

La fundamentación vitalista de los derechos humanos

The vitalist foundation of human rights

 **DAMIÁN PACHÓN SOTO**

Doctor en Filosofía

Universidad Industrial de Santander - Colombia

<http://orcid.org/0000-0001-9055-0118>

Correo electrónico: dpachons@uis.edu.co

Cómo citar este artículo en APA:

Pachón Soto, D. (2022). La fundamentación vitalista de los derechos humanos. *Analecta Política*, 12(23), 01-17. doi: <http://dx.doi.org/10.18566/apolit.v12n23.a03>

Fecha de recepción:

02.02.2022

Fecha de aceptación:

28.04.2022

Resumen

El artículo presenta una fundamentación de los derechos humanos desde la filosofía vitalista del pensador colombiano Darío Botero Uribe. Se parte de los antecedentes que desembocaron en la Declaración Universal de Derechos Humanos Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948, se discuten algunos aspectos de la fundamentación del derecho natural y del derecho positivo, y se concluye recalcando que la vida es la condición de posibilidad de los demás derechos; sin embargo, no cualquier vida, sino una vida digna en que no se prescinde de algunos consensos mínimos que permitan la convivencia de la pluralidad en un mundo que tiene un destino común, un destino que nos afecta radicalmente a todos.

Palabras clave: Derechos humanos, derecho natural, derecho positivo, vitalismo, filosofía colombiana.

Abstract

The article presents a foundation of human rights based on the vitalist philosophy of the Colombian thinker Darío Botero Uribe. Starting from the background that led to the Universal Declaration of Human Rights adopted and proclaimed by the General Assembly in its resolution 217 A (III), of December 10, 1948, some aspects of the foundation of natural law and positive law are discussed. It is concluded that life is the condition of possibility of the other rights, yet, not just any life, but a dignified one that does not dispense with some minimum consensus that allows the coexistence of plurality in a world that has a common destiny, which radically affects us all.

Keywords: Human rights, natural law, positive law, vitalism, Colombian philosophy.

Introducción

En los debates que antecedieron a la promulgación de la Declaración Universal de Derechos Humanos Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948, las diversas fuerzas políticas que participaron decidieron, para no entrar en debates filosóficos interminables, acoger el *carácter práctico* de la declaración y su utilidad para garantizar la dignidad humana y constituir una herramienta especial de lucha contra cualquier indicio de totalitarismo (Vélez Sáenz, 1987). Así, se materializó jurídicamente todo un clamor que venía gestándose desde el Renacimiento italiano, la Reforma, la Gloriosa Revolución de 1688, la Independencia norteamericana, la Revolución francesa y, desde mediados del siglo XIX, la teoría marxiana, etc. Todos estos

hechos representaron un avance de la conciencia histórica y contribuyeron a una justificación ética insuperable de la necesidad de plasmar positivamente unos derechos con *pretensión de universalidad*. “Pretensión”, porque, en estricto sentido, no hay derecho humano absoluto, pues está limitado por otros, y porque se plantean excepciones, por ejemplo, la legítima defensa que permite atacar la vida del agresor; y, por otro lado, porque su universalidad no se acepta de suyo, pues, con frecuencia, se cuestiona su etnocentrismo occidentalizante.

En este artículo, se intentará una fundamentación de los derechos humanos desde la vida, siguiendo en parte (no exclusivamente) las contribuciones de la filosofía vitalista del pensador colombiano Darío Botero Uribe. Aquí la defensa de la vida puede operar como criterio universal que, sin embargo, requiere otros elementos para que los derechos humanos alcancen un mayor consenso.

Para desarrollar el tema, dividiré el capítulo en tres secciones. En la primera, aludiré brevemente a los antecedentes modernos de los derechos humanos; en la segunda, abordaré el problema de su fundamentación filosófica; en la tercera, entraré de lleno a realizar lo que he llamado una fundamentación vitalista de los derechos humanos, y, por último, ofreceré algunas conclusiones.

Antecedentes modernos de los derechos humanos

El Renacimiento aporta, en estricto sentido, el titular principal de los derechos: el individuo. El Renacimiento es una etapa de transición entre las viejas estructuras feudales y el capitalismo en ciernes. Es un periodo histórico de escisión, de desgarramiento. La comunidad de la Edad Media dio paso a una nueva concepción en que el hombre aparece como el centro del mundo, su hacedor, constructor y héroe principal, esto es, de la comunidad se desembocó en el individualismo, un individualismo que acogió la *virtù* haciéndose consciente de su papel y sus capacidades propias. Este aspecto es bien notorio en la oración por la dignidad del hombre de Giovanni Pico della Mirandola. Aquí el humanista dice que Dios le ordenó al hombre, a diferencia del animal, que se diera su propio ser: “casi como libre y soberano artífice te plasmaras y te esculpieras en la forma que tú escogieras [...] podrás regenerarte según tu voluntad en las cosas superiores que son divinas” (Pico de la Mirandola, 1992, p. 15). Lo que muestra la oración es una nueva concepción del hombre. Es el hombre protagonista, forjador de sus proyectos y deseos; es el ser humano concreto con sus potencialidades y sus sueños. Por otro

lado, valga anotar que fue el dinero el que dio movilidad a la nueva sociedad (Von Martín, 1996), lo cual desembocó en lo que Marx llamó la acumulación originaria del capital.

