

Elías Castro Blanco*

Derechos Humanos: Del iusnaturalismo clásico al iusnaturalismo moderno

Human Rights:
From the Classic iusnaturalism to the Modern *iusnaturalism*

Direitos Humanos:
Do iusnaturalismo Clássico ao iusnaturalismo Moderno

Revista LOGOS CIENCIA & TECNOLOGÍA ISSN 2145-549X,
Vol. 2, No. 1, Julio - Diciembre 2010, pp. 61-73

Resumen

Indagar por la naturaleza de los derechos implica ante todo aclarar el sentido de esta expresión, en función de las siguientes consideraciones: ¿son los derechos asuntos concernientes a la naturaleza o la cultura?, ¿existen derechos en la naturaleza?, en sentido estricto ¿qué es naturaleza?, ¿qué significa la expresión, derechos naturales? Estas serán las preguntas orientadoras que formarán parte de la discusión expuesta en el presente capítulo, partiendo de una reflexión iusnaturalista clásica, ligada a las concepciones de igualdad y desigualdad de la naturaleza humana. Posteriormente se hará una breve exégesis del iusna-

turalismo clásico a un iusnaturalismo teológico, en la versión de Pico Della Mirandola, para llegar finalmente a una concepción antropológica de naturaleza humana, basada en la idea de dignidad -a la manera kantiana- la que ha asumido la modernidad para sustentar la existencia de los Derechos Humanos.

Palabras clave

Derechos Humanos, dignidad humana, igualdad, desigualdad, naturaleza, justicia, iusnaturalismo, autonomía moral.

Abstract

Investigate about humans rights nature mainly implies making clear the meaning of those expressions considering these questions: Are the human rights related to the nature of culture? , Do rights exist in the nature?, strictly what is nature?, what is the meaning of the expression: natural rights?. The previous questions take part in the discussion presented in this chapter through a classic iusnaturalism reflection in relation to the conceptions of equality, inequality and

Fecha de recepción del artículo: 9 de junio de 2010.

Fecha de aceptación del artículo: 6 de julio de 2010.

* Filósofo, Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica, Universidad Libre. Candidato a Doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Externado de Colombia. Director del grupo de investigación «Filosofía Política Contemporánea», avalado por la Universidad Libre y es categoría B (Colciencias – 2010). Correo electrónico: eliascastro_filosofia@yahoo.es.

human nature. Afterwards, a brief exegesis from classic iusnaturalism to theological iusnaturalism will be presented from the vision of Pico Della Mirandola, and finally an anthropological conception of human nature, based on the idea of dignity -from Kantian point of view- will be explained, since it is the one assumed by modernity to found the existence of Human Rights.

Key words

Human Rights, human dignity, equality, inequality, nature, justice, iusnaturalism, moral autonomy.

Resumo

Indagar sobre a natureza dos Direitos implica antes de tudo aclarar o sentido desta expressão, em função das seguintes considerações: são os Direitos assuntos concernentes à natureza ou à cultura? Existem direitos na natureza? Em sentido estrito, o que é natureza? O que significa a expressão: direitos naturais? Estas serão as perguntas orientadoras que farão parte da discussão exposta no presente capítulo, partindo de uma reflexão *ius*-naturalista clássica, ligada às concepções de igualdade e desigualdade da natureza humana. Posteriormente se fará uma breve exegese do *ius*-naturalismo clássico a um *ius*-naturalismo teológico, na versão de Pico Della Mirandola, para chegar finalmente a uma concepção antropológica de natureza humana, baseada na idéia de dignidade - na maneira kantiana - que assumiu a modernidade para sustentar a existência dos Direitos Humanos.

Palavras chave

Direitos Humanos, dignidade humana, igualdade, desigualdade, natureza, justiça, *ius*-naturalismo, autonomia moral.

INTRODUCCIÓN

El tomar como punto de partida la Teoría del Derecho Natural Clásico, no debe asumirse como presupuesto el pensar que los griegos ya tenían una idea de lo que hoy conocemos como Derechos Humanos; simplemente se aspira presentar una breve exegesis crítica de algunas observaciones básicas relacionadas con la justicia, el poder, igualdad o desigualdad de la naturaleza humana, como puntos de articulación para entender la naturaleza de éstos en la actualidad. En la tradición occidental ha hecho carrera la inquietud por reflexionar acerca de los Derechos Humanos, merced al ascenso de las ideas liberales, lo que posibilitó su interpretación como principios, normas o valores; estas miradas se asumen bajo diversas perspectivas teó-

ricas, las que pretenden ser esclarecidas en la presente investigación.

La fundamentación política y filosófica de los Derechos Humanos está asociada al problema del poder, pues si bien, es un tema que ocupa buena parte de las reflexiones en autores contemporáneos, sus orígenes pueden ser rastreados en la antigüedad clásica griega. El ejercicio del poder ha estado asociado a problemas que representa el vivir en comunidad, de donde surge la inquietud por ¿cómo limitar el poder y en función de qué?, ¿bajo qué propósitos? El problema no radica en el poder en sí mismo, sino en cómo fijarle límites, puesto que en cada nicho de convivencia social el poder se hace presente. En correspondencia con lo anterior, tiene sentido preguntar por ¿cómo limitar el poder y en función de qué?, ¿bajo qué propósitos? En la modernidad, los contractualistas clásicos se preocuparon por resolver estas inquietudes, apelando a la figura de un pacto social, como una forma de fijarle límites al absolutismo y hacer posible que los pactos establecidos entre soberano y súbditos, fueran respetados. Si con el iusnaturalismo se rescata la desobediencia al Derecho, esta noción desaparece a partir de los contractualismos liberales desarrollados por Kant y Rousseau. Kant legitima el poder cuando es expresión de la voluntad popular, y es mediante el ejercicio de la soberanía que se contribuye a la formación de la voluntad racional universal.

