

El problema de la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos

Eduardo Carrasco Pirard

Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

ABSTRACT

This investigation attempts to determine the meaning behind the attempt to establish a philosophical foundation for Human Rights. Some historical cases of attempts to provide a foundation for these rights are analyzed and the meaning of right a property of being a human being is determined. This foundation is found in human need when faced with an absolute absence, which is the only possible basis for affirming the equality of all men where the requirement for a right is born.

"Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros" (Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948).

1

Pareciera una afirmación casi de sentido común, decir que Los Derechos Humanos, si han de ser algo más que la expresión de un anhelo que se proyecta hacia una futura convivencia ideal, debieran tener una fundamentación sólida, que transforme su cumplimiento en una obligación y, a la inversa, su incumplimiento en un delito.

Pero nuestra época se ha caracterizado por atropellar constantemente estos derechos: gobiernos que se han reclamado de muy distintas tenden-

cias políticas e ideológicas, desconociendo las garantías individuales, han atentado en contra de la libertad de expresión, de la libertad de creación y, en los casos más extremos, han pisoteado todos los derechos cuya conquista parecía ya asegurada por una cultura de bases humanistas, enviando a millones de personas a la muerte, a la tortura o al exilio, sin que la argumentación de los filósofos y juristas, del presente o del pasado, haya servido para detener esta violencia.

Por otra parte, y en contradicción con estas realidades, esta misma época ha sido la más clara en exponer, en múltiples y solemnes Declaraciones, su propósito de respetar estos derechos, poniendo esta exigencia como un imperativo que debieran respetar todos los pueblos y naciones.

Esta explícita contradicción pareciera condenar todo intento de fundamentación de los Derechos Humanos al fracaso. En efecto, no se vé qué sentido pudiera tener buscar una fundamentación de derechos que, con o sin este trabajo teórico, no se respetan. Pareciera inútil entonces, intentar consolidar desde la filosofía, algo que, en el mejor de los casos, tampoco servirá para orientar universal y definitivamente las conductas de los hombres, hacia ese ideal de mutua lealtad y solidaridad, que debiera regir toda acción humana, cuando ésta compromete la vida de otros hombres.

Y sin embargo, esta misma limitación, desde otro punto de vista, pudiera valer como una importante constatación para el pensamiento humanista, el cual, sin necesidad de hacerse esperanzas con respecto al porvenir moral de los hombres, no puede dejar de poner constantemente las condiciones en las cuales un desarrollo extremo de la esencia humana sea posible. En efecto, el humanismo sólo tiene sentido en cuanto adentramiento hacia lo propiamente humano, como definición de sus límites y como proyección, a partir de ellos, de una posibilidad de vida común, en la cual, todos los seres humanos convivan en el marco de las obligaciones mutuas que derivan del hecho básico de ser todos lo mismo. E incluso en el caso en que se declarara prácticamente descartada esta eventual sociedad de los hombres reconociéndose como tales, todavía sería válida la delimitación de la esencia humana como base de una vida real, dentro de los márgenes de los posibles individuales, como horizonte que algunos seres humanos pudieran ponerse ante sí como ideal de vida. Aún cuando sólo unos pocos lograsen en definitiva alcanzar la altura de una existencia verdaderamente humana, eso justificaría plenamente el exponer las condiciones de posibilidad de esta forma de plenitud, que de todos modos sería la forma más verdadera y bella de ser un hombre. Pudiera ser entonces que los hombres de hoy hayamos llegado a esta constatación –según la cual, nuestra época, con la misma fuerza con la que ha proclamado los derechos humanos, los ha atropellado– precisamente porque en ella se ha abierto una posibilidad nueva para el hombre, que, al mismo tiempo que muestra la imposibilidad de una realización colectiva del humanismo, le abre a éste, nuevas posibilidades de realización individual. En tal caso,

tendría pleno sentido profundizar en estas condiciones, con el objeto de precisarlas y definir las teóricamente.

Pero por otra parte, aún cuando la perspectiva del cumplimiento de nuestros deberes hacia lo humano, no tenga otra posibilidad de realización que la que el individuo le dé, y la respuesta a los derechos que tenemos en cuanto seres humanos siga siendo entregada a cada uno de nosotros, el problema de los Derechos Humanos seguirá planteándose en un nivel social e histórico, pues su contenido es el hombre genérico. Son instancias planetarias o universales, (ONU) las que han asumido esta preocupación como asunto propio, organizándose para el resguardo y protección de estos derechos, así como para la denuncia, cuando estos son atropellados. Esta situación indica que, históricamente, los Derechos Humanos han pasado a un plano de importancia política, en el momento preciso en que se asienta en el planeta el proceso de universalización de la vida humana. A pesar de ello, y debido al propio proceso de planetarización, ni las creencias, ni las ideologías, ni las religiones, que en un principio les sirvieron de sustento –y a partir de las cuales estos derechos se desarrollaron– pueden hoy día valer como fundamentos válidos y obligantes para todos los hombres. La constatación de que el tema de los Derechos Humanos forma parte de los temas esenciales e insoslayables de nuestra época, obliga entonces a reflexionar sobre sus fundamentos, ahora tomando la perspectiva universalista, que surge como una exigencia puesta al pensamiento, por la propia situación histórica. La aclaración de estos fundamentos no será ninguna garantía de que estos derechos se respeten, pero al menos permitirá comprender de manera más profunda, cuales son los presupuestos de la actual situación política universal.