La Reforma, como dijo Hegel (1974), “nació por la corrupción de la Iglesia [...] Fue el impúdico e ignominioso tráfico de las indulgencias y la costumbre de expiar el mal y el pecado con dinero” (p. 657). La Reforma desencadenó una serie de hechos en Europa. Cambió las nociones de poder y de Estado al socavar la legitimidad de los representantes de Dios en la tierra, pero, y es lo que importa, las guerras de religión que prosiguieron terminaron en la necesidad de reconocer la *libertad de conciencia*. De ahí solo hay un escalón a la *libertad de cultos*. La Reforma fue un paso más en el apoderamiento del mundo por parte del hombre. Esta representa, según Hegel, un avance de la libertad, pues ayudó al proceso de defunción del mundo medieval. Las guerras de religión produjeron también la tolerancia religiosa. Este es un aspecto clave en la historia de los derechos humanos. El asunto fue tratado por John Locke en su *Carta sobre la tolerancia*.

El liberalismo y sus hijas, a saber: las revoluciones burguesas, también enseñorearon al hombre: el individuo es el centro del universo, un individuo que se crea y recrea con el trabajo en su proceso de construcción. En general, estos hechos son un avance porque limitaron el poder del Estado frente al individuo. El hombre pudo frenar en cierto grado la maquinaria del poder absolutista y adjudicarse algunas garantías y libertades (Locke, 1994). Estas ideas son claras en la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia de 1776 influida por Locke. Allí se dice:

Todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden ser privados o desposeídos a su posteridad por ningún pacto, a saber: el disfrute de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad. (Jaramillo Vélez, 1996)

Con estos principios, se justificó la independencia de los Estados Unidos. La declaración es un silogismo: el hombre tiene derechos innatos inviolables, la Corona inglesa viola esos derechos; luego, la independencia es legítima. La Revolución francesa está influida por la Independencia norteamericana y básicamente continúa los logros en la limitación del poder. Así, nacen los llamados derechos civiles y políticos o de primera generación. Todo esto no hubiera sido posible sin el auge del derecho natural en los siglos XVII y XVIII. El derecho natural le ad-

judicó al hombre una naturaleza humana, de la cual se derivaban unos derechos absolutos e inalienables.

Las revoluciones burguesas concibieron un individuo abstracto e hicieron énfasis, como puede verse en las declaraciones de 1776 y de 1789, en el respeto a la vida, la libertad, la seguridad, la *propiedad* y la *felicidad*. Esa noción de individuo abstracto es corregida por Marx en el siglo XIX. El individuo es un ser concreto, surgido en un grupo, en una clase, que pertenece a un sector de la división social del trabajo, un ser de necesidades, con una vida material, unas relaciones sociales, etc. El marxismo fue fundamental en la lucha por la igualdad y la declaración de los derechos económicos, sociales y culturales en 1948. Si bien Marx en *La cuestión judía* hizo una crítica a los derechos humanos, por ser, en estricto sentido, derechos burgueses, reconoció que estos eran un avance en la *emancipación política*. Sostenía Marx (1992): “Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre tal y como es miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y separado de la comunidad” (p. 60).

En resumen, la declaración de 1948 tiene como fundamento histórico todos los hechos anteriores. E incluso esos fundamentos podrían rastrearse desde el mundo griego, desde la *Antígona* de Sófocles y los estoicos. Pero aquí solo me he enfocado en los aportes realizados desde los albores de la modernidad. Ahora, si en 1948 se acogió *prácticamente* la declaración y se evitaron las discusiones que hubieran dificultado su instauración, no le está permitido a la filosofía el lujo de soslayar la tarea de ahondar y reflexionar sobre el tema, pues, como sostenía Edmund Husserl, padre de la fenomenología: “toda las cosas y cualquiera de ellas, cualquier “algo”, puede en general convertirse en sustrato de un juicio, en objeto acerca-del-cual” (Husserl, 1980, p. 26), esto es, que cualquier sustrato (sobre lo que se dice algo) puede ser objeto de tematización. En este caso, ese sustrato son los derechos humanos y el problema de su fundamentación.

Dos fundamentaciones tradicionales

Cuando se trata de la fundamentación de los derechos humanos, aparecen, principalmente, dos concepciones: el iusnaturalismo y el positivismo. A mi parecer, ambas concepciones se quedan cortas a la hora de fundamentar tales derechos.

