

LA NATURALEZA HUMANA COMO SUSTRATO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Roland Minnerath
Arzobispo de Dijon

Fechas de recepción y aceptación: 5 de junio de 2012, 2 de julio de 2012

Correspondencia: 20, rue du Petit-Potet. 21000 Dijon. France.
E-mail: secretariateveque@eveque-dijon.com

Resumen: No todas las tradiciones religiosas o filosóficas dan respuesta a la cuestión relativa a la universalidad de la ética y de los derechos humanos. Toda la filosofía de los derechos humanos descansa en el supuesto de que los seres humanos comparten una misma humanidad. La tradición católica la llama naturaleza humana. La Revelación bíblica afirma que el hombre y la mujer son imagen de Dios y que son redimidos por el Hijo de Dios hecho hombre. Con la ayuda de la filosofía realista aristotélica, la Iglesia sostiene que hay una naturaleza creada común, fundamento de la posterior elaboración llevada a cabo en un lenguaje jurídico y racional. Si el lenguaje puede dividir a personas de diferentes ambientes culturales, hay una realidad permanente tras ellos. De hecho, en muchos contextos filosóficos o religiosos no cristianos, la universalidad parece secundar a menudo prioridades religiosas, regionales o culturales.

Palabras clave: naturaleza humana, derechos humanos, creación, cultura, religiones, antropología, cosmología.

Abstract: Not all religious or philosophical traditions give an answer to the question of universality of human ethics and hence of human rights. The whole philosophy of universal human rights rests on the assumption that all human beings share a same humanity. The Catholic tradition calls it human nature. Following the biblical Revelation



which considers man and woman as image of God, redeemed by the Son of God made man, the Church with the help of Aristotle's realistic philosophy affirms that a common created nature is the foundation on which can be elaborated in a rational and juridical language. Even if language may divide people of different cultural backgrounds, the reality behind it remains. In fact, in most non Christian religious or philosophical contexts, universality appears often to second to cultural, regional or religious priorities.

Keywords: human nature, human rights, creation, culture, religions, anthropology, cosmology.

¿Reconoce la cultura de los derechos humanos la existencia de una naturaleza humana común a todos los seres humanos? Para formular el interrogante de forma abierta a todas las culturas, preguntémosnos si existe lo humano (*humanum*), una cualidad inherente a todo ser humano, independientemente de su posición social, cultura, nacionalidad o religión, que implique su reconocimiento como hombre por la comunidad de los hombres.

No dudamos ni un segundo de la existencia de lo humano universal. Pero somos muy conscientes de que abordamos este tema desde la cultura occidental, y que esta empresa puede no suscitar más que un tenue interés en otros contextos culturales. Debemos entonces preguntarnos si las grandes corrientes religiosas y filosóficas transmiten o no la idea de lo *humanum* universal.

Creo que el presentimiento humano de compartir una condición común fue expresado poéticamente por un sabio chino del siglo VIII a. C. Observó que un hombre se precipitaba para salvar a un niño que se había caído en un pozo. ¿Por qué lo hacía, cuando ese niño era para él un desconocido? La respuesta es: "Socorrió a ese niño porque era un ser humano". Los seres humanos se caracterizan por su capacidad de sentir compasión por los otros seres humanos.

Esta conciencia de compartir el mismo destino está expresada por la regla de oro reflejada en la Biblia –Antiguo y Nuevo Testamento–, en el Islam, en el confucianismo, el jainismo, el hinduismo y el budismo.

La historia atestigua lo larga que ha sido la lucha por el reconocimiento de una común humanidad, compartida por todos los seres humanos. Recordemos que los filósofos griegos consideraban a los esclavos, no como personas, sino como cosas de las que el hombre libre podía disponer. Sus ideas se humanizaron solo con los estoicos de la época romana. El *De officiis* de Cicerón puede ser considerado la expresión más acabada de una concepción universalista de "la naturaleza común" a todos los hombres, que se distingue por el uso de la razón y de la palabra, y que se armoniza con la naturaleza o carácter propio de cada ser.



1. LAS SABIDURÍAS DE LA HUMANIDAD

Aunque la humanidad en su conjunto parece admitir en la práctica que todos los seres humanos, a pesar de su diversidad, poseen en común una humanidad fundamental, la conciencia reflexiva de esta común humanidad es más difícil de delimitar en las grandes religiones y filosofías, y en los ordenamientos jurídicos. La pregunta que debemos plantear frente a sus textos fundacionales es si el otro, es decir, el hombre que no pertenece a mi tribu, a mi nación o a mi religión, posee un status reconocido en materia de humanidad. Ya que, si no hay ninguna duda de que los miembros de una misma tribu, ciudad o imperio pueden considerar que tienen un destino y una humanidad común, no ocurre lo mismo con los que están fuera del perímetro cultural al que pertenecen. Se observa rápidamente que la actitud frente al extranjero pone en juego cosmologías y metafísicas inmensas, según sean cosmocéntricas, centradas en la ciudad o centradas en el individuo.

