

SER Y EXISTENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

XABIER ETXEBERRIA

Universidad de Deusto

RESUMEN: El enfoque ontológico en el acercamiento a los derechos humanos está sujeto a trampas diversas, frente a las que hay que prevenirse. Pero, también, nos confronta con el reto de precisar ajustadamente lo que son y cómo se fundamentan. En este trabajo se pretende asumir este reto atentos a no caer en las trampas. La primera parte se focaliza en el ser-existencia de los derechos humanos, tratando de precisar críticamente sus «lugares»: la realidad social, las leyes y, con referencia fundamendadora, la dignidad humana. La segunda parte tiene como referencia la categoría de ser-esencia, planteándose la cuestión de la modalidad de ser de los derechos humanos en sus diversos tipos, que se nos va a mostrar densamente mediada por la diversidad cultural y la temporalidad-historicidad. La intención última de la reflexión es que sirva a la causa de la existencia social de los derechos humanos.

PALABRAS CLAVE: ontología, derechos humanos, tipos de derechos humanos, dignidad humana, diversidad.

Human Rights Being and Existence

ABSTRACT: The ontological perspective in the approach to human rights is subject to different traps, against which measures must be taken. But it also faces us to the challenge of precisely specifying what they are and how are they to be based. In this paper we try to face this challenge, paying attention to avoid the traps above mentioned. The first part of it is focused on being-existence of human rights, trying to specify critically their «places»: social reality, laws and, in a founding sense, human dignity. The second part takes the category being-essence as reference, asking about the kind of being of human rights in their different types. This «kind» will show itself densely mediated by cultural diversity and temporality-historicity. What is really pretended with this reflection is to contribute to the cause of the social existence of human rights.

KEY WORDS: ontology, human rights, human rights types, human dignity, diversity.

No es nada común, en unos tiempos que Habermas ha calificado de posmetafísicos, proponer un acercamiento a los derechos humanos a partir de las dos categorías centrales de la ontología: el ser y la existencia. Pienso, de todos modos, que abordarlos con este enfoque¹, es un desafío que vale la pena asumir, porque puede permitirnos un adentramiento afinado en lo que son y en lo que los fundamentan. Abordaré esta tarea no teniendo como referencia una ontología específica, sino las vicisitudes históricas de una ontología clásica que se expre-

¹ En mi caso, mi aproximación más personal a los derechos humanos debe ser calificada de hermenéutica. Asiento este enfoque, que continúo en escritos posteriores, en ETXEBERRIA, X., *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1995. El abordaje ontológico que hago en este escrito lo debo a la invitación para dar una ponencia, cuyo texto presento aquí, en el II Congreso de Ontología: «Esencia y existencia: derechos humanos», organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía, en Gijón, del 28 al 30 de octubre de 2011.

sa con madurez en Aristóteles, y que es sometida a críticas varias, sobre todo por sus ambiciones cognoscitivas (en buena medida, funcionará como estructura formal para mi análisis). En el desempeño de este objetivo intentaré estar alerta a que una reflexión de este tipo no pueda servir de excusa para ignorar el contexto social de los derechos humanos, decisivo no solo para su puesta en práctica sino para su definición; contexto en el que están sujetos a complejas confrontaciones en las que los compromisos a favor de la liberación que alienan coexisten con su fuerte instrumentalización².

Dividiré mi exposición en dos partes, apoyándome en la ambigüedad de la categoría «ser» y su polisémica referencia al hecho de que se es —orientación a la existencia— y al ser de lo que es —orientación a la esencia—. En la primera parte habrá que preguntarse, como cuestión prioritaria, si los derechos humanos *son*, si existen en cuanto tales, dónde y de qué modo. El interrogante clave de la segunda parte será *qué son*, qué los define. Siendo conscientes, de todos modos, como espero mostrar, que la distinción entre ser y ser de la cosa, en el ser que existe, no es tajante, por lo que habrá una cierta porosidad entre las partes.

SER/EXISTENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Consideraciones previas

Es, existe («sale de», etimológicamente), lo que «está ahí», lo que es una presencia efectiva, una realidad en cualquiera de sus modalidades. De los derechos humanos se dice que son, que existen, aunque no sea tan sencillo localizar su «estar ahí». Al intentarlo, constataremos que, de hecho, identificando su lugar —sus lugares— alcanzamos también una primera definición de «lo que son», de su esencia, no solo del hecho de que son. Con lo que se mostrará, desde el lado del existir, lo que acabo de indicar de que la distinción entre ser y ser de la cosa es elástica, también para el ser que nos ocupa.

Suele señalarse que la existencia no se demuestra, no se deduce, sino que se constata. En efecto, «estar ahí» supone relacionarse con los otros existentes, impac-

² Hay una advertencia de Joaquín Herrera Flores, con quien tuve la fortuna de compartir iniciativas, que no deja de inquietarme al redactar estas líneas: «Para conocer un objeto cultural como son los derechos humanos —nos previene— se debe huir de todo tipo de metafísicas u ontologías trascendentes. Antes que eso es aconsejable una investigación que saque a relucir los vínculos que dicho objeto tiene con la realidad, para de ese modo contaminarlo de contexto. Así *mundanizamos* el objeto y el análisis no se quedará en la contemplación y control de la coherencia interna de las reglas, sino que se extenderá a descubrir y potenciar las relaciones que dicho objeto tiene con el mundo híbrido, mezclado e impuro en el que vivimos». «Hacia una visión compleja de los derechos humanos», en HERRERA FLORES, J. (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 21. Sospecho que las llamadas a la realidad que iré haciendo no satisfacen suficientemente lo que aquí se nos pide. Aunque espero que no lo traicionen y que muestren que las reflexiones ontológicas que con frecuencia se mostrarán «desmundanizadas» pueden no ser ajenas al espesor de la vida. Si lo fueran, será mejor ignorarlas.

tarse mutuamente. En una primera aproximación, existe para mí aquello por lo que soy espontáneamente impactado. De todos modos, en la metafísica que Kant criticará a fondo, hay entes de los que debe demostrarse su existencia: en el enfoque más clásico, los espirituales, como el alma o Dios; pero en enfoques como el cartesiano, incluso los materiales, empíricos, pues el estar ahí solo se impone inicialmente para la cosa pensante que soy. Tendremos que preguntarnos si la existencia de los derechos humanos se nos muestra —y dónde— o tiene que ser demostrada de algún modo (por ejemplo, en torno a la dignidad humana).

Aunque es ya clásico el debate metafísico entre la priorización de la esencia, viéndose a la existencia como accidente de ella, y la priorización de la existencia, constatando en esta el acabamiento decisivo del ser, la corriente existencial contemporánea ha enfatizado lo segundo con nuevas perspectivas. Baste, para ilustrarlo, una somera mención a Heidegger. Para empezar, atribuye en propiedad la existencia únicamente a la manera humana de ser, sola capaz de percibirse como fuera de sí, como «ex-sistencia». En segundo lugar, la esencia de ese ser es definida como su existencia; lo que significa que no tiene una supuesta naturaleza ontológica anterior a su actualización. Con lo que, en tercer lugar, el «ser ahí» del ser humano, del *Dasein*, arrojado a la existencia, es su hacer por ser, su posibilidad, ser «proyecto yecto». En comentario de Luis Sáez: «En cuanto existencia *yecta*, el *Da-sein* está entregado a modos de comprensión y auto-comprensión no fundados por él; en cuanto *proyecto*, esa existencia es, al mismo tiempo, abierta a posibilidades. En virtud de semejante carácter, el *Da-sein* está lanzado, desde la finitud y en el seno de esta, al horizonte de su propio ser, “auto-trascendiéndose” en cuanto “poder ser”»³. ¿Por qué pueden interesarnos para nuestro objetivo consideraciones como estas? Porque el lugar del existir de los derechos humanos va a ser en última instancia el ser humano: la aproximación ontológica que tengamos a éste, más o menos naturalista o existencial, los marcará decisivamente (adelanto la tesis de que, en distancia con este enfoque, parece imponerse al menos una básica referencia al *ser* humano que no se identifique puramente con su existir; pero, igualmente, que, en sintonía con él, su conexión con la temporalidad no podrá plantearse como mero «accidente», puesto que «hará identidad»).

Los lugares de la existencia de los derechos humanos

Apuntado en lo precedente el marco en que se sitúa la categoría «ser como existencia», pasemos a proyectarla a los derechos humanos. Estos no son, evidentemente, entes independientes, no son sustancias primeras, si queremos utilizar la terminología aristotélica. Existen en otras realidades, a las que, genéricamente, podemos considerar su «lugar». Puede hablarse, a este respecto, de tres lugares de existencia de los derechos humanos.

³ En *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, 120. La obra de referencia de Heidegger para lo que aquí se dice es, por supuesto, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2006, aunque, como es sabido, el autor tiene luego una evolución relevante.

