

Rush González Hinojosa

Hacia una fundamentación ontológica de los derechos humanos a través del iusnaturalismo

Ciencia Ergo Sum, vol. 9, núm. 2, julio, 2002

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10402406>



Ciencia Ergo Sum,

ISSN (Versión impresa): 1405-0269

ciencia.ergosum@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Hacia una fundamentación ontológica de los derechos humanos a través del iusnaturalismo

Rush González Hinojosa*

Recepción: septiembre 6 de 2001

Aceptación: enero 10 de 2002

* Investigador de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Teléfono: (722) 213 14 07 y fax: 2 13 15 33. Correo electrónico: crushlogo@hotmail.com

Resumen. Se pretende mostrar esencialmente dos cosas: la primera, que bajo la lógica del análisis de las tres categorías fundamentales de los derechos humanos (igualdad, libertad y dignidad) se puede establecer un hilo conductor e integrador entre el iusnaturalismo, el iuspositivismo y el iushistoricismo; la segunda consiste en marcar una dirección hacia el fundamento ontológico de los derechos humanos.

Palabras clave: derechos humanos, ontológico, el ser del hombre.

Towards an Ontologic Foundation for Human Rights 'Iusnaturalism'

Abstract. The article attempts to show that, beneath the logic of the three fundamental categories of human rights (equality, liberty and dignity), one can establish a conducting and integrating link between iusnaturalism iuspositivism, and iushistoricism. The paper also tries to indicate the ontological foundation of human rights.

Key words: human rights, ontologic, human being.

Introducción

La meditación en torno a los derechos humanos (DH) se ha convertido en baluarte y puerto común del quehacer teórico de distintas disciplinas, tales como la política, el derecho, la economía y la filosofía.

Los DH nos colocan automáticamente ante un hecho social y humano. El hombre ahora se ve obligado a meditar sobre un fenómeno y una cualidad que sólo a él le incumbe. Obviamente el trato para con este fenómeno va a depender de la óptica desde donde se facture dicha descripción. No es el mismo trato que ha de realizarse desde el ámbito de la política y el derecho, por ejemplo, que desde el ámbito de la filosofía. Cada disciplina posee implícitamente su demarcación y su justificación, y cada disciplina cumple un papel orquestal en la construcción del conocimiento que por lo

mismo es interdisciplinario. Ninguna disciplina puede darse la arrogancia de poseer la última verdad respecto a algún tópico; el conocimiento se construye gradual e interdisciplinariamente, amén de que en cada disciplina se suscitan distintas perspectivas respecto a un mismo tema, tal como acontece con los DH.

El presente esfuerzo pretende ser sólo una pequeña voz que emana de la óptica filosófica a fin de que quede constancia de que la filosofía, tal como en su momento la cualificaron Platón y Aristóteles, se caracteriza por pretender los principios y los fundamentos que dan razón y posibilitan la existencia de los fenómenos. En este sentido, filosofía es metafísica y la metafísica es la filosofía. Esto en razón de que no existe filosofía alguna que no anhele una explicación cabal o *final*. No hay filosofía de lo particular, toda filosofía es de lo general y de lo común. ¿Qué es lo general y lo

común? He aquí la pregunta metafísica por excelencia; la noción de generalidad nos coloca por sobre la relieve de aquello que se quiere generalizar, pero sin apartarse de ello mismo, y sin embargo patentizar una nota distinta de lo generalizado. La noción de común nos arroja al interior de la pluralidad que debe, mediante la teoría, ser reunida a través de algún concepto riguroso; ya la filosofía preplatónica abrió y propuso una serie de hipótesis respecto de este último cuestionamiento. Platón y Aristóteles también asumieron y propusieron, a su modo, la respuesta al cuestionamiento. Cada respuesta filosófica a esta cuestión, de alguna u otra manera, nos ha acercado y a la vez nos ha atraído a la presencia del ser. El discurso filosófico que versa en torno al ser se le llama ontología. El ser nos descubre dos relieves: la naturaleza y una sobrenaturaleza constituida por el hombre y sus múltiples manifestaciones. Ahora bien, los DH se ubican en esta segunda relieve, y una de las preocupaciones de la filosofía al respecto será la de proponer una dirección para llegar a su *fundamentación*.