Pero aún existe una razón suplementaria para transformar este problema en una urgencia, y es que pudiera ser que la forma de vigencia, a la cual puede aspirar todo pensamiento que presenta la radicalidad de cuestionamiento que caracteriza al humanismo, no tuviera que pasar necesariamente por la adscripción conciente de una mayoría de sostenedores. Pudiera ser que la vigencia del humanismo corresponda a una forma de poder, que si bien, rige la vida del hombre, no cae directamente en el ámbito de lo asumible, manipulable, operable o de lo controlable por los medios en que el hombre ejerce su dominio cognoscitivo o práctico sobre la realidad. En este caso, su validez como problema respondería a una necesidad que no sería únicamente humana, y en ese cuadro, tanto el surgimiento de la necesidad de una fundamentación de los Derechos Humanos, como el hecho de haberse transformado este tema en una de las preocupaciones características del hombre contemporáneo, serían al mismo tiempo, demostraciones de que tal vez el hombre haya llegado a un punto de su historia, en el cual comienza a avizorarse un límite, que une y separa a la vez, el poder de lo propiamente humano, del poder de lo no humano. Determinar esta línea divisoria, puede ser entonces,

ahondar en la esencia humana, acercándose a la esencia de lo no humano. Desde esto no humano, la vigencia provendría de lo inaparente de un decir, y de ninguna otra cosa, porque él ejercería su poder en la palabra que lo nombra. Es en esa dirección que este trabajo se dirige, es decir, hacia la cuestión de la esencia de lo humano, desde la cual, un derecho puede ser reclamado, derecho que en último término puede serle exigido a cada individuo, porque la esencia de lo humano no es, ni puede ser, a su vez, nada humano.

2

Sin pretender ahondar en la significación histórica que tiene este hecho, podemos afirmar que es el cristianismo, el que en su evolución histórica, ha sentado las bases de un posible reconocimiento de los derechos individuales. Aunque en el centro de la idea cristiana de igualdad esté necesariamente la presencia divina –pues no existe otra razón de igualdad que no sea la que establece su condición de criatura hecha a imagen y semejanza de Dios– es en el cristianismo donde se encuentra la simiente de todo lo que será posteriormente el desarrollo de estos derechos. Lo divino no es precisamente lo más cercano a la esencia del hombre, pero ha sido la afirmación de esta común relación de los hombres con Dios, en tanto criaturas, lo que ha permitido establecer la idea matriz del desarrollo de estos derechos, que no puede ser otra que la de la igualdad. Es cierto que en esto, el cristianismo es un heredero de las dos principales corrientes constitutivas de la conciencia occidental, el universalismo judaico, nacido en la época del exilio babilónico, en la segunda mitad del siglo VI A.C., y la tradición humanista grecoromana, cuyo origen está en la filosofía presocrática. Pero el desarrollo de un sentido político de igualdad, sólo se realiza en plenitud en la Europa cristiana, a partir del Renacimiento, llegando a ser una de las notas esenciales de la Modernidad.

La idea básica de la igualdad de los hombres, fundada en su común condición de criaturas, hace que en los inicios, en las formas más desarrolladas del pensamiento cristiano, en la patrística y en la escolástica, donde aparecen las primeras doctrinas sobre los Derechos Humanos, estos reciban como fundamentación, el mandato divino. Y es por eso también, que cuando estas ideas bajan por fin al mundo y se transforman en dictámenes políticos, a través de diversas "actas", "cartas", constituciones y declaraciones, estos derechos se proclaman como obligación universal, en nombre de Dios. Este modo de dictamen no explica, sin embargo, de un modo universalmente válido e independiente del credo, la razón de esta obligatoriedad. Dios aparece fundando la igualdad entre los hombre, y los representantes de Dios: reyes, monarcas, emperadores, expresando su voluntad y hablando en su nombre.

La primera declaración expresa y exhaustiva de estos derechos es la "Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano", adoptada por la Asamblea Constituyente de Francia, el 26 de agosto de 1789, y aceptada por el rey Luis XVI, el 5 de octubre del mismo año. Antes de ella, en una larga historia, que parte quizás de la promulgación en Roma de la famosa "Ley de las Doce Tablas", habían existido innumerables documentos, en los que algunos de estos derechos habían sido establecidos. Nuestro propósito no es hacer la historia de esta evolución, ni mucho menos un comentario acabado acerca de los contenidos en juego, que van marcando en cada momento, las particularidades históricas desde las cuales surgen, pero enumeremos algunos ejemplos característicos, con el objeto de mostrar el modo general de este desarrollo.

