuestras acciones cuando estas afectan los intereses de los demás”

J. Rawls. Teoría de la Justicia

III. EL RECONOCIMIENTO DESDE LA AUTONOMÍA: FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE.

§5. EL RECONOCIMIENTO MUTUO Y LA IMPARCIALIDAD: LA AUSENCIA DE LIMITACIONES PROPIAS.

Siguiendo las ideas desarrolladas hasta el apartado inmediatamente anterior, en este apartado intentaremos mostrar el primer paso necesario para la realización del derecho fundamental y necesario del hombre a la libertad: el reconocimiento mutuo de los individuos como humanos y detentadores de tal derecho, por un lado; y por otro, el instrumento necesario para dicho reconocimiento, la imparcialidad.

Como veníamos exponiendo, la libertad constituye una característica y una necesidad derivada de la propia estructura esencial del ser humano. No obstante, su desarrollo y disfrute se ve a menudo obstaculizado por limitaciones impuestas, en la mayoría de los casos, por otros hombres.

En tanto que la libertad es un requisito tan humano como la sociabilidad, nos vimos obligados a aceptar que el ser humano no era tal sin una compleja combinación de ambas. Ahora bien, dicha combinación libertad-sociedad se ha mostrado, a la par que necesaria, tremendamente difícil.

La causa principal de las dificultades que se encuentran en este ámbito vienen emparejadas con el carácter funcional que se le exige y que desarrolla el hombre en

sociedad: Cada individuo, cada uno de nosotros, no somos conscientes de nosotros mismos ni de los demás como seres humanos, sino que nos concebimos como funcionarios de la vida social. No soy, funciono. De hecho, la máxima cartesiana “pienso, luego existo” podría tornarse en “funciono, luego existo”. Soy lo que funciono y, si no funciono, no soy. Por eso, un anciano, un enfermo, un niño, e incluso una mujer son menos que un hombre joven, varón, inteligente, con poder... Para el resto de los ciudadanos éste último es más, está mejor considerado, pero, ¿Podríamos real y objetivamente decir que es más humano?. ¿Contiene más humanidad que los demás y se deriva de ello una tasa diferente de disfrute de derechos humanos con respecto al resto?.

La primera y más devastadora consecuencia de esta actitud será la negación de los derechos más fundamentales a estas personas o, al menos, la tendencia a considerarlos discutibles en muchas sociedades. Por ello, ni la vida, ni la libertad, ni la salud, ni la dignidad del hombre varón en edad “útil” y, aún más, con poder, han peligrado de manera constante en gran parte de las sociedades de nuestro planeta; y si lo ha hecho ha sido, generalmente, por el abuso de otros hombres de características similares que competían por el mismo poder desde dentro o fuera de su sociedad. Sin embargo, sólo con cambiar una sola característica de ese ser humano, una no-esencial para la humanidad, nos encontramos, sorprendentemente, con que son eliminados, pisoteados o extensamente restringidos dichos derechos que le siguen perteneciendo naturalmente por seguir siendo humano: un caso muy claro lo tenemos en la mujer. A lo largo de la historia y aún en la actualidad, los derechos de la mujer, como ser humano que es ante todo, han sido y son invisibles a más de medio mundo. ¿Por qué algo tan aparentemente evidente como conceder a alguien lo que es por naturaleza resulta tan tremendamente difícil?. Posiblemente la causa sea que no es difícil no ver lo evidente cuando no lo es tanto: En todos esos casos se

violan los derechos humanos en la mujer porque no se considera a la mujer un ser humano. Tampoco el hombre lo es, pero su tratamiento y la suerte de vida que le acompaña es bien diferente en relación con las distintas funciones que realizan o podría realizar en la sociedad. La mujer es mujer y es concebida así y no como humana. Por eso no se reclaman para ella los derechos de todo ser humano como la libertad o la igualdad de oportunidades. La mujer, al ser mujer, tiene que cumplir con sus obligaciones de mujer o, en caso contrario, sufrirá humillaciones, vejaciones, e incluso castigos físicos o la muerte. Muchas de esas funciones son contradictorias con la dignidad humana, pero sus congéneres no contemplan su dignidad como humana, sino como mujer y muchos actos “no son dignos” de una mujer en depende qué culturas.

Lo mismo que con la mujer ocurre con todos y cada uno de los accidentes característicos de diferentes seres humanos en relación con las funciones que realizan o han realizado a lo largo de la historia dentro de la sociedad y en relación con las sociedades más poderosas o predominantes. En conclusión, si todo esto es cierto, el primer paso para llegar al cumplimiento de los derechos humanos fundamentales y, concretamente, del derecho a la libertad que nos ocupa, será el **reconocimiento de todo individuo** como ser humano detentador de la dignidad y los derechos que le son inherentes en calidad de tal. Para ello hemos de mirar al otro con la mirada más puramente filosófica. Y cuando decimos “más puramente filosófica” lo decimos en el sentido más aristotélico de la palabra: El mirar del filósofo es un mirar **desinteresado** y su conocimiento sobre la cosa debe ser absolutamente *inútil* por principio.

La actitud que el filósofo adopta debe poner entre paréntesis los propios intereses no filosóficos particulares y egocéntricos y debe desvestir al otro de los mismos: ser humano en su esencialidad frente a ser humano en su esencialidad.

Este poner entre paréntesis como método para desentrañar de la circunstancia lo humano permanente se debe por entero al poner entre paréntesis la realidad misma que Husserl pone en manos de la metafísica como ciencia radical. Ir a la raíz del individuo es ir a lo humano que lo identifica y sólo desde ahí se puede volver con respuestas para todos los humanos.

La aplicación del método fenomenológico que ahora vamos a desarrollar nos permitirá obtener un punto de vista que vaya desde la cosa misma hasta la cosa misma. O sea, desde el ser humano en actitud racional hasta el ser humano mostrándose en su identidad. A este punto de vista lo conocemos como **imparcialidad**.

Entendemos la imparcialidad como una **actitud de apertura no interesada** del sujeto hacia el objeto que se representa. Dicha actitud será puntual y voluntaria; es decir, no se trata de una forma de ser de determinados sujetos agraciados con ese don, en cuyo caso dicho ámbito de conocimiento estaría restringido a unos pocos. Más bien se trata de una capacidad humana que podemos poner en marcha y que necesitamos poner en marcha cuando abandonamos la “actitud de uso” y nos preguntamos qué son las cosas y personas en y por sí mismas:

“De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales.”¹⁵⁰

Desde la perspectiva otorgada por la imparcialidad, el individuo que observa lo real no conduce su mirada a través de los límites de su interés propio e individual intentando conseguir una situación lo más objetiva y universal posible:

¹⁵⁰ J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, Madrid, F. C. E. 1995, pág. 135.

“El yo empírico se interesa por el mundo, vive en él con toda naturalidad; sobre la base de este yo la actitud fenomenológica constituye un desdoblamiento del yo mediante el cual se establece el espectador desinteresado, el yo fenomenológico. Es este yo del espectador desinteresado el que examina la reflexión fenomenológica, sostenida a su vez por una actitud desinteresada del espectador.”¹⁵¹

La imparcialidad como actitud no es una situación vital permanente y habitual, sino que es un producto voluntario de un método fenomenológico: la epojé.

El método husserliano de la epojé se nos muestra como un instrumento imprescindible para llegar a la imparcialidad necesaria, a su vez, para el reconocimiento del ser humano mismo.

La epojé o método fenomenológico representa en nuestro estudio el método para conocer la realidad, para conocer **las esencias de las cosas** que aparecen en la conciencia humana (el fenómeno que se me da). Ir a las cosas mismas, enfrentarse al fenómeno de mi conciencia para desentrañar su esencia, sabiendo de su carácter de fenómeno, esa debe ser la labor primordial del filósofo. Lo que hay que lograr es depurar nuestra conciencia mundano-vital para quedarnos con la esencia de la cosa-fenómeno que se nos presenta.

Aplicando estos principios a nuestras tesis, podríamos afirmar que habitualmente vivimos en situación ingenuo-natural, en la que tratamos con otros individuos humanos a los que suponemos independientes de nuestra conciencia y sus modos y a los que no consideramos como fenómenos de investigación objetiva y desinteresada. La actitud ingenuo-natural envuelve nuestra vida diaria. En dicha actitud se percibe el mundo y al hombre en el mundo como algo que está ahí con sus cosas, valores, usos... que le pertenecen y a partir de los cuales me relaciono: El mundo es un horizonte de relaciones.

189 J.F. Lyotard. *La Fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1989, pág. 37.

La epojé transformará esta actitud interesada en el mundo por una actitud intelectual y desinteresada. Operará un cambio de actitud momentáneo que consistirá en poner entre paréntesis, en duda, todo juicio previo sobre el mundo, incluso el de la existencia independiente de la realidad. Nos convertimos así en espectadores puros, desinteresados. El único interés, por decirlo de alguna manera, es captar la esencia del fenómeno que se presenta a mi conciencia; se trata de ir a lo esencial, lo absolutamente identificativo de dicho fenómeno, sin lo cual su presencia como tal sería contradictoria, imposible. Llegamos a esta situación ateniéndonos a lo dado como imprescindible, eliminando todo accesorio subjetivo-relativo.

En la consideración del hombre, esto significaría suspender el juicio actual acerca del hombre: desprender al “fenómeno hombre” que se me presenta de todo lo que pueda no ser necesariamente consustancial a él, para situarnos ante el fenómeno de manera totalmente objetiva. Así, quedarán suspendidos tanto mi posición personal acerca del hombre sostenida hasta el momento como mis sentimientos, deseos, gustos, y todo tipo de intereses que hasta la epojé se han mantenido:

“Por tanto, es preciso oponer a ésta una actitud por la cual yo no tomo posición con respecto al mundo como existente, sea esta posición una afirmación natural de existencia o la duda cartesiana, etc. Por cierto que yo, en tanto que sujeto empírico y concreto, continúo participando de la posición natural del mundo, “esta tesis sigue siendo algo vivido”, pero no hago ningún uso de ella. Está suspendida, fuera de consideración, desconectada, entre paréntesis; y por esta reducción (epojé), el mundo que nos rodea ya no es simplemente existente, sino fenómeno de existencia”¹⁵²

Asimismo, también quedará anulada toda contingencia apreciada en la intuición del fenómeno, acercándonos a lo que de él se mantiene idéntico a través de todas las variaciones posibles. Llegamos así a un núcleo identificativo del sujeto, necesario en él para su existencia como tal en cualquier situación y momento posible: **la esencia**.

¹⁵² J. F. Lyotard, *op. cit.* Pág. 30.