A decir verdad esto último es la excusa del presente empeño. Nuestro interés no es facturar una exposición minuciosa acerca del iusnaturalismo ni de alguna otra postura política o jurídica. Nuestro empeño está más bien enmarcado en la construcción de una propuesta, que no es en absoluto novedosa, para dar con los fundamentos de los DH. Para esto hemos tenido que hacer mención al iusnaturalismo de los siglos XVI y XVII porque pensamos, junto con muchos autores, que en esa época se encuentra la primer formulación rigurosa de las categorías básicas de éstos, tales como las de libertad, igualdad y dignidad.

El fundamento no es ni podrá ser nunca la construcción de teoría alguna; el fundamento como tal es un hecho, y el aporte teórico respecto a éste será no tanto el establecerlo, sino ofrecer un camino para su interpretación. Y de aquí la razón precisamente de la pluralidad de voces en torno a esta temática. La teoría recorre y construye caminos de interpretación hacia ese trasfondo común que las soporta y las hace posible.

Lo cierto es que los DH son una realidad que nos entorna y nos involucra, y como tal poseen un fundamento; pensamos que era indispensable para dar con éste el tomar una vía que pudiera poner de manifiesto este fundamento. Es decir, nuestro interés no es en absoluto mostrar una erudición respecto a las distintas posturas convergentes o divergentes de los DH. Nos interesa, por el contrario, expresar que los DH –sea cual fuere la postura que se tome– penden y devienen de un fundamento en común: el ser, pero el ser del hombre.

En general, podría afirmarse que existen dos grandes direcciones para entender la naturaleza de los DH: aquella

que sostiene la atemporalidad de los mismos, y la que afirma que éstos son ante todo construcciones temporales y humanas. Cabe decir, también, que la recurrente mención y opción del iusnaturalismo en el trabajo es mera excusa o estrategia metodológica para tratar de mostrar nuestra hipótesis: el fundamento cabal y final a toda postura en torno a los DH es el *ser del hombre*; y la disciplina autorizada y capacitada para versar y pensar el fundamento es la metafísica.

1. Contenido

De acuerdo con Nicolás Ma. López Calera son tres las problemáticas fundamentales e imprescindibles en la reflexión de los DH: la conceptualización, la fundamentación y su realización. Esto quiere decir que dicha reflexión posee, por así decirlo, dos facetas; un lado teórico y uno práctico, cada cual posee su grado y modo de dificultad.

No se puede conceptualizar filosóficamente algo si no se hace desde la noción de aquello que lo soporta y lo hace posible, es decir, desde su fundamento. De la fundamentación de los DH dependerá tanto la conceptualización como su realización. El fundamento y la manera de establecerlo serán lo que determine el rumbo y la dirección de tales *coproblemas*.

Toda fundamentación filosófica tiene que partir del presupuesto de que, en efecto, es posible, y esta posibilidad siempre ha de estar promovida por el hallazgo concreto del dato o de los datos que plantean el problema. El dato en este caso es: hay DH, pero ¿cuál es el fundamento de éstos?, ¿por qué se dice que todo hombre en tanto tal le acontecen dichos derechos?, ¿son estos derechos congénitos al ser del hombre, o bien son creaciones históricas de éste? Esta ha sido la problemática bajo la cual se ha venido desarrollando en el siglo XX la polémica en torno a su fundamento. Y para llevar a efecto esta tarea se apela a la filosofía por dos razones: en primer lugar, porque ellos no se fundan a sí mismos, y en segundo, porque la filosofía es ciencia de principios, es decir, de cimentaciones.

Al hablar de los DH no se hace alusión específicamente a la idea del derecho positivo en tanto regional, inmediato y geográficamente circunstancial, sino más bien a una noción de derecho universalmente asentible, que ciertamente no puede ser ajeno al derecho positivo regional, pero ciertamente también no cuadra en su definición.