El desarrollo expositivo para dar cuenta de las inquietudes anteriormente señaladas, se centrará en los siguientes aspectos: inicialmente se hará una breve exposición crítica acerca de las reflexiones que plantearon los sofistas sobre asuntos políticos en torno a la justicia, decisivas para entender lo que en la actualidad denominamos Derechos Humanos. El punto de partida en este contexto lo constituye la siguiente inquietud: ¿la naturaleza hizo iguales a los hombres? Es de considerar que aquí reside la gran aporía del iusnaturalismo clásico sustentada en la dualidad *fisis* y *nomos*, respaldada a su vez por dos autores que derivan consideraciones distintas, en función de lo que consideren igualdad o desigualdad. De ahí que sea una reflexión obligada volver a los sofistas para advertir estas posturas: cuestionaron por ejemplo si la justicia tiene un fundamento natural, de si aquello que es *justo por ley* (derecho positivo), es también *justo por naturaleza*. Las expresiones *fisis* y *nomos*, reflejan la idea de "naturaleza", para el primer término, y "costumbre, uso o ley", para el segundo. En Grecia, donde coexistieron instituciones como la esclavitud y la po-

lítica, la reflexión inicial consiste en dilucidar si éstas surgen por mandato divino o por necesidad natural, es decir, por *nomos* o convención social.

Posteriormente, se hará una breve exposición acerca de una concepción moderna como es el sentido de la dignidad humana, para llegar al constructo persona en la modernidad, incorporado por demás en algunas Constituciones modernas. Pico Della Mirandola, es uno de los primeros pensadores que clarificó el concepto de dignidad humana, a pesar de haber sido opacada en diversos momentos como resultado de la intolerancia de los hombres; empero estas adversidades, se erige como uno de los pilares clásicos que han hecho posible hablar en la actualidad de fundamentación de los Derechos Humanos. Este legado ha sido recogido por Emmanuel Kant al proponer que el hombre es un fin en sí mismo, dotado de razón y libertad para obrar según proyectos racionales de vida. Tuvo el mérito este pensador alemán, de hacer el tránsito de una concepción de dignidad basada en una connotación teológica a una acepción de dignidad en clave política. De manera sucinta, este será el recorrido del presente capítulo.

1. FUNDAMENTACIÓN IUSNATURALISTA DEL DERECHO EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Una de las reflexiones más antiguas en la antigüedad clásica en relación con la justicia, la encontramos en los sofistas; tal vez por sus posturas escépticas tanto en lo moral como en lo político, no suelen ser considerados en sentido estricto una ideología, pero se les abona el hecho de haber llamado la atención en torno a temas que involucran el sentido de lo humano, como consideraciones de órdenes político y moral. Para los sofistas sólo existe una opinión mudable de los individuos y por consiguiente no es posible concebir una verdadera ciencia. De la misma manera, al negar toda verdad objetiva, no admiten la idea de que pudiera existir en sentido estricto, una justicia absoluta. De ahí que el derecho constituya una opinión variable, que además es la expresión del arbitrio y la fuerza. "Justo es –dicen los sofistas- aquello que place al más poderoso".

Las inquietudes que plantearon los sofistas sobre asuntos políticos en torno a la justicia¹, tuvieron unos alcances fuera de toda sospecha: cuestionaron por ejemplo si la justicia tiene un fundamento natural, de si aquello que es justo por ley, o como diríamos nosotros "derecho positivo", es también justo por naturaleza. Pos-

teriormente, estas consideraciones fueron objeto de estudio en pensadores como Platón y Aristóteles, desarrolladas en la edad media y la modernidad.

Los dos primeros libros de La República en los que Platón hace referencia al valor de la justicia, se encuentran articulados al papel que ésta representa en la consecución de la felicidad. Como bien lo reitera el autor, el hecho mismo de preguntarse por la manera cómo se vive, implica responder por la forma más habilidosa de alcanzar la felicidad. Así, la justicia se concibe no como un valor instrumental, sino buena en sí misma en función de un bien.

En este sentido está expuesta la idea de politeia asociada a vivir en comunidad o convivencia con otros. El concepto de sociedad es indisociable de hombre o vida política, en consecuencia, la politeia no es una opción sino una forma de desarrollar la vida, equivalente en este sentido a *dinamis*. Como lo señala Guthrie (1988, p. 38) –uno de los autores más versados en la antigüedad clásica– en la antítesis planteada en los griegos acerca de los conceptos de *fisis* y *nomos*, pueden advertirse consideraciones tanto de orden moral como político; así, la polis promueve el desarrollo de la vida en comunidad. Sin ley no hay sociedad, pues ésta requiere de un trabajo constante que es la justicia, la que a su vez es una exigencia para que la vida y la sociedad sean lo mejor posible.

La idea de justicia es una necesidad, pero a la vez un problema (ver: Libro I de La República), en el primer caso se nos presenta la idea de justicia en relación con la ley; en el segundo, la idea de virtud (*areté*), junto a la idea de belleza y bien (*kalokagatia*), como la máxima bajo la cual debe derivarse un proyecto ético articulado al todo social. Este rigorismo moral va a ser expuesto por Sócrates –que Platón pone en boca de su maestro– en donde retoma además la idea de si "¿padecer un daño es mejor que producirlo?". Como otros

1 Uno de los autores clásicos que amerita ser ubicado dentro de una tradición iusnaturalista es Aristóteles, por su consideración de que el bien común proporciona felicidad entre los miembros. El sentido de justicia expresado en Ética a Nicómaco, es un buen ejemplo de ello, al considerar que las virtudes éticas e intelectuales son modelos ejemplarizantes, siendo la mayor de todas ellas la justicia, plasmada en el Derecho positivo. Justicia distributiva en estos términos, es equivalente a distribución de méritos. Ahora bien, si la sociedad griega reclama la igualdad, ¿cómo puede darse ésta entre virtuosos cuando es notorio que se dio una marcada distinción entre grupos sociales? La salida no es otra que apelar al Derecho positivo y la justicia de los contratos (justicia reparativa) para obrar en equidad, de tal manera que cuando el Derecho positivo se equivoca o queda vulnerado el sentido de la justicia, se apela a la equidad, cuyo fundamento reside en el Derecho natural o las virtudes.

tantos diálogos, la idea de cosmos es reducida a la de polis; en otros términos, la existencia de la unidad se expresa en la multiplicidad.

Como no toda comunidad constituye una polis, es necesario configurar un tipo de sociedad más perfecta que sea capaz de abarcar otros tipos de organización que por su misma naturaleza no son autosuficientes (tribu, clan, gens, fratría). La polis es el tipo de organización que subsume todas las anteriores y el más digno ejemplo de vida en comunidad. Es la polis la comunidad por excelencia. La teoría de la esclavitud en Aristóteles se encuentra inserta en la teoría económica como una manera de legitimar la propiedad, basada en un recurso simplificador como el hecho de caracterizar ciertos roles en la sociedad, por ejemplo, la necesidad jerárquica de estar unos llamados a gobernar y otros a ser mandados. En esta medida, justicia es obrar de conformidad con estos preceptos, e injusticia es contradecir los mismos.