La Carta Magna Leonesa, aprobada en León, en 1188, y la Carta Magna otorgada por el rey Juan sin Tierra, el 17 de junio de 1215, son ejemplos típicos de dictados del monarca en el nombre de Dios. La segunda Acta, que vale como un documento jurídico fundante en la historia de Inglaterra, comienza así: "Juan, Rey de Inglaterra por la gracia de Dios..." y más adelante, su primer artículo se inicia con las siguientes palabras: "En primer lugar hemos asentido ante Dios..." Es característico de este tipo de documentos, que lo que se dicta como derecho, sea la voluntad de Dios y que el que lo dicta, sea simplemente quien la ha escuchado, vale decir, su representante en la tierra. Este, "asiente ante Dios", es decir, se inclina ante lo que Dios mismo le ha revelado. El poder real es, de una manera general, otorgado por Dios, pero Dios mismo de algún modo se hace presente en la concreta decisión del rey. Esta doble presencia divina es lo que le da al dictado su consistencia jurídica, universal y definitiva ("esta presente carta, confirmada por nosotros y nuestros herederos para siempre...").

Un cambio importante podemos detectar siglos después, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, del 4 de Julio de 1776, en la cual, después de un primer párrafo en el cual se expresa el derecho a la Independencia de los pueblos, fundado en "las leyes de la naturaleza, y del Dios de esta naturaleza", se comienzan a enumerar los derechos del hombre del siguiente modo: "Todos los hombres son creados iguales y son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están, la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". Es claro que con la introducción de las ideas de "naturaleza" y "leyes de la naturaleza", se ha experimentado un cambio importantísimo en el modo de la fundamentación, en la medida en que ahora se afirma una instancia intermedia ("la naturaleza") entre la voluntad divina y el ámbito humano. Dios ya no funda directamente el derecho, sino que su acción creadora determina la "ley de la naturaleza", en la cual, a su vez, se funda el derecho. Esto sugiere la posibilidad de delimitación de un ámbito estrictamente natural, en el que rigen estas leyes y dentro del cual

se puede buscar la fundamentación. Dios, puesto como creador, recula por decirlo así, hacia "detrás" de la naturaleza, queda como fundamento último, pero ya no manda directamente, como en la etapa anterior. El hombre puede ahora dirigirse hacia la naturaleza para determinar lo que funda su derecho, lo cual señala hacia la apertura de un espacio de fundamentación nueva, que se acerca hacia una laicidad, que tiene a Dios como cimiento, pero que ya ha experimentado, en relación con su poder directo, un considerable alejamiento.

La Declaración de la Asamblea Constituyente francesa, en la medida en que ha servido de modelo para la mayoría de las declaraciones posteriores, y en cuanto ella fue uno de los baluartes ideológicos de todas las revoluciones liberales del siglo pasado, es un hito histórico filosófico, cuyas consecuencias para el pensamiento político, desde los tiempos de Fichte y Hegel, no han cesado de extraerse hasta hoy día. Desde el punto de vista de su fundamentación última, es indudable que ella no es una excepción con respecto a los documentos anteriormente citados. A pesar del peso jurídico que pasan a tener ahora las disposiciones de la Asamblea Nacional, constituida por "los representantes del pueblo francés", la declaración está expresamente hecha "en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo". Es cierto que el cambio de sujeto declarante, desde el rey, al conjunto de los representantes de la nación, es una muestra de la profunda transformación social e histórica, de la cual esta Declaración es un testimonio. Pero se comprende que para los redactores y expositores de este documento, esta rousseauniana "voluntad común", no es suficiente base para entregar fundamentación a lo que se dice, por lo que se hace necesaria la mención expresa de este "Ser Supremo", única garantía sólida para la obligatoriedad de sus artículos. La voluntad común, en cuanto común, es la garantía de que la Declaración se funda en el derecho, pero ella, a su vez, no es todavía un fundamento autosuficiente; se requiere aún, que lo decretado sea un cumplimiento de la voluntad de Dios. Vemos entonces aquí, un giro en la duplicidad implícita en la Declaración de Independencia de los USA, recién citada. De la confianza en las leyes de la naturaleza creadas por Dios, hemos pasado a la confianza en la voluntad cívica común, que, a su vez, también resulta ser la expresión de un orden divino. De la laicidad natural hemos pasado a la laicidad cívica.

Un nuevo cambio importantísimo en el modo de la fundamentación de estos derechos, se produce en 1948, con la Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (Resolución 217 A (III)). En esta Declaración ya no se hace mención de la divinidad. Como forma de fundamentación se ha escrito un Preámbulo, en el cual se entrega la lista de "considerandos" que a juicio de los declarantes, exigen el cumplimiento de lo declarado. En estos considerandos, la obligatoriedad viene a confundirse con la fuerza que tiene el pacto entre los Estados, que es constitutivo de la propia ONU.