India, China, Islam, África

* En realidad, las grandes mitologías de la India no se interesan ante todo por la humanidad, sino por el fenómeno general de la vida en sus procesos de transmigración de una forma de vida a otra a través de los ciclos cósmicos. La única realidad subsistente es la partícula que existe en cada individuo (el atman, el alma), es decir, la emanación del ser divino único que hay que liberar. Los hombres se caracterizan por esa parte de espíritu cósmico que está en ellos, pero que no les define en su individualidad. El dharma, o ley inmutable del universo, gobierna todas las cosas, tanto las vidas individuales como el cosmos. El dharma está inscrito en los seres; es la fuente de la vida moral, cuyos modelos proporciona la casta superior de los brahmanes.

Nadie puede escapar al ciclo de las reencarnaciones o karma, a la prisión perpetua del samsara, salvo que se elija la renuncia total al mundo y a toda vida social para alcanzar el más allá de la religión misma, el brahman o absoluto más elevado que los dioses, con el que se confunde el atman o alma del hombre. En esta fase, el iniciado capta que toda existencia es pura ilusión insustancial. El objeto último de la existencia es verse liberado de ésta. Los seres y las cosas carecen de naturaleza propia y están desprovistos de sustancia.

Junto con el rito, el ascetismo y el conocimiento ayudan al hombre a unirse al brahman universal. Todo lo que existe es una degradación de la divinidad. Los dioses, las religiones, son expresiones históricas y culturales de ese ser único. Se trata del monismo total. La preocupación por reconducir la multiplicidad a la unidad no fundamenta verdaderamente una moral práctica.



La evasión es posible incluso permaneciendo en el mundo, dice el hinduismo de las sectas, al implorar la gracia de la divinidad suprema –el brahman personificado– y practicar actos de piedad. Pertenecer a una secta significa romper con la propia casta, rechazar el Veda, los ritos familiares. La pertenencia a la secta es voluntaria, no tiene en cuenta la casta. Pero la categoría de los dalits, de los intocables, aunque sea ignorada por la constitución de la India, sigue presente en las mentalidades y los comportamientos.

* En el siglo VI a. C. aparecen los grandes reformadores religiosos: Buda en la India, el fundador del jainismo, Mahāvīra, Zaratustra en Irán, Lao-Tse y Confucio en China. Entre el ritualismo y la renuncia total, Buda muestra una vía intermedia para la liberación del sâmsara. Enseña que los dioses, que no pueden conceder favores más que para este mundo, son impotentes para procurar la salvación, igual que los ritos. La “iluminación” consiste en liberarse del tiempo cíclico de los renacimientos, en unirse al no-ser o nirvâna, en la extinción de toda pasión. Es necesario cortar todos los lazos con el mundo de los renacimientos, en una palabra, apagar todo tipo de deseo, recibir la iluminación para unirse al no ser a través de la extinción de los deseos. La causa del sufrimiento es el deseo. La fuente del deseo es la ignorancia que nos hace tomar como real este mundo ilusorio (maya). No hay que fiarse del conocimiento que aportan los sentidos. La iluminación aparta de toda creencia relativa al mundo fenoménico.

Liberado ya en el mundo, el iluminado no renacerá en ningún lugar, sino que se fundirá con la divinidad cósmica o brahman. Nuestro apego a las cosas del mundo es lo que hace que nos quedemos encerrados en el ciclo de los renacimientos. Para Buda, no cabe esperar un retorno al seno del brahman, porque para él no existe el mundo divino. Podemos liberarnos de las reencarnaciones por nuestras obras personales, pero no por los ritos. Hay que salir de este mundo ilusorio buscando el nirvana, el no ser, el no ser ya más. En efecto, no hay nada inmutable en el mundo de los fenómenos, ni alma individual, ni sustancia. Para alcanzar la liberación, hay que llevar una vida ascética de monje, lejos del mundo. En el budismo, lo humano se confunde con la aspiración a dejar de existir.

* China conoció el confucianismo y el taoísmo de Laozi o Lao-Tse, en el siglo VI a. C. Según Lao-Tse, el principio inmanente a todo el universo, la Vía o Tao eterno, es un principio de cambio. El taoísmo de Lao-Tse (finales del siglo V) es también una doctrina de salida del mundo, del no actuar y de la pasividad. El mundo no está para ser transformado. El tao eterno es el principio inmanente del universo, un principio de cambio que se realiza por la acción de dos polos contrarios: el yin y el yang. No hay ciclo. El taoísmo busca la salvación y la vida eterna. Todo volverá a su punto de partida. Los individuos tienden hacia el tao, su dimensión “celeste” y, a la vez, se resisten a él: se trata de lo humano en ellos (lo que la civilización, las apariencias han hecho de él). El



buen gobierno consiste pues en no actuar. Corresponde al hombre abrazar ese proceso de transformación bajo la acción de dos polos contrarios y complementarios, el yin y el yang. Es preciso buscar la armonía con la naturaleza, participar en la vida social sin implicarse a fondo en ella. No existe la dualidad espíritu-materia, espíritu-cuerpo.