Fundamentar filosóficamente significa dar razón de los presupuestos que de *facto* ya se encuentran operando en la concepción o determinación de la teoría. Uno de los autores que mejor ha plasmado esta problemática, en la década de los cuarenta es sin duda Jacques Maritain, entendiendo

que el problema principal de los DH no radicaría en la disposición o asentimiento de su realización, sino en el nivel de la teoría, porque cierto que había, y aún sigue habiendo *grosso modo*, dos visiones en torno a la naturaleza de éstos: “el hombre en razón de la exigencia de su esencia, posee ciertos derechos fundamentales e inalienables anteriores, y superiores a la sociedad. Y en segundo, el hombre en razón del desarrollo histórico de la sociedad, se ha revestido de derechos continuos variables y sometidos al flujo del devenir” (Maritain, 1949: 19).

Podría decirse que cualquier disertación en torno a la naturaleza de los DH desemboca, de alguna manera, en la asunción de alguna de estas dos posturas, a saber: a) que tales derechos fundamentales son inalienables, anteriores y superiores a la sociedad, y b) que tales derechos son ante todo producción y creaciones históricas.

Detengámonos un momento en la propuesta y postura del inciso (a). La idea proviene directamente del iusnaturalismo. Recordemos que poco después del ocaso de la edad media y del feudalismo en occidente comenzarían a echarse los cimientos para el Estado moderno. Surge una nueva manera de concebir el mundo y el universo, asimismo comienza una nueva forma de interacción social. Se pondrá en marcha propiamente aquello que posteriormente se denominará *modernidad*, cuya principal característica, de acuerdo con Habermas, será la productividad y la optimización del capital.

Hobbes fue el primer autor que comenzó a idealizar un Estado salvaje regido por una modalidad del derecho fundado en la fuerza y la anarquía. Este planteamiento lo seguirán literalmente Locke y Rousseau (Cf. Locke, 1983: caps. I y II). En dicho Estado la manera habitual de sobrevivir estaba teñida por la zozobra y el temor permanente respecto de los cohabitantes del mismo espacio; la sombra y la amenaza de la muerte sería una constante en dicho estado de cosas. La concepción que el hombre tenía de sí mismo era la del *homo hominis lupus*. Dadas estas circunstancias, era lógicamente procedente instaurar una forma de gobierno capaz de vigilar y hacer respetar la vida de cada cual. Refiriéndose a este punto, Savater ha afirmado que en Hobbes puede apreciarse cómo la irracionalidad de la pasión por el poder sugiere y hace engendrar a la legalidad (Savater, 1991: 100) bajo la premisa de que ante todo se ha de proteger la vida. El Leviatán surgiría con la finalidad de asegurar la sobrevivencia en comunidad (Hobbes, 1990:

275). Se dará con ello por sentado que el primer y principal derecho a proteger legalmente será la vida.

Pero el proyecto del Estado moderno aún se estaba forjando en la imaginación de sus teóricos. La teoría de Locke, emparejada con el avance técnico y productivo de la época, propondrá la categoría de ciudadano avalada por la posesión de la propiedad (Locke, 1983: cap. V). La manera de la ciudadanización sería a través de la propiedad. Así la función del Estado ya no sólo sería proteger la vida, sino además la propiedad. Había entonces ya en esto un giro en la concepción del derecho. Porque si bien antes el derecho obedecía y provenía de lo alto de la gracia de Dios, o bien era el ejercicio del talión bíblico, que en el Estado natural se identificaba con la pasión de la voluntad caótica de dominio del más fuerte. Ahora el derecho adquiriría una modalidad insólita: se funda en la razón y en el convenio social.

Locke y Rousseau serán los que legitimen teóricamente el surgimiento del Estado moderno mediante el pacto o contrato social.

Cualquier disertación en torno a la naturaleza de los DH desemboca, de alguna manera, en la asunción de alguna de estas dos posturas, a saber: a) que tales derechos fundamentales son inalienables, anteriores y superiores a la sociedad, y b) que tales derechos son ante todo producción y creaciones históricas.

No obstante, para que fuese en efecto posible, al menos teóricamente, la formulación del Estado moderno era indispensable sugerir una idea y un ideal del hombre. Idea que en efecto sirviera para los fines prácticos del nuevo Estado. Al respecto Locke (1983: 73) nos dice: “Siendo, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado y someterlo a otro poder político sin su consentimiento”; y a su vez Rousseau (1979: 4, 39) dirá: “el hombre ha nacido libre... igual por la razón y ante la ley y nadie tiene autoridad sobre sus semejantes ya que la fuerza no produce ningún derecho, sólo las convenciones”.