Es el compromiso de los Estados miembros a asegurar el respeto de los derechos y libertades del hombre, lo que los obliga a observar este dictamen. O si se quiere, es el propio hecho de que se haga esta declaración, lo que funda la obligatoriedad de que estos derechos se cumplan. Y este será ahora el modo de fundamentación predominante en casi todas las Declaraciones posteriores. Llegamos a la laicidad sin Dios, a la autonomía de una fundamentación, basada en la propia voluntad de los contratantes de cumplir una promesa, es decir, a la ausencia de fundamentación de los derechos promulgados, o si se quiere, a los derechos fundados en el hecho de haberse proclamado.

Lo que importa señalar en esta breve reseña, es que el proceso de laicización en la fundamentación, que es una clara tendencia que podemos detectar en el desarrollo histórico, lejos de ahondar y solidificar las bases en que se fundan estos derechos, no ha hecho más que mostrar, de manera cada vez más descarnada, su debilidad. Se diría que el movimiento que va, desde la obligatoriedad proveniente de la autoridad del monarca que dicta sus decretos en el nombre de Dios, que pasa por aquella fundada en las leyes de la naturaleza, o en el acuerdo de la Asamblea de los Representantes de la Nación, para llegar por fin, a la que deriva del compromiso adoptado por el conjunto de las naciones que suscriben una declaración, es un camino hacia la universalización del derecho, pero al mismo tiempo, una entrega cada vez más clara de su cumplimiento, a la acción de los sujetos que suscriben. Por supuesto, quienes declaran y suscriben, lo hacen en nombre de sus naciones y no a título individual, pero como las naciones, a su vez, no tienen sentido sino como unidades sociales, en las cuales los individuos entregan mandatos a sus representantes, la forma declarativa que toma el compromiso indica que, en último término, a través de la declaración, los que se comprometen a respetar los derechos, son los individuos.

Podría decirse que éstos están obligados a su vez, por lazos de los cuales ellos mismos no son responsables, y que provienen, por ejemplo, del haber nacido en una determinada comunidad, o de pertenecer a una determinada nación. En tal caso, podría pensarse que el derecho se constituiría por los vínculos, a través de los cuales se establecen las propias sociedades concretas, pero es fácil constatar que de este tipo de vínculos naturales o destinales, no surge ningún contenido jurídico necesario, que pudiera a su vez, servir de fundamento a los Derechos Humanos. Por otra parte, la evolución de las sociedades actuales hacia la democracia, es una clara demostración de que la tendencia universal es la de "refundar", por decirlo así, estos vínculos sociales, a través de Constituciones o Cartas, desde las cuales la obligatoriedad de los individuos entre sí, se formula y se vota, vale decir, se asume individualmente. Hay pues, una clara dirección hacia la transformación de todo lazo natural en vínculo político e histórico, reasumido por los individuos, a través de su directa aquiescen-

cia por medio del voto. Esto significa, que desde un punto de vista formal de la fundamentación, la nación, el pueblo o cualquier otra forma de sujeto colectivo que se invente, remiten siempre en último término a la voluntad real de los individuos. Requeriría de un largo desarrollo extraer todas las consecuencias históricas y filosóficas que tiene esta constatación, pero para el análisis que actualmente hacemos, ella es suficiente.

Los derechos dependen en su cumplimiento de los que suscriben el pacto y de su expresada voluntad de cumplirlos. No hay más coerción, me obligo porque he dicho que voy a respetar estos derechos, porque he suscrito yo mismo una declaración, o porque el colectivo al que pertenezco y con el cual tengo obligaciones ciudadanas, la ha suscrito. Pero si soy yo el que me obligo porque he suscrito una declaración, eso quiere decir que la obligatoriedad del derecho reside ahora en mí, que no hay una instancia exterior que me obligue. El problema es entonces determinar si en esta obligatoriedad que surge de mí mismo, están puestas las condiciones de una verdadera obligatoriedad, o si se quiere, si hay en mí mismo algo que me obligue efectivamente a cumplir lo prometido, y que no sea simplemente el hecho –que yo podría perfectamente desconocer– de haber suscrito un compromiso en el pasado. Para que el que suscribe la declaración quede verdaderamente comprometido a cumplir lo suscrito, tiene que existir una obligatoriedad que reside en él mismo. En tal caso, la declaración sólo sería la exteriorización de una obligatoriedad, que el que firma, tiene consigo mismo. Pero para que esta obligatoriedad sea efectiva, ella debe nacer más precisamente, de aquella obligatoriedad que el que firma tiene consigo mismo, en cuanto él mismo es él mismo, es decir, debe nacer de una obligatoriedad que surge de su propio modo de ser hombre. Este modo propio, no es otro que el ser un individuo. El problema de la fundamentación de los derechos humanos es, justamente, el problema de determinar precisamente en qué consiste esta obligatoriedad, que para cada hombre, proviene del ineludible hecho de ser nada más que un hombre.