En ese momento de crisis aparece también Confucio, que devuelve al culto de los antepasados todo su significado. Hay que volver al orden por el rito y el respeto de la piedad filial. El respeto de las costumbres y los ritos familiares aglutinan la sociedad. Las relaciones sociales se modelan sobre las relaciones familiares. La divinidad suprema desempeña un papel de regulación entre el orden cósmico y el orden socio-humano. Se consigue la armonía cuando se reconoce al otro. Se alientan las virtudes de la responsabilidad, la compasión y la reciprocidad de conformidad con la regla de oro. El pensamiento chino no es proclive a las abstracciones ni a las teorías, sino más bien a la moral práctica. El confucianismo entregó a China y a una gran parte de Asia los fundamentos de una ética humanista, desligada de las creencias propiamente religiosas, y adaptable a las circunstancias. Se trata de una ética de la justa medida, en la que la relación ritualizada (li), y no las personas, es la medida de todas las cosas. El ideal por alcanzar es el ren, un sentimiento de benevolencia cuyo origen descansa en las relaciones familiares, y que es extensible a todas las relaciones humanas. Confucio ofrece una moral no religiosa más relativista que universal. Los países influidos por el confucianismo han favorecido sucesivamente distintas virtudes sociales como virtud suprema: la benevolencia en China, la lealtad en Japón, el valor en Corea.

Asia ha desarrollado metafísicas que priorizan lo cósmico o lo social para insertar en éstas al individuo, que no existe más que como componente de un grupo o manifestación impersonal de la vida. El aglutinante es el cosmos o la ciudad. El tiempo es cíclico. La vida es transmigración de cuerpo en cuerpo. No existe el individuo único. El pensamiento es apertura al flujo incesante de la naturaleza. Lo humano sería un flujo que atraviesa distintas existencias, o incluso un elemento del juego social ritualizado. Ahora bien, la noción de persona no es pensable más que si es única, cuando el tiempo es lineal y está orientado hacia un objetivo, cuando la acción humana se inscribe en un tiempo irreversible e implica una responsabilidad.

* El Islam es a la vez una religión universal y lo que llamaríamos una religión cívica, que se despliega en las instituciones y leyes de la ciudad. La idea de separación entre lo religioso y lo político carece de sentido en él. Al crear a Adán, Dios hizo de él su lugar-teniente (su califa) en la tierra (s. 2,30), totalmente sometido a Dios e impotente para bastarse a sí mismo (s. 35, 15). La lealtad absoluta del hombre a Dios es la condición de todo ser humano.



El Islam es la memoria de ese pacto de lealtad primordial (*mîthâk*), la religión natural que Dios ha dado a la humanidad y que se corrompería posteriormente. El Islam fue la religión de Adán, evocada por los sucesivos enviados de Dios: Abraham, Moisés, Jesús. Mahoma es el último enviado. Revela el Corán eterno, preexistente a la humanidad, que se muestra como palabra increada e inmutable. Así, todo hombre nace naturalmente musulmán, dicen los teóricos del Islam a partir del siglo XI: son sus padres los que hacen de él un judío, un cristiano o, peor todavía, un idólatra. La historia sagrada anterior a Mahoma es una historia islámica que el Corán relata a su manera. Lo humano universal está pues caracterizado por la sumisión a Dios.

La tierra entera está confiada a los musulmanes, que son los responsables de someterla a Dios. Por tres veces el profeta recibe la orden de “hacer prevalecer” el Islam sobre toda religión. Dios da a la *umma* la misión universal (*da'wa*) de someterle todos los hombres. Esta misión debe cumplirse primero por la exhortación. Si tropieza con una oposición, la guerra puede ser legítima (2,217.191). Sura IX, 29: “Haced la guerra a los que no creen en Dios (...) y a aquellos entre la gente del Libro que no profesen la verdadera religión. Hacedles la guerra hasta que paguen tributo y sean sometidos”. Hay pues en el Islam, desde su origen, una desigualdad fundamental entre los hombres, según sean musulmanes, gentes del libro –*dhimmis*– o idólatras. Estos últimos pierden toda su cualidad humana, porque está permitido matarlos.