El iusnaturalismo es una corriente cuyos orígenes se remiten a la cultura griega, en especial, a la doctrina de los estoicos. Los estoicos creyeron encontrar una

legalidad natural en el mundo. En este sentido, intuyeron una naturaleza humana universal para todos los hombres. Esa legislación natural es la medida para juzgar las leyes positivas. En la modernidad, aparece un derecho natural racionalista que pasa a justificar una serie de derechos individuales basado en el “orden natural” y arraigados en la “naturaleza humana”. Ya el fundamento no es un Dios, sino que este (el fundamento) se hace evidente por la mera fuerza de la razón. La definición más frecuente que se da de derechos humanos está en términos iusnaturalistas: “son derechos *inherentes* al hombre en atención a su *naturaleza*, que le permiten el ejercicio de ciertas prerrogativas básicas para su desarrollo y perfeccionamiento y que tanto el Estado como las demás personas deben respetar” (Defensoría del Pueblo, 2001, p. 89).

El iusnaturalismo fundamenta los derechos humanos en un orden natural, la naturaleza humana, y en la correspondiente *inherencia* de los derechos. En últimas, remite a una esencia del hombre. Pero la esencia es inadecuada para caracterizar al hombre, pues esta remite al ser, a lo que es definitivamente, a algo absoluto, fijo, eterno, inmutable. El hombre, por el contrario, deviene; es cada día un ser nuevo, un ser que ha incorporado su pasado y que en el presente labra su futuro. El error consiste, entonces, en suponer una “naturaleza humana” que per se contenga tal o cual derecho. No hay tal naturaleza humana. Ya lo sabían muy bien Marx y Sartre. Al respecto, indicó el filósofo francés:

El hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo [...] después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana [...] Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija. (Sartre, 2002, pp. 133-134)

La apelación a una naturaleza humana fija supone un hombre transhistórico, por fuera del devenir y el cambio. Cuando a partir del siglo XVII se empezó a fundamentar los derechos apelando a una incierta naturaleza humana, se estaba legislando para el pasado. El asunto se estaba discutiendo en el siglo XVII no en Roma ni en Grecia. Es preciso decir que el hombre por *inherencia* no tiene ningún derecho. Los derechos son un “acuerdo humano”, como veremos. Por otro lado, la pretendida fuerza del iusnaturalismo en la fundamentación de los derechos es la apelación a una supuesta justicia y a una pretendida tendencia a la corrección moral; pero estos presupuestos también son falsos, pues, por ejemplo, un paradigma discursivo y consensual podría llegar a una justificación ética de la moral y la justicia.

Lo anterior no quiere decir que el iusnaturalismo no haya sido históricamente relevante para la fundamentación de los derechos humanos. En estricto sentido, su aporte es insoslayable. De ahí que hoy, como ya se vio, comúnmente se acepta la fundamentación iusnaturalista de esos derechos.

Veamos ahora la fundamentación de los derechos humanos desde el positivismo jurídico. Para esta corriente, los derechos humanos son creados por el Estado y, en estricto sentido, tienen validez solo si la ley los contempla (positivismo fuerte). El positivismo crítica el naturalismo porque apela a nociones y principios universales, entre ellos la justicia, en la fundamentación del derecho. Esa crítica apunta a sostener una visión relativista de la justicia. No hay una noción de justicia para todos, cada sociedad tiene la suya propia, pues “la justicia absoluta no puede ser definida racionalmente” (Kelsen, 2005, p. 48).

A pesar de que el positivismo tenga algunas críticas válidas contra el iusnaturalismo, no es posible admitir que el Estado cree los derechos humanos. El Estado solo los reconoce en el derecho positivo. Con todo, hay que decir que esta corriente brinda garantías a los derechos humanos, contempla en la legislación instrumentos de protección y defensa, crea las instituciones que los defienden y promueven, y, por último, condensa los derechos en instrumentos internacionales, por ejemplo, los pactos y las convenciones.

Ahora, ¿por qué se afirma que la fundamentación positivista es inadecuada? Sencillamente porque la realidad muestra que no es el Estado el que crea y otorga los derechos. Antes de que los derechos se conviertan en ley han nacido en el seno mismo de la sociedad. En ese momento, ya ha sido la humanidad misma la que ha engendrado esos derechos. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el Estado es solo una garantía para los derechos humanos y que, en últimas, solo desempeña un papel en su reconocimiento, promoción, protección y materialización efectiva, a la vez que ofrece seguridad jurídica para su goce y defensa.

Por otro lado, en el siglo XX, el régimen nazi puso de presente que podría existir legislación injusta; por eso, después de Núremberg hubo un renacimiento de las teorías iusnaturalista, pues se creía que eran una herramienta imprescindible para alejar la injusticia de la ley. Sin embargo, esa no era la solución, pues de nuevo se apelaba a la misteriosa naturaleza o esencia humana.

Hay que decir, en honor a la experiencia histórica, que los derechos humanos se han ganado realmente en la *lucha social*. Han sido los pueblos indígenas, los pueblos negros, las mujeres, los colectivos de lesbianas, gays, transexuales y bi-

sexuales (LGTB+), hombres y mujeres de carne y hueso, los que históricamente han peleado por sus derechos y por la expansión democrática de estos para superar la servidumbre, la inhumanidad, la desigualdad o la falta de dignidad y libertad. Los derechos han aparecido como creaciones de la razón ante la necesidad, como atribuciones de ciertos bienes jurídicos o facultades a los seres humanos; pero, en últimas, su conquista se ha dado en la lucha, la contienda, la revolución, la rebelión. Sin lucha no se hubiera conquistado un solo derecho.