1.1. El concepto de justicia en Platón

La idea de justicia es una necesidad, pero a la vez es un problema (ver además libro I de La República): en el primer caso se nos presenta la idea de justicia en relación con la ley; en el segundo, la idea de virtud (areté), junto a la idea de belleza y bien (kalokagatia), como la máxima bajo la cual debe derivarse un proyecto ético articulado al todo social. Este rigorismo moral va a ser expuesto por Sócrates, en algunos de los diálogos expuestos por su discípulo Platón, en donde se retoma además la idea de si "¿padecer un daño es mejor que producirlo?". Como otros tantos diálogos, la idea de cosmos es reducida a la de polis; en otros términos, la existencia de la unidad se expresa en la multiplicidad. Los textos más representativos donde pueden ser analizadas las propuestas políticas de Platón, son La República y Sobre las leyes (Platón, 1949), y algunos de sus diálogos como el Protágoras (Platón, 1981a) y Critón (Platón, 1981b). Para este autor, el Estado es un organismo que encarna en sí mismo la perfecta unidad. Es un todo formado por individuos e integrado por varios órganos que en conjunto hacen posible la vida en comunidad, en donde el concepto de justicia es la expresión más elevada del Estado. La justicia es la virtud por excelencia, en cuanto consiste en una relación armónica entre varias partes. La justicia exige que cada cual haga parte de aquello que le corresponde y por lo tanto no es algo aislado de la ley.

En el pensamiento clásico, la idea de ley y vida social

son indisolubles, es decir, no se puede concebir la vida política sin una referencia a la ley. La política es la diferencia pensada en términos de proyectos comunes. Una de las aporías presentadas consiste en conciliar la pluralidad y la diferencia bajo el bien común. Toda forma de vida tiene como presupuesto la ley, siendo esto básicamente lo que nos diferencia de los animales, es decir que la vida de las personas siempre está regida por normas.

En el diálogo Critón o del deber, puede verse cómo este discípulo preocupado por el juicio que se le sigue a su maestro (Sócrates), coordina con sus amigos la idea de liberarlo, para de esta manera impedir que se haga efectiva su muerte. El maestro rehúsa ser liberado, pues considera que debe acatar las leyes de Atenas que lo juzgan, así sean estas injustas. Sócrates cuestiona la opinión de sus discípulos que en ese momento es mayoritaria, de ahí que haga una fuerte crítica a la idea que puedan representar éstas.

Además, considera que no bastan los buenos sentimientos si no están acompañados de buenas razones, así como las mejores opiniones no son las que expresan las mayorías, sino las mejor argumentadas. En otras palabras, la exigencia de racionalidad implica también las razones de un

buen argumento. Sócrates considera que vivir bien, equivale a vivir moralmente en el bien. La obediencia ante todo es el presupuesto de toda ley. La ley no es otra cosa que la noción abstracta de la totalidad de lo existente que se expresa en la armonía de la polis como una unidad, representada a su vez en una multiplicidad de voces. La ciudad, más que una forma de vida, es la manera como se vive la polis.

El sentido de justicia, según los propósitos expuestos, lo podemos rastrear en el diálogo Protágoras, dos visiones distintas: de un lado, Hipias, quien defiende la idea de una igualdad en la naturaleza humana, de donde puede derivarse un sentido de justicia democrático, si se quiere, para colocarlo en términos contemporáneos. De otra parte encontramos una postura radical defendida por Calicles, quien afirma, de manera con-

En el diálogo *Critón o del deber*, puede verse cómo este discípulo preocupado por el juicio que se le sigue a su maestro (Sócrates), coordina con sus amigos la idea de liberarlo, para de esta manera impedir que se haga efectiva su muerte.

traría a Hipias, que la naturaleza no nos hizo iguales, por lo tanto, los más aventajados, deben estar en mejores condiciones que los débiles para gobernar, de donde puede derivarse una desigualdad social basada en la idea del más fuerte. Es esta otra concepción de justicia.

El ágora representaba la palabra, entendida ésta como la capacidad de persuasión, el lugar donde a pesar de la distinción entre clases sociales, los participantes se encontraban en un mismo nivel de igualdad, cuando se trataba de tomar decisiones a nivel colectivo. La plaza pública era quizá el único espacio donde la relación se daba entre iguales. Las decisiones justas son las que se toman como resultado de deliberación pública, espacio que los griegos denominaban ágora.

La respuesta a la pregunta ¿qué es la política?, va necesariamente ligada a la pregunta ¿qué es la justicia? Como se había expresado antes, la vida del hombre está demarcada por normas. Para hacer comprensible la idea de justicia, es necesario remitirnos a la idea de ley expresada en el espacio vital del hombre que no es otro que la polis, pues si bien ésta, alberga la idea de multiplicidad, se le reconoce como unidad; la polis tiene una exigencia, y esta es la igualdad.

En el diálogo que Protágoras sostiene con Sócrates, acerca de si es enseñable la virtud, el primero se muestra escéptico frente a esa afirmación, de tal modo que le solicita a su interlocutor que si puede demostrar de modo más claro si la virtud es enseñable, debe hacerlo.

- Desde luego, Sócrates, dijo, no os privaré de ello. ¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga una demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento? En seguida, muchos de los allí sentados le contestaron que obrara como prefiriera.
- Me parece, dijo, que es más agradable contaros un mito:

Hubo una vez un tiempo en el que existían los dioses pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él

la distribución. “Después de hacer yo el reparto, dijo, tú inspeccionas”. Así lo convenció y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

Cuando les hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones de año que Zeus envió, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y revistió a otros con pieles duras y sin sangre. A continuación facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a estos el forraje de la tierra, a aquellos, los frutos de los árboles y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie. Pero como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego -ya que era imposible que sin fuego aquella pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien- y así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste de-

pendía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de Zeus eran terribles. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y de Hefesto, en la que aquellos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y así robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo, según se cuenta, le llegó el castigo de su robo.

Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquellas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: "¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?" "A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habrá ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad (Platón, 1981a, numerales 320 c – 322 d).