* En el África subsahariana, la cultura tradicional sigue impregnando las costumbres y las mentalidades. Descansa sobre una visión mística del universo, que asocia en una misma comunidad de destino a los antepasados, a los vivos y a las generaciones futuras, solidarios del gran ancestro común, al que las familias de la tribu están unidas. Las tribus están ligadas a su territorio. Este pertenece al linaje. Los vivos son sus administradores temporales. El orden social está regulado detalladamente por las costumbres, que invitan a vivir como los antepasados. El ancestro supremo es una multitud de seres invisibles que velan sobre los vivos. Es preciso ganarse sus favores mediante ritos y sacrificios, sobre todo en los momentos de prueba. La naturaleza está como animada, puede ser imprevisible. Hay que reconstituir el orden de la naturaleza en el que los hombres están integrados. El individuo queda absorbido en el grupo. Tiene que conocer su posición, con sus derechos y obligaciones. La idea de los derechos subjetivos del individuo es incomprensible. El matrimonio es una alianza entre dos familias. Los litigios se solventan mediante el debate bajo la responsabilidad del sabio que recuerda las reglas que no deben ser transgredidas. Lo justo es aquello que restaura la cohesión del grupo y la concordia. La religión penetra en todos los comportamientos personales y sociales. Basa en el consenso la idea de la continuidad de las generaciones, de la vida permanente de la naturaleza, sin sentir la necesidad de salvación personal, ni preocuparse por la suerte del resto de la humanidad.



Este rápido recorrido nos muestra que la búsqueda empírica de lo *humanum* universal no permite deducir un consenso, ya que los sistemas de pensamiento reflexivo sobre la condición humana parten de presupuestos diferentes, incluso opuestos. Si el ser humano no es más que un flujo vital en el brahman, potencia primordial divina en el trasfondo de todos los fenómenos de la naturaleza, si ha sido creado sin libertad para dirigirse a sí mismo, si solo es parte de un gran todo cósmico o social, no es posible asignarle un perfil común ni reconocerle una consistencia universal.

¿Una ética mundial?

¿Han llegado las grandes culturas al menos, en sus concepciones divergentes del hombre, a alguna visión común en materia de ética humana? Esta es la investigación a la que se lanzó el profesor Hans Küng en *Weltethos christlich verstanden* (traducido al francés como *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*. Paris, Seuil, 1991), y *Wozu Weltethos?* Establece principios éticos que son comunes a todas las religiones. Buscar una convergencia en el campo de la ética no es una iniciativa sincretista, dado que las religiones y las filosofías siguen siendo lo que son.

En su análisis, Hans Küng llega a la conclusión siguiente: Todas las grandes tradiciones comparten la regla de oro y la convicción de que todo ser humano debe ser tratado siempre humanamente. “Lo que la Declaración de 1948 proclamó a nivel de derecho, nosotros queremos confirmarlo y profundizarlo a nivel de la ética”. Las grandes tradiciones religiosas tienen en común cuatro grupos de prescripciones que podemos poner en relación con los mandamientos siguientes: no matar, no robar, no mentir y no cometer adulterio. Este inventario es interesante. La constatación de que existe un denominador común ético a las grandes religiones y culturas dice ciertamente algo en cuanto a la existencia de lo *humanum* común a todos los hombres.

2. EL PENSAMIENTO CRISTIANO Y LA HERENCIA OCCIDENTAL

1. Si recorremos la revelación bíblica, distinguimos tres etapas:

a) Los once primeros capítulos del Génesis contienen una palabra de Dios dirigida indistintamente a todo el género humano. Adán es el hombre, todo hombre creado. Es creado a imagen y semejanza de Dios. Es creado libre, dotado de inteligencia, de sensibilidad, de voluntad. Su libertad lo hace capaz de volverse voluntariamente hacia Dios, o de darle la espalda. Esta ruptura está simbolizada por el episodio de la torre de Babel



y la dispersión de los hombres por toda la faz de la tierra. Los hombres quisieron unirse contra Dios, y Dios confundió su lengua y dijo “Que no se entiendan ya unos a otros” (Gn 11, 7).

b) Con la llamada a Abraham, Dios toma la iniciativa de establecer una alianza con un pueblo en particular, y a ese pueblo revela su nombre. Da a ese pueblo las tablas de la ley moral válida para todos los hombres. Es este pueblo el que plasmará la alianza en las Escrituras.

c) Con Cristo, Palabra creadora hecha hombre, la alianza se cumple y se extiende a toda la humanidad. Es él quien borra las enemistades pasadas, quien derriba el muro de división entre elegidos y reprobados (cf. Ef. 2, 14), quien hace entrar a los paganos en la herencia de la alianza. “Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo Jesús” (Ga. 3, 28). La humanidad se redescubre una en Cristo. El hombre universal es Cristo. “Hidou anthropos ; ecce homo” (Juan 19, 5), dice Pilato al presentar a Jesús a los que lo condenan. La gracia de Cristo revela la naturaleza creada en toda su potencialidad. El Espíritu entregado en Pentecostés se convierte en el vínculo que hace de una humanidad diversa por sus lenguas y sus costumbres, un solo cuerpo. La Iglesia está llamada a manifestar esa unidad en la diversidad.

El pensamiento bíblico proporciona las bases de una antropología y de una cosmología sin relación con las culturas circundantes. En pocas palabras: Dios no es el mundo. Crea el mundo por amor. La creación es obra de una inteligencia de la que los seres humanos participan. El mundo es inteligible. El hombre es creatura de Dios, libre. Su dignidad reside en su libertad. No está programado como un autómatas. Dios ha inscrito en él su ley moral. El hombre puede apartarse de Dios, y entonces trata de conseguir absolutos sustitutorios: idolatra el poder, la ciencia, el cuerpo, todo lo que gira entorno al hombre separado de Dios.