Para llegar a ella hemos partido de la experiencia y hemos seguido siendo sujetos empíricos y concretos. Yo, “fulanito de tal”, sigo siendo el mismo, que se hace consciente del ser humano a través de la experiencia concreta con otros seres humanos concretos, con otras personas particulares. Pero dicha experiencia no me proporciona un conocimiento acerca de qué sea el ser humano esencialmente.

La actitud ingenuo-natural a la que se refieren estas experiencias me ofrece sentimientos, opiniones, utilidades concretas y circunstanciales referentes a las relaciones que establezco con dichos sujetos en función de las necesidades y roles sociales. Sólo cuando abandono dicha actitud y llego a la esencia del otro, lo identifico, desde el mero interés del conocimiento que pretende ser universal y objetivo, como ser humano en general. Al igual que mi actitud trascendental se haya inscrita en un yo empírico concreto, el ser humano esencial no es otro diferente de cada hombre, sino que se encuentra a la base de todo sujeto humano concreto definiéndolo:

“En tanto que el yo concreto se halla entrelazado con el mundo natural, resulta claro que también él ha sido reducido; en otros términos, debo abstenerme de toda tesis que verse sobre el yo como existente; pero no resulta menos claro que hay un yo, que justamente se abstiene, y que es el propio yo de la reducción. Este yo es denominado “yo puro” y la epojé es el método universal por el que me aprehendo como yo puro”¹⁵³

A esta situación de mutuo otorgamiento de la conciencia racional a lo humano y viceversa la llamamos “imparcialidad”.

La imparcialidad es la actitud básica necesaria para conocer las características identificativas de lo humano y las necesidades fundamentales derivadas de ello. La imparcialidad es la actitud por la cual nos dirigimos a otros sujetos en situación de que se nos muestren en su identidad puramente humana y no en su particularidad empírica (también consustancial a su persona).

¹⁵³ J.F. Lyotard. *Idem*.

La vida social inherente al ser humano incluye dos grandes perspectivas de las que se derivan tipos diferenciados de relaciones que, a su vez, vertebran todo un mundo de normas, obligaciones, etc. Una de esas perspectivas es la de lo concreto. La existencia concreta y particular de las personas en función de todas las circunstancias que han rodeado y rodean aún su vida. El observador imparcial es también esa persona única, concreta y funcionaria. Y como tal se relaciona consigo mismo y con los demás, a través de filtros prejuiciales constituidos por la experiencia cotidiana: es el ámbito de lo que hago en mi trabajo, de mis funciones amistosas, amorosas, utilitarias en general y referidas a situaciones concretas y particulares. Desde esta actitud no me interesa conocer qué es el otro en sí, sino que me muevo en lo que significa para mí según sus funciones vitales y más en concreto, respecto de aquellas que me incumben directa o indirectamente. Mi justo trato con el otro se traducirá en lo que considero que el otro se merece de mí y de los demás en relación a la realización de sus funciones vitales-sociales en las que me incluyo.

La otra perspectiva, la otorgada por la imparcialidad, constituye una actitud puramente filosófica. A través de ella me relaciono conmigo mismo y con los demás eliminando o haciendo caso omiso a las contingencias derivadas de un ser particular y centrándome en la intuición esencial: Las características imprescindibles para poder ser lo que soy diferenciándome de lo que no soy.

Ser imparcial significa no querer interponer en mi percepción del otro contingencias, por muy importantes que éstas sean para la descripción de su personalidad. A la base de los derechos humanos fundamentales está un ser humano y para percibir un ser humano no podemos referirnos a rasgos personales, sino a los meramente humanos. De ahí la enorme importancia que tiene la imparcialidad para el reconocimiento y posterior respeto a los derechos humanos fundamentales.

Ante la mirada imparcial nos descubrimos siendo, esencialmente, seres humanos, y sobre tal base se desarrollan las vidas concretas personales y la compleja vida social alimentada por aquellas. Por tanto, para asegurar el crecimiento, mantenimiento y dignidad más básica de la persona, que es humana ante todo, las relaciones interpersonales y todas las que contengan en uno de sus polos al menos a un ser humano, deben partir de la afirmación del otro como ser humano desde la imparcialidad. Esto no significa otra cosa que, en toda relación, el hombre debe ser respetado como ser humano, **y que las necesidades derivadas de sus caracteres humanos sean observadas como derechos fundamentales y dignos.**

Si en capítulos anteriores estimamos como una característica esencial la libertad como autonomía, entonces mis relaciones directas e indirectas con los otros tienen que partir de la afirmación de mi propia autonomía, de la del otro, y del respeto a ambas. Pero el respeto tanto a mi propia autonomía como a la del otro supone el reconocimiento de ambas como garante legitimador del derecho a las mismas, y ese reconocimiento, a su vez, parte del reconocimiento previo del ser humano esencial, desde una perspectiva desinteresada.

§6. EL RECONOCIMIENTO DE LA AUTONOMÍA PROPIA Y DEL OTRO COMO FUNDAMENTO Y LEGITIMACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS.

La afirmación de la propia autonomía, del yo propio autolegislator, es algo secundario para muchos autores de la ética y la filosofía actual. Es más, desde perspectivas como la levinasiana, la afirmación de la autonomía propia sería un paso en

el cercamiento a lo humano, pero un paso que habría que dar con cautela para no caer en el solipsismo ético.

Ciertamente, lo primario y más propio de la condición humana es la afirmación del otro, no como sujeto, sino como objeto limitante. El reconocimiento de la propia existencia –de la existencia apropiada- es un acto secundario y tremendamente reflexivo que supone una capacidad, la **autoconciencia**, y su realización.

El hombre es, primariamente y ante todo, un actuar con y entre las cosas que se le dan, un estar fuera. La acción surge como respuesta a la limitación impuesta por las circunstancias del propio mundo circundante. Las cosas sacan al hombre fuera de sí y éste es, en el momento de su nacimiento, un puro “estar ahí” fuera de sí, pura cosa entre las cosas, alteridad en el sentido más genuino de la palabra.

Casi podríamos equiparar el estado del humano en esos primeros momentos de su vida con la vida del animal

*“constantemente en alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que le llegan de su derredor, atentas sin descanso al contorno... La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y, a la vez, en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen, un apetito indomable que se dispara sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él. Nuestro vocablo “otro” no es sino el latino “alter”. (...). El animal vive siempre alterado, enajenado, su vida es constitutiva alteración”.*¹⁵⁴

Sin embargo, en la vida inicialmente alterada del hombre hay un elemento diferencial que lo aleja radicalmente de la bestialidad: la **conciencia** .

La conciencia es la llave que permite al hombre abrirse hacia el mundo como objeto y, desde éste, **a sí mismo como sujeto**. Nos permite pasar de la azarosa alteridad del estímulo-respuesta, al reconocimiento y la interpretación de eso mismo como mundo dotado de sentido. Por mor de la conciencia pasa el individuo de un estado pasivo (un

dejarse hacer por los impulsos que se le imponen) a un estado primordialmente activo: la interpretación del mundo circundante y la autopercepción del yo en el mundo. Y todo ello en este orden, porque la conciencia del propio yo, del yo como ser humano y persona concreta, es algo derivado de la primaria conciencia de lo otro.

La conciencia hace pasar al individuo humano del mero “estar entre las cosas” al “ser sujeto frente a objetos”. Todo lo que me limita estimulándome se convierte en un algo, un objeto del conjunto de objetos de lo que se aparece ante mi conciencia: mi mundo. El choque de un ser consciente con lo otro se traduce en la apertura al mundo (dentro del horizonte de cada yo). Y en la toma de conciencia de lo otro como mi mundo aparece la intuición de la propia limitación: El mundo se me ofrece y yo quiero, deseo o no quiero, repelo al mundo en sus partes, pero ese anhelo no siempre se ve satisfecho, siendo el impedimento el mundo mismo.

No obstante, ese mundo circundante y limitante me ofrece dos tipos de entes que captamos, desde muy temprano, en su diferencia:

“La vida del ser humano no se limita al círculo de los verbos activos. No se limita a las actividades que tienen algo por objeto. Yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo. La vida humana no sólo consta de todas esas cosas y de otras semejantes. Todas esas cosas y otras semejantes en su conjunto fundan el reino del ello. Pero el reino del Tú tiene otro fundamento”¹⁵⁵

Por un lado se me presentan objetos usables, dominables, sin un principio de acción autoimpuesto, dada la imposibilidad propia y estructural de hacerlo por parte de dichos entes. Por otro, sujetos, en el sentido de entidades abiertas al mundo, con proyecto propio, reconocimiento de su propia existencia y, por ello, no meramente utilizables. La conciencia de tal diferencia impone al ser humano un trato totalmente diferente respecto a ambos.

¹⁵⁴ J. Ortega y Gasset. *El hombre y la gente*, Madrid, Espasa, 1972, Pág. 25.

¹⁵⁵ M. Buber. *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, Pág. 8.

“ Por eso también el Yo del ser humano es doble. Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto al de la palabra básica Yo-Ello ”¹⁵⁶.

La realización, tanto del sujeto como del objeto, pasa por el desarrollo de su naturaleza. Un objeto será objeto cuando su existencia sea objetual. Tal cosa supone, en tanto que el objeto también existe entre objetos, un estar objetual en el mundo. Y, ¿en qué consiste tal estar objetual en el mundo?. Pues básicamente en desarrollarse según la esencia del “ser objeto”; o sea, en que el desarrollo de tal ente no dependa de sí sino que pueda ser desarrollado, manipulado por otro. Así las cosas, las necesarias conexiones espaciales y mundanas son, referidas a los objetos, de dos tipos: relaciones cósmicas de mera yuxtaposición entre objetos (e incluso de aniquilación); en esta relación no existe una finalidad, un sentido premeditado por alguna o ambas cosas que guíe la acción. La otra forma de relación es la que se establece entre un sujeto y otra cosa. En este caso la relación adquiere un doble sentido: de la cosa hacia el sujeto y del sujeto hacia el objeto. Las cosas del mundo en el que vivimos, con las que coexistimos, están ahí, interponiéndose, incluso amenazándome a veces: un riachuelo que se cruza en mi camino o con el que me cruzo, un animal amenazante o una roca gigante están ahí obligándome a actuar respecto de ellos. Su invariable modo de estar se me presenta cuestionándome sin una finalidad autoimpuesta pero obligándome a relacionarme con ellos. Incluso la huida o el rodeo constituyen una respuesta, una forma de relacionarse el hombre con las cosas. Pero aun siendo las formas instintuales más básicas no son las que mejor representan la esencial manera de relacionarse el hombre con las cosas.