Un ejemplo claro de lo dicho fue lo ocurrido en la Revolución de Haití entre 1790 y 1804. Los negros de Saint-Domingue lucharon para ser sujetos de derechos tal como lo proclamaba la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 cuando decía que todos los hombres son libres e iguales. Y, entonces, ¿no eran los negros hombres? ¿Eran o no iguales? Con su lucha, buscaron la expansión democrática de derechos que, en principio, les eran negados por el hombre blanco occidental, específicamente, por la Asamblea Francesa. Es decir, los negros eran víctimas de lo que Sartre (2003) llamó después “humanismo racista” (p. 24). Tras catorce años de lucha, muerte y sangre, conquistaron la libertad y convirtieron a Haití en el primer país independiente de América y en la primera república negra de la modernidad, algo que es frecuentemente invisibilizado por la historiografía (Buck-Morss, 2013).

La fundamentación vitalista de los derechos humanos

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural [...] teniendo por referencia última a toda la humanidad. (Dussel, 2000, p. 132)

El vitalismo cósmico es una filosofía de la vida. La palabra “vitalismo” remite a todo lo vital y la palabra “cósmico” al *cosmos* en el sentido griego, esto es, a un determinado orden universal de las cosas. El vitalismo cósmico distingue tres conceptos de vida: vida cósmica, vida biológica y vida psicosocial. En primer lugar, para la filosofía vitalista, la vida es una *energía* que en algún momento apareció en el cosmos (vida cósmica) y que, posteriormente, *devino vida biológica*, es decir, se materializó en la naturaleza (plantas, animales, etc.). La vida es, pues, la organizadora de la naturaleza. Cada ser vivo es solo una manifestación de ese universal

vida; es particularidad. La universalidad vida se demuestra porque la vida solo viene de la vida y, además, la vida para permanecer se alimenta de la vida, lo que quiere decir que la vida es una (Botero Uribe, 2002, 2006).

El ser humano es solo una criatura más inmersa en el río de la vida. Pero con el hombre o ser humano apareció lo que el vitalismo denomina vida psicosocial. El hombre, gracias al lenguaje, logró “ir más allá” de la naturaleza y formó la sociedad. Gracias al lenguaje y al pensamiento, el hombre pudo construir su propio proyecto o lo que hoy conocemos genéricamente como civilización. Con el lenguaje, se produce una “ruptura” del hombre con la naturaleza. Él puede ir más allá de ella, tomarla como el horizonte de su acción y de posibilidad de sus proyectos. Esto no quiere decir que el hombre se salga de la naturaleza. Eso es imposible, ya que él se alimenta, tiene necesidades fisiológicas y se reproduce. Por esa razón, el hombre pertenece a dos mundos: a la naturaleza y a la transnaturaleza. La transnaturaleza es el proyecto propio del hombre. En ella él creó la ética, el derecho, el Estado, las instituciones, la cultura y, por supuesto, los derechos humanos. Así las cosas, los derechos humanos solo pueden fundamentarse desde la transnaturaleza, no desde un supuesto orden natural.

Ahora, fundamentar los derechos humanos desde la transnaturaleza, es decir, desde la vida psicosocial desplegada a lo largo de la historia, requiere un presupuesto fundamental: la vida biológica. Fundamentar los derechos humanos implica, en primer lugar, valorar la vida. *Valorar* implica tomar partido por lo que es *estimable*. De ahí que la vida biológica (la vida en la naturaleza, a la cual el hombre pertenece como un ser más y de la cual depende) sea el primer valor que debemos concebir como condición de posibilidad de todo lo demás.

El siguiente paso consiste en advertir que la vida biológica *del hombre per se* no es lo fundamental. Es necesario saltar, entonces, de la vida biológica a la vida psicosocial, es decir, a la vida que surgió con el pensamiento y el lenguaje del hombre, al proyecto humano propiamente dicho (transnaturaleza). La vida psicosocial nos lleva a un segundo grado de valor: *al reconocimiento del hombre como un ser de posibles*. Valga decir, con Hesse (1980): “el hombre no es de ninguna manera un producto firme y duradero [...], es más bien, un ensayo y una transición; no es otra cosa sino el puente estrecho y peligroso entre naturaleza y el espíritu” (p. 65). Cuando el hombre trascendió la naturaleza, materializó cierto grado de libertad, esa libertad lo lanzó sobre el mundo, tomándolo objeto de sus designios y deseos. El mundo apareció como el espacio donde el hombre se realiza y construye su porvenir y su destino; en síntesis, “el paso del hombre a la cultura

(gracias al pensamiento) significa que el hombre ha empezado a forjar su propio proyecto partiendo de sus producciones espirituales” (Pachón Soto, 2006, p. 56).