La Biblia ha desacralizado el cosmos, que queda entregado a la exploración de la inteligencia humana. Ha desacralizado el poder humano, que está siempre sometido al criterio de la soberanía de Dios. Dios es el Dios tanto de los que lo adoran como de los que lo ignoran. En resumen, lo humano universal consiste en que el hombre ha sido creado libre a imagen de Dios. El hecho de que Dios instaure en Jesucristo una alianza nueva con la humanidad que reconoce en su Hijo al nuevo Adán es el arquetipo del pensamiento cristiano.

2. El pensamiento cristiano de la Edad Media ha recibido y releído a Aristóteles en la perspectiva de la antropología de la creación. Los conceptos de la Antigüedad sirven para dar fuerza racional a la visión cristiana del hombre. La relación con la filosofía griega



nunca es servil. El enfoque del pensamiento cristiano no es sociológico, sino ontológico. Existe un universal humano fundado en el ser. A partir de ello, la Iglesia propone un enfoque de lo humano de tipo metafísico, universal, sin exclusión. El cristianismo piensa al hombre como universal. Para Santo Tomás de Aquino, como para Aristóteles y los estoicos, el hombre comparte con los animales la inclinación natural a la conservación de sí y a la reproducción de la especie. No obstante, se distingue de ellos por el hecho de ser un animal social, que solo puede vivir en sociedad con otros y, sobre todo, porque está dotado de razón e intenta conocer cada vez con más profundidad cómo funciona el mundo y por qué existe algo en lugar de nada.

El enfoque cristiano es metafísico. El pensamiento tomista es inductivo. Abraza la dinámica de todo ser que consiste en devenir, pero que realiza una finalidad inscrita en él. Lo humano se resume en el concepto de persona. “La persona –dice Boecio– es ‘naturae rationabilis individua substantia (o subsistentia)’”. La definición, perfecta, debe todo a la teología de la Trinidad. Cada ser humano es único y comparte con todos los demás una misma naturaleza. Esta naturaleza es creada. Es dada. Es indisponible. No es destruida por la ignorancia ni por el pecado del hombre.

Lo *humanum* en todo ser humano es su cualidad de persona y de sustancia irreductible a otra. Este enfoque ontológico se vierte en una cultura que no es exportable a otros climas. Expresa la revelación bíblica en términos racionales. Toda la doctrina social de la Iglesia se construye sobre una visión del hombre como persona, como ser social por naturaleza, que se realiza mediante su pertenencia a distintos círculos de vida en sociedad, a cuyo servicio están organizados los poderes de la ciudad. La persona es horizonte de trascendencia de toda la vida social, independientemente de sus creencias, de su cultura, de su nacionalidad.

La célebre encíclica *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII formula de forma lapidaria la doctrina de la Iglesia sobre el fundamento de los derechos humanos en la naturaleza humana:

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto (n. 9).

La naturaleza es la fuente de los derechos y deberes. Cada persona es la realización individual de la naturaleza humana. Así, cada persona puede reivindicar derechos. La doctrina de la Iglesia rechaza las concepciones idealistas, para las cuales la naturaleza humana no se realiza más que en la colectividad o Humanidad y de la que meramente



participan, en distintos grados, los individuos, que reciben de ella sus derechos. Rechaza asimismo las concepciones subjetivistas o relativistas de los derechos humanos, ya que los derechos y deberes humanos están inscritos en su naturaleza y no son opciones arbitrarias.

El discurso de la doctrina social cristiana sobre la naturaleza es acogido con reservas por las filosofías de la sospecha. Estas consideran que el concepto de naturaleza está vacío, y que el hombre se humaniza por la cultura. El pensamiento cristiano concibe la naturaleza humana en todas sus dimensiones: física, intelectual, social, espiritual. La humanidad del hombre no es reductible a ninguno de estos componentes. Todo hombre es a la vez sustancia individual, ser racional, ser social, capaz de conocer y de amar. De hecho, cada persona realiza de modo singular la naturaleza humana única.

3. El pensamiento occidental nacido de la Ilustración solo se entiende sobre el trasfondo del cristianismo, cuyos valores de persona y de libertad seculariza y separa de su raíz. Se coloca al individuo en el centro de la escena. La modernidad conserva la inquietud del universalismo. Pero ya con el nominalismo, el pensamiento renuncia a conocer lo real y se centra en sus propios procesos de conocimiento. Lo humano deja de ser un dato por descubrir y explorar, y se convierte en lo que el individuo, en asamblea, decide. La búsqueda de la verdad cede su puesto al ejercicio de la voluntad, lo que Hobbes resume por la fórmula: “*Voluntas, non veritas facit legem*”. El universalismo de la visión cristiana del hombre creado por Dios es sustituido, sin contradecirlo, por el universalismo recogido en las primeras Declaraciones de derechos humanos.