Como hemos visto en análisis anteriores, el hombre se caracteriza por ser consciente, creativo, inteligente, autónomo. Por eso, la especial forma de relación del hombre con los objetos, que por naturaleza son heterónomos, es la proyección. Es decir; al chocar con los objetos éstos no varían, no ofrecen alternativas, simplemente son. El

¹⁵⁶ M. Buber. *op. cit.* Pág. 7.

hombre no reconoce en ellos algo cooperativo, que le pueda ayudar, que le ofrezca un pro-yecto. Ante el objeto el hombre se reconoce como objeto, pero se sabe en un plus: puedo dejar el objeto en su estar ahí, pero también puedo apropiarme del objeto, puedo someterlo a mi ley, puedo darle un sentido diferente como objeto aún permitiendo que siga siendo objeto: por ejemplo, construyo un puente sobre el río o utilizo la montaña como defensa, cantera o espacio de disfrute. Puede que las consecuencias de dicha utilización –relación de uso- sean positivas o puede que sean nefastas para el ser humano, pero el carácter objetivo de lo usado no se merma ni un ápice.

La relación esencial que se puede establecer entre el hombre y el mundo de objetos es activa-pasiva por parte del hombre, pero puramente pasiva por parte del mundo. La relación es prácticamente unívoca en el sentido de que el hombre experimenta el mundo y lo concibe como algo dominable. El mundo de objetos que se da a mi conciencia, desde la misma interpretación hasta la transformación que pueda hacer de ellos, es manejable, comprensible, utilizable, sin principios propios que rijan su acción. Carecen de voluntad y conciencia; carecen de autonomía en el sentido estricto y etimológico de la palabra.

De acuerdo con la estructura esencialmente pasiva del mundo, la actitud humana frente a dicho mundo de objetos se presenta como una actitud de dominación: todo conocer, todo transformar, interpretar, incluso todo “disfrutar del mundo”, son esencialmente actividades en las que el mundo se deja hacer por el hombre. Pero

“cuando estoy ante un ser humano como un Tú mío le digo la palabra básica Yo-Tú; él no es una cosa entre cosas ni se compone de cosas”¹⁵⁷.

Por supuesto, en tanto que un individuo humano es corporal, su existencia también se presenta a mí como un objeto material. Pero no se puede entender al ser

¹⁵⁷ M.Buber. *op. cit.* Pág. 11.

humano, esencialmente, como un ente material. El hombre se manifiesta a mi conciencia como algo más que un objeto manipulable. En palabras de Scheler,

“La verdadera función de la simpatía consiste en destruir la ilusión solipsista y en revelarnos como dotada de un valor igual a la nuestra la realidad del otro en cuanto otro”¹⁵⁸.

Las relaciones entre sujetos pueden adoptar dos formas que coinciden con lo que M. Buber dio en llamar las relaciones “yo-tú” y las relaciones “yo-ello”. Ambas relaciones o ambas formas de relacionarse los hombres dependen del reconocimiento del ser personal propio y del otro. Es por ello que podríamos afirmar que en realidad el hombre se relaciona con los demás hombres de manera propia o de manera impropia.

Llamamos “impropia” a aquella interrelación entre humanos en la que éstos no son reconocidos ni tratados como humanos; es decir, según y como le es propio por su naturaleza o esencia a los humanos. Esto ocurre cuando son tratados en su propia persona y en la de los otros como objetos.

Las relaciones humanas impropias son, cada vez más, el tipo de relación más común. Se mantienen de manera cuasi-inconsciente y forman parte del “se” de las relaciones sociales e incluso familiares. Cuando nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros, a menudo lo hacemos desde roles establecidos y en función de esos roles, olvidando que, ante todo, el rol es representado por un ser humano.

Desde la propia educación infantil, tanto en la familia como en las instituciones, la reflexión por el ser humano, la conciencia del otro como persona e incluso del yo mismo como persona, está ausente. Como dice M. Buber en *¿Qué es el hombre?*, el hombre no se pregunta realmente por quién es él. Es decir, se pregunta por la naturaleza de sus propios actos- si son buenos o no-, e incluso por el sentido de sus propias obras –

¹⁵⁸ M. Scheler, *Wesen und formen der sympathie*. Bren [etc], Francke, 1975, pág. 69.

el para qué-, pero no por lo fundamental, lo que da valor y significado a todo eso. El hombre no se pregunta por lo que verdaderamente él es.

Este no preguntarse trae como consecuencia el que el hombre, al tener obligatoriamente que relacionarse con otros hombres, establezca esas relaciones de manera objetual e interesada: el otro no se me da como persona, como ser humano vivo, consciente, con capacidad de decisión, valores, sentimientos; no se me da como la conciencia única del mundo que es, sino que se me ofrece a la mano como funcionario. El otro es para mí la función que realiza en la sociedad. El otro es el vecino, el enemigo, el compañero o el jefe, pero no es una persona. Cuando esto ocurre, que es en la mayoría de los casos, la potencial comunidad humana se desmiembra y el otro me es esencialmente ajeno, está lejos de mí en cuanto a su esencia. La única cercanía posible en estas circunstancias de lo siempre impropio desde la perspectiva de lo humano, se resolverá en el ámbito de los intereses y la costumbre. El otro me será interesante, me será “cercano” en cuanto que me sirve o no me molesta; el otro me será más lejano, cuanto menos me sirva o más estorbe mis intereses. Por eso, dice Lévinas, en estas relaciones inhumanas, el extranjero se convierte en el totalmente otro, en un objeto exótico, que estará más lejos cuanto más diferencias culturales y económicas haya.

En tanto que, como hemos visto, el hombre se realiza en relación a otros y, en especial, en relación a otros hombres, las relaciones impropias entre personas revierten en la realización impropia de cada uno de los polos de la relación, y en la creación de un concepto de sí mismo basado en la función social y no en lo que la persona es realmente.¹⁵⁹ Todo esto constituye, por supuesto, un círculo que gira sobre sí, y donde la velocidad de los tiempos aleja vertiginosamente al hombre de la reflexión sobre sí.

¹⁵⁹ Es interesante hacer notar cómo en las sociedades modernas se propone como modelo de persona, cada vez más, al individuo productivo económicamente hablando, muchas veces en detrimento de los valores más humanos.

¿Qué futuro pueden tener las diferentes declaraciones de los derechos humanos en un entorno de este tipo?. ¿Es posible que el hombre, cada hombre, y no sólo instituciones alejadas, esté interesado en el cumplimiento de los derechos del hombre si ni tan siquiera siente simpatía real hacia la humanidad, simpatía en el sentido que M. Scheler nos enseñó?

El arduo camino del reconocimiento, respeto y cumplimiento de los derechos humanos requiere un paso previo, que es el reconocimiento de la persona, del otro y del yo, y el establecimiento de relaciones propiamente humanas.

La relación entre Yo, como individuo humano, y Tú, como alter ego humano, se levanta sobre una actitud radicalmente diferente (aunque de facto y cotidianamente se realice de otra manera bien distinta). El principio rector de dicha relación es, justamente, el contrario al que rige las relaciones sujeto-objeto (dominación). Nos referimos al **reconocimiento de la voluntad del otro como fundamento de una reciprocidad** (o la reciprocidad humana basada en el reconocimiento de la voluntad del otro).

Si el yo humano necesita encontrarse para elegir conforme a lo que le es propio, dándose así las bases para una buena vida (una vida digna); si el yo es un yo abierto que necesita a los demás para encontrarse, el hombre habrá de abrirse al mismo tiempo a su propia interioridad y a la exterioridad que le involucre a los demás. Para encontrar respuestas como hombres y acerca del hombre tenemos que salir al encuentro de los otros, pero la actitud de ese encuentro ha de ser diferente. El conocimiento del otro me remite al otro, no como instrumento que se puede utilizar con fines propios, sino que parto del

“reconocimiento de que puedo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”¹⁶⁰.

¹⁶⁰ H. G. Gadamer. “El círculo hermeneúico y el problema de los prejuicios”, en *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1997.

La actitud del encuentro es la del diálogo.

El diálogo, entendido en su más pura esencia, se muestra como el lazo que permite unir, relacionar de manera natural y digna a los hombres. Y eso es así porque el diálogo es propio del hombre. Los animales no dialogan, y no lo hacen porque no pueden hacerlo ya que el diálogo supone al menos dos elementos humanos: la existencia de dos individuos unidos por el logos (lenguaje en el que se expresa el pensamiento). El diálogo expresa la relación igual entre dos seres dotados de razón y lenguaje que se expresan, se muestran al otro, muestran al otro su creación con ánimo de moverle, de conmoverle. Es por ello que, más allá del contenido locucionario de habla, el diálogo tiene un contenido ilocucionario, si cabe, más importante. La fuerza ilocucionaria señala que el mensaje está dirigido a alguien, con lo que se le reconoce al otro su estatus de persona. Como diría E. Lévinas en *Le dire et le dit*, un diálogo no es una voz, un grito ni una orden: es suponer que el otro recibe y yo recibo del otro un contenido; es suponer que los dos se entregan; es suponer que los dos se reciben.

Pero a su vez, el verdadero diálogo es posible sólo desde dentro de la humanidad, cuando los dos interlocutores se reconocen como un Tú, como un ser humano, un fin en sí al que hay que respetar como fin y del que hay que ocuparse.

Sólo a través del verdadero diálogo topa el hombre consigo mismo y con el ser del otro. Al topar con uno mismo, cuando nos hacemos la pregunta básica, ¿quién soy yo? nos lanzamos a un abismo, el abismo de la humanidad abierta que nos angustia pero nos hace conscientes de la responsabilidad que tenemos con nosotros mismos: yo soy un ser abierto al mundo, un fin en mí, responsable de mí y de todo aquello que repercute en mi humanidad. Me tengo que hacer en y con mi mundo y me tengo que hacer como ser humano. Si la razón y la autoconciencia, si la duda y la apertura me definen, el diálogo con uno mismo y el mundo constituyen el camino de mi propia realización.

“¿Quién soy yo?” y “¿Quién eres tú?” son las preguntas básicas que permanentemente deben guiar ese camino de continua realización. Sólo dialogando con el hombre puedo ser hombre. El yo hombre que es responsable de su propia realización es responsable, también, de su relación con los otros “tú”, con el ser humano que está en las otras personas. Sólo si los otros se realizan como persona mi relación con ellos será humana, y sólo a través de las relaciones humanas me desarrollo como humano. Así pues, sólo seré realmente responsable de mí cuando me responsabilice de los demás.

El estatuto de lo humano implica, por esencia y para su realización, la fraternidad. Esta idea se ve reflejada perfectamente en el concepto de amor levinasiano, propio de la humanidad, con la hospitalidad y la acogida. El mundo del odio, de la guerra, es para Lévinas el de la afirmación prioritaria del yo: la imposición, el dominio y negación del otro como modo de exponer y realizar mis intereses. Sin embargo, el amor y el diálogo que se desprende de él son los pilares del desarrollo de la comunidad humana:

“La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el otro se desliza hacia la forma del nosotros, aspira a un estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad”¹⁶¹

Abordar al otro es recibir de él, acoger, no imponer. Abordarme es escucharme, no imponerme.