El mito de Prometeo, expresado en el Protágoras, y ateniéndonos a la discusión de Calicles e Hipias, el primero expresa la necesidad de sustentar la desigualdad, pues dice que no sólo existe sino que es justificable; lo convencional es la ley establecida por los hombres, asegura. Si bien la idea de ley está presente tanto en la polis como en la naturaleza, jerárquicamente la naturaleza es prioritaria frente a lo artificial que es mera creación humana; de ahí que el llamado constante está orientado a separar la polis de la naturaleza. Bajo estos argumentos, Calicles afirma que lo que viene dado por naturaleza es sabio y más fuerte que algo artificial, recurso al que apela para argumentar que no es necesaria la recurrencia a una igualdad de base; el pensar en términos de igualdad es algo artificioso, un engaño; el pretender hacer leyes iguales es mera hipocresía.

El deseo vehemente expresado por Calicles, consiste en señalar que esa pretendida noción de igualdad lleva implícita una noción de injusticia, puesto que no deja de ejercitarse la violencia contra los mejores o más aptos, de donde se derivan consideraciones como por ejemplo el derecho del más fuerte. Este es uno de los argumentos más plausibles para señalar cómo la naturaleza no hizo a todos los hombres iguales, sino desiguales; el sentido mismo de la ley refleja la idea de vida social; las ideas de ley y vida social, en el contexto griego son inseparables.

En sentido general, la idea de politeia es impensable sin referencia alguna a la ley, en tanto que la política suele ser entendida como la reunión de la diferencia pensada en términos de proyectos comunes. Ahora bien, ¿cómo conciliar la pluralidad y la diferencia, bajo la idea del bien común? El sentido mismo de la ley como idea reguladora, va a establecer el equilibrio. Básicamente la idea de que los hombres se rigen por normas, es una de las distinciones más notorias frente a los animales.

Ahora bien, la idea de responder a ¿qué es lo justo o injusto?, está relacionado con la existencia de una ley, interpretada como una noción abstracta que reúne la totalidad de lo existente; bajo estos argumentos se deriva la idea de que allí donde se genera la desobediencia, se destruye o invalida la ley. Siendo consecuentes con esta lógica, si se resquebraja el sentido de la ley, puede ponerse en alto riesgo la existencia de la polis, y con ello el sentido de comunidad

1.2. El concepto de justicia en Aristóteles

El enfoque clásico de la política en la versión de aristotélica, hace referencia a la justicia, articulada al sentido mismo de la polis. La respuesta a la pregunta ¿qué es la política?, está necesariamente ligada con la pregunta ¿qué es la justicia? Como se argumentó anteriormente, la vida del hombre está surcada por normas. Para hacer comprensible la idea de justicia, es necesario remitirnos a la idea de ley expresada en el espacio vital del hombre que no es otro que la polis, pues si bien ésta, alberga la idea de multiplicidad, se le reconoce como unidad; la polis tiene una exigencia, y esta es la igualdad. La tan comentada expresión aristotélica del *zoon politikón* (Aristóteles, 1987, numeral 1223 a) refleja la idea de que la expresión política es apenas una de las manifestaciones de la naturaleza humana.

En todos existe por naturaleza, la tendencia hacia la comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues 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”.

Las expresiones fisis y nomos presentes en la cultura griega, comentadas ya por los sofistas, reflejan la idea de “naturaleza”, para el primer término, y “costumbre, uso o ley”, para la segunda expresión. En la sociedad griega donde coexisten instituciones como la esclavitud, la reflexión inicial de la política, consiste en dilucidar si éstas surgen por

mandato divino, o por necesidad natural, es decir, por nomos o convención social. Una de las respuestas –problema por cierto– acerca de lo que es política, es la que nos indica Trasímaco en donde la equipara con la obediencia a la ley, no importa el régimen en que se viva.

La obediencia a la ley se relaciona con la idea de fuerza. Ahora bien, como la idea de justicia supone reciprocidad, ¿se deben cumplir leyes injustas? La respuesta a todas luces es negativa, si reconocemos que en el ordenamiento social está implícita la idea de un pacto o consenso.

Hacer que los hombres se identifiquen con la idea del bien, y más que esto, alcancen este ideal, es una pre-ocupación de la que todos participan; la idea de bien

en los asuntos políticos, es que no se gobierna a la manera como se gobierna una casa; de ahí que la noción de familia no puede ser pensada en términos de comunidad política, sino que debe hacerse extensiva a la idea de polis. La política no es un hecho accidental, es la vida de las personas.

Los seres humanos no son pensados en tanto que se deben a la polis, sino en cuanto que son seres sociales, y es bajo la presencia del Estado donde los miembros desarrollan sus planes de vida, entendida ésta en el sentido de vivir bien conforme a sus necesidades, es decir, debe la polis garantizar las exigencias que implica llevar una vida buena y procurar los medios para vivir moralmente bien y vivir bien, en correspondencia con un proyecto de orden teleológico. En sentido estricto, es esta una de las características que lo definen. Aristóteles representa la forma más elevada de las concepciones políticas en la antigüedad clásica, en donde la polis –al igual que su antecesor Platón– personifica la expresión más elaborada políticamente, que tiene dentro de sus propósitos, asegurar la felicidad entre los miembros. La virtud es la norma moral y estética a la que todos deben aspirar, no como finalidad en sí misma, sino medio para lograr otros propósitos. La expresión política más elaborada de sociedad la constituye la polis, conformada por hombres, en sentido antropológico, es decir, concebido “por naturaleza y no por azar un animal social”, pues el insocial por naturaleza y no por azar es un ser inferior o ser superior al hombre. Como aquel que Homero vitupera: “sin tribu, sin ley, sin hogar” (Aristóteles, 1987, numeral 1252 a).

En Aristóteles, al igual que en Platón, los sabios son los llamados a gobernar, según los tipos de gobierno que sean más convenientes (tiranía, aristocracia, democracia). El ejercicio del poder se encuentra ligado al hecho mismo de aplicar justicia, por lo que Aristóteles distingue los conceptos de “justicia natural” y “justicia legislada”, las que no siempre coinciden, puesto que puede en algún momento darse la posibilidad de establecerse una “injusticia legal”.