La Declaración francesa de 1789 aborda explícitamente los derechos del hombre y del ciudadano. Expresa una ambición de universalidad. “Todos los hombres nacen iguales en derecho...”, sin que de esa igualdad en humanidad se extraigan todas las consecuencias frente a las mujeres o los extranjeros. La asamblea reconoce y declara soberanamente los derechos de los ciudadanos franceses, el primero de los cuales es la libertad, seguido de la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

La Declaración de las Naciones Unidas de 1948 es la única, a fecha de hoy, que lleva y merece el calificativo de universal. Posee un aliento sin parangón en este tipo de documentos. De entrada, afirma “la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana”. Esta dignidad no se fundamenta, solo se declara. No se puede dejar de ver en ella un horizonte de trascendencia anterior al derecho positivo. La dignidad se afirma como la huella de los años anteriores, durante los cuales esa dignidad ha sido pisoteada, provocando la revuelta “de la conciencia de la humanidad”. La experiencia trágica de la inhumanidad permitió delimitar el contorno de la humanidad del hombre. Los derechos enumerados se derivan de “la dignidad y valor de la persona humana”. Estas expresiones abren el horizonte de lo universal. El artículo 1, perfectamente cince-



lado, contiene un enunciado de tipo antropológico. A la pregunta de qué define al ser humano, el art. 1 responde: “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”.

Lo que distingue la humanidad del resto de seres vivos es la razón reflexiva y la conciencia moral. No es difícil ver lo cerca que está esta visión del pensamiento católico. Los derechos proclamados son universales, se aplican a toda persona independientemente de su raza, color, sexo, lengua o religión, y cualquiera que sea la situación política de su país o territorio. El artículo 2 prohíbe cualquier discriminación entre los hombres.

Juan Pablo II, en su Mensaje a la XXIV sesión de las Naciones Unidas, el 2 de octubre de 1979, calificó la Declaración de “piedra miliar puesta en el camino del género humano”, y, en otra ocasión, como “una de las expresiones más altas de la conciencia humana de nuestro tiempo” (Mensaje del 5 de octubre de 1995).

En este mismo contexto de recuperación durante la posguerra, el concepto de “crimen contra la humanidad” entró en el derecho internacional. Hizo su aparición en el art. 6 del estatuto del Tribunal de Nuremberg en 1945. El crimen contra la humanidad es sancionado por el Tribunal Penal Internacional desde 2002. A pesar de las incertidumbres que persisten en cuanto a la aceptación común del concepto de “crimen contra la humanidad”, la idea de una norma no escrita que ningún derecho positivo puede contradecir prevalece en la conciencia internacional.

Recordemos en qué condiciones fue suscrita la Declaración de 1948 por algunos Estados. Seis Estados comunistas, Arabia Saudí y Sudáfrica se abstuvieron. El delegado chino dijo que consideraba el contenido de la declaración aceptable por razones prácticas, pero que era preferible no preguntarle sobre qué concepción del hombre estaba fundamentada. El hecho de respetar a todo hombre en su dignidad está más extendido que la justificación filosófica de esa dignidad. Kofi Annan, ex secretario general de la ONU, decía: “No es necesario explicar lo que significan los derechos humanos a una madre asiática o a un padre africano cuyos hijos han sido violados, torturados o asesinados. Desgraciadamente, lo saben mucho mejor que nosotros” (citado por R. Badinter, *Le Monde*, 27/11/2009, p. 11).

Nuestro rápido recorrido nos ha colocado frente a tres maneras de abordar la cuestión de la universalidad de lo humano:

- mediante la afirmación de la naturaleza humana, en cuyo caso el enfoque es ontológico;
- mediante el derecho internacional, que postula lo humano como una evidencia, o
- mediante la búsqueda de un consenso horizontal, obtenido en un momento determinado, como en el caso de la Ética mundial de Hans Küng.



3. AMENAZAS CONTRA LA CONCIENCIA DE LO HUMANUM UNIVERSAL

La Declaración de 1948 ha sido criticada y a menudo rechazada como liberal y occidental por grupos de países y culturas no habituados a pensar en términos de lo universal. Se han proferido críticas virulentas, como la de Joseph Yacoub, que se propuso “Reescribir la DUDH” (DDB, 1998). En efecto, la antropología y las distinciones sobre las que reposa la filosofía de la declaración se entienden en la tradición del pensamiento occidental. Fuera de él, afirma, “lo temporal y lo eterno, lo visible y lo invisible, lo divino y lo profano son inseparables”.

Hemos asistido a desarrollos regionales del universalismo de la Declaración de 1948. Mientras que el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos de 1950 y el Convenio Americano relativo a los Derechos Humanos de 1969 se sitúan en la misma perspectiva universalista que la DUDH, una serie de instrumentos posteriores encierran acentos diferentes.

Las declaraciones africana, asiática, islámica y ortodoxa tienen en común el hecho de desmarcarse de la universal de 1948, al juzgar que refleja una concepción liberal occidental de los derechos.