Es en este sentido en el que también podemos decir que el ser humano es un ser amable. Cada ser humano es, en tanto vive unas circunstancias diferentes y disfruta de autonomía, un proyecto distinto, diferente, que tiene que ver con los demás. Cada proyecto es una perspectiva, un punto de vista que se abre a los demás proporcionándoles una diferente visión de lo vital. El fin de cada uno enriquece mi perspectiva y me ofrece posibilidades inimaginables desde la soledad. El otro me

¹⁶¹ I. Lévinas, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995, pág 304

enriquece, me hace más libre al ofrecerme otras posibilidades, es mi condición de posibilidad más auténtica.

“Por su bondad individual, la persona es un ente capaz de ser fin en sí mismo; y, por tanto, un ente capaz de ser amado por sí mismo. Sólo la persona puede despertar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal. Por ello la persona se define como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo, amor de donación interpersonal”¹⁶²

Amar al otro como ser personal igualándolo al ser personal que soy yo es reconocerlo como ser autónomo, como fin, como sujeto con un proyectarse propio. Pero es, además, interesarme por su humanidad y por la mía, ya que ambas quedarán siempre completadas en el encuentro amoroso. La persona, *qua persona*, es siempre un ser amable –digno de ser amado–, por lo que las relaciones personales, de suyo, deben serlo también. Si el otro es amable como persona y yo también lo soy, mi tender hacia el otro- yo, hacia el tú, es, en un sentido radical, un tender centrado en la amabilidad.

Las relaciones humanas más básicas, así como las más complejas, requieren, por la propia naturaleza del hombre, un doble movimiento: el del reconocimiento del yo-tú como ser autónomo, es decir, como ser que se da leyes a sí mismo que permiten su realización como ser humano; y el reconocimiento de cada uno como sujeto diferente y complementario, condición de posibilidad de mi realización como sujeto humano.

A pesar de la naturalidad de la relación de reciprocidad Yo-Tú, lo habitual es que esta relación se mantenga siguiendo los principios de la relación objetual. La relación más comúnmente establecida entre seres humanos es la de sujeto-objeto en una doble vertiente ya que cada polo de la relación tiende a tratar al otro como objeto. El resultado es el desarrollo impropio del hombre, con las consiguientes consecuencias sociales, espirituales y sentimentales, entre otras, que conlleva.

¹⁶² E. Forment. *La contemplación amorosa*; en “Espíritu” n° 129, pág. 89.

Pero la perversión cotidiana no debe cegarnos con el velo de la costumbre. La existencia plena del hombre pasa por una insociable sociabilidad y un desarrollo de las relaciones Yo-Tú dentro de los principios de respeto de la condición humana esencial: la autonomía de la voluntad. Por ello, toda relación humana con otro yo debe plantearse siempre, de principio a fin, bajo una mirada desinteresada y plenamente humana: bajo el reconocimiento del otro como sujeto, como un “otro yo” tal como lo soy yo. Por lo tanto, la base del pleno desarrollo humano se encuentra en el reconocimiento por parte de todo ser humano de su propia dignidad anclada en su autonomía y de la del otro humano como la de uno mismo.

Sólo a partir del reconocimiento de la autonomía como condición indispensable del desarrollo de la humanidad será posible establecer la necesidad del derecho a dicha autonomía. Y puesto que establecimos la inseparable unión entre dignidad, naturaleza humana y autonomía, el establecimiento de derechos propios del ser humano deben partir de la inviolabilidad de las necesidades y derechos más fundamentales del hombre, dentro y a la base de los cuales se encuentra la auto-nomía.

Nada ni nadie fuera del hombre mismo y de su natural autolegislación puede servir, sin entrar en contradicción con la naturaleza misma del hombre, como fundamento y justificación de sus derechos. Sólo desde la autocomprensión imparcial y el diálogo universal desinteresado acerca de los caracteres esenciales e identificativos de la humanidad puede un ser abocado a decidirse reclamar los derechos que le son debidos y justificar tal reclamación.

Si basamos nuestras relaciones en estos principios básicos del reconocimiento estaremos sentando las bases para reflexionar sobre los derechos humanos. Y sólo desde dicha reflexión podremos poner los medios fácticos para que, en cada momento histórico, la humanidad que se va haciendo a sí misma, se construya en la vida cotidiana de seres que viven humanamente.

§7. CONCLUSIÓN: LA NECESIDAD DE UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE EL HOMBRE PARA FUNDAMENTAR LOS DERECHOS HUMANOS.

A lo largo de la investigación que ahora concluye hemos querido poner de manifiesto la necesidad de una reflexión puramente filosófica para recuperar el sentido último de la realidad que vivimos y, dentro de ella, de lo que más nos ocupa por ser lo más próximo, lo más íntimo de nosotros mismos: nuestra propia humanidad.

El cientificismo, la fe en las nuevas tecnologías como solución a todos los problemas de la humanidad así como el éxito económico y mediático, hacen vivir al hombre actual fuera de sí, ocupado en las cosas, olvidado de sí. Y esto podría resultar paradójico porque, como ya Ortega preconizó hace menos de un siglo, nunca como ahora en nuestra sociedad occidental está el hombre más seguro de la necesidad de exigir sus derechos.

“Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y, al mismo tiempo, son insolidarias de las causas de ese bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento y construcción prodigiosos, que sólo con grandes esfuerzos y cautelas se pueden sostener, creen que su papel se reduce a exigirlos perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos.”¹⁶³

Los derechos humanos, vasta y profundamente tratados a lo largo de la historia de la filosofía y del pensamiento político, se han convertido en nuestra época en una exigencia estético-moral para todo discurso, de tal manera que no hay ámbito de la vida pública o privada que escape a ello. Por acción u omisión, por activa o por pasiva, los derechos humanos son hoy un tema de nuestro tiempo. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el problema de los derechos humanos en la actualidad no es exclusivamente su incumplimiento –lo que ha ocurrido a lo largo de toda la historia-, sino algo aún peor: la falta de preocupación por el fundamento de tales derechos.

Esta situación es doblemente preocupante. Primero porque cuando se rompe la conexión entre lo exigido y las causas de la exigencia, esas exigencias pierden su sentido y pueden ser manipuladas o tergiversadas para la consecución de cualquier fin. Esto, que ocurre en otros órdenes de la vida, se observa ya en el ámbito de los derechos humanos, que son utilizados de manera interesada como medio de movilización y silenciamiento por grupos interesados. En segundo lugar, cuando hablamos de derechos humanos, el olvidarse del fundamento es, si cabe, más grave aún, ya que el hombre es una entidad abierta, movable, en continua construcción que, por tanto, ha de revisarse a cada paso para construir sobre pilares sólidos el mundo de valores que le afectan.

Así pues, la filosofía, denostada por la ciencia y la tecnología actual a causa de su falta de resultados cuantitativos, ha de ser protagonista de nuevo –como lo fue a lo largo de toda la historia del pensamiento- de la reflexión en torno al fundamento de los derechos humanos. Tal como lo expresó Aristóteles en su *Metafísica* el mayor valor le viene a la filosofía de su inutilidad porque es justamente dicha inutilidad, dicha falta de servidumbre, la que le lleva a la contemplación de las raíces del problema:

“Entre todas las ciencias, son las más rigurosas las que son más ciencias de principios; (...) conocer y saber con el solo objeto de saber y conocer, tal es por excelencia el carácter de la ciencia de lo más científico que existe. Porque la ciencia soberana, la ciencia superior a toda ciencia subordinada, es aquella que conoce el porqué debe hacerse cada cosa. Y este porqué es el bien de cada ser, que tomado en general, es lo mejor en todo el conjunto de los seres. De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de la filosofía que buscamos.”¹⁶⁴

Aferrándonos a los dictados aristotélicos hemos querido, pues, volver nuestra mirada hacia ese tema de nuestro tiempo que son los derechos humanos retomando el problema de la fundamentación. Y decimos “retomando” porque, desde el punto de vista filosófico, la cuestión de la

¹⁶³ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, pág. 114

¹⁶⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, Madrid, Espasa, 1995, cap. II.

determinación de los derechos humanos y su fundamentación ha venido siendo un tema recurrente.

Como hemos tenido ocasión de mostrar en los primeros capítulos de esta investigación, la pregunta por el hombre, por aquello que lo hace virtuoso y digno y por lo que le pertenece naturalmente —o sea, aquello a lo que tiene derecho por naturaleza— se repite y se trata de forma magistral desde Platón hasta Maritain, Buber o Levinàs, pasando por San Agustín, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Hegel o Kant, por citar algunos. De hecho, nuestra aportación no hubiera sido posible sin el apoyo que representan esos “hombros de gigantes”. Fueron ellos los que nos pusieron en el camino auténticamente filosófico, el de ir a la raíces de lo humano para responder a un cuestión tan actual como universal: ¿cuál es el fundamento de los derechos humanos?. También fueron sus ideas las que espolearon nuestro pensamiento para, desde la perspectiva que ofrece nuestro horizonte vital, retomar el pulso del diálogo filosófico sobre el hombre y sus derechos.

La influencia de la tradición filosófica occidental se hace notar en la continua apelación hacia “eso que sea lo humano” como único modo de descubrir los derechos que emanan de ello y que le son propios. Bien a través de los dictados de la ley natural, bien desde el análisis ilustrado de la naturaleza humana, la filosofía más radicalmente científica en sentido aristotélico apunta al análisis continuo de la humanidad para poder dar cuenta de los derechos del hombre. Tomarse los derechos en serio supone tomar conciencia de la condición humana, penetrar hasta los confines abismáticos para extraer todo aquello sin lo que no me puedo pensar como

humano, o sea, significa extrae las características identificativas de la humanidad.

Mas esta labor de búsqueda que ha de presidir bajo nuestro punto de vista toda fundamentación de los derechos humanos es, por fortuna para nosotros y para la humanidad futura, una labor necesaria que dio comienzo con la filosofía clásica pero que está destinada a perdurar mientras exista el hombre. La propia naturaleza humana dota de un carácter histórico a las desvelaciones de lo humano, lo cual no nos debe llevar a equívocos respecto de la relatividad o el historicismo de los conocimientos adquiridos ya que

“Toda filosofía precisa, por ser la exposición de una fase especial de evolución, forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones de éste. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él”¹⁶⁵

Con esto queremos decir que, aunque el ser humano se realice en la historia (ver capítulo dos de esta investigación) y, por tanto, el proceso de toma de conciencia deba ser histórico, no por ello sus logros son relativos a un momento de tal manera que fuera de él ya no tienen validez. Más bien sucede al contrario, puesto que nos revelan lo que es el hombre para sí.