La noción de igualdad ante la ley o isonomía, se deriva del ejercicio en el ágora donde los ciudadanos están en igualdad de condiciones. La palabra se constituye en capacidad de persuasión. Esta igualdad debe estar asegurada en una noción no personificada de la ley, lo que constituye el fundamento mismo de la coexistencia social. Es claro que Aristóteles no está de acuerdo con el ideal de “comunismo” ideado por Platón, pues ni siquiera lo contempla como una aspira-

ción humana. El ideal aristotélico fue siempre el gobierno con arreglo a normas jurídicas y nunca el despótico, ni siquiera en el caso de que fuese el despotismo ilustrado del filósofo-rey. En consecuencia, Aristóteles aceptó desde un principio el punto de vista de las leyes, de que en todo estado bueno, el soberano último debe ser la ley y no ninguna persona.

La autoridad de un gobernante que se atiene a las leyes sobre sus súbditos es totalmente distinta de la que ejerce un amo sobre sus esclavos, porque se presume que el esclavo es de diferente naturaleza, un ser que por nacimiento pertenece a una especie inferior y que es incapaz de gobernarse a sí mismo. El problema de que el Estado se rija con arreglo a las leyes, está relacionado también con el de si es mejor ser regido por el mejor hombre o por las mejores leyes, ya que el gobierno que consulta el bien de sus súbditos es también un gobierno con arreglo a la ley.

En consecuencia, Aristóteles acepta la supremacía de la norma jurídica como marca distintiva del buen gobierno y no sólo como una necesidad. Su argumento para defender esta posición es el de que Platón se equivocó cuando, en *El Político*, consideraba como alternativas, el gobierno de la ley o de gobernantes sabios; el problema reside en que ni siquiera el gobernante más sabio puede prescindir de la ley, ya que ésta tiene una calidad impersonal, que ningún hombre, por bueno que sea, puede alcanzar. La ley es "la razón desprovista de pasión" (Aristóteles, 1987, numerales 1328 – 1336).

La finalidad real de un Estado debe comprender la mejora moral de sus ciudadanos, ya que debe ser una asociación de hombres que vivan para alcanzar la mejor vida posible. Esta es la "idea" o significado de un Estado, lograr que sus miembros vivan en comunidad. El esfuerzo final que hace Aristóteles para definir este punto, gira alrededor de su convicción de que sólo el Estado es "autárquico", en el sentido de que sólo él proporciona las condiciones dentro de las cuales puede producirse el más alto tipo de desarrollo moral, como bien lo expresa en uno de sus pasajes:

El que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada para su propia subsistencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. En todos existe por naturaleza, la tendencia hacia la comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues 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 (Aristóteles, 1987, numeral 1253 a).

Ser justo, consiste en guardar esa correspondencia armónica con la naturaleza en la que le corresponde vivir, según la clase social a la que se pertenece, bien sea en calidad de esclavo, militar o filósofo, pues como afirma Aristóteles, la esclavitud es una institución establecida por la naturaleza misma, necesaria y legítima además:

Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si como cuentan de las estatuas de Dédalo o de las trípodas de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos a la asamblea de los dioses, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarán ayudantes ni los amos esclavos (Aristóteles, 1987, numeral 1254 a).

Uno de los recursos expositivos dilucidados por Aristóteles, consiste en señalar que los animales no se rigen por leyes, a diferencia de los hombres que viven en sociedad. Apelando a la noción de género próximo (mamíferos) y diferencia específica (racionales), considera el estagirita que sin ley no hay sociedad, de ahí que la ley requiera de un trabajo constante que derive en justicia. En este sentido, no es una opción, sino una exigencia para que los hombres sean más virtuosos y el desarrollo de la sociedad sea lo mejor posible.

Las referencias constantes a lo moral—concebidas como las formas bajo las cuales se vive o prácticas del comportamiento—son usualmente relacionadas con la expresión *politeia*, expuesta bajo la idea de vivir en comunidad. El concepto de sociedad es indisoluble de hombre o vida política; en consecuencia, ésta no es una opción sino una manera de desarrollar la vida; *politeia*; en este sentido, es equivalente a *dinamis*.

2. FUNDAMENTACIÓN IUSNATURALISTA DE LOS DERECHOS EN LA MODERNIDAD

Desde sus inicios, el sentido de la dignidad humana se presenta desde una perspectiva tomista, invocando argumentos como el hecho de ser una criatura quizá lo más parecida a su creador y por participar de ese rasgo de divinidad. Es así como la concepción de naturaleza humana se encuentra vinculada a la idea de dignidad humana. De estas expresiones se derivan consideraciones como el atribuirle un valor intrínseco

a la naturaleza humana por el hecho de ser persona, además de posibilitar la igualdad de los hombres. Estas consideraciones de gran contenido teológico derivan hacia una postura más laica, gracias a los esfuerzos de Kant, basada en una concepción antropológica de la naturaleza humana. El tránsito de este pensamiento de los siglos XVIII al XIX, es objeto de análisis por Menke y Pollmann, dos estudiosos de los Derechos Humanos.

En las declaraciones clásicas de los derechos humanos del siglo XVIII no se encuentra este concepto. Por el contrario, es en esta época cuando es rescatado de la tradición antigua y formulado de un modo fundamentalmente nuevo en teorías de derecho (Pufendorf) y en teorías morales (Kant). Ahora bien, estas formulaciones no encuentran ninguna continuación jurídica inmediata. Cuando en el siglo XIX se habla de "dignidad humana", se da mayoritariamente en relación con exigencias por una transformación fundamental de las condiciones de vida sociales y económicas del proletariado. Es decir, no está condicionado con un significado general para comprender los derechos humanos (Menke y Pollmann, 2010, pp. 141-142).

La concepción de dignidad humana cobra vigencia en la actualidad, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, tras haberse divulgado las prácticas más degradantes como torturas y ejecuciones públicas, como manera de arrancar secretos de confesión. Así, "la dignidad humana aflora cada vez más como la idea sobre la que puede llegar a un acuerdo para establecerla como base común frente a los actos de barbarie totalitarios" (Menke y Pollmann, 2010, p. 142).

Un logro significativo, sin duda alguna lo representa el hecho de haber sido incorporada la dignidad en el preámbulo de esta declaración, cuando hace referencia explícita al "reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana". De igual modo, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, de 1948 recoge esta iniciativa en el preámbulo: "Todos los hombres nacen libres en dignidad y derechos, y dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros".

En lo sucesivo, la articulación entre dignidad humana y derechos es una constante, inclusive en la Ley Fun-

damental Alemana de 1949 (artículo 1, sección 1) que le endosa a la dignidad el sentido de "intangible". "La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público" (Menke, 2010).