1. El lugar que puede mostrársenos más empíricamente experimentable es el de la realidad socio-política. Hablamos, en efecto, de que en ella, desgraciadamente mucho menos de lo que se debiera, «se disfrutan», «se ejercen» estos derechos. Cuando esto sucede, los derechos tienen materialidad, tangibilidad, «existen de verdad». «Están ahí» en acto. Si no es así, en el mejor de los casos son mera posibilidad, entes posibles, no reales. Hay libertad de expresión cuando se pueden emitir de hecho públicamente opiniones discordantes sin que seamos coaccionados; hay derecho a la educación cuando podemos acceder a un buen sistema educativo sin que dependamos de nuestros recursos personales. Este es un aspecto decisivo: los derechos verifican su existencia únicamente en su práctica. Si no se tiene presente esto, se sustentan en el engaño. Se trata, además, de una cuestión observable en medida decisiva: hablamos, por eso, de observatorios de los derechos humanos.

Afinando más la delimitación de este «lugar» de la existencia de los derechos así planteada, cabe decir que se encuentra en la conducta de los sujetos, individual o institucionalmente contemplados. Es estrictamente esa conducta la que realiza los derechos. Y se trata, por cierto, de un «existir ahí» que marca un «ser así». Los derechos se nos muestran «acontecimientos» vertebrados por la iniciativa humana, enmarcados en su espacio y su tiempo y marcados por ellos.

Pero enseguida notamos que este «ser acontecimientos» es una connotación de ellos muy parcial. El mero acontecimiento, el mero expresarse con libertad, no es derecho. Hacemos derecho a ese hecho social cuando le damos densidad moral, cuando lo consideramos sustentado en la justicia, cuando consideramos un deber el que «se cumpla». El derecho humano como tal desborda el acontecimiento y, con ello, su tangibilidad empírica. Para dar cuenta de esto, habrá que encontrarle un lugar de existencia que pueda expresarlo. No para debilitar el hecho de que su existencia más realizada se da en la praxis, sino para darle su fundamento de exigibilidad universal.

Avanzamos hacia la visibilización de ese nuevo lugar cuando somos conscientes de que estar en la conducta humana es, en realidad, estar en el ser humano. Los derechos son derechos humanos, de los humanos, en los humanos. Aunque esto es algo que abordaré luego, constatarlo ahora nos permite afinar el modo de ser de los derechos en cuanto derechos en la praxis. Recordando las viejas categorías aristotélicas relativas a los modos de ser, podríamos señalar que el derecho se muestra aquí una cualidad de la praxis, que a su vez, es una acción de la sustancia —el sujeto humano—. Pero esto da una enorme contingencia a los derechos humanos en la realidad: contingentes respecto a una acción que es a su vez contingente respecto a unos sujetos. Por un lado, esto es muy expresivo de la enorme fragilidad de la existencia real de los derechos humanos. Por otro lado, si entendemos que esta contingencia fáctica debe confrontarse con una exigibilidad densa *que permanece* a pesar de todos los cambios, de nuevo, tendremos que pensar en un ser de los derechos que complementa esta modalidad de ser.

2. Un segundo lugar en el que constatamos la existencia de los derechos humanos es el de las leyes positivas, ya sean las del Derecho internacional —los Pactos

y Convenios en especial—, ya sean las del Derecho estatal —las Constituciones sobre todo—. En ellas los derechos se proclaman, se definen, se imponen como obligantes. Con un decir jurídico que, puede considerarse, al menos analógicamente y usando una categoría de Austin, como performativo, en cuanto que hace efectivo lo que dice, en el sentido de que lo dota del poder coactivo de la ley.

Para el iuspositivista este es el verdadero lugar de los derechos humanos, el que muestra su existencia en su sentido más preciso: los derechos humanos lo son cuando son contemplados en el Derecho; este es el que los funda como tales. Si no es así, podrán, quizá, llamarse valores morales, exigencias éticas, pero no «derechos». En este lugar expresan a su vez, su modo de ser más propio: como entidades jurídicas, legales, en cuanto tales también muy tangibles, aunque, de nuevo, sujetas a las contingencias históricas en la creación de leyes.

Pero es difícil armonizar este enfoque con la tradición de los derechos humanos. Estos emergen con la pretensión de ser derechos al margen de las leyes positivas. Exigen ser asumidos por estas para orientarse hacia su realización en la praxis, pero son reclamo frente a estas cuando eso no sucede. Su juridificación es muy útil, pero debe ser concebida, decisivamente, como mecanismo de protección. Hacer estas afirmaciones nos introduce en los ámbitos hoy muy problematizados, precisamente por ser densamente ontológicos, del iusnaturalismo moderno, aunque, para suavizarlo, sus defensores hablen de «derechos morales» existentes y obligantes siempre, para distinguirlos de los «derechos positivizados». Tocaré este debate, en parte y desde otra perspectiva, más adelante. Pero apunto ya que renunciar a hablar de derechos humanos cuando no están positivizados es fragilizar la pretensión decisiva con la que nacen: ser auténticos derechos, que critican las leyes positivas injustas, porque tienen otra concepción de la legitimidad; algo que queda ejemplarmente plasmado en la «desobediencia civil». No podemos, por eso, contentarnos con el existir de los derechos humanos en las leyes positivas, aunque tengamos que ver en ello una aspiración también decisiva, como nexo, según adelanté, para que se haga realidad su existencia práxica.

3. Las limitaciones de estos dos lugares de los derechos nos llevan a un tercero, el del propio ser humano o persona en cuanto sujeto de dignidad. Por lo apuntado ya, habrá que reconocerle a este lugar una relevancia muy propia, la fundamentadora, la que da sentido y justificación a su existencia en los otros dos lugares. Sin que, con todo, sea conveniente hacer jerarquías rígidas entre lugares —y entre modos de ser de cada lugar—, sino más bien articulaciones en las que se realiza la plenitud del ser y existencia de estos derechos. Dada, de todos modos, su posición clave para que todo se sostenga, conviene tratarlo con cierta amplitud en apartado específico.

La inherencia de los derechos humanos en la dignidad humana

El reto que nos ha quedado pendiente al analizar los dos lugares precedentes de existencia de los derechos humanos es, sobre todo, el de su exigibilidad,

y, desde ella, el de su concreción en derechos específicos. Para afrontarlo en toda su densidad debemos recordar que los derechos humanos se definen por dos características enormemente ambiciosas, pero sin las que dejan de tener sentido como tales: la de valer para todos los humanos (universalidad) y en todos los tiempos (perennidad). Esto choca frontalmente contra dos realidades de ese ser humano al que se atribuyen tales derechos, que se muestran plenamente constatables: la de las fuertes diferencias y desigualdades interhumanas (¿cómo hablar de universalidad?) y la de la contingencia histórica de todo lo que reconocemos o producimos (¿cómo hablar de perennidad?). Para superar estas dificultades se ha recurrido a otra característica que sería también muy propia de este mismo ser humano, inherente a su esencia y, por tanto, universal y perenne: la de su *dignidad constitutiva*. Esta dignidad sería precisamente ese tercer «lugar» de la existencia de los derechos humanos, en el que arraiga la exigibilidad buscada y del que se despliegan los grandes tipos de derechos.

El fuerte enfoque ontológico de esta tesis es manifiesto: los derechos humanos se nos muestran derechos del *ser humano en cuanto tal*. Ahí está su fuerza, pero también, hay que añadir, su debilidad, asociada, por un lado, a que entramos en terrenos transempíricos, y, por otro, a las fuertes objeciones propias de nuestra actual consciencia posmetafísica. Afrontemos estos retos al hilo de la pregunta más básica: ¿qué implica la dignidad y por qué cabría atribuirle a todo humano? En la historia de la filosofía encontramos tres respuestas básicas a ella, que considero muy bien plasmadas en el pensamiento de Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant. Difieren relevantemente en el alcance que se da a esa dignidad. Curiosamente, las que son densamente metafísicas —las dos primeras— no le dan alcance universal y perenne; mientras que la que es metafísica *sui generis*, la que anuncia la era posmetafísica —la tercera— sí se la da. Paso a exponerlas.

1. Aristóteles no habla expresamente de «dignidad» desde nuestra actual sensibilidad, pero creo que no es extralimitarse si se considera que este concepto actúa como presupuesto central en el análisis de la esclavitud que hace en su obra *Política*.

Con su aguda capacidad para las definiciones, comienza presentando al esclavo como «instrumento animado», «posesión animada»⁴. Vemos que aquí está ya en juego lo nuclear de la definición de dignidad en el significado que se acabará imponiendo: valor en sí del individuo —no instrumentalidad, libertad—, frente a valor para algo —instrumentalidad, sumisión—. El esclavo, según esto, no tiene dignidad. Su señor, sí.