El ser humano se ha mostrado como un existente que parte de una constitución –lo que conocemos como naturaleza humana- que le confiere unas potencialidades que lo identifican y al mismo tiempo lo diferencian de otros seres vivientes.

“El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, conforman una sola estructura inquebrantable que, como tal, no puede ser sino exclusiva del hombre (...). Y

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1981. (tercera reimpresión). Tomo I, pág 48.

*sólo por esa virtud puede este ser despojarse libremente de su vida. El animal oye y ve, pero sin saber que oye y ve*¹⁶⁶

Pero cuando el hombre mismo reflexiona, cuando se vuelve sobre sí utilizando de modo preciso una de esas cualidades cual es la autoconciencia, entonces se saca a sí mismo a la luz, desvela lo que es aún no realizado. Es en ese momento en el que el hombre se afirma a sí mismo, cuando el ser humano se adueña de su dignidad al darse cuenta de lo que es, de lo que lo constituye. La reflexión filosófica acerca del hombre expresa la más específica condición humana, el “cabe sí mismo”, el ser para sí.

La historia de la filosofía representa el camino del hombre del en sí al para sí, un camino donde las condiciones de realización del yo-hombre se ven mediatizadas por su necesaria relación con los otros. Esta evolución histórica de la conciencia fuerza la aparición de nuevas actitudes humanas que, a su vez, provocarán la apertura de novedosos horizontes vitales y estados de conciencia surgidos de la interacción hombre-mundo.

*“La historia universal representa el conjunto de las fases por las que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene fases, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación (...). Lo único que cabe indicar aquí acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo) La segunda fase es la expansión de espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con éste y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la de la ascensión desde la libertad, todavía parcial, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma”*¹⁶⁷

¹⁶⁶ Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Librería del Jurista, 1990, pág 42.

¹⁶⁷ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Universidad, 1997, pág 131.

Desde nuestra perspectiva filosófica actual, construida sobre la base de una tradición filosófica occidental y en el horizonte vital que nos circunda, descubrimos al hombre como un ser en sí autónomo (ver capítulos dos y tres de esta investigación), o sea, con la obligación de elegir haciéndose responsable de dicha elección y con capacidad de darse leyes de acción a sí mismo. Pero la autonomía se nos ofrece como una capacidad mediada por la necesaria relación del yo con los otros yo y por el anteriormente mencionado desarrollo histórico de la autoconciencia. Para que el ser humano pueda darse leyes a sí mismo que respeten y desarrollen su propia naturaleza, primero ha de tomar conciencia de sí. El hombre ha de apropiarse para realizarse apropiadamente.

La velocidad a la que los nuevos tiempos someten a la vida cotidiana, las necesidades materiales, los intereses creados...alejan al hombre común – cada uno de nosotros en actitud ingenuo-natural- de esa toma de conciencia. Envueltos en un quehacer continuo, la pregunta por el yo carece de lugar y tanto el yo como el tú dejan de ser humanos para simplemente funcionar según las reglas de la cotidianidad, del “se es” y del “se hace”. En esta situación los derechos humanos quedan sin fondo, sin fundamento, lo que hace que, para la mayoría, no sean más que un catálogo de deseos sacrificable según las circunstancias.

Ya Sócrates llamó la atención sobre la necesidad de sumergirnos hasta lo más profundo de nosotros mismos para poder llegar a la felicidad. Sólo es feliz el virtuoso y sólo es virtuoso quien se conoce a sí mismo. Es la filosofía la que debe hoy volver hacer al hombre revolverse contra la exterioridad y conducirse hacia sí mismo una y otra vez.

Con esto no queremos decir que huyamos de nuestra circunstancia vital, que nos constituyamos en un yo puro ausente e independiente del mundo, sino que volvamos la mirada, desde el punto en el que nos encontramos, hacia nuestra esencia, hacia lo que nos constituye.

Es precisamente aquí donde alcanzamos la gran importancia del otro como “tú”. El otro yo con el que me tengo que relacionar dada mi condición social constituye un complemento indispensable en la progresiva construcción del yo humano, de su autoconciencia y, por tanto, de su autonomía. Cada yo es un fin en sí mismo y una perspectiva única, absoluta, del universo:

“Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En vigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad”¹⁶⁸

La escucha, el encuentro, el diálogo, el amor y el entendimiento se convierten en elementos de un valor incalculable para la construcción del ser humano y la reclamación de sus derechos. Ahora bien, sólo desde el reconocimiento del yo y del tú, o sea, desde el reconocimiento del ser humano autónomo, como un fin en sí, nos dirigimos a él como a un sujeto al que escuchar, con el que encontrarme, al que amar y con el que dialogar y entenderme. En este diálogo entre personas que se reconocen autónomas pero al tiempo deficitarias en tanto que están abiertas a su propia realización se encuentra el inicio del camino que el ser humano ha de recorrer una y otra vez en busca del fundamento de sus propios derechos humanos.

Esta investigación que ahora culminamos nació con el objetivo de plantear de nuevo la necesaria conexión entre los derechos del hombre y su fundamento desde la radicalidad de la perspectiva filosófica. Lejos de

suponer una conclusión, dicha perspectiva queda ahora abierta a nuevos planteamientos sobre las condiciones que permiten el desarrollo humano, el valor de la autonomía y los derechos que de todo ello se deriven en los tiempos venideros.

“La libertad, cuya conciencia de sí misma es la razón pensante, tiene la misma raíz que el pensamiento. Así como no es el animal, sino sólo el hombre, el que piensa, así también sólo el hombre tiene libertad y la tiene sólo porque es un ser pensante. La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo: se comprende, por consiguiente, como infinito en sí (...). La moral misma, que tiene una relación tan cercana con la conciencia de la libertad, puede ser muy pura y faltarle, sin embargo, esta conciencia de la libertad”¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ortega y Gasset, J. *El tema de nuestro tiempo*. En *Obras completas*, vol. III, cap. X. Revista de Occidente. Madrid, 1966, pág. 201.

¹⁶⁹ Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Universidad, 1997; pág. 144.

IV. BIBLIOGRAFÍA

A. DERECHOS HUMANOS.

- ALFANDARI, E. *Droits et liberté fondamentaux.*
Paris, Dalloz, 1995.
- ALEXI, R. *Teoría de los derechos fundamentales*
Madrid, Centro de Estudios Políticos y
Constitucionales, 2001.
- ALEXI, R. *Teoría del discurso y derechos humanos.*
Bogotá, Universidad externado de Colombia,
Departamento de publicaciones, 2000.
- ARANGUREN, J.L. y otros *Los derechos humanos.*
Madrid, CN, 1968.
- ASÍS, R. de *Las paradojas de los derechos fundamentales
como límites del poder.*
Madrid, Tecnos, 1987.
- BALLESTEROS, J. *Derechos humanos: concepto, fundamentos,
sujetos.*
Madrid, Tecnos, 1992
- BARILE, P. *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali.*
Bologna, Il Mulino, 1984.
- BELTRÁN, J. *Guía de los derechos humanos.*
Madrid, Alambra, 1990.
- BEUCHOT, M. *Los derechos humanos y su fundamentación
filosófica.*
México, Cuadernos de fe y cultura de la
Universidad Iberoamericana, 1987.
- BEUCHOT, M. *Derechos humanos. Iusnaturalismo y
iuspositivismo.*
México, UNAM, 1995.
- BIDART CAMPOS, G. *Teoría general de los derechos humanos.*
México, UNAM, 1993.
- BINOCHÉ *Crítica de los derechos del hombre*
París, Presses Universitaires de France, 1989.
- BLÁZQUEZ, N. *Los derechos del hombre.*
Madrid, Ed. Católica, 1980.

- BLOCH, E. *Derecho natural y dignidad humana.*
Madrid, Aguilar, 1980.
- BOBBIO, N. *El tiempo de los derechos.*
Madrid, Sistema, 1991.
- BOBBIO, N. *El problema de la guerra y las vías de la paz.*
Barcelona, Gedisa, 1982.
- BÖCKLE, F. *El derecho natural. Controversia.*
Barcelona, Herder, 1971.
- BOURGEOULT, G. *L'éthique et le droit.*
Montreal, PUM, 1990.
- BOWNLIE, I. *Los derechos humanos en un mundo dividido.*
Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.
- CARR, E. H. y otros. *Human Rights. Comments and Interpretations.*
Unesco, 1972.
- CASTÁN, J. Y MARÍN, J.M. *Los derechos del hombre.*
Madrid, Reus, 1985.
- CHARVIN, R. *Droits de l'homme et liberté de la personne*
Paris, Litec, 1997.
- COTTA, S. *Diritto, persona, mondo umano.*
Torino, Giappichelli, 1989.
- DEL VECCHIO, G. *Il concetto della natura e il principio del diritto.*
Milano, Fratelli Bocca, 1908.
- DIAZ, E. *Sociología y filosofía del derecho.*
Madrid, Taurus, 1976.
- DWORKIN, R. *Taking rights seriously.*
London, Duckworth, 1977.
- ETXEBERRÍA, X. *El reto de los derechos humanos.*
Santander, Sal Térrea, 1994.
- FASSO, G. *Historia de la Filosofía del Derecho*
Madrid, Pirámide, 1978.
- FERNÁNDEZ, E. *Teoría de la justicia y los derechos humanos.*
Madrid, Debate, 1984.

- FINNIS, JM. *Natural law and natural rights.*
Oxford Clarendon Press, 1980.
- GALÁN, E. *Ius naturae.*
Valladolid, Meseta, 1954.
- GARCÍA-HUIDOBRO CORREA, J. *Defensa y rescate de los derechos humanos.*
Valparaíso, EDEUAL, 1987.
- GEWIRTH, E. *Human Rights: Essay on Justification and Applications.*
Chicago, University of Chicago, 1983.
- GARCÍA LÓPEZ, J. *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino.*
Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1979.
- HAINES, CHARLES. G. *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts.*
Leipzig, Hegner, 1936.
- HERRERA FLORES, J. *El vuelo de Anteo : derechos humanos y crítica de la razón liberal.*
Bilbao , Desclée de Brouwer, D.L. 2000.
- HERSCH, J. (dir) *El derecho de ser hombre.*
Madrid, Tecnos/ Unesco, 1984.
- KAUFMANN, E. *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie: eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und rechtswissenschaft.*
Aalen, Scientia Verlag, 1964.
- KELSEN, H. *Teoría pura del derecho.*
Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- KRIELE, M. *Liberación e Ilustración: defensa de los derechos humanos.*
Barcelona, Herder, 1982.
- KURI, D. *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana.*
México, UNAM, 1968.
- LABRADA RUBIO, V. *Introducción a la teoría de los derechos humanos: fundamento, historia, declaración universal del 10 de Diciembre de 1948.*
Madrid, Civitas, 1998.
- LACHANCE, L. *El derecho y los derechos del hombre.*
Madrid, ediciones Rialp, 1979.