En ambos autores aparecen con demasiado énfasis las categorías de igualdad y libertad en tanto constitutivas sustanciales de la estructura específica y propia del hombre. Obviamente que el primer enfoque al cual tendieron o al que fueron orientadas estas categorías fue el aspecto político, de aquí que se pueda afirmar la posibilidad de un contrato entre partes homólogas, es decir, entre hombres libres

e iguales. Porque ciertamente no es posible pactar o contratar políticamente entre seres que no posean las cualidades de igualdad y libertad.

En pleno siglo XVIII era innegable que el poder en el Estado ya no provenía ni se fundaba en la revelación de la gracia. La razón se estaba convirtiendo en el factor primordial, así como en el agente fundamental en la concepción y organización de mundo. El ideal del hombre apuntaba hacia la autonomía, que quiere decir la plena realización del ideal de libertad; hecho que teóricamente Kant vendrá a complementar.

Kant parte y a la vez llega a la conclusión de que “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana” (Kant, 1973: 94), porque el hombre, sólo en tanto autónomo, forma parte del reino de los fines y asume para sí la categoría de dignidad, con la cual se obliga a sí mismo a tratar a los demás “nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo” (*ibid.*: 91). Estando atado a una legislación de sí mismo, siendo súbdito y jefe al mismo tiempo. Ser digno significa ser dueño de sí mismo, ser responsable del hacer y del actuar de uno.

El imperativo categórico kantiano: “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (*ibid.*: 72) dota al individuo de la posibilidad y de la responsabilidad por forjar su propia moral, y le concede plena autonomía ética. Y en el lenguaje kantiano en esto consiste hacer del hombre un ser digno y colocarlo por encima de toda cosificación mercantil y alienable. “Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio, y no admite nada equivalente, tiene una dignidad” (*ibid.*: 92). La dignidad, entonces, no sólo consistirá en la autonomía del sujeto, sino en el carácter irrepetible de los hombres.

Quedaba de esta manera esbozada la idea moderna del hombre o bien la idea del hombre moderno. Con Locke y Rousseau, aparece éste en su calidad de *ciudadano*. Y con Kant, como *individuo*. La forma de gobierno que se apostaba más acorde con este ideal sería indudablemente la democracia representativa. Pero lo más destacable de esto, sin duda, es que adquirirían en este contexto la definición de las categorías básicas de los DH: *la igualdad, la libertad y la dignidad*, las cuales representarán el ideal más alto del hombre moderno.

La libertad, la igualdad y la dignidad son, por así decirlo, los supuestos básicos que han orientado el vector de la

La libertad, la igualdad y la dignidad son, por así decirlo, los supuestos básicos que han orientado el vector de la concepción e ideación de los DH.

concepción e ideación de los DH. Tales categorías en el fondo son valores sumamente humanitarios, pero también son condición de valorar.

Ahora bien, ¿cómo el iusnaturalismo justifica la anterioridad y superioridad de estos derechos respecto al Estado? Para responder a esta pregunta, digamos de paso que el iusnaturalismo se entiende como la postura política y ética del derecho natural. Pero un derecho natural desligado de la coparticipación

en el orden preestablecido por Dios. El iusnaturalismo es la teoría del derecho natural, derecho que se enraiza en la naturaleza terrena y humana. Podría afirmarse que el iusnaturalismo deviene de la influencia, por un lado, del racionalismo cartesiano, y por otro, de las revoluciones científicas de Galileo y Newton. La ciencia física moderna posibilitó la ruptura de la mediatez en la relación entre el hombre y la naturaleza. Galileo descubrió que, en efecto, la naturaleza (entendida como el conjunto de la totalidad de lo real) era algo así como un libro abierto, inscrito y escrito por códigos matemáticos y accesible, mediante el método, a la razón.