Los Derechos Humanos se encuentran asociados desde sus orígenes al problema de la dignidad humana, entre los que merece destacarse Pico Della Mirandola², que ocupa un lugar privilegiado dentro de esta tradición, básicamente por la obra que lo inmortalizó: *Oratio de hominis dignitate* (Della Mirandola, 2003). En la presentación que hace del autor para la versión en español, Carlos Llano Cifuentes, hace las siguientes precisiones: EL PÁRRAFO ENUNCIADO A CONTINUACIÓN, TIENE AUMENTADA LA SANGRÍA. OJO QUE TERMINA EN "...propia (Della Mirandola, 2003, p. 7)".

Sin duda, corresponde a Giovanni Pico Della Mirandola el mérito histórico de haber formulado por vez primera la idea de que la dignidad del hombre estriba ante todo en su libertad para formar y plasmar su propia naturaleza. De esta manera, el filósofo renacentista ha anticipado la noción clave del existencialismo, que consiste en considerar al hombre ya no como un mero objeto en sí, entre otros objetos sometidos a rigurosas leyes de causalidad, sino como un sujeto para sí, de cuya acción libre depende la configuración de la personalidad propia (Menke y Pollmann, 2010, p. 7).

Pico Della Mirandola es considerado un pionero en la defensa de la dignidad del hombre, su libertad, el respeto por la diversidad, el derecho al disenso, la paz y la unidad de los pueblos. Muchas de sus propuestas iniciales que invocamos en la actualidad ya las había anunciado este humanista del renacimiento. Heredero de las grandes tradiciones propias de la época, como la filosofía antigua clásica, escolástica, oriental y una cantidad innumerable de autores que forman parte del corpus diletante de su tratado, son incorporados a su opúsculo. Su sentido de la dignidad lo conduce a las siguientes reflexiones:

"Pero, finalmente, me parece haber comprendido por qué es el hombre el más afortunado de todos los seres animados y digno, por lo tanto, de toda

² Pico della Mirandola nace el 24 de febrero de 1463 en el Castillo de Mirandolla. En 1487 un edicto papal de Inocencio VIII, condena las 900 tesis defendidas en el discurso sobre la dignidad del hombre, las mismas que fueron sometidas a consideración de varios clérigos, quienes consideraron que algunas de ellas eran sospechosas de herejía, y por consiguiente debía ser censurado por contradecir los dogmas católicos. En 1493 el nuevo papa Alejandro VI lo absuelve de la acusación de herejía. Muere el 17 de noviembre de 1494.

admiración; comprendí en qué consiste la suerte que le ha tocado en el orden universal, no sólo envidiable para las bestias, sino para los astros y los espíritus ultramundanos. ¡Cosa increíble y estupenda! ¿Y por qué no, desde el momento en que precisamente en razón de ella el hombre es llamado y considerado justamente un gran milagro y un ser animado maravilloso?" (Menke y Pollmann, 2010, p. 12).

La teología ocupa buena parte de sus reflexiones, en donde son numerosas las referencias a autores que se han ocupado de estos asuntos, en aras de buscar un estatus ontológico de la naturaleza humana. El profundo respeto que siente por la filosofía, lo lleva a escribir sus más caras consideraciones acerca de la "inspección de las cosas divinas mediante la luz de la teología", como instrumento revelador propio de la naturaleza humana.

Amante de la verdad, dedicó gran parte de su tiempo a la vida contemplativa, lo que le granjeó sin duda no pocos enemigos, en donde reconoce que ha sido "la filosofía quien me ha enseñado a depender de mi propia conciencia más que de los juicios de los otros y estar atento siempre no al mal que se dice de mí, sino a no hacer o decir algo malo yo mismo" (Della Mirandola, 2003, p. 37). Mirandola, advierte finalmente, una estrecha relación entre la filosofía griega y el constructo moderno del perfil teológico de la cristiandad, como lo advierte en el siguiente texto:

En lo que concierne a la filosofía, parece que oímos sin más a Pitágoras y a Platón, cuyas afirmaciones son tan afines a la fe cristiana que nuestro Agustín, da grandísimas gracias a Dios por haberle caído en manos los libros platónicos" (Menke y Pollmann, 2010, p. 30).

Claro está, lo que no indaga nuestro ilustre autor, es que en aras de construir el perfil teológico de la cristiandad, por no haber leído a los griegos en su idioma original, los llamados padres de la iglesia y atenerse a las traducciones vertidas al latín de algunos comentaristas, se tradujeron muchas expresiones nada fieles por cierto al pensamiento clásico, lo que condujo con suma ligereza a poner en boca de los filósofos griegos, cosa que en realidad nunca dijeron.

3. DIGNIDAD Y AUTONOMÍA MORAL KANTIANA COMO FUNDAMENTO ESENCIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

La doctrina de la dignidad y de la autonomía moral kantiana, se ha constituido en la modernidad como el fundamento filosófico más importante para fundamentar la existencia de los Derechos Humanos. Según Kant, la naturaleza humana se basa en un concepto antropológico de hombre, al que le son inherentes la libertad, la autonomía y como máximo atributo la dignidad. Este atributo no tiene precio, implica trato digno, acorde con su valor en sí mismo y por tanto no canjeable.

Sin lugar a dudas, de éste emanan derechos que son exigibles a nivel universal. Si la dignidad del hombre se plasma en la dignidad del otro –según Kant– moralmente se verían impedidos los sujetos de someter, subyugar o esclavizar a sus semejantes, porque sería una situación que nadie estaría dispuesto a reconocer si estuviera en condiciones similares; los principios morales no están basados en pactos egoístas (no agredir para que no me agredan), sino en principios morales que encarnan una aspiración universal.

El proyecto ilustrado, deslinda la concepción de la naturaleza humana de una connotación teológica a una antropológica: esta primera acepción, muy ligada a la tradición cristiana, viene dada por el hecho de ser el hombre la suma obra de la creación divina. Al poner el énfasis en la dignidad humana, Kant, lo articula al papel que representan los imperativos, como mecanismo para dilucidar cuándo una acción tiene la aspiración de ser convertida en ley universal; una máxima de acción para ser convertida en ley universal, debe pasar por el filtro o test simplificador de los imperativos, sólo así podemos dilucidar cuándo una acción es buena y puede ser compartida universalmente por sujetos racionales.