La palabra “metafísica” significa “ir más allá de lo físico”. Esto fue precisamente lo que sucedió cuando el hombre creó el pensamiento y produjo la cultura. Gracias a su capacidad de trascender lo físico, el hombre se convirtió en lo que hoy es. *Por eso, es “el hombre como posibilidad” lo que debe ser estimado como valor.* Esto nos lleva al siguiente paso: *el reconocimiento de que el hombre merece desarrollar sus potencialidades y sus posibilidades.* Como se señaló, la vida biológica del hombre (sustentada en la vida biológica en general) por sí misma no es lo relevante, *lo que es valioso es lo que él puede hacer con ella, lo que puede construir.* Esto es lo *específicamente* humano. Que el hombre merezca desarrollar sus talentos, explorar con su vida, plasmar sus sueños, forjar su destino, es algo indiscutible. Eso es lo que tipifica al hombre. Cada ser lucha, como afirmaba Spinoza (1984), por perseverar en el ser. Esto quiere decir que el hombre es una apuesta inacabada, en proceso de construcción, “una cuerda tendida entre el animal y el superhombre”, un “tránsito y un ocaso”, como decía Nietzsche (1992, p. 36), que lucha por perpetuarse, por continuar, por vivir, crecer y desarrollarse. Esto nos lleva a la siguiente conclusión: *es el valor que le damos a la persona y a sus posibilidades lo que fundamenta los derechos humanos.* Todos tenemos, en últimas, el derecho a realizarnos como personas, como individuos. Ese derecho no se le puede quitar ni obstruir a nadie.

Lo anterior necesita otro complemento. Kant (2000) postuló la dignidad humana como un fundamento imprescindible del hombre: “en el orden de los fines el hombre (y con él todo ser racional) es *fin en sí mismo*, es decir, no puede nunca ser utilizado solo como medio por alguien (ni aun por Dios) sin al mismo tiempo ser *fin*” (p. 182).

Esto quiere decir que en la transnaturaleza solo es *éticamente justificado* todo aquello que conduzca al respeto del hombre y de sus posibilidades; no está justificado, por su parte, lo que lo convierta en objeto y le impida desarrollarse como individuo. Ni Dios mismo (Kant, 2000) puede tomar al hombre como medio; eso es algo que ciertos fundamentalismos deberían considerar. La dignidad manda que el hombre no sea tomado como objeto, ni como medio, sino como fin. Pero esa dignidad humana no es algo que el hombre tenga de forma *inherente*. Sostiene Botero Uribe (2004):

Solo a partir de una atribución de dignidad al hombre puede fundamentarse los derechos humanos. Los derechos humanos son un conjunto de garantías que se

atribuyen a todos los hombres de un Estado o una comunidad de naciones. Esas garantías provienen del grado de humanización y de los avances de la civilización; pero solo a partir de un *carácter atributivo formal*, que *no admite prueba en contrario*, pueden operar esos derechos de protección de lo humano. (p. 200)

La atribución de esa dignidad no es algo gratuito, caprichoso, sino una interpretación humanista respecto de lo humano: lo humano es la dimensión transnatural del hombre; en virtud de ello, el humanismo interpreta lo humano como *merecedor de dignidad*. “Lo que es humano es digno y esa atribución fundamental al hombre no la puede desconocer el Estado” (Botero Uribe, 2004, p. 201). Ahora, cuando se dice que “lo que es humano es digno y esa atribución fundamental al hombre no la puede desconocer el Estado”, no se está aludiendo a que en nombre de la dignidad se pueda hacer cualquier cosa. Debe considerarse que el hombre es un ser social, con responsabilidades, y que en ejercicio de sus derechos no puede violar los derechos del otro. La atribución de dignidad no puede dar derecho a impedir el desarrollo de las potencias creadoras de los demás, *ni de frustrar ese “ser de posibles” que es cada hombre*. Para la filosofía vitalista, el ejercicio de los derechos debe presuponer una ética que propenda por el equilibrio individuo-sociedad. Esta ética supera la de Kant, la cual es solipsista, esto es, está concebida para un hombre aislado de la sociedad. Al respecto, es preciso señalar:

En la filosofía práctica el solipsismo metódico de Kant se expresa confiando, o bien teniendo que confiar en el sujeto autónomo de la buena voluntad, que este pretenda por principio solamente la validez universal e intersubjetiva de la legislación moral y se la imponga así mismo como deber formal, sino más allá de eso —sin comunicación con los otros— decida por sí mismo, cuáles máximas de actuación pueden ser válidas para todos como norma de legislación. (Apel, 1996, p. 59)

La posición de Kant, pues, hay que superarla, ya que el hombre se realiza como hombre en la vida psicosocial, en comunidad con otros; por eso, los derechos humanos son intersubjetivos.