El contraste que cabe aquí destacar es el hecho de que para acceder al conocimiento de la naturaleza no se requería ya ni el permiso ni la intervención divina en los procesos cognoscitivos, tal como acontecía según el planteamiento de San Agustín. Ahora era el hombre sin más herramientas que la lógica de su razón y el amparo del método el que enfrentaba a la naturaleza. Uno de los baluartes más representativos de la madurez del método se encuentra manifiesto en la física newtoniana. Develando que el conocimiento, antes que revelación es descubrimiento. A la física entonces le interesaría el descubrimiento de las leyes universales, eternas y necesarias que rigen la mecánica de la naturaleza.

El racionalismo de Descartes se caracteriza no sólo por instaurar a la razón como principio y medida del conocimiento, sino además por formular un esquema de representación donde lo más seguro, inclusive por encima de la razón, serían las ideas innatas, las cuales antecedían y sobrepasaban al sujeto.

Ahora bien, podría decirse que el iusnaturalismo asume los esquemas del método racional científico, para crear sobre ello la información de que hay en el hombre ciertos derechos anteriores y superiores a cualquier asociación y moral. Locke nos dice: “desde luego, la ley de la naturaleza sólo podía ser conocida por la luz de la naturaleza, es decir

por la razón. Pero estaba allí para encontrarla, no para hacerla: Dios era su autor” (Locke, 1681). El iusnaturalismo estaba hablando de una legalidad eterna. El autor de la naturaleza, al crearla inscribió asimismo sus leyes, las cuales sólo mediante la razón serían susceptibles de ser descubiertas. La ley en la naturaleza por antonomasia debía valer como regente en cualquier acontecimiento natural; asimismo este orden legal a priori en el hombre debía tener un valor en sí previo a toda formulación positiva. Se trataba de un orden legal perenne inspirado en la naturaleza, es decir, a imagen y semejanza de la legalidad natural.

Así como operaba la legalidad en la naturaleza, se pensó de hecho que así también debía operar en la cultura. Y de aquí la razón principal por la cual se erigió el *modus operandi* de la regularidad necesaria de ésta como el arquetipo o paradigma fundamental del derecho político y la forma moral.

D’ Alembert en la *Enciclopedia* nos expone que el derecho natural, en tanto natural, es anterior a todas las convenciones sociales. Montesquieu en *El espíritu de las leyes* dice “Grabado en los corazones por Dios y establecido por la razón, el derecho natural está allí descrito como perpetuo e inmutable.” (Montesquieu, 1980). Esta misma idea había aparecido ya en el *Emilio* de Rousseau.

En suma, el supuesto fundamental del iusnaturalismo sería éste: “Hay una inmutable regla de justicia para todos, que ya existía antes de las leyes o convenios humanos, y descubrible por la razón” (Baumer, 1985: 117).

El ideal de justicia en el iusnaturalismo, entonces, consistiría en proceder conforme a la naturaleza, puesto que esta última poseía sus leyes de las cuales el hombre de alguna manera era súbdito. Tales leyes, como ya se ha mencionado, eran inmutables, sempiternas y atemporales. Y a este orden de legalidad de justicia inmutable es lo que se conoció como *derecho natural*.

Pero derecho natural como tal no es sinónimo de derechos humanos. El derecho natural es, por así decirlo, la pauta para éstos, que serían a su vez la culminación de aquél. “Quiero decir que se puede empezar a hablar de DH sólo cuando son incorporados en una ordenación positiva” (de Castro, 1989: 119). La positivización del derecho natural representaría el paso del desconocimiento al del reconocimiento racional de la ley, tal como Rousseau lo ha sugerido en *El contrato social*.

Ahora bien, retornando al planteamiento del inciso, ¿cuál sería el fundamento desde esta óptica de los DH? A primera vista cualquiera podría responder sin duda que es la naturaleza. La Declaración de Virginia, EU, al igual que la Francia del siglo XVIII comienzan estableciendo que por naturaleza el hombre es libre e igual en dignidad y derechos. La

naturaleza, entonces, sería el suelo firme que afianzaría la convicción de estos derechos. Así lo pensaron al menos los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII. La ficción del derecho natural era necesario afianzarla en la convicción de que la naturaleza podría justificar y fundamentar la creación imaginaria de este orden legal inmutable.