- LASERSON, M. M. *Interpretations of Modern Legal Philosophies: Essays in Honor of Roscoe Pound.* New York, Oxford University Press, 1947.
- LECLERQ, J. *Leçons de droit naturel. Les droits et devoirs individuels.* Namur, Maisons d'Éditions, 1955.
- LEGER, J.S. *The "etiamsi".* Barcelona, Herder, 1982.
- LUKES, S. *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993.* Madrid, Trotta, 1998.
- MAHONEY, K. *Human Rights in the Twenty- First Century.* Boston, M. Nijhoff, 1993.
- MARITAIN, J. *Los derechos del hombre y la ley natural.* Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943.
- MARITAIN, J. *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale.* Paris, Desclée de Brouwer, 1947.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. *Derechos humanos: historia, fundamento y realidad.* Zaragoza, Egido, 1997.
- MELDEN, A.I. *Rights and persons.* Oxford, B. Blackwell, 1977.
- MEYERS, D. *Los derechos inalienables.* Madrid, Alianza, 1988.
- MORENO HERMOSILLA, JL. *Universalidad e historicidad de la ley natural.* Madrid. Universidad Complutense de Madrid, 1993.
- MOURGEON, J. *Les droits de l'homme.* París, Presses universitaires de France, 1978.
- MUGUERZA, J. *El fundamento de los derechos humanos.* Madrid : Debate, 1989.
- MUGERZA, J. *Ética, disenso y derechos humanos.* Madrid : Argés, D.L. 1998.

- NINO, C.S. *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación.*
Buenos Aires, Paidós, 1984.
- OWEN, D. *Human Rights.*
London, Jonathan Cape, 1978.
- PAINE, T. *Rights of man.*
Harmondsworth, Penguin Books, 1976.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. *Derecho y derechos fundamentales.*
Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1993.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. *Curso de derechos fundamentales.*
Madrid, Eudema, 1991.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. *Historia de los derechos fundamentales. T. II.*
Madrid, Dykinson, 2001.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. *Introducción a la filosofía del derecho.*
Madrid, Debate, 1984.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. *Textos básicos de derechos humanos.*
Elcano (Navarra), Aranzadi, 2001.
- PÉREZ LUÑO, A. E. *Derechos humanos, estado de derecho y constitución.*
Madrid, Tecnos, 1984.
- PÉREZ LUÑO, A. E. *Los derechos fundamentales.*
Madrid, Tecnos, 1995.
- PERRIS, M. *Juez, Estado y Derechos Humanos*
Valencia, Fernando Torres editor, 1976.
- PORRAS DEL CORRAL, M. *Derecho, igualdad y dignidad: en torno al pensamiento de R. Dworkin.*
Córdoba, Universidad de Córdoba, Servicio de publicaciones, 1989.
- PRIETO, L. *Estudios sobre derechos humanos.*
Madrid, Debate, 1990.
- RAMELLA, P. A. *Los derechos humanos.*
Buenos Aires, Depalma, 1980.
- RAWLS, J. *A theory of justice*

- Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard University Press, 1994.
- ROBERT, J. *Droits de l'homme et libertés fondamentales.*
París, Montchrestien, 1972
 - RICOEUR, P. *Lo justo.*
Madrid, Caparrós, 1999.
 - ROBLES, G. *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual.*
Madrid, Civitas, 1992.
 - RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M. *Derecho y ética.*
Madrid, Tecnos, 1977.
 - ROSENBAUM, A.S. *The philosophy of human rights: international perspectives.*
London, Aldwich, 1981.
 - ROSS, A. *¿Por qué la democracia?.*
Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
 - ROVIRA VIÑAS, A *El abuso de los derechos fundamentales.*
Barcelona, Península, 1983.
 - RUIZ-GIMÉNEZ, J. *Derecho y vida humana: Algunas reflexiones a la luz de Santo Tomás.*
Madrid, Instituto de estudios políticos, 1944.
 - RUIZ-GIMÉNEZ, J. *El fundamento de los derechos humanos.*
Madrid, Debate, 1989.
 - RUIZ MIGUEL, A. *El fundamento de los derechos humanos.*
Madrid, Debate, 1989.
 - SALDAÑA, J. *Problemas actuales sobre derechos humanos : una propuesta filosófica.*
México, Universidad Nacional Autónoma, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1997.
 - SÁNCHEZ AGESTA, L. *Sistema político de la constitución española*
Madrid, Editora Nacional, 1984.
 - SPÄMANN, R. *Lo natural y lo racional.*
Madrid, Rialp, 1989.
 - STOLIAR, S.J. *An análisis of rights.*
London, McMillan, 1984.

- SUAREZ, F. *Tratado de las leyes y de Dios legislador.*
Madrid : Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- TRIAS, E. *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica.*
Madrid, Tecnos, 1999.
- TRUYOL Y SERRA, A. *Los derechos humanos.*
Madrid, Tecnos, 1974.
- TUGENDHAT, E. *Justicia y derechos humanos.*
Barcelona, Publicacions universitat de Barcelona, 1993.
- VERGÉS RAMÍREZ, S. *Derechos y libertades hoy: evolución y progreso.*
Madrid, San Pablo, 2000.
- VERGÉS RAMÍREZ, S. *Derechos Humanos: Fundamentación.*
Madrid, Tecnos, 1997.
- VITORIA, F. de *Relectio de Indis*
Madrid, Espasa, 1975.
- WELZEL, H. *Derecho natural. Filosofía del derecho.*
Madrid, Aguilar, 1979.

B. ESTUDIOS SOBRE LA NATURALEZA Y DIGNIDAD HUMANAS.

- AGASSI, J. *Towards a rational philosophical anthropology.*
The Hague Martinus Nijhoff, 1977.
- AGUSTÍN DE HIPONA *Confesiones*
Madrid, M. Aguilar editor, 1941.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, N. *Hacia una teoría crítica de la dignidad humana.*
Alcalá de Henares, Servicio de publicaciones, 1999.
- ANDORNO, R. *Bioética y dignidad de la persona.*
Madrid, Tecnos, 1998.
- APEL, K.O. *Transformation der Philosophie.*
Frankfurt, Suhrkamp, 1973. (2 vols.).

- ARENDT, H. *La condición humana.*
Barcelona, Paidós, 1993.

- ARISTÓTELES *Política.*
Madrid, Centro de Estudios Constitucionales,
1983.

- ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco.*
Madrid, Alborada, 1989.

- AA. VV. *Dignidad de la persona.*
Madrid, IPF, 1982.

- BASAVE FERNÁNDEZ, A. *Filosofía del hombre: fundamentos de antropología.*
Méjico, Espasa-Calpe, 1978.

- BRENNAN, R. E. *El maravilloso ser del hombre.*
Madrid, Morata, 1964.

- BRUAIRE, C. *L'être et l'esprit.*
París, PUF, 1983.

- BUBER, M. *¿Qué es el hombre?.*
Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1981.

- BUBER, M. *Yo y tú.*
Madrid, Caparrós, 1993.

- BUBER, M. *El camino del ser humano y otros escritos,*
Madrid, Fundación E. Mounier, 2004.

- BUBER, M. *Caminos de utopía,*
México, F. C. E., 1955.

- CAMOZZI BARRIOS, R. *Aproximaciones al hombre: síntesis filosófico-antropológica.*
Madrid, CCS, 1997.

- CICERÓN, M. T. *De legibus.*
Torino, Giovanni chiantori, 19--

- CORETH, E. *¿Qué es el hombre?.*
Barcelona, Herder, 1976.

- DE KONINK, T. *De la dignité huamnine.*
París, PUF, 1996.

- DESCARTES, R. *Discurso del Método.*

- Madrid, Espasa, 1937.
- DOMINGO, A. *Un humanismo del s. XX: el personalismo.*
Madrid, Cincel, 1985.
 - FARRE, L. *Antropología filosófica: el hombre y sus problemas.*
Madrid, Guadarrama-Labor, 1974.
 - FEUERBACH, L. *Filosofía del porvenir.*
Barcelona, Humanitas D. L. 1984.
 - FICHTE, J.G. *El destino del hombre.*
Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
 - GALÁN JUÁREZ, M. *Antropología y derechos humanos.*
Madrid, Dylex, 1999.
 - GAOS, J. *Del hombre, (curso de 1965).*
Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1970.
 - GEHLEN, A. *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo.*
Barcelona, Piados, 1993.
 - GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo.*
Salamanca, Sígueme, 1980.
 - GORDILLO ÁLVAREZ- VALDÉS, L. *Lecciones de antropología.*
Murcia, Isabor, 2004.
 - HAEFFNER, G. *Antropología filosófica.*
Barcelona, Herder, 1986.
 - HOBBS, T. *De homine.*
París, Albert Blanchard, 1974.
 - HORKHEIMER, M. *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos.*
Buenos Aires Sur, 1970.
 - JÁUREGUI, J. A . *La identidad humana.*
Barcelona, Martínez Roca, 2001.
 - KANT, I. *Antropología en sentido pragmático.*
Madrid, Alianza, 1991.
 - LÉVINAS, I. *La huella del Otro.*
Mexico, Taurus, 2000.

- LÉVINAS, I. *El tiempo y el Otro.*
Barcelona, Paidós, 1993.
- LÉVINAS, I. *De la existencia al existente.*
Madrid, Arena, 2000.
- LÉVINAS, I. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.*
Salamanca, Sígueme, 1987.
- LÉVINAS, I. *De Dios que viene a la idea.*
Madrid, Caparrós, 1995.
- LÉVINAS, I. *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro.*
Valencia, Pretextos, 1993.
- LINTON, R. *Estudio del hombre.*
Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- LOBATO, A. *Dignidad de la persona y derechos humanos.*
Madrid, IPF, 1982.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning the Human Undersanding.*
Oxford, Clarendon Press, 1975.
- LORITE MENA, J. *El animal paradójico: fundamentos de antropología filosófica.*
Madrid, Alianza, 1982.
- LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase.*
México, Grijalbo, 1969.
- MAINE DE BIRAN, A. *Ouvres.*
Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- MARITAIN, J. *Para una filosofía de la persona humana.*
Buenos Aires, Club de Lectores, 1984.
- MARITAIN, J. *La persona y el bien común.*
Buenos Aires, Club de Lectores, 1968.
- MESSNER, J. *Ética social a la luz del derecho natural.*
Madrid, Rialp, 1967.
- MOUNIER, E. *¿Qué es el personalismo?*
Buenos Aires, Editorial Universitaria de buenos Aires, 1978.
- NICOL, E. *La idea del hombre.*
Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1977.