Para la filosofía vitalista, el hombre no tiene una esencia o una naturaleza humana fija. Es, más bien, un ser que deviene constantemente. En el devenir histórico, permanecen ciertas demandas del hombre como defensa de lo humano. Así, lo demuestra el que haya existido un humanismo griego, romano, ilustrado, existencialista, etc. El humanismo es la defensa del hombre; pero una defensa que se realiza desde un momento histórico determinado. Por eso, los derechos humanos son una conquista del humanismo; son, pues, históricos, no transhistóricos,

como piensa el iusnaturalismo. Botero Uribe (2002) ha propuesto la categoría de la *persistibilidad* para definir esa defensa de lo humano a lo largo de la historia. Esta categoría, la de la persistibilidad, reemplaza la vieja noción de *esencia* que remitía a una sustancia fija. La persistibilidad permite sustentar la defensa de ciertas demandas del hombre a lo largo de la historia, a pesar del devenir y el cambio. Esto permite comprender que la dignidad y lo humano tienen un sentido diferente en cada época histórica, que no es algo dado de una vez por todas.

Hasta aquí se ha dicho lo siguiente: la vida biológica es la condición de la existencia misma del hombre; esa vida biológica por sí misma no es lo relevante para fundamentar lo *específicamente* humano; pero es la condición del proyecto humano mismo. De ahí que un primer valor debe estar dirigido hacia la estimación de esa vida biológica. En segundo lugar, se aclaró que es desde la transnaturalidad desde donde deben fundamentarse los derechos humanos, lo cual implica asumir al hombre como un “*ser de posibles*” que “merece” tener el derecho de desarrollar sus potencialidades y facultades humanas. Es decir, aquí se le da un *valor* especial a la persona como la titular de una vida que es un horizonte abierto y en cuyo horizonte el hombre labra su porvenir y traza su camino. Se sostuvo, igualmente, que la dignidad humana es una atribución que se le concede a esa persona y una precondición para que esta pueda realizarse sin ser tomada como medio o como objeto; asimismo, se puso de presente que los derechos humanos son intersubjetivos e históricos, en contra de la concepción iusnaturalista que los entiende por fuera de la historia.

Todo lo expuesto podría sintetizarse así: dado A (valoración necesaria de la vida biológica) debe darse B (realización y materialización de las potencialidades, sueños, esperanzas, proyectos, utopías, de cada ser humano). B no aparece con carácter de necesidad lógica. No. B es un postulado normativo, aparece como lo éticamente justificado e insuperable, esto es, que se impone de *suyo* por la racionalidad y la fuerza de sus premisas. Eso son los derechos humanos: una conquista de la humanidad que no puede ser desconocida.

Por otro lado, en este artículo, se ha hecho constante alusión a los valores. Los valores indican que la vida social es estimativa, tal como sostuvo Nieto Arteta (1978), haciendo eco de Max Scheler y su filosofía de los valores que tanto influyó en Colombia en la década de 1940. “El valor fundamental” es importante en la teoría del jurista y filósofo colombiano. Este valor es el propósito de nuestra vida, es un “interés fundamental”, es una orientación existencial: “Desde ese propósito o aspiración u orientación cada hombre crea su mundo [...] Dentro del valor fun-

damental se realizan todas las posibilidades que quedaran alojadas en la respectiva existencia individual” (p. 124).

Es este sentido del valor el que debe fundamentar la praxis de ese “ser de posibles” que es el hombre. A su vez, la determinación de ese valor presupone hombres racionales y hombres que experimentan directamente el deseo de una vivencia rica y gratificante. Es necesario acordar como valor la defensa de la vida biológica y la potenciación de la vida psicosocial, y así posibilitar que cada quien realice su “interés fundamental”, como lo llama Nieto Arteta (1978). Ese interés fundamental se puede asemejar a lo que Botero Uribe (2005) llama un “proyecto autoconsciente de vida” (p. 68), o la asunción como propia de una perspectiva vital general. Es aquí donde se llega a la necesidad de *acordar* los valores mencionados en este artículo, valores que permitan la materialización del proyecto vital de cada individuo. Gracias a la racionalidad, el hombre a través del diálogo, el acuerdo, etc., llega, para decirlo con Habermas (2018), finalmente, al consenso y a la justificación ética de los derechos humanos. Solo a través de un diálogo entre hombres autónomos, racionales, aparecerán los derechos humanos justificados éticamente.

Es importante anotar que el pensamiento intercultural de, por ejemplo, Raúl Fornet-Betancourt tiene mucha utilidad en la anterior fundamentación. Sirve, entre otras cosas, para establecer un diálogo entre las culturas y fijar unos mínimos sobre los que se debe estar de acuerdo, ya sea la teoría de los bienes comunes, ya sea la concepción de la naturaleza como un bien público universal; un diálogo que logre unos acuerdos mínimos sobre aquello que puede englobarse dentro de la atribuida naturaleza humana; en fin, unos principios legitimados por todos. Se trata, incluso, de recrearnos para poder vivir juntos en medio de la rica diversidad y pluralidad del mundo. En esto, su pensamiento aparece como un correctivo frente a ciertas posturas de Habermas en que se privilegia el consenso; pero *desatiende las relaciones asimétricas de poder entre los hablantes*. Al respecto, es preciso considerar que

la interculturalidad no apunta a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la con-vivencia. (Fornet-Betancur, 2001, p. 47)