Ahora bien, ¿qué son los imperativos? Son principios prácticos o formas de relacionarse frente al mundo, Kant los divide en hipotéticos y categóricos; los hipotéticos suelen ser considerados como reglas de la habilidad, prudencia o fronesis –al decir de los griegos– también se les conoce como modos de acción en los que media una intencionalidad o relación causal medio-fin. Los imperativos categóricos son acciones buenas en sí mismas, independientes de los propósitos que se persigan. Así, Kant presenta tres formas de enunciar el imperativo categórico a saber:

1. Obra de tal modo que al querer tú puedas desear que esa acción pueda ser convertida en ley universal.
2. Tomes a la humanidad como fin en sí mismo y nunca como medio.
3. Todo ser debe obrar como si fuera en sus máximas, siempre un miembro legislador en el reino de los fines (Kant, 1983).

El concepto de persona se construye con base en la idea kantiana de dignidad, esto es, atribuirle un estatus ontológico que encarna la persona por el hecho de serlo, no sujeto a regateos ni negociaciones de ninguna índole. Esta concepción ha sido incorporada en varias Constituciones que tuvieron vigencia después de la Revolución Francesa.

El proyecto de la ilustración como emancipación de la razón, puso el énfasis en los siguientes aspectos: a) Desmitificación de la naturaleza. b) Racionalización de los procesos cognitivos. c) Control de la naturaleza y d) Emancipación del ser humano.

Kant, heredero del proyecto ilustrado, vio con mucho entusiasmo el proyecto revolucionario encarnado en la revolución francesa, tanto que llegó a considerar que si bien no podíamos hablar de una época ilustrada en su momento, era pensable hablar de una época de ilustración (Kant, 1984, pp. 6-9), con lo cual quiso señalar que gradualmente la humanidad iba en la búsqueda de un proyecto moral y político en ascenso, muy ligado a la emancipación de la razón. Si existe un problema del cual la filosofía no ha podido desembarazarse, es justamente el de definir en qué consiste la razón, o en qué medida las acciones racionales se corresponden con un proyecto teleológico.

La doctrina de la dignidad y de la autonomía moral kantiana, se ha constituido en fundamento filosófico esencial de los Derechos Humanos en la actualidad. Parte de reconocer este pensador, un profundo sentido antropológico de la naturaleza humana, al que le son inherentes la libertad, la autonomía y como máximo atributo la dignidad, lo que posibilita la defensa de los Derechos en cualquier latitud, al hacerlos extensivos a toda la humanidad.

Esta idea de "dignitas hominis" considera la posibilidad de que el hombre no sea instrumentalizado, subyugado o violentado, apelando no a sentimientos egoístas sino a principios morales. Kant expresa de varias maneras la formulación del imperativo categó-

rico a saber: "Obra sólo según una máxima tal que pueda querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant, 1983, p. 73), así como el hecho de tomar a la humanidad como "fin en sí mismo y nunca como mero medio".

La naturaleza humana tiene la capacidad de obrar por principios y autolegislación, teniendo como sustento la racionalidad humana. Pese a que el hombre en la concepción antropológica kantiana es la obra más perfecta, también cree que tiene impulsos y pasiones que hacen aún más imperioso construir un ordenamiento social con fundamento en la dignidad y la libertad. De acuerdo con Angelo Papacchini (1994, p. 232), por encima de la dignidad de la especie, lo verdaderamente importante para una teoría de los Derechos Humanos, es la sustentación de la dignidad de cada uno de los miembros de la humanidad, lo que constituye el aporte más específico de la reflexión kantiana, como lo expresa el filósofo de Königsberg en *La metafísica de las costumbres*:

El respeto que yo tengo por otro, o que yo puedo exigir de mí –sostiene Kant– es el reconocimiento de una dignidad en los demás hombres, se trata de un valor que no tiene precio, ni ningún equivalente con el que se pueda intercambiar el objeto de estimación. Cada hombre tiene derecho a exigir respeto de sus similares; recíprocamente, está obligado él mismo al respeto de los demás. La humanidad en sí misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por nadie (es decir, ni por otro ni por él mismo) como un mero medio, sino que debe ser tratado siempre al mismo tiempo como un fin (Kant, 1999, p. 230).

Vista así la humanidad, no puede ser instrumentalizada ni manipulada para lograr fines ajenos a ella misma. Cuando Kant distingue entre el hombre y la humanidad, lo hace para precisar que su objeto de protección frente a la dignidad es la humanidad y en esto consiste justamente el grado de diferenciación de la especie humana.

Si nos preguntamos por el fundamento moral del respeto por la humanidad, podríamos decir con Kant, que éste tiene su fundamento en la autonomía moral como fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. En este sentido, la fuente de la dignidad humana reside en que el hombre por ser racional, sólo obedece a aquella ley que él mismo se ha dado. El atributo de la autonomía moral del hom-

bre, lo eleva por encima de los demás seres vivientes para transformar tanto su propia naturaleza como la externa.

Entendida la libertad de conciencia y de pensamiento como derecho-obligación, es indispensable que el hombre desarrolle sus capacidades y entendimiento como requisito para confrontar su propia conciencia con la cultura y desde luego para ejercer su autonomía, y no ser objeto de manipulación política o de cualquier otra índole. Además de lo anterior, como constituto de la dignidad humana, Kant contempla la libertad de pensamiento, conciencia y expresión. La sociabilidad humana implica libertad de expresión como una forma de emplear nuestras capacidades intelectivas y de interactuar con los demás, eliminando la subjetividad y privilegiando la objetividad.

Como defensor de la dignidad humana, Kant sostiene que nadie tiene derecho a interferir en la esfera privada de los individuos o en sus actividades, mientras no perjudiquen la libertad o los intereses ajenos. El individuo tiene derecho a organizar su vida y a tratar de ser feliz a su manera. Igualmente condena los gobiernos paternalistas a los que considera despóticos por la pasividad en que coloca a los súbditos y por la imposibilidad de diferenciar lo que es útil de lo perjudicial. Kant considera que es meritorio contribuir a la felicidad de los demás sin que esto implique imposición de criterios.