3

Pero un Derecho es algo que yo debo tener en propiedad. No solamente en el sentido de la apropiación, es decir, en el sentido del hacer propio algo que hace un momento me era ajeno, y que, por ejemplo, una Declaración o una Convención humana pudiera entregarme, sino en el sentido de algo que siempre va conmigo, de algo que me es propio porque viene con mi esencia, de algo que me pertenece, en cuanto forma parte de mi esencia humana. Derecho Humano tiene que ser una propiedad que viene con mi esencia humana.

Pero por otra parte, no puedo negar que el derecho es algo que me viene dado por mi relación con los otros. El derecho es algo que me per-

tenece como ser humano, pero al mismo tiempo, en cuanto derecho que tengo frente a los otros, y que pudiera ser atropellado por ellos, tiene que ser en algún sentido conferido por los otros, pues es solamente por el libre reconocimiento de los otros, que él puede ser ejercido. Así, son los otros los que me confieren una propiedad, que sin embargo, paradójicamente, tiene que ser mía por esencia. ¿Cómo es esto posible?

La única forma de resolver estas contradicciones, es que el Derecho Humano sea lo que los otros obligatoriamente deben respetar, porque de no hacerlo, son ellos mismos los que se niegan como seres humanos. En este sentido, ser humano para mí, significaría, respetar en los otros algo que yo no puedo negar en mi mismo, y al mismo tiempo, que los demás respetan en mí, lo que no pueden negar en ellos mismos. Y esta forma circular del derecho me obliga a concebirme a mi mismo, en cuanto ser humano, como teniendo un ser que me es conferido por los otros. Ser humano es ser con los otros, no en el sentido de una propiedad agregada, que me viniera de la efectiva presencia física de los otros en mi mundo, sino, en el de una forma de ser propia de mi mismo. De dónde viene que ciertas notas de mi propia esencia, sólo pueden revelárseme por mi relación con los otros. El Derecho Humano marca una forma de esta relación, en la cual mi propia esencia queda de manifiesto como una esencia que se revela en la relación con los otros.

Pero el derecho es también una propiedad, en el sentido en que, además de lo dicho, yo soy "propietario" de una facultad conferida por los otros. Ser "propiedad", en general, es también una cualidad de ciertas cosas (las que poseo), que proviene de mi relación con los otros. Yo no puedo pensar la propiedad como una relación que yo, por mí y ante mí, guardo con las cosas que poseo. Que algo sea de mi propiedad, significa que los otros me han conferido ese don, renunciando ellos mismos a las cosas que poseo. La propiedad nace de la renuncia de los otros a poseer lo que yo poseo. Esta renuncia es la otra cara de mi propiedad, pero en el fondo, ella es el aspecto exterior de un mismo fenómeno. Lo que yo poseo es lo que los demás renuncian a poseer, o, si se quiere, lo que los demás respetan como propiedad mía. La propiedad no es una cualidad intrínseca de las cosas que poseo.

El derecho es también mi propiedad, pero a diferencia de las cosas que poseo, en el derecho, la relación de propiedad se refiere a lo propio, es decir, a lo esencial de mi mismo. Es en el modo de la propiedad, es decir, a partir de una renuncia, o respeto de los otros, que el derecho se constituye como tal. Sólo que, en este caso, la renuncia o el respeto se presentan como una obligación que proviene del propio ser hombres también los otros. Así, mi derecho brota de la renuncia de los otros a poseerlo, al mismo tiempo que mi propia renuncia al derecho de los otros, constituye el propio derecho de ellos. Pero este círculo no hace otra cosa que revelar en el mutuo reconocimiento, lo propio de la esencia de cada

uno de los que entran en él. Por consiguiente, el derecho humano sólo puede surgir en un mundo de hombres obligados a reconocerse como tales.

Como corolario de lo anterior, podríamos afirmar que el que no respeta los derechos humanos, en el fondo, está actuando y pensándose por encima de su propio ser hombre, es decir, por encima del reconocimiento mutuo, en el cual sus propios derechos pueden aparecer como tales. No respetar los derechos humanos solo es posible, a partir de una justificación, que siempre, necesariamente, lleva consigo este olvido o este ocultamiento del ser hombre. Por eso podemos decir, que el que pisotea estos derechos, actúa como si él mismo no fuera hombre. Y si esto es posible, es porque en la propia esencia humana radica la posibilidad de la negación de sí misma. El hombre puede actuar fuera de los límites de su propia esencia, fuera de lo propio humano, negándose a sí mismo como hombre, y negando a los otros hombres como semejantes. En tales casos, el hombre actúa como si... no fuera lo que en verdad es. Este "como si...", por el cual, el hombre puede esconder su dependencia de los otros hombres para realizar su propia esencia humana, es la clave para comprender el problema de la fundamentación de los derechos humanos.

Pero al mismo tiempo, esta fragilidad de esencia, que entrega la esencia humana al mutuo reconocimiento, obliga a declarar el reconocimiento como exigencia, pues él no está, sin más, obtenido por el hecho de ser hombre. El reconocimiento se presenta como el cumplimiento leal de la esencia humana, sin el cual lo humano no puede aparecer; pero de igual manera, al hombre se le manifiesta, como posibilidad siempre presente ante sí y acorde con su esencia, la de volverle las espaldas a su semejante, y hacer caso omiso de su dependencia.