- NICOL, E. *Psicología de las situaciones vitales.*
Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente.*
Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- PÉPIN, J. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu.*
París, Les belles lettres, 1971.
- PLESSNER, H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch.*
Berlín, 1965.
- RENAUT, A. *L'ère de l'individu.*
París, Gallimard, 1989.
- RUBIO CARRACEDO, J. *¿Qué es el hombre?.*
Madrid, Ricardo Aguilar, 1971.
- SÉNECA, L. A. *Ad Marciam.*
Milano, Rizzoli, 1987.
- SCHELER, M. *La idea del hombre y la historia.*
Buenos Aires, Siglo XX, 1967.
- SCHELER, M. *El puesto del hombre en el cosmos.*
Buenos Aires, Losada, 1974.
- SPAEMANN, R. *El hombre: inmanencia y trascendencia.*
Pamplona, Eunsa, 1991.
- STEIN, E. *La estructura de la persona humana.*
Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2002.
- STEVENSON, L. *Siete teorías de la naturaleza humana.*
Madrid, Cátedra, 1980.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. *L'énergie humaine.*
París Seuil, 1972.
- TORRES QUEIRUGA, A. *La revelación de Dios en la realización del hombre.*
Madrid, Cristiandad, 1987.
- UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.*
Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- VERNEAUX, R. *Filosofía del hombre.*

- Barcelona, Herder, 1979.
- WELLMER, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne.*
Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
 - WILSON, E. O. *Sobre la naturaleza humana.*
Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1980.
 - ZUBIRI, X. *Sobre el hombre.*
Madrid. Alianza, 1986.
 - ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*
Madrid, Alianza, 1984.

C. ESTUDIOS SOBRE LA LIBERTAD:

- AGUSTÍN DE HIPONA *De libre arbitrio.*
Turnholti Brepols, 1970.
- ALLISON, H. E. *Kant's theory of freedom.*
Cambridge, Cambridge Universisty Press, 1990.
- APARISI, A. *En defensa de la libertad.*
Madrid, Rialp, 1957.
- BADILLO O'FARRELL, P. *¿Qué libertad?: en torno al concepto de libertad
en la actual filosofía política británica.*
Madrid, Tecnos, 1991.
- BAUMAN, Z. *Libertad.*
Madrid, Alianza, 1992.
- BERLIN, I. *Four essays on liberty.*
Oxford, Oxford University Press, 1995.
- BERLIN, I. *Libertad y necesidad en la historia.*
Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente,
1974.
- BIERI, P. *El oficio de ser libre.*
Barcelona, Ariel, 2002.
- BLÁZQUEZ RUIZ, F.J. *Igualdad, libertad y dignidad.*
Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 1988.

- BOBBIO, N. *Igualdad y libertad.*
Barcelona, Paidós, 1993.
- BUCHANAN, J.M. *The limits of liberty: between anarchy and Leviathan.*
Chicago, London University of Chicago Press, 1975.
- CARNOIS, B. *La coherence de la doctrine kantienne de la liberté*
Paris Seuil, 1973.
- CERRONI, U. *La libertad de los modernos.*
Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972.
- CRISTALDI, M. *Libertà e metafisica.*
Bologna, Ricardo Patrón, 1964.
- CROCKER, L. *Positive Liberty.*
Nijhoff, The Hague, 1980.
- FEINBERG, J. *Rights, justice, and the bounds of liberty: essays in social philosophy.*
Princeton, Princeton University Press, 1980.
- FREIXES, T y REMOTTI, J. *El derecho a la libertad personal.*
Barcelona, PPU, 1993.
- GARATE, R. *Ética y libertad.*
Bilbao, Universidad de Deusto, 1995.
- GARAUDY, R. *La liberté.*
Paris, Éditions sociales, 1955.
- GIELKENS, E. *La liberté individuelle.*
Paris, J. Lebègue & cie, 1901.
- GINER, S. *El destino de la libertad.*
Madrid, Espasa-Calpe, 1987.
- GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, L. *La libertad humana y sus consecuencias.*
Murcia, Isabor, 2003.
- GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, L. *Sobre la libertad de J. Stuart Mill.*
Murcia, Isabor, 2004.
- HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne.*
Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns.*

- Frankfurt, Suhrkamp, 1981. (2 vols.).
- HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken.*
Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
 - HANDLIN, O. *Las dimensiones de la libertad.*
Méjico, Editorial Novaro, 1963.
 - HAYEK, F. A. *The constitution of liberty.*
London, Routledge & Kegan Paul, 1960.
 - LEHRER, K. (ed) *Freedom and Determinism.*
New York, Free Press, 1966.
 - LINDLEY, R. *Authonomy.*
London, Macmillan, 1986.
 - LUKES, S. *El individualismo.*
Barcelona, Península, 1975.
 - MILL, J. S. *Sobre la libertad.*
(Prólogo de I. Berlin).
Madrid, Alianza, 1970.
 - RAWLS, J. *Sobre las libertades.*
Barcelona, Paidós, 1990.
 - ROTHBARD, M. N. *La ética de la libertad.*
Madrid, Unión Editorial, 1995.
 - RUSSELL, B. *Autoridad e individuo.*
Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1973.
 - SÁNCHEZ JUAN, J. *La especie rota: análisis elemental de la libertad humana.*
Oviedo, Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1995.
 - SANDIFER, D. V. *Fundamentos de la libertad: relaciones entre la democracia y los derechos humanos.*
Méjico, Uteha, 1967.
 - SCHELER, M. *Metafísica de la libertad.*
Buenos Aires, Nova, 1960.
 - SCHOPENHAUER, A. *Sobre la libertad humana.*
Madrid, Revista de Occidente, 1934.
 - SKINNER, B. F. *Beyond freedom and dignity.*
Toronto, Bantam Books, 1972.

D. BIBLIOGRAFÍA SOBRE LOS TEMAS TRATADOS:

- AGUSTÍN DE HIPONA *La ciudad de Dios.*
Madrid, B. A. C., 1988.
- AGUSTÍN DE HIPONA *Confesiones.*
Madrid, M. Aguilar ed. 1941.
- AA.VV. *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H.T. Engelhardt en perspectiva.*
París, Vrin, 1993.
- ALBERDI, R y BELDA, R. *La identidad cristiana en el compromiso social.*
Madrid, Marova, 1983.
- AMENGUAL COLL, G. *La moral como derecho: estudio sobre la moralidad en la "Filosofía del Derecho" deHegel.*
Madrid, Trotta, 2001.
- ARANGUREN, J. L. L. *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa.*
Madrid, Tecnos, 1987.
- BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, N. *Introducción a la filosofía de san Agustín.*
San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 1984.
- BOBBIO, N. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico.*
Milano, Edizione di Comunita, 1972.
- BOBBIO, N. *El positivismo jurídico.*
Madrid, Debate, 1993.
- BOBBIO, N. *El tiempo de los derechos.*
Madrid, Sistema, 1991.
- BOBBIO, N. *El problema de la guerra y las vías de la paz.*
Barcelona, Gedisa, 1982.
- BRUNNER, E. *La esperanza del hombre.*
Bilbao, Desdée de Brouwer, 1973.
- BURKE, E. *Reflections on the revolution in France.*

- Oxford, Oxford University Press, 1991.
- CAMPS, V. *Historia de la ética.*
Barcelona, Crítica, 1989.
 - CAMPS, V. (ed) *Esplendor y miseria de la ética kantiana.*
Barcelona, Anthropos, 1988.
 - CHADWICK, H. *Augustin.*
Paris, Le Cerf, 1987.
 - CONILL, J. *El crepúsculo de la metafísica.*
Barcelona, Anthropos, 1988.
 - CORETH, E. *Cuestiones fundamentales de hermenutica.*
Barcelona, Herder, 1972.
 - CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical.*
Madrid, Tecnos, 1997.
 - CORTINA, A. *Ética mínima.*
Madrid, Tecnos, 1989.
 - CHRÉTIEN, J-L. *Saint Augustin et les actes de parole.*
Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
 - CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón.*
Madrid, Alianza, 1990
 - DERRIDÁ, J. *Adiós a Lévinas. Palabra de acogida.*
Madrid, Trotta, 1998.
 - DÍAZ, C. *De la razón dialógica a la razón profética.*
Móstoles, Madre Tierra, 1991.
 - DÍAZ, C. *Preguntarse por Dios es razonable*
Madrid, Encuentro, Madrid, 1989.
 - DOMÍNGUEZ REY, A. *La llamada exótica. El pensamiento de E. Lévinas.*
Madrid, Trotta, 1997.
 - FERRARI, J. *Kant o la invención del hombre.*
Madrid, EDAD, 1974.
 - GADAMER, H. G. *Los caminos de heidegger.*
Barcelona, Herder, 2002.
 - GADAMER, H. G. *El problema de la conciencia histórica.*
Madrid, Tecnos, 1993.

- GADAMER, H. G. *Verdad y Método.*
Salamanca, Sígueme, 1997.
- GALINDO, A. (ed) *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil.*
Salamanca, U. P. S. A., 1993.
- GARCÍA-JUNCEDA, J.A. *La cultura cristiana y San Agustín*
Madrid, Cincel, 1986.
- GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin.*
Paris, Librairie Philosophique J. Urin, 1949.
- GRACIA, D. *Fundamentos de Bioética.*
Madrid, Eudema, 1988.
- GRANDGEORGE, L. *Saint Augustin et le Néo-platonisme.*
Frankfurt, Main, 1967.
- HEGEL, G.W.F. *Le droit naturel.*
Traducción del alemán por André Kaan.
Paris, Gallimard, 1972.
- HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de filosofía del derecho.*
Traducción de Alfredo Llanos.
Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987.
- HEGEL, G. W. F. *El sistema de la eticidad.*
Edición preparada por Dalmacio Negro Pavón y Luis González Hontoria.
Madrid, Editora Nacional, 1983.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo.*
Traducción de José Gaos.
Madrid, F.C.E., 1982.
- HOBBS, T. *Leviatán or the matter, form and power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil.*
London, George Routledge and sons, 1887.
- HOBBS, T. *Elementos de derecho natural y político.*
Madrid, Trotta, 1999.
- HOBBS, T. *Tratado sobre el ciudadano.*
Madrid, Trotta, 1999.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der euroäischen Wissenschaften.*
(husserliana VI), La Haya, 1954.

- JOLIVET, R. *Saint Augustin et le Néo-platonisme chrétien.*
Paris, Denoël et Steel, cop. 1932.
- KALINOWSKY, G. *Le problème de la vérité en morale et en droit.*
Lyon, Emmanuel Vitte, 1967.
- KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*
(Edición Luis Martínez de Velasco).
Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- KANT, I. *Crítica de la Razón Práctica.*
Buenos Aires, Losada, 1973.
- KELSEN, H. *Crítica del derecho natural.*
Traducción de Elías Díaz.
Madrid, Taurus, 1966.
- KELSEN, H. *¿Qué es justicia?.*
Traducción de Albert Calsamiglia.
Barcelona, Ariel, 1982.
- KÖRNER, S. *Kant.*
New York, Penguin Books, 1977.
- LÉVINAS, I. *Ética e infinito.*
Madrid, Gráficas Rógar S.A.. Segunda ed.,2000.
- LÉVINAS, I. *De Dios que viene a la idea*
Madrid, Caparrós, 1995.
- LEYDEN, V. *Hobbes and Locke: the politics of freedom and obligation.*
London, McMillan, 1982.
- LYOTARD, J. F. *Fenomenología.*
Barcelona, Paidós, 1989.
- LLEWELYON, J. *E. Lévinas: la genealogía de la ética.*
Madrid, Encuentro, 2001.
- LOCKE, J. *A letter on toleration.*
Oxford, Clarendon Press, 1968.
- LOCKE, J. *Of civil government.*
London, J.M. Dent & sons, 1940.
- LOCKE, J. *Two treatises on civil government.*
London, George Routledge & sons, 1884.
- MacINTYRE, A. *After Virtue.*

- London, Duckworth, 1985.
- MARÍAS, J. *La felicidad humana.*
Madrid, Alianza, 1987.
 - MARITAIN, J. *Cristianismo y democracia.*
Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1944.
 - MARITAIN, J. *Filosofía moral.*
Madrid, Morata, 1966.
 - MARITAIN, J. *La loi naturelle ou loi non écrite.*
Fribourg, Suisse Éditions Universitaires, 1986.
 - MARITAIN, J. *El hombre y el Estado*
Madrid, Ediciones Encuentro, 1983.
 - MARROU, H. I. *Saint Augustin et l'agustinisme.*
Paris, Seuil, 1962.
 - MILL, J. S. *Utilitarianism.*
Madrid, Alianza, 1984.
 - MONTESQUIEU, C. *Del espíritu de las leyes.*
Madrid, Tecnos, 1972.
 - NIEBUHR, R. *Moral man and immoral society: a study in ethics and politics.*
New York: Charles Scribner's Sons, cop 1960.
 - ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*
Madrid, Revista de Occidente, 1970.
 - PASTOR PÉREZ, M. A. *El arte de la simulación: Estudio sobre ciencia y política en N. Maquiavelo.*
Sevilla, O.R.P., 1994
 - PASTOR PÉREZ, M. A. *Fragmentos de Filosofía Civil; ensayos y estudios bibliográficos.*
Sevilla, Kronos, 2002.
 - PLATÓN *República.*
Madrid, Espasa, 1995.
 - PLATÓN *Fedón.*
Madrid, Espasa, 1988.
 - PLATÓN *Fedro.*
Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

- PLATÓN *Teeteto.*
Barcelona, Anthropos, 1990.
- PLATÓN *Las Leyes.*
Madrid, Akal, D. L. 1988.
- PALOMBELLA, G. *Filosofía del derecho moderna y contemporánea.*
Versión española de José Calvo González.
Madrid, Tecnos, 1972.
- PANIKKAR, R. *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural.*
Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- PARFIT, D. *Reasons and Persons.*
Oxford, Clarendon Press, 1984.
- PECES-BARBA, G. *Persona, sociedad, Estado.*
Madrid, EDICUSA, 1972.
- PECES-BARBA, G. *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales.*
Madrid, Mezquita, 1982.
- PECES-BARBA, G. *Los valores superiores.*
Madrid, Tecnos, 1986.
- PÉREZ LUÑO, A. E. *Iusnaturalismo y positivismo jurídico en la Italia moderna.*
Bologna, Real Colegio de España, 1971.
- PLATÓN *La República.*
(Traducción de Patricio de Azcárate).
Madrid, Espasa-Calpe, 1995.
- PLATÓN *Menón.*
(Edición bilingüe. Traducción de Enrique López Castellón).
Madrid, Istmo, 1999.
- PLATÓN *Timeo.*
Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- POPPER, K. *El universo abierto.*
(Traducción de Marta Sansigre Vidal).
Madrid, Tecnos, 1994.
- POPPER, K. *La sociedad abierta y sus enemigos.*

- (Traducción de Eduardo Loedel).
Barcelona, Paidós, 1994.
- RAZ, J. *The Morality of Freedom*.
Oxford, Clarendon Press, 1986.
- ROUSSEAU, J. J. *Del contrato social*.
(Traducción de Mauro Armíño).
Madrid, Alianza, 1992.
- ROUSSEAU, J. J. *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.
(traducción de Mauro Armíño).
Madrid, Alianza, 1992.
- ROVIELLO, A.M. *L'institution kantienne de la liberté*.
Bruxelle Ousia, 1984.
- RUIZ MIGUEL, A. *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*.
Madrid, Centro de Estudios Constitucionales,
1983.
- SCHELER, M. *Wesen Und Formen der Sympathie*
Francke, Bern [etc], 1975.
- SÁNCHEZ MECA, D. *Martin Buber: fundamento existencial de la intercomunicación*.
Barcelona, Herder, 1984.
- SPINOZA, B. *Tratado Político*.
Madrid, Alianza, 1986.
- SULLIVAN, R.J. *Inmanuel Kant's moral theory*.
Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- THIEBAUT, C. *Cabe Aristóteles*.
Madrid, Visor, 1988.
- THOMASIIUS, Ch. *Fundamenta iuris naturae et gentium*.
Aelen Scientia, 1979.
- THOMASIIUS, Ch. *Historia algo más extensa del Derecho Natural*.
(Traducción de María Asunción Sánchez Manzano
y Salvador Rus Rufino).
Madrid, Tecnos, 1998.
- TILLICH, P. *Amor, poder y justicia: análisis ontológicos y aplicaciones éticas*.
Barcelona, Ariel, 1970.

- TILLICH, P. *El coraje de existir.*
Barcelona, Estela, 1969.
- TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologica*
Madrid, Moya y Plaza Editores, 1880-1883.
- VALCÁRCEL, A. *Hegel y la ética: sobre la superación de la "mera moral".*
Barcelona, Anthropos, 1988.
- VALLET, J. *Perfiles del derecho natural en Santo Tomás de Aquino.*
Madrid, 1975.
- VIDAL, M (ed) *Conceptos fundamentales de ética teológica.*
Madrid, Trotta, 1992.
- VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, J. *Ser y verdad en Agustín de Hipona.*
Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.
- WISSER, R. *Responsabilidad y cambio histórico: respuestas de Jasper, Buber, C. F. Von Weizsäcker, Guardini y Heidegger.*
Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1967.
- YOUNG, R. *Personal Authonomy. Beyond Negative and Positive Liberty.*
London, Croom Helm, 1986.

E. ARTÍCULOS Y REVISTAS SOBRE LOS TEMAS TRATADOS.

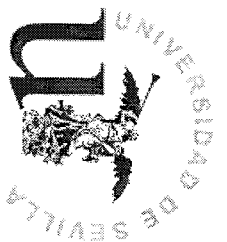
- ATHERN, B. "CTI, La dignité et les droits de la personne humaine".
Documentation Catholique, 82 (1985).
- BENN, S.I. y WEINSTEIN, W. "Being free to Act and Being a Free Man".
Mind, 80, (1971)
- BENN, S. I. y WEINSTEIN, W. "Freedom, Authonomy and the Concept of a Person".
Proceedings of the Aristotelian Society, 76, (1975-1976).
- BOBBIO, N. "Presente y porvenir de los derechos humanos".
Anuario de derechos humanos

Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1982.

- CALVEZ, J. I. “Qu’est-ce qui change quand les devoir corrélatifs des droits?”.
Le Supplément n° 168, 1989.
- CAMPS, V. “La inútil idea de la libertad”.
Revista de Occidente, 45, (1985).
- COHEN, M. “Berlin and the Liberal Tradition”.
Philosophical Quaterly, 10, (1960).
- CROSBY, J. F. “Hacia la fundamentación”.
Revista de Filosofía, UC, n° 5, 1992.
- DEWITTE, J. “Préservation de l’humanité et image de l’homme”.
Études Phénoménologiques. Louvain-la-Neuve, n° 8, 1988.
- DWORKIN, G. “Acting Freely”.
Grazer Philosophische Studien, 12-13, (1981).
- FRANKFURT, H. “Freedom of the Will and the Concept of a Person”.
Journal of Philosophy, LXVIII, (1971).
- FORMENT, E. “El valor de la contemplación amorosa en la vida personal”,
Espíritu, (*Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*), n° 129, 2004.
- INGARDEN, R. “Lo que no sabemos de los valores”.
Revista de Filosofía, n° 3, 1990.
- KOLM, S. “Le devoir general. Droits”.
Le Supplément n° 168, 1989.
- MacCALLUM, G. “Negative and Positive Freedom”.
Philosophical Review, 76, (1967).
- MILLON-DELSOL, Ch. “Les fondements de l’idée de dignité humaine”.
Éthique. La vie en question, 4, primavera 1992.
- PARENT, W. A. “Some Recent Work on the Concept of Liberty”.
American Philosophical Quarterly, 11, (1974).
- RAWLS, J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”.

The Journal of Philosophy, vol. LXXVII, 9, septiembre 1980.

- SCHELER, M. “Ética. Nuevo ensayo de fundamentación del personalismo ético”.
Revista de Occidente, 1944.
- SWIDLER, L “Los derechos humanos. Panorámica histórica”
Conciliumm. Revista Internacional, 26 (1990).
- VALORI, P. “La natura, norma di moralità”.
Aquinas, 27, 1986.
- VERGÉS, S. “Desarrollo de los derechos humanos en H. Grocio”.
Estudios de Deusto, 35, (1987).
- VERGÉS, S. “Evolución de los derechos humanos en Spinoza y Leibniz”.
Pensamiento, 45, (1989).
- VERGÉS, S. “La dignidad del hombre según Kant”.
Letras de Deusto, 18, (1988).



UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Reunido el tribunal en el día de la fecha, integrado por los abajo firmantes, para evaluar la tesis doctoral de D. M^º DEL CARMEN MÉRCHAN PARRADO

LA AUTONOMIA PERSONAL, FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS
ACORDÓ OTORGARLE LA CALIFICACION DE SOBRESALIENTE CUM LAUDE POR VIGINTIQUATRO

Sevilla, a 25 de Enero de 2007

Vocal,

Vocal,

Vocal,

Presidente,

Secretario,

Doctorando,