Sin embargo, la idea de la naturaleza que se sugiere como fundamento de los DH, ciertamente es ambigua, tal como Bobbio lo ha dejado de entrever (Bobbio, 1966: 226). Lo cierto es que la naturaleza, en tanto tal, no puede ser fundamento de derecho alguno, porque “No existe afirmación alguna sobre la correspondencia con la naturaleza de un determinado derecho a la cual no pueda oponerse la admisión de idéntica correspondencia para un derecho totalmente contrario” (*ibid.*: 227).

¿Qué diremos entonces?: ¿que la propuesta de los DH en dirección del iusnaturalismo carece de fundamento? No, por supuesto, pero también tratando de ser prudentes y honestos tenemos que asentir con Bobbio, pues la naturaleza no puede ser fundamento del derecho, llámese éste natural o bien positivo. El proyecto iusnaturalista está teñido por una metafísica perenne platónica y kantiana, en el más estricto de los sentidos. En donde la noción de realidad y de verdad dependía directamente de la inmutabilidad; así, se pensó que el derecho universal y primigenio debía ser a la vez inmutable y anterior.

Pero ¿qué es lo inmutable? ¿Acaso no es el principio lógico de identidad y de no-contradicción? ¿Acaso lo inmutable no es una creación de la razón? Por supuesto que la idea de inmutabilidad es una creación lógica racional que al entrar en trato con los objetos bajo esa preóptica, ciertamente no hay descripción, ni descubrimiento, en el sentido en que el iusnaturalismo pretendía, sino antes bien invención. En este sentido, la idea de naturaleza que presuponia como algo ya dado y estante, en realidad era una invención o recreación en tanto enfrente. Kant es la expresión más acabada de esta visión, tal como lo expone en la *Fundamentación de la metafísica y de las costumbres*.

Y en este sentido también al preguntarse por el fundamento de los DH, en esta óptica, la interrogante nos conduce al autor del derecho natural, el cual ciertamente no es Dios sino el ser que forma la naturaleza el hombre. Porque naturaleza es la representación del estado salvaje desde la razón, es el todo regido y gobernado por las leyes, leyes racionales que pueden, según Kant, ser conocidas *a priori*, y serles a su vez prescritas por el hombre.

Kant nos viene a mostrar el trasfondo del iusnaturalismo, el cual se caracterizó por sugerir que detrás y en la base del orden legal del hombre podría hallarse la naturaleza “irracio-

nal” de lo que es. A partir de este presupuesto, Kant viene a consecuentar y a especificar el sentido de la fundamentación del derecho, mostrando que no es propiamente la naturaleza quien funda la ley, sino que la ley se funda en la razón. Con Kant la vinculación y el orden de relación entre razón y naturaleza se invierten, es decir, en la noción iusnaturalista previa a Kant, la razón como orden legal se inspiraba en la naturaleza y la imitaba; la naturaleza era la que de alguna manera pretendía fundar el derecho. No obstante, con Kant es la razón la que se convierte en el actor y autor del derecho, la naturaleza misma ahora es fundamentada desde y por la razón. Kant, para nuestro gusto, nos coloca en la dirección adecuada del fundamento de los DH.

El derecho natural es un orden legal inventado por el hombre y para el hombre. La vida sería su justificación y *la razón, su fundamento*. Si entendemos bien esto último, descubriremos que la hipótesis del fundamento ontológico de los DH, de vistas al iusnaturalismo, apunta directamente al ser racional. No es la naturaleza, sino la razón quien funda los DH. En este sentido, y por esto mismo, aquel ideal perenne que quiso acompañar al iusnaturalismo viene a ponerse entre paréntesis. El iusnaturalismo en realidad viene a imponer una separación entre el régimen legal de la naturaleza física y el ámbito legal entre los hombres, dejando al descubierto que en la naturaleza hay leyes perennes, y que por el contrario el ámbito legal del hombre nos conduce directamente a la idea de la esencial historicidad de este mismo y sus producciones.