De donde surge entonces la necesidad de que los Derechos Humanos sean proclamados por Declaraciones, cuya obligatoriedad no puede estar fuera de las relaciones de esencia entre los hombres. La fragilidad de fundamento de estas declaraciones, no es otra cosa que la propia fragilidad de la esencia humana. Lo cual aclara además el sentido preciso que puede tener una fundamentación. La fundamentación funda la obligatoriedad que para cada ser humano radica en su propia esencia, pero al mismo tiempo, como la esencia humana reviste una extrema fragilidad que le entrega a cada ser humano la responsabilidad de su propia realización en plenitud, el ser fundante de la obligatoriedad queda también entregado a la responsabilidad de cada cual. Así, cada ser humano es libre de cumplirse o no como ser humano, de escuchar o no el llamado que viene de su propia esencia, de realizar o no el reconocimiento mutuo en el cual su esencia se cumple. La exigencia es absoluta, porque el hombre no es libre de ser o no ser hombre, pero es relativa en cuanto ser hombre es algo que puede ser o no realizado en plenitud. Y esto es así, porque, como veremos más adelante, lo que establece el vínculo de esencia entre los

hombres, aquello de donde viene la exigencia del reconocimiento mutuo, es la propia absolutez humana. Pero ocurre que la propia esencia humana que la lleva consigo (la absolutez), queda sin embargo constantemente fuera del alcance de su poder. La absolutez que caracteriza la esencia humana no cae jamás en el ámbito de los poderes humanos, pero sin embargo obliga al hombre en términos absolutos.

Yo, en cuanto mi esencia posee esta fragilidad, puedo vivir en los límites de mi propia esencia, o salirme de ellos. El camino del humanismo es la búsqueda de estos límites precisos, en los cuales el hombre se gana, o se pierde como ser humano. Como lo afirma Schelling en su "Tratado sobre la esencia de la libertad humana", el hombre posee esa particular inestabilidad de ser, que lo hace ser, en todo momento, o más, o menos que el animal, pero nunca lo mismo. La filosofía puede ser vista como el hallazgo de que es posible pensar, preguntar y responder dentro de estos límites. El humanismo tiene sentido, en la medida en que lo comprendamos como un intento de adentrarse en la demarcación cada vez más precisa de esta delimitación.

Pero delimitación no debe entenderse como simple limitación, es decir, como un fijar los límites del ámbito interior de lo propio humano. Delimitación es también la delimitación de lo otro que el hombre, pues lo humano, es precisamente el territorio de lo que no es otro. Eso otro pudiera parecer como algo ocioso de nombrar, pues es común pensar que al hombre sólo le está permitido moverse en el recinto de lo humano, y por consiguiente, hablar de algo que rebasa este ámbito, debiera mostrarse como inútil. Sin embargo, pudiera ser que esa fragilidad de esencia a que nos hemos referido anteriormente, tuviera que ver con la irrupción de esto otro en el corazón mismo de la esencia humana, con lo cual, la presencia de ese otro, vendría a ser lo único que hoy día podría garantizar una fundamentación filosófica de los derechos humanos.

En efecto, para que esta fragilidad sea posible, es necesario que en la esencia misma del hombre se involucre un otro. Sin ésto, el hombre sería simplemente lo que es, y en ningún caso podríamos hablar de una fragilidad. Para que el hombre esté siempre en esta constante agitación de ganarse o perderse, de la cual da pruebas el hecho mismo de que se respeten o no los derechos humanos, él tiene que estar constantemente habitado por algo que por su presencia en él, lo acerque o lo aleje de su propia esencia. Tal posibilidad es justamente la determinación de su esencia por un otro, a través de la cual el hombre pueda ser si mismo, precisamente por la presencia de la ausencia de lo otro en él, y pueda ser otro que si mismo, precisamente por la ausencia de la presencia de lo otro en él. Decimos presencia de la ausencia y ausencia de la presencia, porque la presencia de la ausencia de lo otro es justamente la manera correcta de existir lo otro como otro, y la ausencia de su presencia es ni más ni menos que su desaparecer. Del mismo modo como para el hombre su ser

si mismo es un ser, para lo otro en cuanto otro, su lugar adecuado es la ausencia. Y al revés, si para el hombre que se pierde, su ser es un no ser, para lo otro, su lugar inadecuado es la presencia. Lo otro se distorsiona como otro si aparece como presencia, el hombre se distorsiona a si mismo, si aparece como no ser. Esto mismo podemos expresarlo del siguiente modo: el hombre se niega a si mismo cuando actúa desde una absolutez que siempre lo rebasa, y se afirma a si mismo, cuando actúa considerando la absolutez que lo rebasa. El hombre que se niega es el hombre que se toma por absoluto, el hombre que se afirma es el hombre conciente de que la absolutez es la absolutez de lo otro, no la de él. Entre esta soberbia, por la cual el hombre se encarama por encima de su propia esencia, negándola, y esta reserva, por la cual el hombre asume en toda su inmensidad la absolutez de lo que se muestra fuera de su poder, afirmando así su esencia, se juega en todo instante la vida humana. Por ello, determinar lo propio del hombre es, al mismo tiempo, determinar, cada vez más precisamente, lo propio de lo otro que el hombre. En lo que se revela que lo propio del hombre es, al mismo tiempo, la presencia negativa de lo propio de lo otro.

Lo otro que el hombre se manifiesta siempre únicamente como negación. Pero esto negativo viene a ser un positivo, si se lo mira desde el punto de vista de la delimitación de lo propiamente humano. Pero lo usual es mirar esto negativo como simple ausente, como algo que, por no estar, no tiene poder alguno sobre nuestra vida. De ahí que el hombre tienda a vivir en el marco positivo de su propia esencia, negándose obstinadamente a ver, o a constatar la presencia de esta ausencia negativa.

Pero los límites de lo humano son necesariamente lo no humano. Esto no humano se manifiesta de múltiples maneras en nuestra vida, como por ejemplo, en lo enigmático, en lo sublime, en lo desconocido, en el misterio, en lo bello, en lo grandioso, en lo sobrecogedor, etc.

Ante esta delimitación de la absolutez de lo otro, por la cual éste se muestra en toda su magnificencia, y de ninguna manera como una ausencia insignificante, lo humano aparece como indigente. La indigencia es lo que, desde el punto de vista de la presencia de la ausencia, es lo genérico humano. Todos los hombres son, desde la perspectiva de la absolutez de lo otro, indigentes, les falta lo que aparece como absolutez de una ausencia. Pero esta falta es, precisamente, lo que desde nuestro punto de vista permite la delimitación positiva de la esencia humana.

Es, por consiguiente, esta indigencia metafísica, lo único que verdaderamente une a los hombres en su esencia, haciéndolos iguales, y es precisamente por esto, que para todo hombre, hay en todo otro hombre, un irrebাসable. Cada hombre es un testigo y un testimonio de la presencia de esa absolutez de lo otro. Yo puedo actuar comprometiendo la vida del otro en todo momento, pero como el otro es, como yo, una forma de

presencia de esta absolutez ausente, mi acción sobre él contiene una opacidad que nunca puede perder su carácter absoluto. Frente al otro, yo nunca podré verdaderamente controlar las consecuencias de mis acciones; en lo que yo haga sobre él, habrá siempre un enigma para mí, el mismo enigma que habrá en mi vida, para cada ser humano que se introduzca en ella. En cada hombre hay un absoluto ausente, presente en su propio modo de ser hombre. Este absoluto ausente es el que me obliga ante el otro. Por eso, para ser consecuente con mi propia esencia indigente, debo respetar al otro. Como en mi mismo, hay en el otro un absoluto ausente. Por este motivo, en mi relación con el otro, no puedo hacer "como si...", sin traicionar mi propio ser, mi propia esencia humana.

Por ejemplo: en el orden del conocimiento, frente a mi semejante no puedo hacer como si yo lo supiera todo. Lo enigmático que debo reconocer como esencia de lo otro, y que marca el límite entre eso otro y mi propia esencia, me obliga a reconocer ante mi semejante, mi propia indigencia. Si actúo desde mi propia indigencia frente al otro, no puedo dejar de reconocer en él, una común indigencia. Por eso el hombre no puede transformarse en medio para otro hombre: este sería un medio irremediable. Pero si lo hago, lo transformo en un ser, frente al cual, presumiblemente, tengo un dominio que ni siquiera tengo conmigo mismo. Estoy en contradicción, hago con el otro, lo que no podría aceptar que hicieran conmigo. Y no lo podría aceptar, porque mi propia esencia se me ha revelado como presencia de un absoluto que no está.

Por consiguiente, si yo soy indigente, debo tratar al otro como si también él lo fuera. Esta indigencia me revela, en mi propia limitación, la limitación de mi acción frente a los otros. La exigencia que brota de esta limitación es el derecho, lo que me obliga frente al otro, que es lo mismo que al otro lo obliga frente a mí. La limitación que me obliga con respecto a los otros, es la misma que obliga a los otros con respecto a mí. Pero esta limitación es mi propia limitación, no solamente la limitación del otro.

Somos todos indigentes, vivimos en un mundo que en definitiva nos resulta opaco, vivimos en medio de un enigma, de un gran misterio, que nadie puede despejar enteramente. No sabemos en definitiva las consecuencias últimas de la presencia de la vida humana sobre la tierra, ni tampoco las consecuencias últimas de nuestra acción sobre el mundo o sobre los otros. Este reconocimiento, y la necesaria medida que surge de él, son la raíz misma del humanismo y, en la medida en que la filosofía no ha hecho otra cosa en su camino histórico, que reconocer y asumir hasta las últimas consecuencias esta indigencia, la fundamentación de los derechos humanos sólo puede ser filosófica. La filosofía es la disciplina que hace presente la igualdad de los hombres en cuanto indigentes. Esta indigencia común es el fundamento mismo de los Derechos Humanos.