Pero esta dignidad es tal cuando es propia de los humanos que la poseen, cuando hace que la instrumentalización que pueda ejercerse con ellos sea *ilegítima*, mientras que la que se realiza con los que no la poseen se muestra *legítima*. Aristóteles aborda de frente esta cuestión: «hay que examinar si hay alguien de tal índole [esclavo] por *naturaleza* o si no; si es mejor y justo para alguien ser esclavo o no, o bien cualquier esclavitud es contraria a la *naturaleza*. No es difí-

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Alianza, 1994, p. 46.

cil estudiarlo con la *razón* y sacar conclusiones de la *experiencia*»⁵. Y su conclusión es contundente. En el orden general de la naturaleza aparece lo llamado a ser dominante y lo llamado a ser dominado: el alma tiene que dominar al cuerpo, la inteligencia a los afectos, el macho a la hembra, los hombres a los animales. Pues bien, igualmente, los señores a los esclavos. «Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, estos son, por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder del otro, como en los anteriores ejemplos»⁶. Aristóteles afina más el argumento: ¿por qué para alguien lo debido según el orden natural es ser esclavo? Porque «participa de la razón en tal grado como para reconocerla [en el mandato de su señor], pero no para poseerla [en su iniciativa]»⁷. Por eso el esclavo es superior al instrumento inanimado, también al animal doméstico, pero inferior al que tiene plenitud de razón.

Dado que esta es la naturaleza de las cosas, y que esta naturaleza debe ser guía de la acción intersubjetiva y política («hace cada cosa con una finalidad única»)⁸, lo que hay que intentar, continúa Aristóteles, es que no se esclavice por la fuerza a los que son señores por naturaleza, que no se instrumentalice a los que tienen por naturaleza dignidad, y que sí se instrumentalice a los que por naturaleza son esclavos, no tienen esa condición de dignidad. «Lo contrario resulta perjudicial para ambos»⁹, y para la polis, podría añadirse.

Como puede constatarse: la guía del análisis aristotélico es la razón combinada con la experiencia; la referencia para las conclusiones, es la naturaleza, la esencia de las cosas, lo que, por tanto, es perenne y universal, frente a los accidentes cambiantes; el criterio para discernir quién posee dignidad, es la posesión de la razón. Pero, dato decisivo, se supone que basándose en la experiencia, se otorga plena racionalidad, y por tanto dignidad, no instrumentabilidad, solo a un sector minoritario de la población, a un sector de los varones¹⁰, y grie-

⁵ *Ibid.*, p. 47. Las cursivas son mías.

⁶ *Ibid.*, 48.

⁷ *Ibid.*, 48.

⁸ *Ibid.*, 42.

⁹ *Ibid.*, 51. Por cierto, los traductores, Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, hacen aparecer a continuación la palabra «dignidad», pero con otro sentido, el de saber estar adecuadamente, señores y esclavos, en el lugar que les corresponde: «Entre el esclavo y el señor, que por naturaleza *son dignos* de su condición, existe un cierto interés común y una amistad recíproca. En cambio, entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario».

¹⁰ Recuérdese que para ejemplificar el orden general de dominio en la naturaleza, se ha señalado que, por naturaleza, toca a los machos ejercer dominio sobre las hembras. Aunque, dentro de este orden de dominio, Aristóteles establece algunas distinciones: «Hay que gobernar a la mujer [a la esposa del ciudadano libre] y los hijos, como a libres en uno y otro caso, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino que manda sobre la esposa políticamente, y sobre los hijos monárquicamente. En efecto, el macho es por naturaleza más apto para la dirección que la hembra, siempre que no se establezca una situación antinatural». «Porque el esclavo carece completamente de facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta» (*Ibid.*, 62 y 64). Como cabe ver, diferentes grados de imper-

gos —no bárbaros—. En este esquema ontológico no caben los derechos humanos universales, porque no cabe la consideración de igual dignidad para todos que los sustente. Dado, de todos modos, que la dignidad es situada en la razón, ¿podrá reconfigurarse el modelo hacia la universalidad si se acaba asumiendo que los humanos, en cuanto tales, son seres de razonabilidad y dignidad? Lo consideraremos al abordar a Kant.

2. El segundo acercamiento paradigmático a la dignidad nos lo ofrece Tomás de Aquino. Su texto clave es este: «El hombre, al pecar, se aparta del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y hundiéndose en cierto modo en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto es útil a los demás»¹¹. Preciso lo implicado en esta afirmación sintética: en principio, la dignidad es algo que concierne al hombre en cuanto tal, por ser libre y existente en sí mismo; pero se consolida cuando es merecida, cuando la libertad se ejerce para el bien; quien hace el mal la pierde, y al perderla, se degrada como hombre haciéndose bestia; con lo que puede ser tratado como bestia, esto es instrumentalizado en sentido pleno.

En realidad, en esta propuesta hay una tensión. Porque si somos dignos en cuanto *naturalmente* libres, dado que no perdemos esta condición al hacer el mal¹², tampoco tendríamos que perder entonces la dignidad. Y lo que está claro en Tomás de Aquino, por las consecuencias que saca, es que sí la perdemos: no solo se nos puede utilizar, sino que, como añade a continuación, «aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno [en nombre del bien común], como matar a una bestia». Por eso, recurriendo a las categorías de potencia y acto, podría refigurarse esta tesis del siguiente modo: todo hombre, inicialmente y por naturaleza, tiene potencia de dignidad; esa potencia se actualiza con sus actos acordes con la moralidad; en cambio, cuando se es inmoral, la dignidad no se actualiza o decae; por lo que la dignidad está en definitiva en las obras buenas del sujeto moral, que le hacen digno cuando las hace.

Se acepte o no esta interpretación, el caso es que tampoco en el enfoque de Tomás de Aquino se contempla una dignidad universal y perenne, se tenga la conducta que se tenga, por lo que no se muestra adecuada para sustentar unos derechos humanos con estas características. Expresando una opinión que sigue

fección de la racionalidad, que establecen diferencias en las posibilidades de instrumentalización (gradaciones en la no dignidad), aunque no la suprimen. Por cierto, al hilo de estas diferencias, Aristóteles se pregunta si esclavos, mujeres y niños tienen la misma capacidad de virtud que los varones libres. Y responde que no (eso les igualaría): Hay que postular necesariamente que todos han de participar de las virtudes «pero no del mismo modo, sino solo en la medida en que conviene a la función [natural] de cada uno» (*Ibid.*, 65).

¹¹ *Suma Teológica*, II-II, q.64, a.2. Cita tomada de la edición virtual de la Biblioteca de Autores Cristianos (<http://biblioteca.campusdominicano.org>).

¹² Aunque hable de que el pecador se hace esclavo, no libre, se cuida de decir «en cierto modo», porque si no conserva un margen de responsabilidad —de libertad— no tiene la condición que se precisa para hacer el mal.

siendo hoy muy popular, quien hace obras indignas, no debe ser tratado como sujeto digno, porque ha dejado de serlo. Con este enfoque, si hay derechos exigibles en el sujeto digno, se trata de derechos que emergen de sus deberes cumplidos, de su conducta orientada al bien de la comunidad, centro decisivo de referencia¹³.

3. Como se sabe sobradamente, el enfoque de la dignidad en el que se asientan los derechos humanos es el que formuló con nitidez Kant. La dignidad, aquí, ya no va a depender de circunstancias que la particularizan: ni del rango, sea del tipo que sea, ni de la conducta, sea la que sea. Va a estar intrínsecamente asociada a la naturaleza humana.

Veamos cómo es presentado esto, con una complejidad que tendemos a simplificar, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Inicialmente, la dignidad es asignada al mandato moral; este sería su lugar. No a cualquier mandato, sino al que «tiene su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón»; «en esta pureza de su origen reside su dignidad»¹⁴.

Ese mandato, en forma de principio práctico supremo, habrá de ser tal que pueda servir de ley práctica universal, para lo que tiene que remitir a lo que es fin para todos porque es fin en sí mismo. Llegados a lo cual, Kant concluye: «El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*»¹⁵. El ser humano, en cuanto ser racional, es fin en sí, es sujeto de dignidad. Ese fundamento se muestra válido tanto desde la perspectiva subjetiva, en cuanto que los humanos nos representamos *necesariamente* así nuestra existencia, como desde la perspectiva objetiva, en la medida en que todas las leyes de la voluntad deben derivarse de él. Con estos supuestos, Kant pasa a concretar tal mandato, en forma de imperativo práctico, con su muy conocida fórmula: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio»¹⁶. Dicho de otro modo: respeta en todas las personas su condición inherente de dignidad, de valor interno e incondicionado, de fin en

¹³ Para avalar su tesis, Tomás de Aquino acude, como de costumbre, a la autoridad de un texto bíblico y a otro del «Filósofo», que dice que se encuentra en *I Política*. Entiendo que se refiere a éste: «Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos» (ed. cit., p. 44). Esta cita puede interpretarse, en efecto, en el sentido de que quien tiene dignidad —en Aristóteles, como se ha visto, quien no es por naturaleza esclavo—, puede perderla por su comportamiento indebido. Con lo que Aristóteles habría anticipado la tesis tomista. Tomás de Aquino, de todos modos, tiene claro que, en principio, de la ley natural se deriva la igual libertad de los hombres, aunque concede que, en determinados contextos, puede aceptarse la esclavitud para el bien de la comunidad.

¹⁴ KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1973, p. 57. Comenta más adelante esto del siguiente modo: «Tanto mayor será la sublimidad, la dignidad interior del mandato en un deber, cuanto menores sean las causas subjetivas en pro y mayores las en contra, sin con ello debilitar lo más mínimo la constricción por la ley ni disminuir en algo su validez» (*Ibid.*, p. 79).

¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶ *Ibid.*, p. 84.

sí; no las trates como fin para algo, que se mide con un precio. Los derechos humanos van a arraigar en este supuesto.

A primera vista, podemos observar un desplazamiento del lugar central de la dignidad, ya no situado en el mandato (que, con todo, sigue siendo digno, merecedor de *respeto*, en cuanto que expresa un valor incondicionado) sino en la persona; además con arraigo ontológico firme: en la *naturaleza* de la persona. De todos modos, la referencia a la moralidad, y no a la mera racionalidad, sigue siendo central. Aunque, ahora, no ya plasmada en el mandato, sino asentada en el ser humano: «La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que esta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad»¹⁷. Nuestra dignidad se sustenta en nuestra condición racional en cuanto que esta nos hace competentes para una legislación moral universal, para la legislación propia del reino de los fines, y para obedecerla. Pero, ¿cómo funcionamos en cuanto legisladores de este tipo? Dándonos leyes que merezcan pertenecer a una legislación universal, a las que nos sometemos. Y esto tiene un nombre, el de autonomía. Por lo que Kant concluye que, en última instancia, «la *autonomía* es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional»¹⁸. Esta es su «sublimidad» en comparación con los seres no racionales. Cuando proyectamos esta conclusión a los derechos humanos nos aparece una circularidad, que considero virtuosa: porque tenemos capacidad de autonomía somos sujetos de dignidad y, por tanto, de los derechos que emanan de ella; pero a su vez, porque somos sujetos de dignidad tenemos los derechos con los que se expresa la autonomía. Es, con todo, circularidad relativa, puesto que el modo como es concebida la autonomía tiene matices diferenciados en cada caso: en el primero es estricta autolegislación con los parámetros antedichos, mientras que en segundo es libre autodeterminación en el sentido liberal habitual del término (el que se expresa en el pensamiento de Locke o Mill).

Una proclamación así de la dignidad, atribuida a la naturaleza humana, se nos muestra «lugar» adecuado —fundamentador y explicitador básico— para la existencia de unos derechos humanos que, por definición, se pretenden universales y perennes: tenemos derechos porque son desarrollos de la dignidad, derivaciones de ella y porque no reconocerlos, en la teoría y/o en la práctica, significa considerarnos y tratarnos como puros fines instrumentales. Ligado a esta conclusión, hay un dato significativo que veo oportuno resaltar. En las versiones liberales habituales de los derechos humanos, los deberes se nos muestran correlativos: tenemos todos derechos —es lo que se enfatiza, lo primario—, sin tener más deberes que deberes hacia los otros, en lo que tienen de correlativos a esos derechos y en sus expresiones mínimas. En Kant, primero, los deberes de la dignidad son más amplios, porque incluyen deberes hacia uno mismo. Pero, ade-

¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

¹⁸ *Ibid.*, p. 94. La persona, en su sentido kantiano más estricto, es, precisamente, este ser racional autolegislator.

más, son ellos lo primario. Lo expresa así de contundentemente: «Solo conocemos nuestra propia libertad (de la que proceden todas las leyes morales, por tanto, todos los derechos así como los deberes) a través del *imperativo moral*, que es una proposición que manda el deber, y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho»¹⁹.

Si bien esta concepción de la dignidad es la que expresa lo más propio del pensamiento de Kant, no deja de haber en él algunas ambigüedades que nos recuerdan la tesis tomista de la dignidad en las obras morales. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se encuentra esta afirmación: «nos representamos cierta sublimidad y *dignidad* en aquella persona que cumple todos sus deberes»²⁰. Aquí la dignidad no está ya en la persona en cuanto tal, tampoco en el mandato, sino en el cumplimiento del mandato. Puede considerarse que esto último no es amenazador de lo precedente, sino acepción complementaria de la dignidad. De todos modos, que estas derivas son peligrosas, se demuestra en este otro texto kantiano que aquí me limito a citar, ya en otra obra, turbador en sí, aunque puedan ofrecerse interpretaciones suavizadoras de él en función del contexto de la obra, en el que aquí no entro, y del de su pensamiento: «No puede haber en el Estado ningún hombre que carezca de toda dignidad, ya que al menos tiene la de ciudadano; excepto si la ha perdido por su propio crimen, porque entonces se le mantiene en vida sin duda, pero convertido en simple instrumento del arbitrio de otro (sea del Estado, sea de otro ciudadano)»²¹.

Dejando así apuntada esta cuestión, aquí nos corresponde analizar, desde la perspectiva ontológica, aunque sea también en apunte, la fundamentación de la postulación kantiana de la dignidad. En Kant observamos a este respecto una tensión inicial. Por un lado, hemos visto, asigna a la *naturaleza humana*, constituida como *persona*, su condición inherente de dignidad. Pero, por otro lado, despertado del «sueño dogmático» por Hume, es el gran crítico del conocimiento metafísico, de las esencias de las cosas. Sustituye las pretensiones metafísicas de conocimiento de la realidad, por el conocimiento científico, según el modelo de las matemáticas y la física; conocimiento de los fenómenos, para el que propone unas condiciones *a priori*. Los clásicos entes metafísicos supuestamente subyacentes a estos fenómenos y sostenedores de ellos, desaparecen. También, por tanto, puede

¹⁹ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 51.

²⁰ KANT, I., *Fundamentación...* ed. cit., p. 100.

²¹ KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 164. Se supone que eso se hace a través de la aplicación de la justicia penal imparcial, que tiene como criterio de fondo la ley del talión, que se aplica con literalidad al asesino condenándole a muerte. Hegel, tan crítico con Kant en aspectos centrales, puede ser visto como una ayuda a la hora de explicar esto, de intentar armonizarlo con la dignidad de todos: «Si se considera a la pena como conteniendo en ella *su* propio derecho, en ella se *honra* al delincuente como racional. No se le concede este honor si el concepto y la medida de su castigo no se toman de su acto mismo; y tampoco si él es considerado únicamente como animal nocivo al que hubiera que convertir en inofensivo o para los efectos de intimidación y corrección» (*Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, & 100). Afortunadamente, la armonización de la dignidad con la justicia penal, desde el punto de vista de los derechos humanos, ha ido por otros derroteros, hasta abrirse incluso a la justicia restauradora, no sólo de la víctima, sino también del victimario.

argüirse, la persona y lo que puede corresponderle, como la dignidad, que quedaría así sin fundamento cognoscitivo. Como sabemos, Kant recupera las «ideas de la razón», pero en el ámbito de la razón práctica y como postulados de esta. Si partimos, como es su caso, de la consideración de la ley moral como hecho objetivo, se nos impone hacer, como su condición de posibilidad, la postulación básica y decisiva de la libertad, y, a partir de ella, la de los otros entes metafísicos que habían sido vetados al conocimiento. Para nuestros propósitos, nos basta esta postulación de la libertad, porque, con ella, hay postulación de autonomía, que, como se señaló, es el fundamento de la dignidad. De este modo, esta quedaría asentada en la naturaleza humana, pero por esta vía. Es lo que viene a decirnos Kant: «Con la idea de libertad hállase inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con este el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*»²². Como se ve, se hacen aparecer todos los factores que nos constituyen en sujetos de dignidad.

La verdad es que esta fundamentación de la dignidad es frágil. Sugiere un círculo que parece vicioso: porque hay ley moral, soy libre y autónomo, y, por tanto, sujeto de dignidad; porque soy autónomo y libre, legislo la ley moral, y por tanto soy sujeto de dignidad. En cualquier caso, proponer como «hecho» del que partir la ley moral en mí, con el alcance que le da Kant, esto es, no identificada con leyes positivas interiorizadas, parece mostrarse excesivo. Se señala, creo que con razón, que, al final, la garantía de todo no es un hecho, sino una «fe moral». Lo que nos introduciría por el terreno de las «convicciones» en torno a la dignidad. A mi modo de ver, terreno muy fecundo, porque articulándolas con la interpretación de las narrativas de sentido en torno a los derechos que se han ido generando en las diversas tradiciones culturales y con la argumentación acorde con los supuestos propios del diálogo, en la línea de lo propuesto por la ética discursiva, avanzamos hacia una «justificación suficiente», logramos «plausibilidad razonable», alentadora tanto de la reflexión sobre los derechos, como de su delimitación en la que media una diversidad cultural que a la vez tutela, como de su puesta en práctica. La precariedad que late en ella deberá prevenirnos de todo fundamentalismo y alentar permanentes revisiones²³.

Para los críticos postmetafísicos más radicales, como algunos de los que han desarrollado la vía heideggeriana, también para el empirismo que limita la realidad para nosotros a los fenómenos con base experimental —del que más adelante habrá que hacer algún comentario complementario—, estos planteamientos conceden demasiado. Para ellos, toda referencia a una «naturaleza», a un «ser humano» que tenga cierta densidad ontológica, debería ser rechazada. En mi opinión, si no salvamos, a través de argumentaciones como la que acabo de seña-

²² KANT, I., *Fundamentación...*, ed. cit., p. 121.