Y con esto podemos entrever que existe un nexo de condicionalidad y seguimiento entre las dos posturas que ya Maritain nos mencionó a propósito de la naturaleza de los DH, entre aquella que afirma que éstos son ahistóricos y anteriores a las convenciones humanas, y aquella que afirma la historicidad de los mismos. Vemos cómo este nexo se tiende desde la formulación de un derecho natural perenne, a su positivización y planteamiento de los DH, creyendo

en una primera instancia que estos últimos se justificaban y fundamentaban en la naturaleza; más no obstante, Kant nos vino a aclarar cual es en efecto la base y el sustento tanto de la naturaleza y del derecho, conectándonos directamente con la razón, es decir, con el sujeto; dando pauta a la aseveración de que los DH son posibles sólo por el hombre. Kant, sin embargo, creía en verdades inmutables o perennes, y no fue sino hasta Hegel y Marx que el hombre gana para sí el adjetivo de ser histórico. Histórico es el ser mismo del hombre y sus producciones.

La idea de “los DH se muestra, así, como productos o creaciones plenamente histórico-culturales. Han sido formuladas o “inventadas” por los propios hombres para resolver unas determinadas necesidades vitales del contexto histórico” (de Castro, 1989: 120). Los DH enuncian valores humanos. “Los valores no son inamovibles ni absolutos ni eternos” (de Asis, 1929: 73), son relativos según la época y meramente convencionales. De aquí la razón por la cual en el estado presente de cosas, que es donde se genera esta idea del ius-historicismo, se apele al consenso como el mecanismo del mutuo acuerdo, de vista a la asunción de un compromiso por respetarse y correspetar lo acordado, teniendo siempre presente que “estas razones y argumentos estarán afectados por la provisionalidad y la contingencia histórica” (Gimbernat, 1989: 176). El consenso vendría a suplantar en la época presente el contrato de la época del iusnaturalismo.

Pero esto que a primera vista se nos muestra como más actual y acorde con nuestro tiempo, trae implícita una dificultad mayor, la aparente imposibilidad de poder fundamentar primigenia, originaria y homogéneamente la teoría de los derechos humanos; puesto que el tiempo de las sustancias permanentes y del racionalismo sustancialista ha quedado atrás. Bajo ese esquema, el iusnaturalismo apelaba en su momento a un fundamento cualitativamente perenne. Hoy, después de Nietzsche y Heidegger se nos ha puesto de manifiesto su inconveniencia.

¿Entonces acaso no hay, desde esta óptica ius-historicista, en el presente un fundamento común a todas estas voces temporales? Claro que lo hay, y esa pluralidad de voces que por un momento pudo complicar la labor práctica facilita la teórica de la fundamentación. Y para contestar a la pregunta por el fundamento de tales derechos, preguntemos primero: ¿por qué tiene derechos el hombre? A lo cual contestaremos que éste tiene derechos ante todo porque es en sí un *ens de iure*.

El iusnaturalismo en realidad viene a imponer una separación entre el régimen legal de la naturaleza física y el ámbito legal entre los hombres, dejando al descubierto que en la naturaleza hay leyes perennes, y que por el contrario el ámbito legal del hombre nos conduce directamente a la idea de la esencial historicidad de este mismo y sus producciones.

¿Cuál es el sujeto del derecho? El hombre. ¿Cuál es entonces el fundamento ontológico de los derechos humanos? El ser, indudablemente, pero el ser del *ens de iure*, que vale decir, *el ser del hombre sin más*.

Conclusiones

Los DH son valores, que dentro de la escala apreciativa de los hombres, valen más. ¿Y qué es lo que vale más para el hombre? ¿Acaso no es el hombre mismo? Los esfuerzos permanentes en la época moderna y contemporánea por legitimar los derechos humanos valen por testimonio, una vez más, de que el destino del hombre consiste en hacerse a la búsqueda de un lugar en el orden del mundo.

Los DH son los valores más altos según el hombre moderno, los más delicados y los más meritorios a proteger. ¿De dónde viene este afán por proteger tales derechos? Del afán constante semihistórico por anhelar seguridad. La lucha por los DH es la lucha por el hombre mismo. Por el hombre que sufre y se duele por el riesgo de estar ya en el juego de la vida, la cual se hace efectiva en su coqueteo con la muerte. La lucha por los DH es la lucha del hombre que vive con el propósito de continuar viviendo.

Derechos humanos, en el fondo, significa derecho a pervida. La exigencia y el énfasis recurrente sobre algo delata de alguna manera la ausencia de efectividad de lo afanado, y tal exigencia se formula sólo con el propósito de solventar lo ausente.

El presente esfuerzo no ha pretendido, en absoluto, cerrar el debate en torno a los DH; conscientes estamos de que hoy en día existen tantas perspectivas y posturas en torno a éstos. Cada postura maneja sus presupuestos y sus argumentos. Sin embargo, desde el punto de vista de la metafísica, más que pretender inaugurar otra postura más, se anhelará encontrar los elementos en común, así como dar razón del fundamento que ha de ser uno para todas las distintas posturas. En este sentido la metafísica reconoce, en primera instancia, que por cuanto existe hoy en día un debate a propósito de los DH, tal debate genera y enfatiza la

objetividad de éstos; es decir los DH son sin más una realidad de referencia común. Hay derechos humanos, luego, se puede dialogar, concordar o discrepar acerca de éstos. Los DH son una realidad en común desde donde se levantan las distintas posturas, es decir, un elemento donde convergen distintas posturas, y es una realidad de referencia común sin la cual no habría posibilidad alguna ni de las posturas ni de debate alguno en torno a éstos.

El fundamento ontológico de los DH por antonomasia ha de ser general y común, y por fundamento vamos a entender

aquello desde donde lo que es ha venido a ser, y a la vez aquello que sustenta las formulaciones acerca de aquello que se está afirmando, y que en este caso son los DH: ¿Qué es lo más general y común en el orden de lo que es? Desde luego el Ser, sin embargo nuestro asunto atañe a los DH, en este sentido la pregunta tendría que rezar así ¿Qué es lo más general y común en el orden de los DH? Esta pregunta nos coloca frente a una relieve del Ser muy específica y peculiar, la cual se caracteriza, entre otras cosas, por tener derechos. ¿Qué clase de ser posee derechos? Todo derecho es netamente humano, luego el fundamento de los DH es el ser del hombre.



Cuando afirmamos que el fundamento ontológico de los DH nos coloca directamente en y con el ser del hombre, ya no estamos siguiendo postura alguna acerca de éstos. El problema del fundamento nos coloca más allá de las posturas. De hecho, cuando la metafísica trae a mención el asunto del fundamento ontológico no lo hace con el afán de circunscribirse a alguna postura en específico; pretende más bien hacer del conocimiento de toda postura posible cuál es el fundamento ontológico de los DH.

Las concepciones respecto al hombre y a los DH siempre serán históricas, no obstante su fundamento, aunque histórico en su ser mismo, será el mismo invariablemente (el hombre), tal como lo hemos intentado mostrar.

Hablar sobre los DH desde la filosofía es válido, porque con ello se procura que el hombre siga siendo humano. Ser humano consiste en velar porque el hombre permanezca y siga siendo.

- Baumer, F. (1985). *El pensamiento europeo moderno*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bobbio, N. (1966). “Algunos argumentos contra el derecho natural”, *Crítica al derecho natural*. Taurus, Madrid.
- De Asis, R. (1989). “Algunas notas para una fundamentación de los derechos humanos”, *El fundamento de los derechos humanos*. Peces Barba-Ed. Debate, Madrid.
- De Castro, B. (1989). “Reflexiones incidentales”, *El fundamento de los derechos humanos*. Peces Barba-Ed. Debate, Madrid.
- Gimbernat, J. A. (1989). “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación de los DH”, *El fundamento de los derechos humanos*. Peces Barba-Ed. Debate, Madrid.
- Hobbes, T. (1990). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant (1973). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe, México.
- Locke
 _____ (1983). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar, México.
- _____ (1681). “Journals”, en Baumer, F. (1985). *El pensamiento europeo moderno*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Maritain, J. (1949). “Los derechos del hombre”, *Los derechos del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Montesquieu (1980). *Del espíritu de las leyes*. Porrúa, México.
- Rousseau, J. (1979). *El contrato social*. Ed. Tor, Buenos Aires.
- Savater (1991). *La ética como amor propio*. Amondadori, México.