Sostiene además Kant que el poder solamente es legítimo cuando es expresión de la voluntad del pueblo, pues es quien a través del ejercicio de su soberanía contribuye a la formación de la voluntad racional universal (Kant, 1983). En este pensamiento Kant defiende la dignidad política del ciudadano que está obligado a obedecer las leyes sólo cuando haya participado en su formación. Igualmente Kant se refirió a la asistencia social que el Estado debe a los más necesitados pues de ellos se predica la dignidad humana; así mismo, sentó las bases ético-filosóficas de la noción de dignidad humana que a partir de la Declaración Universal de la ONU, se ha constituido en soporte de los Derechos Humanos que colocan al hombre como sujeto libre.

A pesar de que muchos pensadores se han ocupado del concepto de persona, éste se construye en la modernidad con base en la idea Kantiana de dignidad que consiste en atribuirle un estatus ontológico que encarna la persona por el hecho de serlo, no sujeto a

ninguna negociación. Este concepto de persona ha sido incorporado en varias constituciones que tuvieron vigencia después de la revolución francesa. El concepto moderno de dignidad apunta a que el valor del individuo está únicamente en sus rasgos humanos, independiente de su posición social, filiación u origen.

La incorporación del concepto de dignidad en el ordenamiento jurídico colombiano, se constituye en el fundamento del Estado de Derecho y por consiguiente las personas son iguales en derechos y deberes. Es de considerar que esta fundamentación requiere de una verdadera voluntad política con el fin de que los Derechos Humanos no sean más que un simple discurso teórico y se constituya en una realidad. En Colombia, han tenido relevancia estas prácticas, gracias a la labor de la Corte Constitucional que mediante la promulgación de varias sentencias ha permitido llenar de contenido los Derechos Fundamentales de las personas, y en particular, los que defienden el sentido de la dignidad humana³.

CONCLUSIONES

El concepto de ley ha sido exaltado en grado sumo, tanto en la antigüedad clásica como en la sociedad contemporánea, hasta el punto de llegar a suponer que donde no hay ley no puede darse un estado de justicia. Estas expresiones pueden verse en pensadores clásicos como Aristóteles y modernos como Hobbes, puesto que es la comunidad jurídica la que otorga estatus de ciudadanía a sus abonados. Como no toda comunidad constituye una polis, es necesario configurar un tipo de sociedad más perfecta que sea capaz de abarcar otros tipos de organización que por su misma naturaleza no son autosuficientes (tribu, clan, gens, fratría). Es la polis, el tipo de organización que subsume todas las anteriores y el más digno ejemplo de vida en comunidad.

Para los griegos, la naturaleza es un punto de partida para discernir criterios como lo correcto de lo incorrecto, lo bueno de lo malo; se descubre allí un equilibrio que se traspone a la sociedad, pero ¿por qué en la naturaleza? La fisis es el patrón de normas, mediante el que se produce un desvelamiento, o criterio de lo

3 En el ordenamiento jurídico colombiano existen varias jurisprudencias que ha producido la Corte Constitucional, entre las que merecen citarse algunas de ellas: Sentencia T-477 de 1995, magistrado ponente Alejandro Martínez Caballero. Sentencia T-1635 de 2000, magistrado ponente José Gregorio Hernández Galindo. Sentencia T-009 de 2009, magistrado ponente Manuel José Cepeda Espinosa.

que debe ser, a partir de lo que es, en el que se encuentra una vocación por entender el mundo. Interpretar la naturaleza implica atribuirle algo a ella, como se señaló en la ya clásica discusión de Gorgias y Calicles. Uno de los autores clásicos que amerita ser ubicado dentro de una tradición iusnaturalista es Aristóteles, por su consideración de que el bien común proporciona felicidad entre los miembros. El sentido de justicia expresado en *Ética a Nicómaco*, es un buen ejemplo de ello, al considerar que las virtudes éticas e intelectuales son modelos ejemplarizantes, siendo la mayor de todas ellas la justicia, plasmada en el Derecho positivo.

Justicia distributiva en estos términos, es equivalente a distribución de méritos. Ahora bien, si la sociedad griega reclama la igualdad, ¿cómo puede darse ésta entre virtuosos cuando es notorio que se dio una marcada distinción entre grupos sociales? La salida no es otra que apelar al Derecho positivo y la justicia de los contratos (justicia reparativa) para obrar en equidad. Así pues, cuando el Derecho positivo se equivoca o queda vulnerado el sentido de la justicia, se apela a la equidad, cuyo fundamento reside en el Derecho natural o las virtudes.

Finalmente, para Kant, el sustento que debe guiar un proyecto moral está basado en la interioridad del sujeto, independiente de todo criterio empírico, apta para sujetos racionales y con pretensiones de universalidad. De ahí que esta aspiración no pueda fundamentarse en ningún individuo, raza, pueblo, clase o ideología, puesto que es un proyecto moral racional universal, en la medida en que todo individuo es apto para acceder a él; cada hombre es representante de la humanidad, de ahí que Kant argumente que a las personas no se les debe tomar como medio, sino como fin. "El hombre, y en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin" (Kant, 1983, pp. 82-83).

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1987). *Política*, [trad. al castellano de C. García Gual-A Pérez J.]. Madrid: Editorial Nacional.

DELLA MIRANDOLA, P. (2003). *Oratio de hominis dignitate* [traducido por Adolfo Ruiz Díaz]. México: Universidad Autónoma de México.

GUTHRIE, W. (1988). *Historia de la Filosofía griega*, [trad. al

castellano de Joaquín Rodríguez Feo]. Madrid: Ed. Gredos.

KANT, I (1962). *La paz perpetua*. Argentina: Editorial Tor.

____ (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. España. Escasa Calpe S.A. Colección Austral.

____ (2002). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial.

____ (1999). *La metafísica de las costumbres*. Barcelona: Atalaya.

____ (1984) *¿Qué es la ilustración?*, [trad. al castellano de Rubén Jaramillo Vélez]. *Magazín dominical de El Espectador*, No. 78, septiembre 23 de 1984.

____ (1985). *Filosofía de la historia*, [trad. al castellano de Eugenio Imaz]. México: F.C.E., 1985.

MENKE, C. y POLLMANN, A. (2010). *Filosofía de los Derechos Humanos*. Barcelona: Herder.

PAPACCHINI, A. (1994). *Filosofía y derechos humanos*. Cali: Universidad del Valle

PLATÓN (1949). *La República* [trad. al castellano de José M. Pabón y Manuel Fernández Galeano]. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

____ (1981a). *Protágoras* [trad. al castellano de Carlos García Gual]. Madrid: Ed. Gredos.

____ (1981b). *Critón o el deber*. Madrid: Ed. Gredos.