²³ No me es posible entrar aquí a exponer esta propuesta, que nos introduce en la perspectiva hermenéutica. El lector interesado puede encontrarla ampliamente desarrollada en la obra citada en nota 1, y en este trabajo posterior: ETXEBERRIA, X., «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en VV.AA., *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, pp. 309-399.

lar, lo que llamo «la intención iusnaturalista» respecto a la dignidad inherente a todo ser humano, con su correspondiente soporte ontológico (que nos permita decir: «es propio del ser humano ser sujeto de dignidad»)²⁴, convertimos los derechos humanos en pura contingencia, pasan a ser otra cosa de lo que han querido ser, lo que considero grave pérdida. Es cierto que en sus concreciones hay mucho de contingencia. Pero sobre un trasfondo que, modelado de formas varias, aportadoras de riqueza y a la vez siempre criticables, permanece: el trasfondo de la dignidad de todos, se use o no esta palabra.

Aunque el enfoque kantiano de la dignidad así matizado permite, en principio, una asignación universal de ella y, por tanto, de los derechos asociados a ella, no deja de tener una cuestión problemática. En Aristóteles veíamos que él hablaba de la racionalidad plena para definir al no esclavizable, y que restringía muchísimo el reconocimiento de esa cualidad en los miembros de la especie humana, que hacía que muchos de ellos no fueran plenamente humanos a estos efectos. Kant, en principio, hace extensiva la racionalidad, autonomía y moralidad, y con ello, la dignidad, a todos, aunque no deje de hacer luego aplicaciones restrictivas (a los que, como las mujeres o dependientes, considera ciudadanos co-prottegidos, más que co-legisladores). De todos modos, levantadas progresivamente estas restricciones por coherencia con el modelo, tiende a quedar todavía pendiente otra: la de los enfermos mentales graves y la de quienes tienen discapacidades intelectuales muy marcadas; y, en otro sentido, la de los embriones en proceso prenatal de desarrollo, e incluso la de los niños pequeños. Si la persona sujeto de dignidad es definida, como vimos, por su capacidad de racionalidad autolegisladora, si en ellos esta capacidad se muestra con deficiencias, ¿son todos ellos personas plenas a efectos de dignidad? ¿Se da en ellos esta fuente decisiva de los derechos?

En la relación de colectivos propuestos aparecen casos diferentes que piden análisis diferentes. Con todo, hay una propuesta de Xavier Zubiri que ofrece un criterio aplicable a todos ellos, con los acomodos pertinentes²⁵. Hay ya *persona*, nos dice, por tanto sujeto de dignidad, cuando hay *personidad*, cuando se es estructuralmente persona por lo recibido en la gestación como humanos, cuando se dispone del fondo real que hay que suponer para el ejercicio de la racionalidad y autonomía. Distinguiéndola de ella, habla de la *personalidad* para remitirse al ser que cada persona va adquiriendo, que va configurando con su iniciativa, sus relaciones y sus avatares, sobre la base hereditaria y de socialización básica. La personalidad, nos dice, se va haciendo, rehaciendo, incluso deshaciendo. Pero la personidad, una vez adquirida, permanece hasta la muerte. Estas categorías o modalidades de ser persona, nos permiten integrar en el concepto de

²⁴ Está luego el debate en torno a la posible dignidad de otros seres, como los vivientes en general. Si se postula, tiene que ser, por supuesto, con otras bases. Aquí me voy a ceñir estrictamente a los límites de los derechos humanos, que, por cierto, deben integrar una amplia sensibilidad de respeto y protección a los vivientes. Me he acercado a esta cuestión en: *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995, y en «Teología y ecología», en VV.AA., *Una teología en diálogo*, Madrid, PPC-Fundación Santa María, 2007, pp. 113-141.

²⁵ Véase ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986.

persona, sin discusión, a todos los nacidos. Se ha debatido cómo aplicarlas al caso del embrión y feto humano, con la relevancia que esto tiene para la problemática del aborto. Diego Gracia, destacado seguidor creativo de Zubiri, en interpretación que me parece ajustada, entiende que se es fiel a la intención de este autor en el final de su vida y a la realidad, si se postula que el feto humano tiene personidad, es persona moral, no antes de las ocho semanas de gestación, cuando, haciéndonos cargo de los datos que aporta la ciencia, podemos afirmar que tiene ya *suficiencia constitucional*²⁶.

Cierro estas consideraciones sobre la dignidad según el enfoque kantiano con una última observación. Constatábamos que cada lugar de existencia de los derechos humanos marcaba a estos con un cierto modo de «ser». ¿Cómo quedan marcados en este «lugar» no empírico que es la dignidad del ser humano? La dignidad, por un lado, «es», es una realidad, una cualidad de valor, que «está ahí», en cada persona (frente a los que quitan realidad de ser a los valores); pero, por otro lado, es horizonte de lo que «debe ser», de lo que no es, pero que no es la nada porque puede ser. Los derechos humanos arraigados en ella participan de esta tensionalidad; esa es su complejidad, a caballo entre lo que puede decirse que existe y lo que debería existir de acuerdo con horizontes marcados por lo que existe. En ella, entiendo que no anida la corrosiva falacia naturalista, porque tanto «es» como «debe» se mueven en el ámbito del valor moral (no se trata de la típica división entre reino físico del ser y reino moral del deber ser). De cómo sea gestionada depende en medida decisiva la riqueza y la efectividad de los derechos humanos.

SER/ESENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Estudiada la cuestión de si los derechos humanos son, pasemos a abordar qué son; aunque, como se ha podido comprobar, hemos respondido ya a esta pregunta en un primer nivel, el más pegado a su modo de existir. Ahora se trata de responderla en un segundo nivel, más ceñido a la tipología de estos derechos.

Consideraciones previas

Permítaseme, antes de entrar en ello, recordar algunas consideraciones básica en torno a la esencia, para que quede enmarcada en ellas esta indagación del ser de los derechos humanos.

²⁶ Para que se dé esta suficiencia constitucional humana que definiría la «personidad», es necesario un complejo proceso de interacción entre la información genética (ya presente en el cigoto) y la que proviene del protoplasma, de las otras células, de la madre, del medio en general. Es esta interacción —su resultado— la que nos permitiría hablar de un ser humano nuevo, de persona. Este proceso supone la organogénesis y acontece en torno a la octava semana de edad embrionaria (décima de edad gestacional). Véase su estudio a este respecto en GRACIA, D., «Problemas filosóficos en genética y en embriología», en *Ética de los confines de la vida*, Bogotá, El Búho, 1999, pp. 95-135.

Del ser orientado a la esencia nos preguntamos «qué es». Normalmente la pregunta se hace, al menos de modo inicial, en relación con seres «independientes», que sintetizando el ser como esencia y el ser como existir, son individualidades existentes (por ejemplo, este hombre). Esa misma metafísica ha tendido muy mayoritariamente a concebir el ser de los existentes, su esencia o sustancia segunda, como algo escondido —sustrato—, sustentando lo que se ve o aparece —accidentes o fenómenos o atributos—; también como algo constante, a lo que cabe remitir lo que cambia —el devenir de lo que aparece—. Considerando que lo que realmente tiene comprensibilidad es ese sustrato permanente; es él el que marca el ser verdadero, mientras que accidentes y devenir, siendo su superficie, pueden incluso ser engañosos. Aunque, de todos modos, al responderse a lo que algo es de forma plena haya que sintetizar su predicado esencial (es hombre) con sus predicados accidentales (es inteligente, etc.).

La crítica empirista a la metafísica así planteada, iniciada tímidamente por Locke y consumada ya en Hume aunque continuada después, se ha focalizado en esta visión. Desde sus supuestos epistemológicos, ha considerado cognoscible únicamente el mundo de lo que aparece, de los fenómenos. Y ha propuesto que no es necesaria la hipótesis de que debajo de ellos está escondida una esencia: lo que es, podría no ser la esencia sino únicamente ese aparecer cambiante. Ha hecho notar que dicha metafísica presupone implícita e indebidamente una correspondencia entre realidad y estructuras del lenguaje que componen separando y en las que se precisa un sujeto —sustancia—, del que se predicados unos atributos —accidentes—. Se podría sostener, añaden, ese papel gramatical, porque resulta funcional, pero siendo conscientes de que, *per se*, no expresa la realidad. Tampoco a nivel lingüístico hay por qué presuponer que «debajo» de los atributos que predicamos de un objeto hay algo, que ese objeto es algo más que sus atributos.

Los derechos humanos como atributos del ser humano

¿Cómo situar el «ser» de los derechos humanos en este marco polémico? Está claro que, como ya se señaló al hablar de su existencia, no son sustancias independientes. Son atributos que asignamos a sustancias independientes: los humanos existentes tenemos derechos. Está claro, también, que en el enfoque iusnaturalista moderno en el que se afirman y proclaman estos derechos (por ejemplo, el de Locke o el presupuesto en las Declaraciones francesa y norteamericana del siglo XVIII y también en la Declaración Universal de 1948) tenemos tales derechos porque arraigan en la esencia humana: los derechos humanos son títulos de los humanos cuando estos son concebidos de un cierto modo (rationales, libres e iguales en dignidad).