El hombre es el único ser capaz de reconocer su propia limitación, y en ello radica su grandeza. Esta limitación, a pesar de todas las argumentaciones que pudieran darse sobre los poderes aparentemente ilimitados de la ciencia o de la técnica, y a pesar de las incontables manifestaciones de soberbia que han caracterizado el paso de los seres humanos sobre la tierra, aparece como una limitación absoluta. La absolutez de esta limitación es precisamente la forma en que lo absoluto mismo se le muestra al ser humano. De donde la ambigüedad de nuestra situación, en la cual estamos cortados de un absoluto que constantemente nos tienta a suplantarlo, pero constantemente nos muestra la inutilidad del intento. El hombre construye para la eternidad lo que el tiempo derrumba, y planea el dominio absoluto en el mismo momento en que es más dominado. Aparentemente, de este círculo no hay salida. Pero siempre la hay, pues al mismo tiempo y por la misma razón que cada descentramiento de la propia esencia es un alejarse hacia el no ser, que coincide con la usurpación de la absolutez de lo otro, cada acercamiento hacia lo propio es una afirmación de lo humano, que coincide con el espacio abierto por la absolutez de la ausencia de lo otro. Cada hombre puede realizar la esencia humana en plenitud, pero esta proeza está entregada a él mismo como ser libre e individual, que escoge la medida, el atenerse a sus propios límites humanos, en lugar de la Hybris (soberbia) que querría inutilmente ocupar el lugar del absoluto. Esta proeza es la que realiza, a su manera, el que ejerce y respeta los Derechos Humanos.

4

Los Derechos Humanos se fundan en una exigencia absoluta. Pero esta absolutez no es la absolutez positiva de un Dios que desde su altura nos mandase lo que debemos hacer; ella es la absolutez de lo ausente, en la que se muestra la absolutez de nuestra propia indigencia. De esta indigencia brota la exigencia de responder a lo más propio nuestro. Por eso, la voz que viene de esta exigencia, es la voz de nuestra propia conciencia. A ella entonces, está entregado el cumplimiento o no cumplimiento de lo que puede acercarnos o alejarnos de la grandiosidad de nuestra esencia. Pero esta voz se calla cuando no dejamos que surja, en toda su potencia, el poder de lo oscuro, la potestad de la noche en que habitamos, noche tan oscura, que, si hubiera un Dios, la propia luz divina no podría jamás despejarla. La ceguera a esta inmensidad nocturna, donde todo se une, y a la cual también lo humano pertenece por esencia, es lo que hace que a veces veamos a nuestros semejantes como simples medios.

Y esta ceguera es también, necesariamente, ceguera a lo propio humano, porque ser humano significa el privilegio único de estar abierto a esto nocturno. Pero si nos introducimos hacia lo más hondo de nosotros mismos, constatamos siempre que nada puede justificar esta transgresión.

Ser hombre es ser en medio de esa absolutez ausente, a la que cada uno de nosotros pertenece, y de la cual surge, por el contrario, la exigencia de una lealtad extrema. Es desde ella que podemos acercarnos a nosotros mismos, pero cuando lo hacemos, constatamos de inmediato que es ella el nudo que nos liga con los otros. Desde lo otro, nos acercamos al otro, porque es ante eso otro, que todos somos iguales. "Otro" y "otro", el yo y el no hombre. Ambos, sin ser lo mismo se nombran con la misma palabra. Tal vez esto sea una señal para marcarnos siempre que allí, en nuestro semejante, habita la misma insondabilidad que nos conmueve en el fondo de nosotros mismos.

Si lo oscuro es la nocturna contraesencia de todo lo que existe, abierta sólo al hombre, no ver es ver solamente la luz. De la radicalidad de nuestra visión de esto oscuro y del abandono de la desmesura, en la cual nos sentimos poseedores de una luz que también pertenece a la noche, depende el ahondamiento en nuestro propio ser, y nuestra lealtad hacia los demás seres humanos. El mayor peligro para el hombre es la ciega creencia en la posesión de una verdad absoluta, que lo desposea de su propia absolutez, la absolutez de su indigencia frente a la verdad. El Derecho Humano es lo que en nombre de esta igualdad ante lo otro, todo hombre puede exigirle a su semejante. La verdad no es nunca posesión de un absoluto, la verdadera verdad es precisamente la conciencia de esa desposesión común que nos hace libres e iguales en dignidad y derecho. En ella el hombre podrá encontrar siempre la más alta razón para tenderle la mano a otro hombre.

"Quien descubre el quién soy descubrirá el quién eres" (Pablo Neruda, Memorial de Isla Negra).

"Más que el incendio, hay que apagar la soberbia" (Heráclito, Fragmento 43).