

SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN RADICAL DE LA NATURALEZA (HUMANA) Y DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Juan Omar Cofré Lagos**

RESUMEN

El iusnaturalismo y el no positivismo jurídico aceptan o se ven obligados a asumir que los derechos humanos deben radicar en un sustrato sólido, inamovible, eterno y absoluto. De lo contrario, no habría manera de construir una teoría de los derechos humanos permanente y estable. La estabilidad óptica es un "a priori" de estas teorías, porque sin ella derivan en relativismo. Esto supone, además un cognoscitivismo: los principios fundantes del derecho pueden ser racionalmente aprehendidos. Ahora bien, toda la doctrina iusnaturalista de los derechos humanos parte del supuesto de que existe una naturaleza humana y que podemos acceder racionalmente a ella. El trabajo examina toda esta problemática, pero lo hace desde una perspectiva lógico-semántica. Este enfoque revela aspectos desconocidos y permite abrir nuevas posibilidades de comprensión del objetivismo jurídico, según el cual hay (existe) naturaleza y dignidad humanas y, por consiguiente, derechos humanos absolutos.

DERECHOS HUMANOS – DIMENSIÓN ÓNTICO-SEMÁNTICA – FICCIÓN O REALIDAD

On the radical foundation of (human) nature and human rights

ABSTRACT

Iusnaturalism and antipositivism accept or are forced to assume that human rights must be grounded on solid, unchangeable, eternal and absolute foundations. Otherwise, the development of a permanent and stable theory of human rights would be impossible to achieve. The ontic stability is an a priori requirement of these theories, because, without it, these theories fall into relativism. This implies a cognitive perspective as well: the founding principles of law can be discovered by reason. The whole iusnaturalist theory of human rights assumes that there is a human nature and that we can access it through our reason. This paper examines this problem from a logic – semantic perspective. This point of view reveals unknown aspects of the matter and opens new possibilities for the understanding of legal objectivism, for which human nature and human dignity exist and, therefore there are absolute human rights, as well.

HUMAN RIGHTS – ONTIC SEMANTIC PERSPECTIVE – FICTION OR REALITY

* Doctor en Filosofía, Profesor Titular de Filosofía Jurídica, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Austral de Chile, Casilla 567, Valdivia, Chile, jcofre@uach.cl

Artículo recibido el 15 de marzo de 2006 y aceptado para su publicación por el Comité Editorial el 15 de junio de 2006. El presente artículo se enmarca en el Proyecto Fondecyt N° 1040116, para el período 2004-2007, sobre fundamentación filosófica de la "dignidad humana" y del cual el autor de este trabajo es el investigador responsable.

INTRODUCCIÓN

Que “la dignidad y los derechos humanos constituyen el núcleo esencial de la persona” es un axioma aceptado por todos los juristas. Los iusnaturalistas, y no positivistas, ven en este enunciado una dimensión óptica de la persona humana y sus derechos, independiente de toda valoración, postura que los positivistas coherentes no están dispuestos a suscribir. ¿Naturaleza o construcción histórico-social? Esa es la disputa. Múltiples dificultades aparecen en cuanto se someten al *test* de la racionalidad las tesis y los argumentos de una y otra postura iusfilosófica.

En este trabajo no entraremos en la polémica. Este estudio no trata de las versiones que el positivismo jurídico predica acerca de los derechos humanos y la dignidad de la persona. Lo que nos interesa aquí es mostrar que, desde una perspectiva no positivista, es posible replantear toda la cuestión; pero, ahora, adoptando un enfoque lógico-semántico al modo de la filosofía analítica. Sin embargo, para enmarcar la discusión y centrar el debate, será menester un replanteamiento filosófico general. Por estas razones se examinarán brevemente las posibilidades que ofrece el enfoque clásico, pero desde una perspectiva lógico-semántica.

El sentido de la discusión sigue siendo del mayor interés para la filosofía jurídica (y moral) en cuanto no sólo permite comprender más radicalmente la problemática, sino también en tanto puede orientar las disciplinas jurídicas que consideran los derechos humanos y la dignidad de la persona como el fundamento y la razón de ser de un moderno estado constitucional y democrático de derecho.

1. DIGNIDAD Y PERSONA

Los iusfilósofos de orientación no positivista –y con mayor razón los que se reconocen iusnaturalistas– coinciden en que la dignidad es el rasgo ópticamente relevante que distingue y eleva a la persona humana por encima de toda otra creatura conocida.

Si se tuviera que situar al hombre en lo referido a su esencia, habría que decir que éste es, primera y esencialmente, *dignidad*. Y porque el hombre *es* dignidad, se puede, a su turno, decir de él que tiene por naturaleza ciertos derechos esenciales y, por tanto, inalienables e imprescriptibles, llamados *derechos humanos*. La “dignidad” es, entonces, el sustrato ópticamente posibilitante de los derechos humanos. Este ser, según se sabe, único de la creación, es *persona*. *Persona* significa, pues, *dignidad sustancial y racional dotada de derechos inherentes e inalienables*.

Pero si esto es así, se podría objetar, ¿por qué los hombres han tardado tanto en reconocerse a sí mismos como personas? La esclavitud antigua y moderna demuestran a las claras que culturas y hombres de máxima inteligencia nunca estuvieron dispuestos a cuestionarse y rechazar la institución de la esclavitud y muchos otros bárbaros procedimientos bélicos, policiales y judiciales. Si la dignidad y los dere-

chos (humanos) son, como se cree, *naturales*, ¿por qué no fueron reconocidos y defendidos por políticos, juristas y filósofos a lo largo de la historia?¹ Seguramente, se dice, por una sencilla razón: porque la dignidad y los derechos no son en sí y por sí, no tienen entidad independiente del sujeto que valora, no se descubren como las leyes de la naturaleza, sino que se construyen como las obras de arte, los monumentos literarios y las catedrales. Es y ha sido una tarea de largo aliento que ha comprometido el trabajo de generaciones y generaciones; es la humanidad misma la que en su avance histórico ha construido una cultura de derechos que no tiene más entidad que de la que gozan todas las entidades culturales de la sociedad. De ahí que algunos pensadores declaren que el verdadero problema de los derechos humanos no es el de su naturaleza y origen, sino algo más práctico y urgente: qué tareas se deben emprender para conservarlos y universalizarlos.²

Pero replantear el problema en los términos de Bobbio es cambiar de tema. Del hecho cierto de que es necesario afianzar el dominio jurídico de los derechos humanos no se sigue, en absoluto, que ellos sean o no inherentes al hombre. Sea que estén en lo cierto los positivistas o los iusnaturalistas, ello no exime a ningún hombre lúcido y honrado de la lucha política y moral por mantenerlos e incrementarlos. Pero ese es otro tema del que no nos ocuparemos aquí.

Volviendo, pues, a nuestro enfoque —y como dejamos dicho en otro trabajo—,³ la dimensión óptica de la persona, es decir, la dignidad, conlleva una carga axiológica, inescindible, lo que convierte, esencialmente, al hombre en *persona moral*. Originariamente las ideas de persona, dignidad y derechos fundan la moralidad. Porque se es persona, se es un ser moral. Desde el punto de vista histórico, estas ideas pasan de la filosofía moral a la doctrina del derecho natural, primeramente, y luego al derecho positivo, tal como lo podemos ver en los ordenamientos jurídicos contemporáneos.

Con todo, conviene tener presente que la dignidad se mantiene incólume ante los ataques venidos del exterior, pero no así la otra faceta de la dignidad, que debe ser llamada jurídica, que si es atacada genera un padecimiento de la persona tanto frente a sí misma como de cara al grupo social del cual forma parte. Es precisamente por estas razones que la cultura política de la humanidad termina aceptando que es necesario proteger la dignidad mediante el derecho.

Todo cuanto llevamos dicho hasta aquí es, en términos generales, aceptado por muchos filósofos y juristas. Y, no obstante, la filosofía jurídica no parece haber reparado suficientemente en que los alegatos éticos, políticos y jurídicos no bastan

¹ Sin embargo, y para matizar esta afirmación, hay que hacer notar que ya los estoicos sostuvieron, sobre la base de la teoría de la "naturaleza" humana, que todos los hombres son de suyo libres. Cf. Bodenheimer, E. "El Derecho y el Estado", Cap. VI. *Teoría del Derecho*. F.C.E., México, D.F.; Fassó, G. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Vol. 1. Pirámide, Madrid, 1982, pp. 76-78.

² Cfr. *El problema del positivismo jurídico*, Fontamara. México D.F., 1995.

³ Cofré, J. O. "Los términos "dignidad" y "persona". Su uso moral y jurídico", en *Revista de Derecho*, Vol. XVII, 2004, pp. 9-40.

para consolidar y comprender las ideas de dignidad y derechos en su más *extrema radicalidad*. Esta exigencia de radicalidad –tan propia de la filosofía– urge una serie de consideraciones ontológicas, lógicas y semánticas, que no conviene desestimar, si aspiramos a un saber auténticamente científico, y no a una mera colección de saberes dispersos y fragmentarios.