La crítica al mundo de las esencias pone todo esto en cuestión. Pero podemos preguntarnos: ¿pueden sostenerse los derechos con justificación suficiente sin una básica referencia a la esencia humana, a un modo de ser humano real —no mera referencia lingüística de un predicado a un sujeto— que permanece en los cambios? En mi opinión, considero que no. Por eso, si bien se impone un

análisis firmemente crítico del iusnaturalismo «denso», entiendo que, como dije antes, hay que salvar la «intención iusnaturalista» asumiendo al menos, añadido ahora, una «esencia tenue» del ser humano. ¿Quizá como postulado necesario de estos derechos, a la manera kantiana de la postulación de la libertad, partiendo no tanto de la evidencia cognoscitiva de los derechos humanos cuanto de la convicción relativa a ellos, afinada por la interpretación de relatos de sentido y por la argumentación? No puedo entrar aquí a desarrollar estas cuestiones, por lo que me remito a un estudio precedente ya citado en el que someto a amplio debate las propuestas del iusnaturalismo²⁷.

Si asumimos esto, los derechos humanos se nos presentan, pues, como seres «dependientes» de sustancias independientes que participan de una esencia común, la humana, en la que tales derechos encuentran su asiento intrínseco. Con lo que nos topamos con la clásica afirmación de Aristóteles de que «el ser se dice de muchas maneras», analógicamente. Hay, de todos modos, un problema: en la visión clásica, como se ha apuntado, los predicados que no remiten a la esencia tienden a ser percibidos como contingentes, como cambiantes. Y la atribución de derechos humanos a los humanos es atribución de lo que es cualidad más que rasgo esencial en sentido estricto, pero cualidad permanente, inherentemente al rasgo esencial de la libertad y racionalidad. Es, de algún modo, «cualidad esencial».

Dicho de otra forma, los derechos humanos solo pueden ser concebidos como modos y categorías de ser no sustanciales si encontramos una, por ejemplo, la citada de cualidad, que se afirme con arraigo «esencial» en el sujeto del que es predicada. A ello pueden ayudarnos aquellas concepciones que, frente a la sospecha ante la consistencia de los atributos, enfatizan su relevancia. Por ejemplo, la de De Finance, cuando al distinguir entre «ser» —asignación de existencia—, «ser esto o aquello» —predicación esencial, quidditativa— y «ser de tal o cual manera» —predicación accidental—, habla de que esta última, de que la asignación de propiedades u operaciones a la sustancia primera, pone a esta de manifiesto y le da su acabamiento. Las cualidades en concreto, subraya además, están ligadas de una u otra manera a la acción, a la operación: concebirlas como complemento meramente estático de la sustancia es casi ininteligible²⁸. Aplicando esta idea con cierta literalidad, podríamos concebir los derechos humanos como «complemento necesario» del «ser humano», que, en cuanto «cualidad» tienen una inclinación inherente a transformarse en acción.

Hay otra categoría que suele asignarse con frecuencia a los derechos humanos, la de «posesión» (la de «títulos» podría acercarse a ella). Estos derechos son ahora «posesiones» —«títulos»— que tenemos, con lo que nos encontraríamos con otro modo de ser de ellos, no incompatible con el de cualidades. Podría incluso decirse que la cualidad propiamente dicha es la dignidad, de la que se derivan derechos que «poseemos». Hay en esta modalidad de asignación

²⁷ ETXEBERRIA, X., «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en *op. cit.*

²⁸ DE FINANCE, J., *Conocimiento del ser*, Madrid, Gredos, 1971.

una ventaja y un inconveniente, derivados ambos de que la posesión sugiere cierta extrinsecidad al sujeto que posee. La relativa extrinsecidad hace comprensible que estos derechos tengan también otros lugares de existencia, como el antes analizado de las leyes. Pero tiene que tratarse de una extrinsecidad relativa, la que se muestra compatible con el hecho de que son intrínsecos al ser humano. Además hay que prevenirse de vivencias subjetivas de estos derechos que se «poseen», que sean similares a la relación con las posesiones del individualismo posesivo, porque lastran gravemente el contexto de solidaridad que, en el ejercicio de los derechos, debe imbricarse con el contexto de individualidad.

Creo que estas consideraciones son suficiente para dar cuenta genérica del modo de ser categorial de los derechos humanos²⁹. Pasemos, por eso, a definir el ser de los derechos humanos ya no genéricamente, sino específicamente. Dado que los hemos visto como cualidades o posesiones de la esencia humana, ese ser tendrá las variabilidades que observemos en la concepción de esta. Para describirlo voy a asumir una perspectiva moderadamente histórica; esto es, voy a ir tratando de delimitar su modo de ser tal como se muestra en el aparecer histórico oficial de los diversos tipos de derechos, para proponer al final una síntesis de sus «momentos» clave, que pueda verse como definidora más afinada de ese ser que buscamos precisar.

El ser de los derechos civiles y políticos

La concepción del ser de los derechos humanos está muy marcada por la concepción liberal ilustrada del ser de los primeros derechos que se van definiendo con precisión: los civiles y políticos. Comencemos, pues, analizando estos dos tipos de derechos.

Su esencia específica está preparada por el cambio del significado de la palabra *ius* en su conexión con *lex*, bien estudiado por diversos autores³⁰. Si en el medievo tienden a ser prácticamente sinónimas, si en autores como Tomás de Aquino, *ius* es lo que es justo de acuerdo a las leyes naturales —enfatiéndose subjetivamente el deber—, en Hobbes, tras cambios progresivos que pasan por Suárez y Grocio entre otros, se hace una tajante separación. Para este, *lex naturalis*, ley natural, es una obligación, «es un precepto o regla general, descubierta mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida»; *ius naturale*, derecho natural, en cambio, «es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida»³¹. La deriva de

²⁹ Podrían explorarse también otros modos y maneras de ser, como los que propone Hartmann entre posibilidad y realidad, o realidad e idealidad, que los derechos humanos sintetizan. Pero de ello he dado cuenta, aunque dentro de la lógica de la existencia, en la primera parte del trabajo.

³⁰ Véase, por ejemplo, FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 206s.

³¹ HOBBS, T., *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1992, p. 110.

Hobbes hacia el absolutismo, la dura desconexión entre *ius* y *lex*, que no pone límites de deber al primero, le distancia de lo que van a ser los derechos humanos. Pero la orientación a concebirlos como «poderes» de la libertad individual, y situar en esto su *esencia*, con la correspondiente primacía inicial del derecho así visto sobre el deber subsiguiente del respeto al derecho del otro, se mantendrá. El derecho a la libertad de reunión, por ejemplo, es el *poder* que debe reconocérseme para reunirme con quien quiera y donde quiera; poder frente a la posible intromisión del Estado, de organizaciones de la sociedad civil o de otros ciudadanos.

El autor que consagra esta concepción es Locke, pero introduciendo implícitamente una matización. Su afirmación clásica es muy conocida: lo que la ley de la naturaleza enseña es que «siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones»³². Por un lado, especifica los grandes núcleos de nuestros derechos-poderes: en torno a la vida, la integridad, las libertades y las posesiones. Por otro lado, al enfatizar lo de que ninguno debe dañarlos, sugiere indirectamente que más que poderes esos derechos son *inmunidades* a la hora de ejercerlos, éticamente justificadas en el valor de la igualdad. Los poderes en cuanto tales, son algo en bruto, posibles de ejercitar tanto moralmente como inmalmente: los derechos humanos son derechos a que se me garantice inmunidad para su ejercicio, pero siempre que respete los derechos de los otros; por eso son derechos que, además de universales, cabe calificar como justos.

Sintetizando: el ser de estos derechos, tal como se proponen, podría ser definido como *inmunidades justificadas para ejercer las capacidades de la libertad*; se expresan en *conductas* (hacer y no hacer) que muestran la *iniciativa* del sujeto.

Nos situamos, en definitiva, en la famosa libertad negativa de los modernos, concebida como ausencia de coacción de otros respecto a nuestras iniciativas. Podría incluso incluirse aquí la concepción de la libertad propia de la versión republicana de Pettit³³ como «no dominación», la libertad que se experimenta no meramente cuando efectivamente nadie nos coacciona, sino cuando nadie tiene capacidad para hacerlo, excepto si hay bases justificadas —en los derechos de otros—. Los derechos concebidos como inmunidades muestran, además, la necesaria institucionalización pública de la no dominación, como resalta con fuerza este autor, pues, si no, no serán derechos efectivos.

Por lo que se refiere a los derechos políticos, que podemos nuclear en el derecho a la participación en la vida pública, la situación se presenta algo más compleja. Pueden ser vistos también como poderes que se desarrollan en inmunidades justificadas: es la concepción más liberal de ellos, que hace de la participación un derecho que ejerzo efectivamente, con libertad, cuando quiero. Pero, si frente a la mera agregación de individuos en la vida pública, contemplamos con significativa densidad una comunidad política en la que nos sentimos miembros,

³² LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, n.º 6, Madrid, Alianza, 1994.