- La Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, adoptada por los Estados miembro de la OUA en 1981, recuerda que el individuo siempre es miembro de un grupo, y que la comunidad le otorga su identidad. La etnia, el partido y la aldea prevalecen sobre el individuo. El poder del Estado no está limitado por derechos inherentes a la persona. La carta es la expresión de una universalidad contextualizada, que protege especialmente “los valores tradicionales reconocidos por la comunidad” (art. 18,2). Por tanto, no afecta a quien no pertenezca a la tradición africana.
- Indonesia, Malasia, Filipinas y Tailandia firmaron en 1983 la Declaración de los Deberes Fundamentales de los Pueblos y de los Estados Asiáticos. Reprocha a la DUDH el olvido de los deberes. Esta declaración insiste más sobre los derechos sociales que sobre los políticos, de conformidad con los principios del confucianismo que dan preferencia a la armonía de la organización social sobre la atención a los más débiles.
- Por otro lado, existe la Carta Asiática de los Derechos Humanos redactada en 1998 por una comisión de expertos tras la consulta a doscientas ONG. Invita a los gobiernos asiáticos a emprender la adopción de dicha carta continental, y así reaccionar contra los que presentan los derechos humanos como extraños a las culturas asiáticas. Esta carta avala las declaraciones universales de los derechos



humanos, aunque pone el acento e los derechos sociales. El párrafo 2,2 dice lo siguiente:

Creemos que los derechos son universales, y pueden ser invocados por cualquier persona en virtud de su humanidad. Las tradiciones culturales afectan al modo en que una sociedad organiza las relaciones entre sus miembros, pero ello no va en detrimento de la universalidad de los derechos... que son inherentes a la dignidad de las personas y los grupos.

- Para la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, adoptada en El Cairo en 1990, el aglutinante es la religión coránica y su expresión jurídica en la Sharia. Todos los seres humanos, sin distinción, han sido creados por Dios y sometidos a él (art. 1). Este Dios es el del Islam, religión innata a todo ser humano (art. 10). La sumisión a Dios y la pertenencia virtual de todo hombre al Islam no son el fruto de una elección libre de las personas, sino que se entregan con la vida. La sumisión a Dios se concreta en la sumisión a la Sharia. Así, toda la declaración debe ser entendida como “sometida a las disposiciones de la Sharia” (art. 24). Efectivamente, la Declaración propone una antropología y *humanum* universal, pero se trata de una visión islámica en la que el no musulmán es sólo tolerado provisionalmente. Los Estados islámicos consiguieron eliminar el derecho a cambiar de religión de los Convenios de Derechos Humanos de 1966 y 1981. El artículo 10 de la declaración garantiza únicamente el derecho de seguir siendo, o pasar a ser, musulmán, no el de convertirse a otra religión. La Sharia sigue amenazando al apóstata con la pena de muerte y prohíbe a una musulmana el matrimonio con un no musulmán.
- La Declaración ortodoxa es explícitamente antioccidental y regional. Fue adoptada por el Concilio mundial del pueblo ruso en 2006 bajo la inspiración de la Iglesia ortodoxa rusa. Coloca por encima de los derechos humanos los valores de la fe, de la moral, de lo sagrado y de la patria. Reacciona contra el subjetivismo y el supuesto amoralismo de la Declaración de 1948. Contiene un desarrollo antropológico interesante al introducir, por una parte, “la ley moral inmutable” y, por otra, los estragos del pecado. Introduce una distinción, poco habitual para nosotros, entre valor humano y dignidad humana. Todo hombre tiene un valor como ser humano creado por Dios, que nadie le puede quitar. Pero adquiere su dignidad al hacer el bien. El hombre destruye su dignidad al escoger el mal. Los derechos humanos son los derechos que ayudan a los hombres a progresar hacia el bien. La universalidad está anclada en la tradición rusa ortodoxa. ¿Qué lugar reserva entonces para el no creyente y el no ruso?



El Islam y la ortodoxia vuelven instintivamente a una arquitectura en la que la visión religiosa de una y otra se convierten en el elemento aglutinador y la referencia esencial. Para el catolicismo, el elemento aglutinador no debe ser la opción confesional, que es excluyente, sino el orden natural que postula la libertad religiosa de las personas y el deber de la sociedad de respetar esa libertad. En los dos ejemplos mencionados, quien no pertenezca a la tradición musulmana u ortodoxa no goza de la plenitud de derechos. Los derechos dejan de ser universales. La preocupación de esos dos grupos humanos es la de darse una carta que los conforta en su identidad, pero que excluye a los demás.