La interculturalidad o el llamado diálogo intercultural no desconoce las relaciones de poder, entiende, más bien, que los derechos humanos son un campo de

batalla, son objeto de la disputa política e ideológica, que debe lucharse por ellos todos los días, que puede presentarse colisión de derechos, etc., casos en los cuales es el conflicto específico el que da las pautas para su solución. Con todo, esos acuerdos, ese “espacio común”, son necesarios, pues, por ejemplo, es inadmisibles que una cultura destruya el planeta, porque la razón instrumental es la matriz de su cultura, mientras las otras perecen por sus acciones. Ninguna cultura puede ser indiferente ante la destrucción de la casa común, de Gaia, pues su vida como horizonte cultural también está en riesgo. Por eso, el particularismo compatible con el multiculturalismo a secas, en que cada cultura está legitimada de suyo en sus prácticas, debe cuestionarse, pues muchas de ellas tienen efectos sobre el globo en general. Si el destino del hombre en el capitaloceno actual es común (Vega Cantor, 2019), pues si muere el planeta morimos todos, justo por eso se requiere un acuerdo común, un horizonte para todos que permita desplegar la vida, y realizar los múltiples posibles que habitan la realidad humana. Desde esta perspectiva, los derechos humanos terminan siendo una *mediación* para, como dice el epígrafe citado de Dussel (2000), permitir “la producción, reproducción o desarrollo [cualitativo] autorresponsable de la vida”. Ni nada más, ni nada menos.

La posición anterior es plenamente compatible con la apuesta de De Sousa-Santos (1998) en que los derechos humanos operan “como un guion emancipador” (p. 211), siempre y cuando se realice una “reconstrucción intercultural” de estos. Esta reconstrucción exige varias cosas. Primero, reconocer la peculiaridad de la experiencia europea; segundo, y derivado de lo anterior, comprender que en Occidente los derechos individuales han tenido una primacía sobre los derechos colectivos, lo cual no puede aceptarse en otras culturas con gran tradición comunitaria. Es necesario tener presente, como veremos, el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Tercero, que en Occidente los derechos han primado sobre los deberes, lo que nos lleva pensar que no hay, como ya pensaba Botero Uribe, una naturaleza “afuera” del hombre, sino que este es natural y no puede cosificar o ver como simple recurso a los demás seres. Es decir, debe entenderse, como en las apuestas del buen vivir/vivir bien (Idrobo-Velasco y Orrego-Echeverría, 2021), el carácter relacional del mundo. Y, en cuarto lugar: “La reconstrucción intercultural debe estar del todo consciente de las asimetrías entre las diferentes rutas históricas hacia la modernidad y de todas las culturas jurídicas diferentes que existen en el mundo” (De Sousa-Santos, 1998, p. 219). Lo que implica asumir el pluralismo jurídico.

Ahora, el problema de la interculturalidad mencionado y el de la reconstrucción intercultural en torno al carácter eurocéntrico o nordocéntrico de los derechos humanos debe llevar a la revalorización de la llamada Declaración Universal

de los Derechos de los Pueblos (Umaña Luna, 1998) de 1976, cuya tesis básica apunta a que la real materialización de los derechos humanos requiere, como precondición, la autodeterminación de los pueblos y el respeto de sus derechos. Esta declaración fue producto de los esfuerzos de Lelio Basso y en ella se incluye un catálogo de derechos para los pueblos, entre ellos, la existencia, la conservación de su cultura, la autodeterminación política, crear sus propias formas de gobierno, luchar contra el dominio colonial. Esta, igualmente, enfatiza los derechos económicos de esos “colectivos”. Por ejemplo, el artículo 11 indica: “Todo pueblo tiene el derecho a darse el sistema económico y social que elija y a buscar su propia vía de desarrollo económico, con toda libertad y sin injerencia exterior”. La declaración hace hincapié también en la protección de las minorías; por eso, en su artículo 20, señala: “Los miembros de las minorías deben gozar sin discriminación de los mismos derechos que los otros miembros del Estado, y participar en iguales condiciones que ellos en la vida pública”.

Desde luego, la categoría pueblo es bastante abstracta; pero en el sentido de dicha declaración debe entenderse como “comunidad”, “colectivo”, étnica o nacional, es decir, debe ser leído antropológico y sociológicamente. Esta declaración es interesante para pensar, por ejemplo, los Estados plurinacionales como Bolivia o Ecuador, o la realidad de muchos otros Estados que aún no han reconocido esa diversidad en sus murallas. El reto consiste en hacer compatibles los derechos humanos en la versión occidental y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, pues es claro que son declaraciones interdependientes, y que la violación de esta última es, claramente, una violación de los derechos de la humanidad. El *espacio común* que debe crear la interculturalidad, pues, debe armonizar los posibles conflictos entre el universalismo de los derechos humanos y el particularismo de las culturas y las etnias; pero esto no es algo que se defina teóricamente (a lo sumo la especulación teórica puede brindar algunas pautas o herramientas para ello), sino en el diálogo efectivo, en los contextos concretos. Ahora, afrontar el problema seriamente puede llevar a la magna tarea de que esos derechos deban ser, incluso, reescritos (De Sousa-Santos, 1998, p. 220), lo que implica pensar en profundidad el problema particularismo/universalismo y la reconstrucción intercultural de los derechos humanos.