³³ PETTIT, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999.

entramos en la vía la consideración algo diferente de este derecho: en ella esos poderes, aquí de participación, se sintetizan fuertemente con los deberes de hacerlo, desde la conciencia de pertenencia a un sujeto colectivo al que debemos lealtad y colaboración en la búsqueda del interés general. Entramos con esto de lleno en la vertiente republicana de la concepción de este derecho, que aquí me limito a apuntar³⁴.

Volviendo ahora al enfoque liberal dominante en la concepción de los derechos civiles y políticos como inmunidades justificadas para el uso de nuestros poderes de libertad, es importante preguntarnos, aunque sea en apunte, por la concepción del ser humano que late en ella. Es el sujeto libre e igual, pero, a la vez, como señala Locke, *independiente* de los otros, separado, autosuficiente de cara al ejercicio de sus poderes, que se relaciona contractualmente con quienes desea. Es el famoso individualismo abstracto, que facilitará el reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos —ese es el aspecto positivo—, pero con importantes costos —al ignorarse todas nuestras autoinsuficiencias, interdependencias y diversidades que también forman parte de lo que somos—. Es importante que se asocie a la esencia humana nuestra condición de libertad e igualdad formales, afinadas por Kant en nuestra condición de dignidad; es incluso muy necesario. Pero si nos quedamos en el momento liberal, incurriremos en prácticas de «individualismo posesivo», bien analizado por MacPherson, que acaban contradiciendo los derechos que se proclaman³⁵. En lo que a la propia tradición de los derechos se refiere, esto se ha afrontado abriéndonos a otros tipos de derechos, para hacernos cargo de seres humanos con rasgos esenciales que este enfoque liberal ignora, en especial que: somos sociales y necesitados, culturalmente diferenciados. Paso a abordar lo primero.

El ser de los derechos sociales

La concepción antropológica presente en los derechos liberales iniciales ignora (dicho más suavemente, pone entre paréntesis) que los humanos, como vivientes, *constitutivamente*, somos frágiles, vulnerables, con necesidades perentorias, precisados de interdependencias que acojan positivamente nuestras ineludibles dependencias, en estrecha conexión con la Naturaleza. Y esa ignorancia es con mucha frecuencia ocasión y excusa para tolerar e incluso incentivar, en nombre de las libertades individuales, la injusticia en el reparto de bienes y recursos con los que afrontar solidariamente la vulnerabilidad.

³⁴ He trabajado esta cuestión en «Derechos humanos y participación social en el marco de la multiculturalidad», en *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Uruguay*, 01 (2006), pp. 133-154. Aunque me centro en la última perspectiva, hago primero un repaso por la perspectiva liberal y la republicana.

³⁵ Puede encontrarse una aguda y sugerente crítica del enfoque lockeano de los derechos humanos en HINKELAMMERT, F. J., «La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke», en HERRERA FLORES, J. (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée, 2000, pp. 79-114.

Los derechos sociales³⁶ pretenden confrontarse con esto, pretenden hacerse cargo del sujeto de dignidad, ya no meramente desde el «personismo abstracto», sino desde la consideración del sujeto de necesidades en contextos de carencias y opresiones. Podría decirse que se sustentan en la siguiente argumentación: *a)* los humanos, para realizarnos como humanos, tenemos necesidades compartidas; *b)* puesto que somos sujetos de dignidad tenemos derecho a satisfacerlas; *c)* luego tenemos derecho a los bienes sociales con los que se satisfacen. Esto presupone que se trata de derechos clave, pues sin el disfrute de ellos, los derechos civiles y políticos se quedan en pura potencialidad.

Esta elemental argumentación nos permite precisar los rasgos que definen el ser de estos derechos sociales, cuando son reclamados y proclamados. Son derechos a la *satisfacción de necesidades*, en concreto, las que se precisan para la actualización máxima posible de las *capacidades* propias de los sujetos de dignidad; derechos que por ellos mismos no se expresan en acciones del sujeto sino en *recepciones* de recursos y servicios; para lo que es imprescindible una comunidad política organizada que gestione equitativamente la *distribución* requerida; pudiendo ser considerados, por todo esto, más como *créditos* ante esta sociedad organizada, que como tales podemos exigir, que como poderes.

Como puede verse, los derechos sociales están arraigados en las condiciones de la realidad —necesidades—, para afrontar sus circunstancias adversas —carencias, marginaciones, opresiones—. En cuanto que remiten a las necesidades de todos los humanos, muestran su universalidad. Pero se revelan decisivamente en quienes no las tienen cubiertas. No tienen como referencia, por eso, al individuo abstracto, sino a la persona concreta fragilizada en sus capacidades por carecer de recursos, reclamando un reparto de justicia solidaria que la clásica fórmula marxiana expresa bien: «a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus posibilidades».

El ser de estos derechos es especialmente complejo porque es complicada su referencia a las necesidades y capacidades³⁷. Para que las primeras sean tales: tienen que mostrarse requerimientos ineludibles para el desarrollo de una vida digna de ese ser psico-corporal-social-cultural que somos; no son fruto de una elección sino de una constatación: las «encontramos» en la condición humana, dependen de realidades objetivas que tienen un límite razonable (no de nuestros deseos, potencialmente insaciables); hacerse cargo de que esto es compa-

³⁶ Incluyo, a efectos de lo que sigue, los llamados derechos económicos, sociales y culturales; pero también el derecho al desarrollo. En cierto sentido, también podría incluirse el derecho al medio ambiente, pero este, más aún si se desantropomorfiza, tiene connotaciones específicas en las que no voy a entrar.

³⁷ Hay debate sobre si debe preferirse la primera o segunda categoría. Y sobre si conviene precisar catálogos de necesidades y capacidades que sean referencia para los derechos sociales y del desarrollo, y las políticas correspondientes. Puede consultarse sobre esto: DOYAL, L. - GOUGH, I., *La teoría de las necesidades*, Barcelona, FUHEM-Icaria, 1994; NUSSBAUM, M., *Las mujeres y el desarrollo humano. Enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder, 2002; NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007; SEN, A., *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000; SEN, A., *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010.

tible con el hecho de que se nos muestran histórica y culturalmente marcadas, por lo que están sujetas a evolución y a expresiones plurales. Esto muestra, por un lado, que la referencia a las necesidades es compleja, siempre impura; y, por otro lado, que se impone una constante deliberación pública en torno a ellas, abierta a la interculturalidad, para que se concreten, siempre con dimensiones de contingencia. El reto que suponen estos derechos, no solo a nivel teórico, como acabo de señalar, sino a nivel práctico (exigencia de romper con las grandes injusticias estructurales, enormemente poderosas) está a la altura de su relevancia. Es esta la que debe animarnos a afrontarlo³⁸.

*La mediación de la diversidad cultural, en proceso,
en el ser de los derechos humanos*

Los derechos sociales que acabo de presentar resolvieron en positivo una dura crítica a ellos, crítica materialista, que inició Marx en su obra temprana *La cuestión judía*, teniendo como referencia las declaraciones francesas³⁹. Considera que instauran una tramposa distinción entre derechos del ciudadano —interés general— y derechos del hombre —interés privado—, para conseguir que sean los segundos los que queden privilegiados, acabando por ser derechos del hombre egoísta separado de la comunidad. Unos derechos así son la autojustificación ideológica del hombre del derecho que es el burgués, con la correspondiente deformación y ocultamiento de lo que es de verdad, que son reflejo de las condiciones económicas capitalistas. Se trataba de una crítica certera en cuestiones relevantes, pero peligrosa por su contundencia y falta de matización, que amenazaba con tirar al traste la propuesta de derechos humanos en cuanto tal. La evolución de los derechos hacia la reivindicación de auténticos derechos sociales, corrigió esta deriva en la que cayeron los Estados comunistas.

Señalo esto para introducir otra crítica a la que quiero referirme ahora, la culturalista, y con la que debe hacerse el mismo tipo de gestión positiva. Esta enfatiza que es propio de la condición humana como tal su culturalidad, sujeta, además, a historicidad, lo que hace que todo lo que tiene que ver con él esté marcado por este sesgo. Si se quiere, en su propia esencia, desde este punto de vista, y cuestionando la visión clásica, el ser humano es variabilidad y pluralidad. Argumentado desde la perspectiva de la antropología social y apoyándonos en Geertz: a) los humanos tenemos en común, por «naturaleza», el ser seres culturales; b) la culturalidad no se agrega a un ser previamente terminado, es elemento constitutivo central de este: llegamos a ser humanos únicamente por y con esquemas culturales, que no solo completan los esquemas genéticos, sino

³⁸ Hago por mi parte una presentación de estos derechos en «Os dereitos sociais como dereitos humanos», en FERNÁNDEZ, B. - SILVA, C. - VEIGA, A. (eds.), *Os dereitos humanos. Unha ollada múltiple*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 2011, pp. 23-34.