El *ethos* filosófico nos obliga, pues, a fundar y fundamentar la ciencia jurídica y moral de los derechos humanos en una conciencia originaria que sea capaz de dotar de sentido radical las preguntas y las respuestas. Debemos preguntarnos, pues, en primer lugar: ¿qué *es* la naturaleza humana?, ¿qué *son* los derechos humanos? y luego: ¿qué *significan* los enunciados que predicen estas notas esenciales de la persona humana?

Ante las preguntas de Quine: ¿Qué *hay* en el mundo y cuál es el *estatus ontológico* de las cosas que hay?⁴ ¿Qué diremos respecto de la dignidad y los derechos humanos?

Cuando un texto constitucional, como el chileno, comienza señalando: “Todas las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos”, ¿a *qué* se refiere el enunciado? ¿Hace, acaso, referencia a entidades o propiedades trascendentales, o quizás a objetividades que en modo alguno dependen de la mente humana? O, por el contrario, ¿se refiere sólo a entidades mentales –por ejemplo, *creencias*– y, por tanto, inobjetivas y, en estricto sentido, incomunicables e incognoscibles? E incluso ¿cabe la posibilidad de que tales enunciados sólo se refieran a entidades de ficción (como los enunciados literarios) o que, más aún, no pasen de ser “palabras”, “flatus vocis”, como sostendrían los nominalistas extremos?

Es cosa de abrir un libro sobre estas materias para comprobar que en forma constante el autor está usando estos términos. Aquí la pregunta filosóficamente interesante es la siguiente: ¿A *qué* se refiere quien escribe cuando usa la palabra “dignidad”? ¿Qué designa este término? A cualquiera que se introduzca en estas materias le parecerá claro lo que quiere decir el matemático cuando afirma que los números pares son divisibles por dos, o lo que afirma el físico cuando sostiene que “la fisión nuclear consiste en un proceso de acuerdo al cual el núcleo pesado de un átomo se descompone en dos núcleos más ligeros”. Y, sin embargo, cuando el jurista y el moralista nos hablan de “derechos humanos” siempre cabe la duda filosófica que tiene su más clara manifestación en la pregunta: ¿A *qué* se refieren esas expresiones?

Para intentar indagar y –en lo posible– responder sobre la naturaleza más originaria de la pregunta que interroga por el significado de estas expresiones jurídicas, nos proponemos aplicar –dentro de los límites que permite un trabajo como este– una perspectiva lógico-semántica.

2. DERECHOS PERMANENTES O TEMPORALES

Hoy como ayer los grandes problemas de la filosofía son siempre los mismos. Aparecen, desaparecen y reaparecen con distinto rostro a lo largo de la historia, pero

⁴ Quine, W. O. *From a logical point of view*. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1961.

nunca abandonan el escenario espiritual de la humanidad. He aquí, por ejemplo, cómo el problema de la naturaleza de la dignidad y los derechos humanos pone en una nueva clave la cuestión más antigua, nada menos que el problema que desencadena la reflexión filosófica en la Grecia preclásica. En efecto, el problema del movimiento fue el motor de arranque de la reflexión racional de los griegos. Los griegos fueron los primeros en observar que la naturaleza está en un constante e inevitable cambio. Si todo cambia nada permanece y si nada permanece la realidad no pasa de ser una ilusión, porque para que haya realidad se requiere estabilidad, y si no hay estabilidad, entonces la apariencia se enseñoera del mundo y se torna inútil buscar la verdad. La verdad requiere un ser permanente y si ser (permanente) no existe, sólo hemos de conformarnos con el relativismo y el escepticismo gnoseológico. Contra Heráclito, que así pensaba, se levanta la poderosa protesta de Parménides, quien sostendrá que más allá de las apariencias hay algo llamado *ser* que siempre permanece. Las cosas cambian, pero su ser no, porque las trasciende. No es verdad que todo esté en perpetuo movimiento, que todo fluya como un río y que nunca se alcance la verdad. Sólo los hombres bicéfalos —aquellos que no distinguen entre el *ser* y el *no ser*—, dice Parménides, se pierden y se confunden ante el espectáculo de la naturaleza. Algo hay de invariante, permanente e inmutable en la realidad, por más que los accidentes nos engañen. Un hombre atento se detiene a distinguir las voces de los ecos y sabe encontrar en medio del movimiento la estabilidad. Muchos neoconstitucionalistas y filósofos del derecho afirman, en esta clave parmenidia, hoy resueltamente que los derechos humanos *son eternos*. El derecho no puede ser como dice Ronald Dworkin “pura navegación”.⁵ Cuando se echa el ancla el marinero espera que allá debajo exista un sustrato fijo, firme, inmóvil que le asegure la inmovilidad de la nave. Si en el derecho todo es dinámico y nada en absoluto permanece en su propio sitio, ¿cómo garantizar la certeza y estabilidad de las normas morales y fundamentales? Lo eterno del derecho es su sustrato moral, más allá de la cuestión de si este sustrato forma o no parte integral del derecho. Hoy al menos, muchos iusfilósofos están dispuestos a aceptar que este sustrato moral que da solidez e identidad al derecho, lo constituyen los derechos humanos. La institucionalización de los derechos humanos —el orden jurídico— debe garantizar un derecho objetivo y verdadero que, sin renunciar al dinamismo histórico y social, permanece uno e íntegro, gracias a su dimensión moral o, lo que es lo mismo, al respeto absoluto de los derechos humanos y la dignidad de la persona.

Pero si los derechos humanos son meras ficciones, creencias o construcciones culturales, entonces no hay ni puede haber progreso jurídico estable, porque en cualquier momento se puede retroceder y volver a los orígenes prejurídicos de la humanidad. El hecho objetivo de que los derechos humanos no logran imponerse en el mundo (occidental), sino recientemente, no significa que estos derechos hayan

⁵ Cfr. “La lectura moral (de la constitución) y la premisa mayoritarista”, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 101-140.

sido *inventados* por la filosofía y el derecho, sino sólo que su total identidad ha quedado enteramente al descubierto en nuestro tiempo. Tampoco los principios de la física newtoniana fueron vistos por las civilizaciones antiguas, mas ello no significa que no subsistieran desde siempre, aunque hayan sido descubiertos en la modernidad. La dignidad y los derechos humanos son los invariantes o marcadores eternos del derecho, su auténtica esencia, sin la cual el derecho deja de ser lo que es. Ninguna conciencia civilizada está dispuesta hoy a conceder que pueda erigirse un derecho propiamente tal al margen de los derechos humanos. De ahí que sea impensable un derecho justo sin democracia. Todo ello es verdad seguramente, pero del hecho de postular y predicar que los derechos humanos son eternos, no se sigue con necesidad que sean realmente eternos. Seguramente es una exigencia metodológica de la teoría, o una especie de *a priori* lógico, tal como lo es la norma hipotética fundamental en el sistema de Kelsen, o incluso una suerte de postulado de la razón práctica para poder concebir una teoría no positivista del derecho.

Y, no obstante, pensamos que estos iusfilósofos no positivistas están en lo cierto, aunque reconocemos que, al parecer, no han ofrecido argumentos de fondo para sostener la eternidad de los derechos humanos. Aboquémonos, entonces, a averiguar cuáles son las buenas razones que pueden construirse para sustentar la teoría de la eternidad de los derechos humanos.

3. TEORÍA DE LOS TRES REINOS

Ante la vieja pregunta filosófica reeditada por Quine (*¿Qué hay?*) es necesario responder con una teoría tan completa como sea posible. Veamos.

Si yo le pidiera a Ud. que elabore un inventario exhaustivo de las cosas que *hay* (o *existen*) en el mundo, ¿qué tipo de entidades formarían parte de su inventario?⁶

Seguramente Ud., y todo el mundo, estarían dispuestos a defender que en este listado no pueden faltar las llamadas “cosas reales”, es decir, todas y cada una de las entidades que se perciben de modo empírico: árboles, piedras, animales, estrellas, mesas, lápices y nuestra propia corporalidad. Y, también, naturalmente, entidades cuya prueba empírica es más compleja y aún indirecta, como el oxígeno, la luz, los átomos, las partículas elementales, etc., entidades todas que, en definitiva, admiten o requieren, al menos en principio, prueba de base empírica, aunque no sólo empírica. Supuesto, pues, que ha realizado una enumeración exhaustiva, ¿cree Ud. que su inventario está completo, porque las entidades que lo integran agotan la existencia? ¿No habría, pues, otro género de entidades en el mundo? Algunos filósofos sostendrían que efectivamente, en sentido pleno, no hay o no existen otras cosas al margen de este listado. Otros, en cambio, sostendrían que el listado es parcial, ya

⁶ Sigo aquí las ideas desarrolladas en nuestro libro *Examen filosófico de los entes de ficción*, Ediciones de la Universidad Austral de Chile, Valdivia, 1993.

que deja un número considerable –y, talvez, infinito– de objetos que no se aprehenden ni se comprueban empíricamente, pero que manifiestan sin duda la fuerza de su existencia ante la razón. Sería el caso de las entidades de las matemáticas. En otros términos, todo lo que puede ser pensado. De hecho, algunos filósofos explican que estas entidades interactúan con el mundo sensible. Así, la construcción de un puente moderno sólo es posible a partir de una serie de cálculos físicos, geométricos y matemáticos.⁷

Concedida esta segunda región de la existencia, se puede seguir interrogando y preguntar si no quedará alguna otra esfera al margen de esta doble clasificación. De nuevo aquí las opiniones están divididas. Algunos responderán afirmativamente y dirán que, en efecto, se acabó la enumeración de las cosas que *hay* en el mundo;⁸ otros se preguntarán en qué sitio de este inventario se podrían incluir los sueños, las ilusiones, los personajes de una novela o película, y las ficciones jurídicas.

Estos últimos pensadores reclamarán para estas entidades de mera imaginación también un lugar en la existencia. Argumentarán, v.gr., que las ilusiones determinan no sólo nuestra vida afectiva, sino también nuestra vida material. Un hombre puede estar tan obstinado y determinado por la realidad concreta –como el naufrago en medio del mar– como por un problema puramente matemático, pero también por una pura ficción, como ocurre cuando Ud. está en el cine y se siente subyugado por la trama y los acontecimientos imaginarios que aparecen a sus ojos en la pantalla. Incluso el profesor de derecho civil se ve en una seria dificultad cuando el alumno lo urge a que responda de un modo no convencional a la pregunta que quiere decir rigurosamente que las sociedades anónimas sean un tipo “*sui generis*” de ficción.⁹

Pues bien, evidentemente que el ente real tiene ante todos los ojos –excepto quizá para los platónicos– asegurada la existencia, pero ¿qué diremos del ente ideal y del ente imaginario? Algunos filósofos piensan que el concepto de “existencia” sólo puede predicarse en el primer sentido, acercándose probablemente a Aristóteles para quien sólo existen en rigor las cosas dotadas de sustancia (*ousía*).

Y, no obstante, si podemos pensar en la raíz cuadrada de cuatro, en Odiseo, en una pretensión, obligación o promesa, ¿en qué estamos pensando si el objeto de nuestro pensamiento no existe? Evidentemente, no podemos pensar en la nada –la

⁷ Karl Popper en su teoría del mundo o reino 3 sostiene que hay interacción entre las entidades del mundo 1 y el 3. Cfr. *El universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 135-183.

⁸ Este es el criterio de Bertrand Russell. Cfr. *Introducción a la filosofía matemática*. Obras Completas. Vol. 2. Aguilar, Madrid, 1973, p. 1.369 y ss.

⁹ Según Karl Olivecrona, en un trabajo de Bentham escrito en 1780, el pensador británico lanzaba una vehemente crítica a los conceptos jurídicos habituales. Mantenía que fenómenos jurídicos tales como: Derechos, obligaciones, propiedad y muchos otros, no eran más que entidades ficticias. En el discurso ordinario, el derecho siempre es contemplado como si creara estas entidades y dispusiera de ellas. Pero sólo son producciones imaginarias, “mera obra de la fantasía”. “El velo de misterio de Bentham”, en Pompeu Casanovas y José Juan Moreso (eds.). *El ámbito de lo jurídico*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 165.

nada no puede ser pensada—; pero percibimos también, con toda claridad, que cuando pensamos en la raíz cuadrada de cuatro, en Odiseo, en la promesa o en el derecho a la vida, pensamos efectivamente en algo, y si pensamos en algo, fuerza es que ese “algo” de algún modo exista, pues de lo contrario, ¿cómo si no lo *podemos* pensar?

Como se habrá advertido estamos aquí en presencia de un serio problema ontológico: la cuestión puede entonces reformularse de un modo general de la siguiente manera: ¿Qué tipo de entidades está Ud. dispuesto a admitir, en cuanto filósofo o jurista, en su universo? ¿En qué consiste el compromiso ontológico que Ud. está dispuesto a asumir? El jurista, en cuanto jurista, o el científico, en cuanto científico, podrán contestar con un encogimiento de hombros, dando a entender que el tema no les preocupa ni le ven ninguna utilidad pragmática. Esta respuesta en principio es aceptable si y sólo si nos movemos en la esfera positiva de estas ciencias. Después de todo, las matemáticas han construido su saber sin preguntarse, probablemente, jamás *qué* es un número. Los juristas, por su parte, han construido modelos de interpretación de los hechos sociales, del contrato, por ejemplo, sin preguntarse probablemente tampoco qué tipo de entidad es la obligación, esencia del contrato, la persona humana o su dignidad.¹⁰ Y, ciertamente, y, en rigor, no tienen por qué hacerlo. No es parte de su tarea intelectual. Pero otra cosa es la obligación del iusfilósofo. El iusfilósofo, si quiere prestarle un servicio útil y valioso a la dogmática jurídica debe obligarse a llevar sus investigaciones al límite con el fin de clarificar y ayudar a comprender las complejidades del fenómeno jurídico.

Volviendo, entonces, a nuestro tema, reiteremos la pregunta: ¿Cuál es el compromiso ontológico que estamos dispuestos a asumir cuando construimos enunciados acerca de la dignidad o de los derechos humanos? Las principales respuestas que caben a este respecto son las siguientes:

- (i) *Sólo existen* las cosas reales.
- (ii) *Sólo existen* las cosas reales y las ideales.
- (iii) *Existen* los entes reales, los ideales y los imaginarios.

Planteada así la cuestión, vamos a intentar un nuevo acercamiento a nuestro problema sin olvidar lo que ya dijo Aristóteles, esto es, que el *ser* se dice de muchas maneras.

¹⁰ Sin embargo, hay que señalar que la fenomenología alemana abrió toda una corriente de investigaciones jurídicas a principios del siglo XX, movimiento que con más o menos fuerza ha continuado intentando construir una teoría *a priori* del derecho. Entre estos autores se cuentan Fr. Basenge, G. Husserl, W. Schapp, E. Stein, G. Walter y, el más conocido, Adolf Reinach, por su célebre obra *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Recht*. Kosel, München, 1953.

También los iusnaturalistas actuales han rozado el tema, pero no han incursionado a fondo en la respuesta que sigue sin ser contestada. Cfr. Massini, C. I. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Depalma, Buenos Aires, 1998; Renato Rabí-Baldi Cabanillas (ed.). *Las razones del derecho natural*. Depalma, Buenos Aires, 1998.

Al parecer, *el tiempo y el espacio* constituyen las condiciones *a priori* de las entidades con las que tenemos que habérnoslas en el mundo. Según afirma Kant en la “Estética trascendental”, el espacio y el tiempo son formas puras y *a priori* de la sensibilidad. De algún modo todo ente está o no está determinado espacial y temporalmente. Porque sin duda hay entidades que son espacio-temporales, mientras otras no lo son en absoluto. El siguiente cuadro nos ayudará a clasificar el asunto, supuesto el caso de que aceptemos, al menos hipotéticamente, la existencia de los tres tipos de entidades ya descritos:

ENTIDADES	ESPACIO	TIEMPO
(I) Reales	+	+
(II) Ideales	–	–
(III) Imaginarias	–	+

El signo “+” implica una propiedad fundamental; “–” implica, por el contrario, la inexistencia de una propiedad.

De tal suerte, pues, que las cosas reales son esencialmente espaciales y temporales. El espacio y el tiempo constituyen una propiedad óptica esencial del ser real. Esto quiere decir que ni siquiera podemos concebir un ente real –un hombre, por ejemplo–, en lo que tiene de real, fuera del espacio y del tiempo. Una manzana, nuestro cuerpo, una nube, un átomo, quedan esencialmente determinados por su condición espacio-temporal. Todo lo contrario, precisamente, de lo que acontece con el ente ideal puro. Un número, una ley lógica o una estructura de sentido –un enunciado– son, sin duda, completamente ajenos al espacio y al tiempo. La $\sqrt{4}$, para seguir con nuestro ejemplo, no ocupa lugar físico alguno en el mundo y no queda afectada por el tiempo. Es un tipo de *realidad eterna*, si por este concepto entendemos la absoluta indeterminación temporal. Los objetos imaginarios parecen ser, desde este punto de vista, más complejos. En algo se parecen a los entes reales, pero no es todo, y otro tanto les acontece respecto de los entes ideales.

Los objetos imaginarios no son espaciales en tanto y en cuanto parecen ser meras representaciones psíquicas, es decir, objetos mentales. Pero –y esto dicho con cautela– requieren intrínsecamente para su emergencia óptica de un tiempo. La mente opera, mientras trabaja, de manera temporal. La diferencia –respecto del ente ideal– está en que el tiempo no afecta ni determina al ente ideal, en cambio, es esencialmente constitutivo del ente imaginario. Así y todo esto último hay que matizarlo un poco: depende del criterio que se adopte. Si se considera que el ente imaginario no trasciende la conciencia –es decir, que es inmanente a esta–, entonces, efectivamente la representación o vivencia que alberga al ente imaginario es un suceso temporal. Pero si se considera que la esencia del ente imaginario (que no es, obviamente, idéntica al ente imaginario sin más) es intersubjetiva, y, por lo tanto,

trasciende el mero acto intencional, entonces se estrecha notablemente el parecido entre los entes ideales y los entes de ficción.

En síntesis, los objetos reales son un tipo de entidades individuadas por su pertenencia a la trama de las relaciones espacio-temporales y, por tanto, localizados como partes perfectamente distinguibles y pertenecientes a los procesos del mundo. Frente a estas entidades hemos descubierto los objetos ideales y los objetos imaginarios, sin descartar, en principio, que pudieran existir de algún otro modo otras clases de objetos. No obstante, hay que hacer la importante anotación de que la existencia, como plenitud ontológica, como realidad sustancial, sólo alcanza cumplidamente a las entidades que participan de las conexiones temporales y espaciales del mundo, esto es, a los *entes reales*. En este sentido para muchos filósofos los entes ideales y los imaginarios *no existen*; la existencia no les alcanza o son indiferentes a ella.¹¹

Correcto pero, filosóficamente hablando, aquí no acaba el problema, más bien comienza. La *existencia*, argumentarán algunos, por cierto es una modalidad –quizá la más importante del *ser*–, pero no la única. Los entes ideales (como los objetos a los cuales se refieren los enunciados científicos) o los imaginarios (como los objetos a los cuales hacen referencia las proposiciones literarias) adquieren una relevancia lógica, ontológica, gnoseológica y semántica insoslayables. Sin duda, constituyen un rico y vasto dominio de la vida espiritual e intelectual del hombre, y toda buena teoría filosófica que trate de la existencia ha de hacerse cargo de explicar cómo es que estas entidades, no existiendo, afectan y hasta determinan la existencia de los entes reales (por ejemplo, un personaje determina la conducta del actor). Este problema queda abierto. Y también queda en suspenso la siguiente tarea: hay que elaborar criterios racionales que permitan distinguir con claridad al ente ideal del ente imaginario. Por lo pronto pareciera, por lo que llevamos dicho, que no podemos escapar de este dilema: no queda más para los entes jurídicos relativos a la dignidad y los derechos humanos que adscribirlos o al reino o mundo 2 o al 3.

Por ahora nuestra aspiración está encaminada a que se nos explique qué *son*, si es que *son* algo, los entes de ficción. Decir que un ente es imaginario no es dar una respuesta, más bien es plantear un enigma, porque la pregunta que de inmediato se suscita es: ¿qué quiere decir que un ente o estado de cosas sea imaginario? Porque es evidente que lo imaginario tiene de imaginario aquello que *es* imaginario. Los entes imaginarios no es que no sean, *son* también, pero de un modo, al parecer, muy distinto al modo de *ser* del ente real (y el ideal).

¹¹ Además de los clásicos alemanes –Hartmann y Husserl– han estudiado el ente ideal Augusto Salazar Bondy, en *Irrealidad e idealidad*, Universidad Mayor de San Marcos. Lima, 1958, y Antonio Millán Puelles, en *El ente ideal puro*. Rialp, Madrid, 1990.

4. ¿QUÉ SON, PUES, LOS DERECHOS HUMANOS?

Para comenzar planteémonos tres tipos diferentes de discurso, cada uno de los cuales, al parecer, hace referencia (o pretende hacerla) a cierto tipo “sui géneris” de entidades. Sean los siguientes discursos:

- a) “La nieve es blanca”.
- b) “A temperatura constante la corriente eléctrica que atraviesa un alambre es proporcional a la diferencia de potencial entre sus extremos” (Ley de Ohm).
- c) “Dentro de la iglesia de Saint-Sulpice, Silas llevaba el pesado candelabro de hierro desde el altar hasta el obelisco” (De Dan Brown, *El Código Da Vinci*, novela).

El sintagma “la nieve es blanca” contiene el enunciado *la nieve es blanca* (hay que distinguir entre el sintagma y lo que el sintagma conlleva como pura significación; confundir el enunciado con el sintagma equivale a confundir el mensaje con el mensajero).

Para una mejor intelección, distingamos tres momentos del suceso lingüístico: la expresión lingüística o sintagma; el enunciado o la significación del sintagma, y la referencia o estado de cosas (objetivo) al que se refiere el enunciado.

En el caso a) hay un cumplimiento perfecto. Podemos distinguir la expresión lingüística, el enunciado y el estado de cosas. Como hay una correlación perfecta entre estos tres factores, se puede afirmar que el enunciado resulta *empíricamente* verdadero. En definitiva, aquello a lo que se refiere el enunciado es a un objeto (o estado de cosas) que podemos localizar en un determinado espacio y tiempo. P.e., podemos describir: “En la cumbre del volcán Osorno en tal y tal momento nieva; la nieve que cae y se acumula sobre la cumbre es blanca”. En este caso ha funcionado correctamente lo que los lógicos y semánticos han llamado “criterio empirista” de significado.

El caso b) es algo más complejo. El sintagma hace referencia a un conjunto de ideas contenidas en el enunciado *a temperatura constante*, etc., y este objeto lógico e intencional (el enunciado) hace referencia a un suceso regular y constante que se da en la naturaleza. Aquí los elementos o ingredientes de carácter singular y psicológico no parecen tener relevancia alguna. Lo que importa aquí es el contenido lógico (y, por tanto, objetivo) del enunciado que es pensado de idéntica manera por todo sujeto racional posible, a saber “ $V=IR$ ”, lo que le garantiza una objetividad máxima, incluso si en la experiencia nunca se hiciera que una corriente eléctrica atravesara un alambre conductor de un extremo a otro.

En el caso c) las cosas parecen ser muy distintas. El sintagma que contiene el enunciado que se refiere a Silas no parece tener cumplimiento ni en el mundo real ni en el mundo lógico. Supongamos que fuera posible hacer un inventario exhaustivo de los seres humanos que han pasado por Saint-Sulpice, en ese listado nunca aparecería un tal Silas. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza ontológica de Silas? Una

mera ficción. Y sin entrar en la complejísima teoría de la ficción, acéptesenos declarar que la esencia de la ficción parece, por lo pronto, diluirse en nuda representación; es decir, en un suceso puramente psicológico o mental. De ahí que cada lector de la novela tendrá su propia visión de “Silas” en el marco de la descripción general del personaje que hace el narrador. “Silas” no es una realidad histórica ni tampoco una realidad lógica; pertenece por entero al mundo (iii) que dejamos descrito en el apartado anterior.

En síntesis: la nieve (tal nieve) blanca, puede retrotraerse al mundo (i); la ley de Ohm puede inscribirse en el mundo (ii), y la referencia del enunciado literario puede reducirse –no sin dificultades y en principio– al mundo (iii).

El verdadero problema para nosotros aparece ahora cuando nos paramos a examinar un cuarto (d) tipo de enunciado tal como el siguiente: (d) “Los derechos humanos se han convertido, en nuestros días, en el banco de prueba para una teoría de la justicia”.¹²

Como es evidente, el enunciado de este sintagma hace referencia a los “derechos humanos”; eso todo el mundo lo acepta y entiende, pero ya la situación no se torna tan pacífica cuando preguntamos: y si el enunciado se refiere a los “derechos humanos”, ¿qué es aquello a lo que, a su vez, se refiere (si es que se refiere) la expresión *derechos humanos*? O, dicho de otro modo, ¿qué son los “derechos humanos”? ¿Qué tipo de realidad poseen? ¿Cuál es su estatus ontológico? ¿Existen realmente? ¿Cuál es su ser y su modo de ser? ¿Se puede responder a la pregunta de Quine, aseverando que entre las cosas que *hay*, se debe contar un cierto tipo de entidades denominadas “derechos humanos”?

Descartada la respuesta esquiva “el tema me tiene sin cuidado”, quedan varias posibilidades por analizar.

1. Cuestión *primera*: La entidad de los “derechos humanos” se puede asimilar a alguna de las tres esferas distinguidas como (i), (ii) y (iii) en el apartado 3.
2. Cuestión *segunda*: La entidad de los “derechos humanos” no cabe en la anterior clasificación, razón por la cual habría que agregar una cuarta categoría (iv) a la clasificación.

La cuestión *primera* conlleva, a su vez, sus propias posibilidades y dificultades. A primera vista parece muy evidente que (d) –la afirmación de Atienza– no es asimilable a (i), el mundo empírico. Si bien, por ahora, no sabemos qué tipo de realidad ontológica les conviene, sí sabemos la que no les conviene. Los “derechos humanos” no son tangibles (en el sentido pleno de la palabra) ni visibles. Podemos percibir empíricamente a los individuos humanos; pero la dignidad y derechos inalienables del individuo parecen retroceder a un estado “invisible” y, sin embargo, presente. Como nadie, creemos, estaría dispuesto a defender una teoría del tipo (i),

¹² *El sentido del derecho*. Ariel, Barcelona, 2004, p. 206.

avancemos a la posibilidad (ii). La segunda ley de la mecánica de Newton hace mención a una realidad lógica que los matemáticos expresan así: “ $F=ma$ ” (donde “ F ” es fuerza medida en newtons, “ m ” es la masa del cuerpo en kilogramos y “ a ” es la aceleración en metros por segundo al cuadrado). Si alguien exigiera que se le *muestre* la ley (en sentido empírico), estaría pidiendo un imposible y, además, una insensatez. Lo que sí se puede es *demostrar* empíricamente que la ley funciona y explica el hecho puntual “ p ”, “ q ” o “ r ” del acaecer fenoménico. Esa ley es una abstracción, una realidad puramente lógica. Si en esto hay acuerdo, a continuación podría abrirse un nuevo desacuerdo –que de hecho existe– entre los filósofos de la ciencia, a saber: esta ley que enuncia que la velocidad de cambio del momento de un cuerpo es proporcional a la fuerza aplicada y tiene lugar en dirección de la fuerza, ¿se funda en el mecanismo de la naturaleza (se abstrae de ella) o, por el contrario, funda (hace posible) el mecanismo de la naturaleza? Se observará que detrás de este dilema se agazapa un viejo problema filosófico con repercusión jurídica: ¿se funda el conocimiento en la experiencia o, más bien, se funda en la razón? Y, subsecuentemente: ¿existe un derecho racional inmutable por encima del derecho positivo o no hay más derecho que el que deriva de nuestra experiencia? Si los objetos de la teoría de los derechos humanos tienen la misma entidad ontológica que los objetos de la teoría física, entonces se podría decir que son objetividades que no dependen de ninguna circunstancia histórica y social, y que acompañan a los seres humanos desde siempre, del mismo modo que la ley de la gravitación universal acompaña intrínsecamente a los objetos del mundo físico desde, y quizá antes, de la “gran explosión”. Y aún se podría conceder que si bien pudiera ser que los derechos humanos se inician en la experiencia humana más primigenia, no dependen de ella.

Esta postura objetivista y racionalista viene a identificarse en el terreno de la ética con el cognoscitivismo, si bien este se centra en las posibilidades y límites del entendimiento humano, mientras aquella responde a exigencias ontológicas.

Pero aún la cuestión *primera* acepta otra interpretación. No tiene sentido, se podría decir, asimilar la naturaleza de los objetos de los cuales trata la teoría de los derechos humanos a las teorías que tratan de objetos físico-matemáticos. Las diferencias entre el fenómeno humano y el fenómeno físico son tan notables, que ni siquiera vale la pena ponerlas de manifiesto. Son de suyo evidentes y esa evidencia rechaza precisamente cualquier intento de identificación. Concedámosles razón, por ahora, a los que así piensan, pero renovemos la pregunta y demandemos una respuesta respecto del estatus ontológico de los derechos humanos. Dentro del esquema propuesto no queda más que asimilar el discurso (d) –sobre los derechos humanos– al mundo (iii), mundo de la ficción. Hecho un recuento exhaustivo de los objetos que hay en el mundo, los derechos humanos no aparecen ni en (i) ni en (ii). Fuerza es, entonces, concluir que no son más que ficciones. Esencialmente el mismo género de ficciones a los que *pretende* hacer referencia el discurso del novelista. La ventaja de estas ficciones –como la ventaja de las ficciones jurídicas– es que nos permiten construir una teoría coherente sobre el hombre y sus derechos desde el punto de vista jurídico. No es que existan “derechos humanos” con identidad óptica

propia; no es ese el caso. Los “derechos humanos” son meras construcciones intelectuales de sustrato *psicológico*. Son, nada más, representaciones, es decir, entidades que agotan su ser en la mente de los hombres. Rigurosamente hablando ni siquiera son conceptos y esto, porque el concepto en sentido riguroso implica, por una parte, un componente mental y otro objetivo. Se podría conceder, sin problemas, que estas representaciones han tenido éxito social en la medida que han sido de manera creciente recreadas en la mente de la comunidad, ni más ni menos que como lo ha sido la figura de don Quijote o cualquier otro personaje de ficción. Ahora bien, las ventajas de estas convenciones es que ordenan y disciplinan la realidad social y política y, por eso, se han introducido subrepticamente, pero de manera eficaz, en el derecho y en la cultura jurídica contemporáneos.

Si se considera la cuestión *segunda*, surgen nuevos problemas. Si alguien sostuviera que los discursos jurídicos son de una cuarta clase (d), habría que exigir que se demuestre cómo se inscriben sus objetos en la clasificación esquemática presentada. Rápidamente podemos constatar que, al menos tal como se presenta el modelo, no hay un lugar para esta eventual cuarta posibilidad. Sólo quedaría abierta una posibilidad absurda: que los objetos jurídicos sean entidades del tipo “+”, “-”. Es decir, objetos espaciales (empíricos), pero no temporales.

Tampoco parece que la salida esté en la construcción de una teoría híbrida que mezcle de algún modo imaginable las categorías (i), (ii) y (iii).

Por tanto, parece ser –al menos por ahora– que la séptima tesis de Alexy (“quiero presentar como mi *séptima* tesis la afirmación de que existe un núcleo de derechos humanos básicos que poseen validez eterna”)¹³ supone que los “derechos humanos” son entidades del mundo (ii). Por de pronto podemos adelantar que compartimos esa afirmación, aunque aún quedan algunas cuestiones clave por aclarar para darle sustentabilidad teórica y filosófica a la tesis de Alexy, según la cual los derechos humanos son eternos. Nos proponemos examinar (aunque sinópticamente) si esta tesis es compatible con la idea iusnaturalista que reclama una “naturaleza” humana como fundamento óntico y metafísico último para la cabal intelección de los “derechos humanos”.

5. DERECHOS HUMANOS Y NATURALEZA HUMANA

Una breve recapitulación nos debería permitir abordar con mayor claridad y precisión los problemas que ahora nos proponemos enfrentar. Considerando como base el lenguaje, podemos observar que se podría construir una teoría semántica tomando como criterio de decisión el tipo de referencias (o entidades) que *hay* en el mundo. La clasificación implica considerar el *espacio* y el *tiempo* (formas puras de la intuición, según Kant) como referentes necesarios y suficientes. Hecha la clasificac-

¹³ “Derecho, discurso y tiempo” en *La institucionalización de la justicia*. Comares, Granada, 2005, p. 75.

ción aparecieron en el registro tres tipos diferentes de enunciados: (i) los referidos al reino de las cosas que *son* en el espacio y en el tiempo; (ii) los referidos al reino de los entes que tienen una existencia absoluta e independiente del espacio y del tiempo, y (iii) los objetos que, no existiendo en el espacio, existen, sin embargo, *en* la mente y, por tanto, requieren del tiempo.

Al preguntarnos qué tipo de *ser* caracteriza al *objeto* al cual hace –o pretende hacer– referencia un enunciado relativo a los derechos humanos, descartamos de plano (i). En estas circunstancias quedan sólo dos opciones: (ii) y (iii), es decir, el reino de las *idealidades* y el reino de las *ficciones*. Las consecuencias de adscribir la entidad “derechos humanos” a (ii) o a (iii) son decisivas, ya que nos pueden conducir a un iusnaturalismo cerrado o a un positivismo fuerte.

Comencemos, entonces, y a la luz de las premisas sentadas en las consideraciones precedentes, por revisar los postulados del iusnaturalismo clásico que deriva los enunciados sobre derechos humanos de la “naturaleza” humana.

Aristóteles ya distinguió entre lo que *es* por naturaleza y lo que *es* por otros medios –como por el arte o la técnica–; “naturaleza” (*physis*) se entiende de diversas maneras, aunque todos los sentidos están emparentados. *Naturaleza* es, pues, el elemento primero de donde emerge lo que crece. El principio del primer movimiento inmanente en cada ser natural en virtud de su propia índole. El elemento primario del que está hecho un objeto o del cual proviene, y la realidad primera de las cosas (*Met.* D4). Todas estas ideas pueden reconducirse a la noción que entiende “naturaleza” como la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas; en este sentido, la naturaleza no es solamente causa sino, principalmente, causa final (*Fis.*, II, 8).

Estos conceptos aristotélicos encuentran repercusión en el estoicismo. Para los estoicos la “naturaleza” es la disposición para moverse por sí mismo según las razones seminales. Esta idea da origen, a su vez, a la idea de *ley natural* y se entiende por tal la regla de comportamiento que el orden del mundo exige sea respetada por los seres vivientes; regla cuya realización estaba confiada al instinto en los animales y a la razón en los hombres.¹⁴

Estas ideas, en lo esencial, son aceptadas por Tomás de Aquino y pasan a constituir el fundamento de su sistema jurídico y, desde entonces, el núcleo del llamado derecho natural. Esta teoría ha sido actualizada y defendida en nuestros días por un grupo importante de juristas y filósofos y siguen constituyendo la *esencia* del iusnaturalismo. Según Hervada, la realidad jurídica es una sola, no obstante lo cual se pueden distinguir en ella dos partes constitutivas: la convención o derecho positivo y la naturaleza. En la naturaleza, a su vez, en su sentido objetivo, se distinguen las cosas reales y la naturaleza humana.¹⁵ Ahora bien, sentado que de

¹⁴ Cfr. Copleston, F. Parte V. “La filosofía postaristotélica” en *Historia de la Filosofía*. Vol. 1, Ariel, Madrid, 2004.

¹⁵ Cfr. “Problema que una nota esencial de los derechos humanos plantea al Derecho” en *El iusnaturalismo actual*. Massini, C. I. (ed.). Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1996, pp. 109-124.

la naturaleza de las cosas y, muy especialmente, de la naturaleza humana se derivan ciertos principios por necesidad racional, se sigue que las normas más concretas de la ley natural no son deducidas ni inferidas de ningún modo de meras proposiciones descriptivas del modo de ser humano, sino que en todos los raciocinios prácticos que concluyen en preceptos de derecho natural se encuentra presupuesto, de modo implícito o explícito, el primer principio práctico que en su contracción jurídica puede formularse como “lo justo ha de hacerse y lo injusto evitarse”.

Aceptada esta premisa, el iusnaturalismo tomista ve al derecho natural como un conjunto de principios y normas de tipo más bien ético y moral que fundamentan el derecho.

El programa iusnaturalista implica, en la versión de Beuchot, buscar el fundamento ontológico de estos derechos (en la naturaleza humana) y llegar hasta el apoyo metafísico que tiene como subyacente.¹⁶ Una búsqueda metafísica podría, tal vez, dar satisfacción a la demanda de claridad que exige Beuchot, no obstante lo cual el núcleo ontológico de los derechos humanos puede alcanzarse mediante el análisis lógico lingüístico que aquí aplicamos.

Lo primero que conviene investigar es *qué* es la “naturaleza humana”. Si se dice, por ejemplo: “De la naturaleza humana emanan los principios esenciales del derecho”, ¿qué estamos diciendo? ¿A *qué*, desde el punto de vista ontológico, nos estamos refiriendo? ¿Qué tipo de entidad *es* la “naturaleza humana”?

Antes incluso de entrar a discutir si existe o no existe una tal naturaleza humana, debemos preguntarnos si la supuesta naturaleza humana es *una* o *múltiple*. Entre los griegos se discutió si el ser es uno o múltiple, divisible o indivisible. Si es múltiple, de cada ente se dirá que *es* —no porque sea en el ser—, sino porque el ser es en el ente. Aristóteles, en su *Metafísica*, afirmó que el ser es uno y que, consecuentemente, todos los entes *son* en el ser. El ser, entonces, no es un predicado de las cosas que son. El ser no se predica, es un trascendental, es decir, no estando en la cosa, por el hecho de que la cosa está en el ser, hace que las cosas sean. ¿Se podría decir, analógicamente, lo mismo de la “naturaleza humana”? ¿En cada hombre hay una naturaleza o, por el contrario, cada hombre participa de *una* naturaleza que trasciende al individuo? Si se acepta que la “naturaleza humana” es *una* y que, por tanto, todos los hombres “son” en ella, habría que suponer que la “naturaleza humana” es una *entidad trascendental e inteligible* como lo es el ser. Sería, por tanto, una entidad del reino (ii), objetiva e independiente de la mente de los hombres, como las entidades matemáticas que obligan a la razón humana, pero que no dependen de ella, y del mismo modo como el *ser* y los principios de las matemáticas no se pueden probar, sino sólo intuir y aceptar, habría que decir que la naturaleza humana que se refleja en cada hombre no se prueba con métodos empíricos y ni siquiera con métodos racionales, sino sólo se intuye, aunque se trate de una intuición

¹⁶ Cf. Beuchot, M. “Naturaleza humana y ley natural como fundamento de los derechos humanos” en Massini, C. I. (ed.). Id. pp. 17-26.

racional.¹⁷ Ahora bien, como el conocimiento humano sólo puede generarse de tres y sólo de tres modos posibles, según ha explicado Kalinowski,¹⁸ por deducción, por convención o por intuición, pronto se ve que la idea de que hay una entidad trascendental llamada “naturaleza humana” no puede deducirse de ninguna premisa y, como obviamente –desde este punto de vista– no es convención, fuerza es que su conocimiento se origine en la mera intuición. Sin embargo, los principios metafísicos –como “la persona humana es libre”– de carácter moral podrían deducirse, en el sentido pleno del conocimiento primero, de la intuición que los hombres tenemos de la “naturaleza humana”. O, dicho de otro modo: puesta la naturaleza como consecuencia de una intuición (racional), se pueden deducir de ella principios. En todo caso, debe quedar claro que lo primero y primordial es la intuición y que la deducción se sigue de esta.

Con todo, si la “naturaleza humana” es una, pero las entidades que participan de ella, múltiples, ¿cómo explicar, entonces, el modo de participación y la participación misma? Este es un problema muy complejo y análogo que tuvo que enfrentar Platón cuando sostuvo que los entes mundanales *participan* de las Ideas. Frente al idealismo platónico, Aristóteles contesta con su conocido realismo. No hay participación, sólo hay abstracción. Entrar en estas complejidades nos llevaría muy lejos, de modo, pues, que baste por ahora con lo dicho y entremos a considerar la segunda opción de la alternativa en juego: la idea de que la naturaleza humana se infiere de los hombres en tanto hombres.

Supongamos que tenemos frente a nosotros un conjunto de árboles. Aceptaremos, sin más, que esos árboles *son*. También aceptaremos que son *diferentes* unos de otros, pero también debemos aceptar que, aunque diferentes unos de otros, ese conjunto de árboles tiene *algo* en común; “algo” sin lo cual el árbol deja de ser árbol o se transforma en otro ente distinto.¹⁹ Difícilmente podríamos identificar un árbol en el mundo, si no postuláramos al mismo tiempo que hay “algo” en cada árbol que lo asemeja *esencial* y no accidentalmente a otros árboles. *Eso* que hace del “árbol” *árbol*, es a lo que Aristóteles llama *naturaleza*. Cada ente, pues, tendría *su* naturaleza *sui generis* y, por tanto, en cada hombre habría una naturaleza y, por el procedimiento gnoseológico llamado abstracción, construiríamos un *concepto* comprensivo que daría cobijo a las “naturalezas” de cada hombre.

Como se habrá visto, estas dos doctrinas conducen y suponen la existencia de la “naturaleza humana”, aunque en dos modalidades distintas. La primera teoría implica que la naturaleza humana es *una* y *a priori*: Los hombres participan de ella, pero ella misma es una entidad universal trascendental –como el ser– a las entidades que de

¹⁷ Hay que distinguir varios tipos y modalidades de intuición, eidética, lógica, metafísica, axiológica, etc. Cfr. Millas, J. *Idea de la Filosofía. El conocimiento*. Vol. 2. Universitaria. Santiago, 1969.

¹⁸ Cfr. “Sobre la relación entre el hecho y el derecho” en *El iusnaturalismo actual*. Massini, C. I. (ed.). Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1996, pp. 125-144.

¹⁹ Nótese que esta misma concepción ontológica subyace en nuestro derecho civil. Así queda de manifiesto, p.e., en el art. 1444 que caracteriza el contrato.

ellas participan. Esta teoría, llamémosla platónica, concibe la naturaleza humana como una entidad del reino (ii), *eterna* como diría Alexy.

La segunda teoría –llamémosla aristotélica– acepta la idea de una naturaleza humana, pero la deriva de cada hombre existente (sustancia) y no sólo de la esencia “hombre”. A diferencia de la anterior, esta teoría es *empírica*, porque sostiene que la idea de naturaleza humana se construye por abstracción. Es decir, “naturaleza humana” existe como concepto y sólo como concepto. Un problema más se nos presenta a la hora de inscribir esta realidad conceptual en nuestro universo de tres esferas. Si el concepto agota su ser en el mero ser pensado, entonces no pasa de ser una *representación*, es decir, un ente mental, en el fondo, una *ficción*. En ese caso habría que adscribirla al mundo (iii). Si, por el contrario, concebimos el concepto como una realidad de doble fondo, entonces distinguiremos en él dos etapas: una, lo concebido en el proceso de pensar y, dos, el objeto al cual se dirige la mente cuando piensa. Lo primero (*nóesis*) es de carácter subjetivo o psicológico; es, en otros términos, la vivencia que alberga el objeto que aparece en la vivencia al momento de pensar y, lo segundo, *aquello* a lo cual se dirige (*intentio*) nuestra mente cuando piensa en “algo” (*nóema*), puesto que, como enseña la fenomenología, el pensamiento es siempre e inevitablemente pensamiento *de*. Si pensamos, imaginamos o queremos, pensamos *en* algo, imaginamos algo, o queremos algo. Naturalmente, nadie podría confundir el acto subjetivo del pensar con *lo* pensado en este acto subjetivo o vivencia intencional.

Si la naturaleza humana no es más que una entidad que se agota en el acto de pensar (que no trasciende al mundo de las objetividades), no pasaría de ser una creencia, es decir, un estado mental. Esta postura conduce al nominalismo. Nada hay detrás (como no sea mi propia imagen mental) de un enunciado referido a la naturaleza humana, porque esta no existe más que en la mente de quien la enuncia. Por el contrario, si se afirma que el enunciado en cuestión trasciende el acto de pensar y se dirige a una objetividad (sea preexistente o construida por abstracción) independiente de la mente humana, estamos en presencia de una suerte de realismo. Como se habrá advertido, esto no es sino, en clave jurídica, el replanteamiento del eterno problema de los *universales*, ampliamente debatido en la Edad Media y aún en nuestros días.²⁰

De acuerdo a estos nuevos antecedentes, veamos ahora cuál podría ser el estatus ontológico de la llamada “naturaleza humana”. La consideración del asunto conduce rápidamente a un dilema: o adscribimos esta entidad al mundo (i), o la adscribimos al mundo (ii). Si hacemos lo primero, la homologamos a los entes físico-matemáticos, es decir, la “naturaleza humana” sería una entidad supraobjetiva ajena a las determinaciones espaciales y temporales; estaría, por decirlo así, fuera de la historia. El enunciado que dice “la raíz cuadrada de cuatro es dos” denota una entidad ideal

²⁰ Cfr. Copleston, F. *Historia de la Filosofía*. Vol. 1. “El problema de los universales”, Cap. XIV, Ariel, Barcelona, 2004, pp. 115-129.

que podemos representarnos así: $\sqrt{4}$. De igual modo el enunciado que sostiene “las personas tienen una naturaleza *sui generis*”, denotaría una entidad denominada “naturaleza humana”. Y supuesto que cualquier ser racional está capacitado para aprehender la idea o noción de “raíz cuadrada de cuatro”, así también cualquiera debiera poder aprehender la noción de “naturaleza humana”. Que algunos hombres declaren que le es imposible acceder a tal entidad, sería equivalente a la dificultad en la que se encuentran algunos para comprender una ecuación matemática.

Es obvio que si podemos intuir eidéticamente con claridad y distinción la “naturaleza humana”, podemos, a partir de este hallazgo, predicar las notas esenciales de esta naturaleza, por ejemplo, decir: El hombre es un animal racional o el hombre es libre. Que *sea* racional o libre significa, en este contexto, que lo es por *naturaleza* y no de un modo puramente accidental.

Pero si nada de esto es así, y *lo* que llamamos “naturaleza humana” no es más que un concepto mental —una creencia, una ficción— en la mente de cada hombre, entonces los enunciados —como los morales y jurídicos— que predicar atributos inherentes e inalienables de la naturaleza humana no pasarían de ser expresiones productos de nuestras propias valoraciones subjetivas. En este caso estaríamos obligados a adscribir los objetos a los cuales se refieren los enunciados morales y jurídicos al mundo (iii).

6. ASEDIO FINAL

Aunque el “Positivismo lógico” ha sido, según se dice, ya superado en lo fundamental, conviene partir por la idea que propaló acerca de los enunciados, según ellos, sin carga experiencial. Los miembros de este movimiento sostuvieron que los problemas relativos a la experiencia inmediata —los datos inmediatos a la conciencia, como diría Bergson— son sólo de carácter lingüístico, lo cual conduce a eliminar todos los problemas que suscita la teoría de los datos primitivos (como la supuesta intuición de la naturaleza humana), ya que todo depende del lenguaje, por una parte, y de los hechos de experiencia, por otra. “La mera forma de las proposiciones no nos dirá si el territorio que dice representar es imaginario o real”, sostiene Ayer.²¹ Ayer ejemplifica recurriendo a un enunciado que incluye la palabra “Dios”. Si alguien habla de “Dios” como una experiencia personal, no hay derecho a no creerle. Después de todo nadie sabe mejor lo que uno siente o cree que uno mismo. Pero si este hablante pretende que “Dios” designa un ser absoluto, causa y fundamento del universo, esta persona estaría equivocada. Estaría confundiendo sus propias representaciones o creencias con la realidad. Lo mismo ocurre con quien sostiene

²¹ Cfr. “Verificación y experiencia” en *El positivismo lógico*. A. J. Ayer (ed.). F.C.E. México, D. F., 1965, p. 233 y ss. De gran impacto ha sido también su libro *Lenguaje, verdad y lógica*. Martínez Roca, Barcelona, 1971.

ne que existen valores y que los enunciados de la moral hacen referencia a tales valores. Hablar de ese modo, dice Ayer, desorienta a la gente haciéndola pensar que está facultada para hacer inferencias. Sin duda que conclusiones que de este modo se puedan obtener, son ilegítimas; es decir, no dicen nada acerca de la realidad, aunque mucho dejen entrever de los sentimientos de quien las emite.

De acuerdo con estos pensadores, una proposición sólo tiene significado (denotación, referencia) si es *analítica*, como los enunciados de la lógica y las matemáticas, o *sintética*. Las proposiciones analíticas ciertamente no se validan por su confrontación con los hechos, sino sólo por su coherencia formal. Las sintéticas, en cambio, son enunciados que dicen algo de la realidad percibida por los hombres como experiencia. Los primeros son *apofánticos* en un sentido formal; los segundos lo son en un sentido material. Ahora bien, ¿qué ocurre con enunciados que supuestamente expresan o mientan entidades que no son formales ni es posible verificar mediante la experiencia?²² Los positivistas sostuvieron al unísono que estos enunciados no tienen sentido. De esta suerte las proposiciones metafísicas son pura poesía (y ni siquiera buena poesía). Esta teoría lapidaria y radical no deja lugar a una teoría ni fuerte ni débil de los derechos humanos. Como los “derechos humanos” no son aprehensibles ni racional ni empíricamente, tales expresiones no tienen denotación alguna: son palabras vacías.

Como se ha dicho, esta teoría semántica no deja lugar a la teoría objetiva de los derechos humanos. Pero una nueva posibilidad se abre a la luz de la consideración de la teoría lógico-semántica de Gottlob Frege.²³ Corresponde decir para mayor claridad que, hasta donde sabemos, Frege nunca se ocupó de enunciados relativos a la moral ni al derecho. Sus casos los toma de la lógica, las matemáticas y el lenguaje corriente e, incluso, de la literatura. Pero, una buena teoría debe ser capaz de contestar a más preguntas que las que se formula su propio autor. Veamos, entonces, qué puede dar de sí la teoría semántica de Frege a la hora de aplicarla a enunciados relativos a derechos humanos. Y es precisamente la idea de *ficción* que construye Frege la que debe ser considerada por las posibilidades eurísticas que representa. Comenzaremos entonces haciendo alusión a la idea de ficción que propone Frege, porque talvez por ese sendero lleguemos a una versión diferente del estatus ontológico de los enunciados relativos a la naturaleza y los derechos inherentes al hombre.

Frege argumentó que al producir nombres y oraciones apuntamos a dos factores objetivos que son el *sentido* (*Sinn*) y la *denotación o referencia* (*Bedeutung*); la referencia es la objetividad a la que hace mención, designa o nombra la proposición; el sentido es la idealidad objetiva que captamos cuando comprendemos un nombre o una

²² Cfr. Carnap, R. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en *El positivismo lógico*. A. J. Ayer (ed.). Id.

²³ Para el análisis de la obra de Frege tenemos a la vista *Lógica y semántica*. Compilación y traducción de Alfonso Gómez Lobo. EDEVAL, Valparaíso, 1972. En esta obra se recogen los trabajos más importantes e influyentes del lógico alemán.

proposición. Frege sostiene que las proposiciones literarias del tipo “Odiseo fue desembarcado en Ítaca mientras dormía profundamente” poseen perfecto sentido –que es lo que nos permite comprenderlas–, pero es un error ir más allá del sentido para buscarles una denotación, cosa que sí es necesaria y legítima en ciencias. Los sentidos o pensamientos pertenecen a un “tercer reino” diferente del empírico y del mundo de las representaciones. Los pensamientos son objetividades que no dependen para nada de circunstancias contingentes o psicológicas. Existen en sí y por sí, sin contaminación alguna ni con las cosas ni con las representaciones.

Expuestos así los hechos, se sigue de la teoría fregeana que los nombres no necesariamente se refieren a objetividades ontológicas aprehensibles mediante la experiencia –como exigía el positivismo lógico–, sino a lo pensado en el acto de producir enunciados o proposiciones. De modo, pues, que si, a la luz de Frege, demandáramos una explicación entre las siguientes proposiciones asertivas:

1. La Luna es un satélite de la Tierra;
2. El rey de Francia es calvo, y
3. El hombre posee una naturaleza que le es propia y esencial.

Veríamos que la primera tiene la siguiente estructura semántica: a) expresión + b) sentido + c) denotación. Las dos últimas parecieran carecer de la etapa c), pero tienen asegurado su sentido, ya que el sentido es el producto lógico de lo concebido en el puro acto de pensar. “El nombre propio (palabra, signo, conjunto de signos lingüísticos) expresa su sentido y denota o designa su denotación. Mediante un signo expresamos su sentido y designamos su denotación”.²⁴ Cabe, pues, pensar que un signo va ligado, además de lo designado, a un sentido que Frege concibe como el modo de darse la denotación. Pondremos esto en claro. *Napoleón* en persona es lo denotado por el nombre propio “Napoleón”. Pero “el militar más grande que ha tenido Francia”, y “el emperador francés que derrotó a los austriacos y rusos en Austerlitz”, serían dos modos distintos de darse la denotación *Napoleón* o, lo que es lo mismo, dos *sentidos* diferentes del mismo nombre propio “Napoleón”. Si es así, entonces podemos concluir que las proposiciones antes destacadas tienen todas sentido, pero sólo la primera denotación.

La idea de sentido es, pues, de la mayor importancia, razón por la que conviene ahondar en ella. ¿Cuál es, por ejemplo, la denotación del nombre “Aristóteles”? El sentido, primeramente, hay que caracterizarlo como *lo que capta* cualquier persona que conozca suficientemente la lengua, asegura Frege. En el caso de un nombre propio como el aludido puede haber diversidad de opiniones sobre el sentido. Se podría decir, por ejemplo, que el sentido es “el maestro de Alejandro Magno” o “el más famoso discípulo de Platón”. Lo importante es que mientras la denotación siga siendo la misma –dice Frege– son tolerables esos diversos sentidos. La denotación y

²⁴ *Op. cit.* p. 53.

el sentido de un signo deben distinguirse, a la vez, de la *representación* (*Vorstellung*) que suele unirse al signo. La representación no pertenece al signo, no forma parte de su significación, sino que es lo que éste sugiere a la mente de quien escucha o pronuncia un nombre. Por eso Frege dice que cuando la denotación de un nombre es un objeto sensible, la representación que nos hacemos de él es una *imagen* interior que surge empapada de impresiones, recuerdos y experiencias personales que cada uno de nosotros tiene de modo personal y privado. De ahí que no siempre, y ni siquiera en la misma persona, la misma representación esté ligada al mismo sentido. A Frege le interesa dejar bien establecido qué es lo que ha de entenderse por “representación” para evitar confundir la representación con el sentido al cual concibe como algo totalmente objetivo. “Por eso –afirma– la representación se diferencia esencialmente del sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos y, por lo tanto, no es una parte o un modo del alma individual. Nadie podrá negar, en efecto –concluye– que la humanidad *posee un tesoro común de pensamientos* (subrayamos) que traspasa de una generación a otra”.²⁵

Los sentidos o pensamientos (*Gedanke*) pertenecerían a una suerte de realidad supraobjetiva, independiente, por tanto, de la realidad empírica y de la realidad mental. Así, pues, cuando los filósofos y juristas hablan de la “naturaleza humana”, claramente no estarían intentando hacer referencia a una entidad empírica objetiva. ¿A qué estarían, entonces, refiriéndose? Antes de contestar esta pregunta debemos incorporar en el esquema gnoseológico de Frege una nueva etapa: la representación. De modo que el esquema quedaría así:

a) *Expresión* + b) *representación* + c) *sentido* + d) *denotación*.

Según este modo de considerar la proposición 3 (relativa a la naturaleza humana)²⁶ podría explicarse de uno de estos dos modos: *Uno*, las proposiciones de esta forma lógico-lingüística constan sólo de los dos primeros momentos. Es decir, no pasan de ser representaciones. Y si son representaciones no pasan de ser enunciados relativos a nuestra propia mente. Por este camino llegamos a un subjetivismo total semejante, al parecer, al que sostienen algunos autores como los positivistas lógicos y el propio Kelsen sobre la justicia. *Dos*, también cabe la opción –seguramente más cercana a la opinión de Frege– objetivista, esto es, sostener que estas proposiciones constan de tres momentos: expresión, representación y *sentido*. El sentido les aseguraría una objetividad absoluta que trasciende de generación en generación y que de ese modo se va atesorando en la mente (y libros) de la humanidad. Los pensamientos *son* y precisamente porque son, pueden ser conocidos con total objetividad. En esta filosofía subyace la teoría clásica del ser. Tomás de Aquino pensaba que los objetos,

²⁵ *Id.*, p. 51.

²⁶ Esta idea incluye no sólo la proposición 3 de nuestro ejemplo, sino, además, todas las de su especie, por ejemplo, todos los enunciados sobre derechos humanos que abundan en el derecho internacional de los derechos humanos.

sean corporales o espirituales, sólo son cognoscibles en la medida que participan del ser, que son en acto. El entendimiento los aprehende como tal. El ser es, pues, objeto primario del entendimiento.²⁷

Sin embargo, en este punto del camino, nos volvemos a encontrar en una encrucijada. Supuesto el caso que la “naturaleza humana”, la “dignidad” o los “derechos humanos” son objetividades, en lo que toca no sólo al factor óntico, sino también al gnoseológico: ¿son *a priori* o *a posteriori*? Si adoptamos una postura platónica, en ese caso tendríamos que concluir que estas entidades son independientemente de la existencia de los hombres individuales; por el contrario, para Aristóteles no hay universal real objetivo, pero sí hay en las cosas un fundamento real para que el entendimiento abstraiga el universal. El concepto universal “hombre” es un concepto subjetivo, una representación diría Frege, pero fundado objetivamente en las formas sustanciales que *informan* a los hombres particulares con concretos.

Naturalmente, en un artículo de la brevedad del presente estudio no es posible profundizar todo lo necesario en las ideas que apenas hemos dejado bosquejadas. Y, no obstante, una cosa parece ser plausible desde el punto de vista analítico que hemos empleado: que el objetivismo de los objetos primeros sobre los que se erigen la moral y el derecho pueden ser conocidos mediante intuición racional y, a partir de ellos, derivar las proposiciones básicas de los derechos humanos, lo que vendría a fundamentar y a ratificar la idea de algunos neoconstitucionalistas que, como Alexy, sostienen algún tipo de cognoscitivismo y, por tanto, que los derechos humanos son *eternos*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, R., “Derecho, discurso y tiempo” en *La institucionalización de la justicia*. Camares, Granada, 2005.
- ATIENZA, M., *El sentido del derecho*. Ariel, Barcelona, 2004.
- DWORKIN, R., “La lectura moral (de la constitución) y la premisa mayoritarista” en *Democracia deliberativa y derechos humanos*. Koh y Syle (eds.). Gedisa, Barcelona, 2004.
- AYER, A. J. (ed.), “Verificación y experiencia” en *El positivismo lógico*. F.C.E. México, D. F., 1966.
- AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*. Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- BALDI CABANILLAS, R. R. (ed.), *Las razones del derecho natural*. Depalma, Buenos Aires, 1998.
- BASENGE, G. HUSSERL / W. SCHAPP / E. STEIN / G. WALTER / ADOLF REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Recht*. Kosel, München, 1953.
- BOBBIO, N., *El problema del positivismo jurídico*. Fontamara. México D.F., 1995.
- BODENHEIMER, E., “El Derecho y el Estado”, Cap. VI. *Teoría del Derecho*. F.C.E., México, D.F., 1946.
- CARNAP, R., “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en *El positivismo lógico*. A. J. Ayer (ed.). F.C.E., México, D. F., 1965.

²⁷ Cfr. Copleston, F. *Op. cit.* p. II-277.

- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*. Vol. 1. "El problema de los universales" Cap. XIV. Ariel, Barcelona, 2004.
- FASSÓ, GUIDO, *Historia de la Filosofía del Derecho*. Vol. 1. Pirámide, Madrid, 1982.
- FREGE, G., *Lógica y semántica*. Compilación y traducción de Alfonso Gómez Lobo. EDEVAL, Valparaíso, 1972.
- HART, L. A., "El velo de misterio de Bentham" en Pompeu Casanovas y José Juan Moreso, (eds). *El ámbito de lo jurídico*. Crítica, Barcelona, 2000.
- HUSSERL, E., Investigaciones lógicas. Alianza. Madrid, 1982.
- HUSSERL, E., "Adolf Reinach". *Kant Studien*, 23, 1919.
- HUSSERL, G., *Der Rechtsgegenstand. Rechtslogische Studien zu einer Theorie des Eigentums*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1933.
- KALINOWKI, G., "Sobre la relación entre el hecho y el derecho" en *El iusnaturalismo actual*. Massini-Correa (ed.). Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1996.
- MILLÁN PUELLES, A., *El ente ideal puro*. Rialp, Madrid, 1990.
- MASSINI CORREAS, C., *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Depalma, Buenos Aires, 1998.
- MASSINI-CORREAS, C. (ed.), "Problema que una nota esencial de los derechos humanos plantea al Derecho" en *El iusnaturalismo actual*. Abeledo Perrot. Buenos Aires, 1996.
- MILLAS, J., *Idea de la Filosofía. El conocimiento*. Vol. 2. Universitaria. Santiago, 1969.
- POPPER, K., *El universo abierto*. Tecnos. Madrid, 1986.
- QUINE, W., *From a logical point of view*. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1961.
- REINACH, A., *Los fundamentos apriorísticos del derecho civil*. Bosch, Barcelona, 1934.
- RUSSELL, B., *Introducción a la filosofía matemática*. Obras Completas. Vol. 2. Aguilar, Madrid, 1973.
- SALAZAR BONDY, A., *Irrealidad e idealidad*. Universidad Mayor de San Marcos, 170.