Decimos que la religión no debe ser el elemento aglutinador que crea el vínculo social, sino que ese papel corresponde a la libertad religiosa, es decir, a la libertad de conciencia y de adhesión a una comunidad de fe. El reconocimiento efectivo de esa libertad por todas las naciones sería un progreso tal para la humanidad que esta descubriría entonces que es una en sus aspiraciones más profundas. Lo *humanum* universal reside en la libertad, no en la uniformidad; en la libertad tendente a la verdad, que no es arbitrariedad ni indiferencia. El catolicismo propone una visión de la distinción de las esferas temporal y espiritual. Lo temporal debe desarrollar una visión integradora de las diferencias que procede de la naturaleza común de todos los hombres. Tienen en común, no las mismas convicciones, sino la necesidad de vivir según ellas y dar testimonio de ellas en libertad. Esto supone la aceptación de su diferencia, y la no imposición de sus convicciones a los otros a través del Estado, sino más bien la exigencia de protección para todos por parte del Estado, siempre en el marco referencial de la ley natural, que une a todos los hombres más allá de sus diferencias culturales.

La posmodernidad, que se ha impuesto desde hace unos veinte años, junto con la globalización, el final de los grandes relatos y el rechazo de la idea de verdad, implica nuevos riesgos para la conciencia de la universalidad de lo humano.

La deriva de los derechos humanos, utilizados por los grupos de presión para forzar la aceptación de sus reivindicaciones sectoriales, señala la ausencia de una visión antropológica común. En el espacio occidental ha ganado el individualismo. El regionalismo, el nacionalismo, el repliegue identitario religioso han ganado en otros lugares. Ya no hay un horizonte de verdad. La propia idea de verdad es combatida en nombre de la democracia que, para prosperar, parece no admitir más que el relativismo de los valores y de las opiniones. Este punto de vista es autodestructivo, porque la ausencia de verdad se impone como una nueva verdad. La verdad ya no está ligada a la realidad que se va descubriendo, sino al poder mediático del que uno dispone para difundirla. El ejercicio de la libertad deja de estar objetivamente situado en los límites de la realidad porque se inventa permanentemente.



Lo humano ya no se comprende en su totalidad de alma, cuerpo y espíritu, sino en el análisis de sus componentes orgánicos. La neurología reduce el hombre al cerebro, y el cerebro a los elementos químicos que lo forman

En los debates relativos a la bioética emerge otra amenaza contra lo *humanum* universal. Si el ser humano puede ser fabricado como un objeto, para satisfacer los deseos de los que lo producen, si las células embrionarias son tratadas como material biológico, la sustancia de lo humano se escurre entre los dedos que lo manipulan. Los que desean legalizar la eutanasia consideran que se puede disponer de la vida de una persona que haya perdido su dignidad inalienable, cuando se trataría de aliviar su sufrimiento y rodearla de cariño. Si lo humano no es una barrera levantada contra todas las ideologías eugenistas y eutanastas, no queda más que la arbitrariedad del deseo individual. La mentalidad científica y tecnicista reduce al hombre a lo biológico, social y cultural, a la corporeidad pura, sin finalidad. Pero lo propio de lo humano es escapar a todo reduccionismo.

Las nuevas ideologías de la *deep ecology* no ven al hombre como la cúspide de la creación, sino como una manifestación más de la vida. Preconizan la reducción de la presencia y de las actividades humanas en la tierra para permitir el desarrollo de otras formas de vida que tienen el mismo valor y dignidad que el ser humano. La naturaleza, deificada como Gaia, queda situada por encima del hombre. Este nuevo antihumanismo ha podido prosperar únicamente por la constatación objetiva de las fechorías cometidas en términos de explotación y destrucción de los recursos naturales por parte de un sistema económico sin control, que se mueve por el beneficio a corto plazo. No por ello es menos cierto el derrumbe de la conciencia de que lo humano define precisamente su especificidad frente a los demás seres vivos y frente a su propia responsabilidad en la gestión de los recursos naturales.

Es sintomático el rechazo por la ecología radical de lo que ella entiende por judeocristianismo. Esta corriente ideológica acusa al judeocristianismo de ser la causa de la explotación de la naturaleza. Entiende el “creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla” de Gn 1,28 como una invitación a explotar y devastar la naturaleza fundada en una visión antropocéntrica del universo.

CONCLUSIÓN

Hemos partido de la constatación de que los hombres presienten que comparten una misma condición humana, más allá de las categorías que los grandes sistemas de pensamiento usan para aprehender lo humano en el hombre. Ahora bien, para que exista lo humano universal hace falta que tenga una consistencia propia, que se imponga objeti-



vamente a nosotros y que sea el atributo de todo hombre y mujer, sin distinción alguna. Estas tres condiciones nos son familiares por la Biblia, que ha inspirado la antropología cristiana y la doctrina social de la Iglesia. Ciertamente, se puede adivinar la visión cristiana, en versión secularizada, en la Declaración Universal de 1948. Pero esta, dado que no fundamenta la dignidad humana en la propia naturaleza de los seres humanos, no es recibida como una expresión de lo *humanum* universal, aunque la posmodernidad relativista sea incapaz de proponer algo mejor. Lo humano se impondrá a la conciencia universal solo si es percibido como irreductible a los poderes y los deseos, como un algo dado que nos corresponde descubrir y proteger.