³⁹ Editada en *Anthropos*, Madrid, 2009. También puede consultarse su obra con Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1974, aunque aquí la referencia a los derechos humanos es mucho más escueta.

que en buena medida condicionan su desarrollo; *c*) ese ser cultural que somos no se expresa en una única cultura común, sino, ineludiblemente, en múltiples culturas particulares⁴⁰; *d*) que, evidentemente —hay que añadir— están sujetas a evoluciones debido a dinámicas tanto internas como interculturales, unas respetuosas y otras opresoras.

Un planteamiento como este puede provocar dos tipos de reacciones cuando es proyectado al ser y existir de los derechos humanos. La primera es relativista estricta: dado que estos derechos, como toda producción humana, son producción cultural particular, su pretensión de universalidad debe caer: los llamados derechos universales no existen, son creación de la cultura occidental, valen, si se quiere, para ella; su supuesta universalidad solo puede ser generalización contingente (impositiva) *a posteriori* de una particularidad. La segunda, en cambio, es relativista moderada, gestiona positivamente a favor de los derechos humanos esta crítica cultural y, por mi parte, la considero muy pertinente: *a*) estos derechos no pueden pretender la a-culturalidad o pre-culturalidad que se presupone en su enfoque iusnaturalista, con contenidos a los que deberían acomodarse las culturas particulares, puesto que están modulados ineludiblemente por sesgos culturales particulares: *su modo de ser, en buena medida es ser producto cultural*; *b*) pero pueden aspirar a una universalidad mediada culturalmente, encarnando pluralmente en las diversas culturas sus valores nucleares y sus orientaciones normativas decisivas, en el marco de un auténtico diálogo intercultural que revise constantemente, crítico-creativamente, las concreciones existentes y posibilite espacios compartidos⁴¹.

La corriente filosófica del comunitarismo (piénsese en Taylor) y los posteriores reclamos ligados a la diversidad cultural (incluyendo a liberales sensibles a ella como Kymlicka), así como luchas sociales como las lideradas actualmente por los pueblos indígenas, van en esta dirección que, en cada uno con sus matices propios, aboca a tres conclusiones: *a*) si los humanos somos así, si las mediaciones culturales concretas son tan decisivas para nuestra constitución y plenificación, si no deben ser reducidas a mera ocasión para el conflicto sino que deben ser consideradas expresión de la riqueza de la creatividad humana, debe reclamarse el derecho a su reconocimiento positivo y a las condiciones precisas para su supervivencia y desarrollo, siendo así fuente de nuevos derechos⁴²; *b*) esta referencia a nuestra culturalidad constitutiva no se limita a añadir derechos, sino que modula los otros derechos antes postulados, puesto que, todos ellos, estarán mediados por la diversidad cultural; *c*) es aquí donde aparece en senti-

⁴⁰ GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988. Ver en especial pp. 54 a 57.

⁴¹ Tampoco toca desarrollar aquí esta compleja posición. He hecho esta tarea en el ya citado trabajo de «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos» y en «Universalismo ético y derechos humanos», en RUBIO CARRACEDO, J. - ROSALES, J. M. - TOSCANO, M. (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, pp. 305-320.

⁴² En el Derecho internacional, esta tesis ha dado un fruto paradigmático en la reciente «Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas».

do propio el sujeto colectivo de derechos, la comunidad cultural, polémico respecto al individualismo inicial, pero cierto, que debe saber armonizarse con él.

La complejidad no acaba aquí. Aumenta al tomar en consideración, con toda su relevancia, el hecho ya apuntado de que esta diversidad se sitúa en la temporalidad histórica, cambia con ella. Es aquí donde nos aparece con fuerza esta referencia a la dimensión tiempo, que subrayé con ocasión de la cita inicial a Heidegger. Ya adelanté que no podemos considerarla mero accidente del ser, en este caso del ser de los derechos humanos. Porque «hace identidad», señalaba. Paso a desarrollar ahora lo que quería decir, llegando al ser de los derechos humanos a través del ser de su sujeto, el ser humano.

Si el ser como esencia responde a la pregunta «qué soy», el ser como identidad responde a la pregunta «quién soy». No se negará que hay una gran conexión entre ambas. Y que, además, en la vivencia humana, es la segunda la que más directamente apunta al ser que soy como persona concreta, integrando en ella el ser que soy como humano. Pues bien, en la respuesta a este «quién soy» es decisiva la temporalidad, la historicidad. Aquí, la ayuda de las reflexiones de Ricoeur se nos muestra totalmente pertinente⁴³. Permítaseme que las asuma muy sintéticamente y a mi modo. Nuestra identidad, nuestro ser, se expresa en el relato de nuestra vida, en el que trabajamos en una trama una sucesión temporal de acontecimientos, integrándolos en nuestra realidad. En tal pretensión aparecen dos elementos en tensión: ese ser que se mantiene idéntico a pesar de los cambios (el *idem*: el ser que ha vivido esa historia), y ese ser que se ve amenazado en su identidad precisamente por los cambios (el *ipse*: el ser que es esa historia). Pues bien, de lo que se trata, para tener una identidad lograda, es de articular adecuadamente el *idem*, lo que permanece en los cambios, la mismidad, con el *ipse*, que muestra que mi permanencia en el tiempo no es reducible a la determinación de un sustrato. De lo que se trata es de que la mismidad no reduzca a la irrelevancia a la ipseidad, postulando la rigidez de la unidad, y de que la ipseidad no se nos muestre desnuda, abocándonos a la pura inestabilidad y variabilidad. Vemos así que el «ser» humano no es ya meramente lo que permanece en los cambios, que es, también, los cambios, que estos no son accidentes irrelevantes, frente a la pretensión clásica de la metafísica.

Apliquemos esto al ser de los derechos humanos. Será un ser análogo al del ser humano, al inhabitar en este. Estos derechos adquieren ahora una identidad narrativa, que sintetiza dialécticamente el *idem* —siempre son los derechos humanos, dimensión transtemporal— y el *ipse* —su compleja variación histórica, dimensión temporal e histórica inherente—. Estar dispuestos a asumir esa síntesis supone, no meramente hablar de «generaciones», puesto que estas parecen mostrarse *idem* sucesivos, sino hablar de que los derechos humanos son «a la vez» ser de mismidad y ser de ipseidad. No hacerlo, supone caer en patologías. Las patologías del énfasis del *idem* son tres: la liberal, la comunista, la comunitarista, cuando sacralizan en la exclusividad y unicidad atemporal su pro-

⁴³ Véase en espacial *Tiempo y narración*, vol. III, México-Madrid, Siglo XXI, 1996.

puesta propia de derechos. La patología del énfasis del *ipse* es la de la relatividad radical del ser de los derechos humanos, que queda disuelto en sus avatares históricos diversos e inconexos. Asumir, en cambio, la articulación *idem-ipse* supone abrirse a la integralidad de lo que son, y a una universalidad que, tomando prestada la terminología a Todorov, podemos denominar no de arranque o de llegada —variables del *idem*—, sino de constante recorrido —*ipse* integrado en el *idem*—.

Por un ser de los derechos humanos —y de los humanos como sujetos de los derechos— concebido como articulación dialéctica de modos de ser en proceso

En la historia del pensamiento, e incluso en las luchas sociales, se ha tendido con mucha frecuencia a privilegiar un tipo de derechos humanos, concebido según un modo de entender al ser humano, frente a los otros, por considerar que son espurios y que su aceptación daña a los primeros. Por mi parte, lo que propongo para concluir esta reflexión sobre el ser de estos derechos, a la manera como concluí con los lugares de su existir, es más bien lo contrario: no hay que negar ninguna aportación, pero hay que articularla dialécticamente con las otras, purificándose y desarrollándose gracias a ellas, y asumiendo críticamente el impacto de la temporalidad. El ser de los derechos humanos será precisamente la síntesis resultante (que puede ser vista como otro modo de plantear su proclamada interdependencia e indivisibilidad); se mostrará síntesis tensional, además sujeta a cambios históricos, pero en ello puede verse su riqueza.

En concreto, pienso que hay que articular en una dialéctica reflexivo-práctica: *a)* el momento liberal, con lo que he llamado su «personismo abstracto», que nos ha ofrecido el gran referente de la *dignidad* y la perspectiva de la *universalidad*; *b)* con el momento social, que ha resaltado el «ser social necesitado», aportando la *materialización* de los derechos en la reclamación de que se garantice la satisfacción de esas necesidades; *c)* con el momento cultural, que nos ha mostrado como «seres culturales en culturas particulares», abriéndonos a la *pluralidad* interna a los derechos al proponer derechos a la diferencia. El ser de los derechos humanos es esta síntesis, en la que la que cada tipo de derechos se ve refigurado, criticado, estimulado, por su imbricación con los otros, sin que deba acudir a jerarquías que acaban siempre marginando a algunos de ellos. Es esta síntesis, vuelvo a añadir, sujeta a procesos históricos discernidos. He aquí, pienso, una muy buena guía para la acción político social no reductora inspirada en ellos, que es lo que importa en última instancia.

Universidad de Deusto
xetxemau@deusto.es

XABIER ETXEBERRIA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]