Conclusiones

La fundamentación vitalista de los derechos humanos permite entender algo fundamental: estos derechos son claves para la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana en la modernidad y en los tiempos actuales. Es la vida

humana la que ha estado en el centro con los derechos humanos, pues está presupuesta la vida natural como condición de posibilidad de todo derecho. De hecho, han ido apareciendo históricamente, gracias a demandas que se han convertido en una necesidad insoslayable, lo que ha desembocado en su reconocimiento y positivación en declaraciones y en los sistemas constitucionales modernos.

Consideramos que fundamentar los derechos en el positivismo posee el riesgo de un desajuste entre la realidad y las demandas emergentes para el desarrollo de la vida en los tiempos actuales; es decir, reducir los derechos a lo que está escrito conlleva el riesgo de que la realidad quede detrás de las normas. Reducir los derechos humanos al derecho positivo puede dejar por fuera metacriterios que permiten su evaluación y posible evolución, si bien la positivación de los derechos ofrece garantías jurídicas para su protección y defensa. Igualmente, la fundamentación iusnaturalista en que estos derechos son logros de la razón es problemática por el actual pluralismo cultural en que cada cultura postula derechos desde su propia racionalidad; asimismo, porque el iusnaturalismo *deshistoriza* los derechos al considerarlos contenidos inherentes al hecho de ser humano. Ahora, la fundamentación iusnaturalista tiene aspectos positivos porque ha operado como una especie de instancia trascendental que permite juzgar el derecho escrito y hasta ciertas prácticas.

La fundamentación desde la filosofía vitalista pone la vida humana en el centro, resalta su dependencia de la vida biológica, enfatiza el carácter de atribución de dignidad sin la cual no es posible la justificación misma, a la vez que cualifica la vida del ser humano, pues no se trata de una vida a secas, sino de una donde se pueda materializar su pluridimensionalidad, a la vez que exhorta a lo que podemos llamar la *desfatalización del ser* (Pachón Soto, 2021) para promover el desarrollo de la vida misma. Por lo demás, la fundamentación invita a pensar la relación entre el derecho de los pueblos y los derechos individuales occidentales, aspecto en el cual la interculturalidad o el diálogo intercultural es fundamental.

Referencias

- Apel, K. (1996). La intención del "comunitarismo" angloamericano desde el punto de vista de la ética del discurso. *Revista Politeia*, 18, 55-70.
- Botero Uribe, D. (2002). *Vitalismo cósmico*. Siglo del Hombre.
- Botero Uribe, D. (2004). *Discurso sobre el humanismo*. Ecoe.
- Botero Uribe, D. (2005). *El derecho a la utopía*. Universidad Nacional de Colombia.
- Botero Uribe, D. (2006). *Filosofía vitalista*. Produmedios.
- Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica.

- De Sousa-Santos, B. (1998). *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Universidad Nacional de Colombia.
- Defensoría del Pueblo. (2001). *¿Qué son los derechos humanos?* https://issuu.com/profedubier/docs/qu_-son-los-derechos-humanos
- Dussel, E. (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Fornet-Betancur, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Desclée de Brouwer.
- Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente.
- Hesse, H. (1980). *El lobo estepario*. Alianza.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Idrobo-Velasco, J. y Orrego-Echeverría, A. (eds.) (2021). *Ontología política desde América Latina*. Universidad Santo Tomás. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/43391>
- Jaramillo Vélez, R. (1996). Historia de los derechos humanos. En *La responsabilidad en derechos humanos* (pp. 160- 181). Universidad Nacional de Colombia.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Porrúa.
- Kelsen, H. (2005). *Teoría pura del derecho*. Eudeba.
- Locke, J. (1994). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Altaya.
- Marx, K. (1992). La cuestión judía. *Revista Argumentos*, 28/29, 33-75.
- Nieto Arteta, L. E. (1978). *Ensayos históricos y sociológicos*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Pachón Soto, D. (2006). *Filosofía vitalista y economía solidaria*. Produmedios.
- Pachón Soto, D. (ed.) (2021). *Antonio Gramsci y el trabajo social: Elementos para un diálogo pendiente*. Universidad Industrial de Santander.
- Pico Della Mirandola, G. (1992). La dignidad humana. *Revista Argumentos*, 28/29, 14-17.
- Sartre, J.-P. (2002). El existencialismo es un humanismo. En C. Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (pp. 134-16). Alianza.
- Sartre, J.-P. (2003). Prefacio. En Franz Fanon, *Los condenados de la tierra* (pp. 7-29). Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (1984). *Ética*. Sarpe.
- Umaña Luna, E. (1998). *El humanismo social*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53441>
- Vega Cantor, R. (2019). *Capitaloceno: Crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales*. Teoría & Praxis.
- Vélez Sáenz, J. (1987). Los derechos humanos: reflexiones sobre su fundamentación. *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, 2(11), 20-25. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/11838>
- Von Martín, A. (1996). *Sociología del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica.