

LOS DERECHOS HUMANOS Y EL FUNDAMENTO DE SU UNIVERSALIDAD

Mauricio BEUCHOT

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El universal analógico y dialógico*. III. *Libertad, igualdad y fraternidad*. IV. *Universalidad relativa o analógica*. V. *Evaluación*.

I. INTRODUCCIÓN

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

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

Frente a ellos, intentaré proponer un modo de universalización que respete las diferencias de los hombres y de las culturas, y al mismo tiem-

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

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

II. EL UNIVERSAL ANALÓGICO Y DIALÓGICO

La universalización analógica, que conduce al universal análogo, consiste en congregarse cognoscitivamente varios elementos respetando sus diferencias principales. Es un tipo de universalidad ya iniciado por Aristóteles con su idea de los términos parónimos y de la predicación o atribución *pros hen*, esto es, según algo uno que es primero, y que se realiza proporcionalmente en los sujetos a los que se aplica. Fue continuada su elaboración en el pensamiento medieval, para salvaguardar las diferencias de las cosas y los modos de ser. En el Renacimiento fue desarrollado por el célebre Cayetano, que tuvo muy en cuenta que lo análogo sólo tiene unidad proporcional, que ha de abstraerse o universalizarse de manera imperfecta y compleja, teniendo que rendir cuenta de los particulares análogos, de sus diferencias, de su riqueza. Me parece que se puede retrabajar en la actualidad el pensamiento y la argumentación analógicos de manera que nos conduzca a un tipo de universal diferenciado, que exige matización, que presenta y exhibe la distinción, y que también permite un mínimo de uniformidad suficiente, de manera que no invalide las inferencias.

Además, mi postura coincide en mucho con lo que dicen de la fundamentación de los derechos humanos los teóricos del diálogo y de los mí-

nimos morales, como Adela Cortina en España. De hecho, la universalización analógica requiere del diálogo no sólo para unificar, que es lo más fácil, sino para marcar las diferencias, los límites. Adela Cortina dice que los derechos humanos son los mínimos exigibles, a diferencia de los máximos con los que se tiene que convivir en una sociedad pluralista.² Nos dice:

Pluralismo no significa obviamente “politeísmo axiológico”, es decir, no significa que no haya entre los ciudadanos nada en común, sino todo lo contrario: precisamente el pluralismo es posible en una sociedad cuando sus miembros, a pesar de tener ideales morales distintos, tienen también en común unos mínimos morales que les parecen innegociables y a los que han ido llegando *motu proprio* y no por imposición.³

Y pone como ejemplo de eso los derechos humanos. Para ella, la universalización —en seguimiento de Apel— se logra por el diálogo. Un diálogo democrático y simétrico. Es como se llega a la intersubjetividad.

Eso es buscar un fundamento a la universalidad de los derechos humanos. En cambio, muchos teóricos posmodernos no conceden un fundamento “fuerte” (a veces ninguno) a tales derechos; pero con la misma arbitrariedad los defienden vehementemente. Yo todavía creo que se puede ofrecer un fundamento a los derechos humanos, en una utilización moderada, matizada y contextualizada, de la razón. Un fundamento no tanto “débil” cuanto moderado, analógico. En efecto, hay que moderar muchas cosas que se han hecho en la fundamentación de los derechos humanos. Por ejemplo, Jesús Ballesteros⁴ hace una crítica de la idea de derecho subjetivo, porque le parece que está irremediablemente impregnada del individualismo moderno, es decir, del egoísmo que permea al liberalismo de todos los tiempos.⁵ Son categorías capitalistas —dice— que ponen como paradigma el derecho de propiedad, alejados de la otra categoría de la solidaridad. No extraña que los derechos humanos, así planteados, tomen como modelo el derecho de propiedad para plantear los derechos a la vida, a la salud, a la libertad, etcétera. Todos ellos faltos de interconexión,

2 Cfr. Cortina, A., *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, pp. 70-71.

3 *Ibidem*, p. 70.

4 Cfr. Ballesteros, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 54-65.

5 Cfr. Saldaña, J., “Críticas en torno del derecho subjetivo como concepto de derechos humanos”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, México, núm. 86, UNAM, 1996, pp. 685-706.

que sólo les podría dar la solidaridad. Son propiedades o libertades que el individuo hace valer, pero que no comparte con sus semejantes, y por ello no tiene la idea de poner en común la tierra, el trabajo, la libertad misma, la persona.

III. LIBERTAD, IGUALDAD Y FRATERNIDAD

Jesús Ballesteros señala la oposición que se da entre libertad e igualdad; si se me obliga a ser igual ya no estoy siendo completamente libre, y trata de marcar límites a una y a otra, para que no se relacionen con una disyuntiva, sino con una conjunción. Estoy de acuerdo con él en cuanto a esa relación de la igualdad y la libertad; pero me da la impresión de que Ballesteros no destaca lo suficiente el tercer elemento que iba en la modernidad junto a la igualdad y la libertad, a saber: la fraternidad. Esto se remonta a los mismos lemas de la modernidad. En efecto, la Revolución francesa proclamó tres cosas: igualdad, libertad y fraternidad. Se logró algo en el terreno de la igualdad y de la libertad; pero parece no haberse logrado casi nada en el terreno de la fraternidad. Por ello, el igualitarismo y el liberalismo modernos tienen pendiente la fraternidad, que es la única que podría contrarrestar el individualismo engendrado por el liberalismo y el competitivismo engendrado por el igualitarismo. En efecto, esos lemas tuvieron efectos contrarios a los que se esperaba de ellos. El ansia de igualdad llevó a querer sobresalir; no se contentó el hombre moderno con ser igual a los otros, con la democracia, sino que ello le daba una base firme para procurar superar a los otros. Además, el ansia de libertad, que no se contentó con la libertad de pensamiento y de acción dentro de los límites del bien común, pasó a proclamar la libre empresa, el libre comercio y la libre competencia. La libre empresa ocasiona el poder producir lo que se quiera, aunque no sirva a la comunidad; más aún, aunque agote la tierra y dañe la ecología. El libre comercio ocasionó que el hombre deseara vender lo que quisiera, sin importar si se trataba de necesidades inducidas. La libre competencia ocasionó que se buscara destruir a los rivales, llevarlos a la bancarrota o absorberlos. Todo ese individualismo carece del sentido de la solidaridad, que está asociada al ideal de la fraternidad. Hace falta, por tanto, inyectar ese ideal a la noción de derecho, y tal vez no llegar, como lo hace Ballesteros, a buscar una noción de derechos que dejen de ser subjetivos y se hagan comunitarios, sino tratar de hacer que nuestra noción de derechos subjetivos pueda desligarse de su heren-

cia individualista y liberalista, y pueda conectarse con algo más objetivo y comunitario, a través de la solidaridad con los demás. Sin renunciar a su carácter subjetivo, señalar su dependencia de lo objetivo, que se da en las relaciones con los demás, en el ámbito comunitario, que es donde puede ejercerse la solidaridad. La fraternidad, me parece, en la medida en que se logre, equilibrará la igualdad y la libertad, que se tensionan entre sí, y llevará a lo que quisiera llamar equidad analógica, proporcional.

Hay algo, sin embargo, que me parece muy acertado en el análisis de Jesús Ballesteros, y es el que pida suplir el modelo de propiedad, que tienen los derechos humanos, por el modelo de la calidad de vida, la cual puede ser compartida por todos. Propone que, en lugar de hablar de lo inviolable, se hable de lo inalienable. Dice: “En efecto, ahora de lo que se trata no es tanto de defender los derechos frente al Estado como en el caso de la ‘libertad de los modernos’ o derechos de la primera generación, sino de defenderlos frente al mercado, e incluso frente a la propia voluntad individual del sujeto de los mismos”.⁶ Con esto se podrían evitar muchos conflictos entre los mismos derechos humanos, por ejemplo, cuando se alega el derecho a la vida para no morir defendiendo a la patria, o cuando se alega el derecho a la vida de algunos para permitir la eutanasia o el aborto. Estos dos últimos casos son señalados por el propio Ballesteros. Explica:

De la visión integral del hombre como siendo también su propio cuerpo se desprende naturalmente la monstruosidad de la pena de muerte, de la tortura, que han podido ser presentadas históricamente como lícitas, apelando a la irrelevancia antropológica del cuerpo, pero igualmente de la eutanasia y del suicidio, y mucho más la del aborto, ya que, en este caso, del cuerpo que se pretende disponer no es siquiera de la mujer, sino del propio hijo. En el fondo, el problema del aborto se encuentra íntimamente relacionado con el de la paternidad artificial. En ambos casos, aunque de distinto modo, se piensa que la paternidad es un derecho subjetivo, algo de lo que disponemos positiva o negativamente a placer. Es, por el contrario, un derecho moral, una obligación de apertura a la vida, que excluye toda frivolidad o capricho. Tanto más repugnante es la introducción en estos temas de elementos de carácter lucrativo [por ejemplo, el comercio de órganos].⁷

⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁷ *Ibidem*, pp. 154-155.

Creo que una postura que promueva la introducción de la solidaridad o fraternidad puede limar las colisiones entre la libertad y la igualdad, mediante la nueva conjunción del derecho y el deber, que la modernidad había separado. También por la conjunción de la economía y la política, que en el fondo es un sujetar el capitalismo a la democracia.⁸ Y yo añadiría que de lo que más se trata es de no desconectar la política del derecho y el derecho de la moral o la ética. Esto es algo que ya se viene subsanando, al menos en parte, mediante la idea de derechos morales (*moral rights*), en la que algunos nuevos teóricos han querido fundamentar filosóficamente los derechos humanos (por ejemplo, Eusebio Fernández y Carlos Santiago Nino).⁹

Pero, en cuanto a los mismos posmodernos que Ballesteros coloca en la posmodernidad como decadencia, no en la posmodernidad como resistencia (frente a muchos antivalores de la modernidad), encuentro que no se atreven a negar la validez de los derechos humanos, a pesar de que su particularismo, relativismo y nominalismo tendrían que llevarlos a ello. Así, en una entrevista de 1993, Jean François Lyotard proclama que debe salvaguardarse algo común a todos los seres humanos, cosa que apoyaría esos derechos universales de los hombres.¹⁰

IV. UNIVERSALIDAD RELATIVA O ANALÓGICA

Aquí volvemos a ver el problema de la universalidad de estos derechos. Yo he querido hacer ver, en repetidas ocasiones, que la universalidad se dice de muchas maneras, que hay varios tipos de universalidad. Uno de ellos es el del universal unívoco, otro el del equívoco y otro el del analógico. Yo estoy por esta última universalidad, la del universal análogo, proporcional. Me parece que esto se acerca a, y se ve apoyado por, lo que Wolfgang Huber, profesor de ética en Heidelberg, llama “universalidad relativa”. En cuanto a los derechos humanos, trata de evitar la universalidad absoluta al igual que la particularidad absoluta. La primera supone que las intuiciones éticas de la cultura europea son universalizables

8 Cfr. *ibidem*, p. 156.

9 Cfr. Fernández, E., *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984; y Nino, C. S., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

10 De esa manera Lyotard quiere salvar el humanismo en contra de la tecnocracia. Cfr. Gruagnuolo, B., “Jean François Lyotard. Capitalismo a la Marx”, *El Mercurio*, suplemento *Artes y Letras*, Santiago de Chile, 24 de octubre de 1993, pp. 8-9.

para todas las culturas, y que las que no las aceptan lo hacen por su nivel cultural inferior. La segunda ha surgido de las críticas relativistas a los derechos humanos. Los relativistas dicen que las convicciones morales sólo son válidas dentro del entorno cultural en el que surgieron. Pero, así como la primera postura puede ser acusada de imperialismo o colonialismo cultural, esta segunda puede serlo a su vez de cerrazón o chauvinismo cultural. De hecho encontramos que ninguna cultura puede cerrarse en sí misma, y que tiene intersecciones, en muchos aspectos, con las demás, al menos con algunas, e incluso cada vez con más de ellas, ahora lanzada vertiginosamente por los medios de comunicación. Y eso alcanza a universalizar, así sea de una manera relativa y sólo multicultural. Ni uniculturalismo ni relativismo, sino multiculturalismo. Wolfgang Huber le da el nombre de “universalidad relativa”, que creo coincidente con lo que yo llamo universalidad analógica. Huber aduce dos razones para su uso de esa expresión de la universalidad relativa. Explica:

Comparada con un relativismo radical, representa la necesidad y posibilidad de intuiciones éticas que trasciendan las culturas y las religiones, y que sean tan básicas que puedan llegar a ser legalmente compulsivas. Comparada con un universalismo radical, sin embargo, representa el hecho de que las intuiciones éticas y las normas legales son sólo preliminares en términos históricos y por consiguiente relativas. El consenso sobre tales intuiciones surge de la diversidad y de la riqueza de las tradiciones culturales y de las creencias religiosas. Tiene que estar firmemente anclada en esta diversidad y debe estar embebida en ella una y otra vez.¹¹

Me parece que eso coincide con la analogía en su intención de respetar las características principales de los elementos del conjunto, los particulares de ese universal. Huber sigue diciendo:

Todo el que quiera reforzar la validez universal de las intuiciones éticas y los estándares de los derechos humanos tiene que ser receptivo con las peculiaridades de estas tradiciones y convicciones. Los que quieran reducir las tradiciones religiosas y culturales a sus enunciados comunes bloquearán las fuentes de las cuales puede brotar un *ethos* planetario. Todos los que desean llevar la diversidad de las religiones [y de las culturas] al lecho de Procusto de una comprensión común de la religión [y

11 Huber, W., “Winning the Future. We Need a Planetary Ethics”, *Universitas*, vol. 35, núm. 3, 1993, p. 165.

de la cultura], privarán al diálogo interreligioso [e intercultural] de su dimensión más decisiva.¹²

La universalización lleva siempre sobre ella la espada de Damocles del etnocentrismo, pero la particularización lleva la del relativismo insostenible y absurdo. Se impone una postura intermedia, que, sin perder la consideración de las diferencias, permita lo máximo de universalidad. Pero tampoco se pueden aplicar indiscriminadamente en la práctica, pues hay conflictos y dilemas. No se pueden pensar los derechos humanos sin algún tipo de universalidad. Lo que me parece más exacto es decir que esa tensión entre lo universal y lo particular de los derechos humanos se equilibra no postulando que es algo que se va acordando en cada contexto y por eso se hace universal, sino que se va acordando en cada contexto precisamente porque es universal. Ésa es la prueba de su universalidad; es algo universal que se va adaptando y va adquiriendo matices particulares en cada contexto. No creo que ésta sea una distinción trivial o inútil; de ese cambio de perspectiva depende toda una visión filosófica de la realidad.

Además, la manera de universalizar, esto es, de lograr la universalidad, es distinta en el ámbito teórico y en el práctico. En el teórico se puede hacer de manera más precisa. En todo caso, en el práctico se requiere de más diálogo y persuasión. Por eso Aristóteles pensaba la retórica y la tópica como argumentaciones más eminentemente prácticas, sobre todo en la ética.¹³ Aquí es donde más se tiene que hablar de un universal analógico, proporcional y diferenciado, bien ponderado en su aplicación a los individuos según la diversa porción aplicable a cada uno. Allí las normas exigen un cumplimiento analógico, matizado, prudencial; no se pueden aplicar de manera unívoca, porque sería a seres ideales, ni tampoco de manera equívoca, porque no habría punto de comunicación. Mas también aquí se logra universalidad por el interés en el otro, en los otros, en los muchos, en los más; y se trata de una universalización apoyada por la benevolencia, la amistad, el *ágape*, la ayuda, por la solidaridad, en aquello que antes se llamaba el bien común, más allá de la sola preocupación por el bien particular. Y es la praxis apoyando la teoría, inclusive lo afectivo apoyando a lo conceptual.

12 *Ibidem*, p. 166.

13 *Cfr.* Camps, V., *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 35 y ss.

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

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

V. EVALUACIÓN

Ardua labor la de buscar los fundamentos de la universalidad de los derechos humanos. Pero si no tiene algún tipo de universalidad, es claro que no funcionarán como tales derechos. ¿De dónde se puede obtener esa universalización? Creo que si planteamos esa universalidad como fruto de una abstracción que no traicione la complejidad de lo concreto y particular, habrá que hablar de una abstracción analógica, que nos deparará un universal analógico, bien diferenciado y cribado, pero que de ninguna

manera se pierde en los relativismos que lo amenazan. Nos da un pluralismo, pero el pluralismo es distinto según el punto de vista desde el cual se enfoque. Puede ser visto desde la univocidad, y pugnará por homogeneizar; puede ser visto desde la equivocidad, y tenderá a disgregar irreductiblemente; o puede ser visto desde la analogicidad, y vivirá de la tensión que se establece entre la intencionalidad de reunir las diferencias en la unidad y la intencionalidad de dar cuenta cuidadosa de las diferencias unificadas.