

Derechos humanos y virtudes fundamentales

Carlos Llano Cifuentes
Universidad Panamericana

When establishing the human rights within a democratic constitutionalism instead of in the human person's truth, the legalisms enter into an infinite wheel. Then, it is necessary to settle them in a pre-legal foundation, previous to any deliberation that includes the classic virtues of the human coexistence which make any democratic process possible. Although this document centers basically in justice, success, courage and temperance, as hinge of all virtue. It also refers to the value of companionship, simplicity, austerity, loyalty, trust, among others. But all this axiological frame forces us to look back naturally to the family where those rights are developed.

Las relaciones entre el derecho y la ética constituyen uno de los problemas más complejos en nuestra cultura occidental, y distan mucho de encontrarse teórica y prácticamente resueltas.

Ética y Política

Su nexo estrechísimo es indiscutible. Ya Aristóteles asentó que no puede darse una recta educación de los jóvenes en la virtud si no se encuentran instruidos bajo leyes propicias¹, pues la mayoría obedece antes a la necesidad que a la razón, y más por el castigo que por la decencia². Su Política constituyó así el coronamiento de su Ética³.

¹ ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, X, 9; 1179 b 33-34.

² ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, X, 9; 1180 a 5-6.

Esta continuidad o superposición entre dos saberes de naturaleza diversa, aunque paralela, fue prudentemente clarificada en la cultura judía y en la cristiana, y sobre todo en esta última. Ireneo de Lyon —y después Agustín de Hipona— establece, a nuestro juicio con acierto, una distinción, ahora ya típica, que impide aquel concepto unitario de Aristóteles entre ética y política⁴.

El razonamiento de Ireneo es tan duro —por sí mismo, y además por anticipativo— como el del propio Thomas Hobbes: el deber del Estado es el de conferir seguridad, con la amenaza del castigo, para evitar “que los peces grandes devoren a los chicos”⁵. En medio de su dureza, encontramos ya tempranamente aquí una piedra fundamental anterior a todo derecho, esto es, encontramos ya un *derecho propiamente humano*, en el sentido de que es más derecho por ser *humano* que por ser *derecho*: el Estado tiene por función primitiva y originaria la defensa de la vida de todos —especialmente de los *chicos*—, derecho humano primigenio si no es que primordial, anterior al Estado mismo.

A partir de este punto, Aquino establecerá la diferencia entre derecho y ética. “La ley humana no puede prohibir lo que va contra la virtud, sino que le basta la prohibición de lo que destruye la convivencia entre los hombres”⁶.

Esto implica una posición muy lejana de aquella aristotélica. Es verdad que Santo Tomás concuerda en que la ley debe crear un ambiente favorable a la virtud humana; y, más aún, debe eximirse de

³ Martín RHONHEIMER: “Perché una filosofia politica?”, en *Acta Philosophica*, Roma, 1992 pp. 233-263. Cfr. M. RHONHEIMER: *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma: Armando 1994, pp. 183 y ss.

⁴ IRENEO DE LYON: *Adversus haereses*, V, 24.

⁵ IRENEO DE LYON: *Adversus haereses*, V, 24.

⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologicae*, II-II, q. 77, a. 1, ad 1^{um}: “...lex humana non postest prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum”.

alentar un espacio que la contravenga. Lo que no quiere admitir es una conmensuración o identidad entre las leyes y la política, por un lado, y la ética y la virtud, por el otro. Aunque no sea la suya una diferencia de principio, teóricamente elaborada, hay una clara distinción fáctica: la ética mira a la *bondad del hombre* o del ciudadano, y el derecho —sustentado políticamente— a la conservación del orden social en la paz y en la justicia, es decir, *al bien común de los hombres* que viven en sociedad.

Esta separación no es divorcio. Ha de aplicarse aquí el adagio filosófico según el cual *distinguir no es separar*, pero igualmente *unir no es confundir*. En esta distinción que no implica distanciamiento, y en esta unión que no entraña intromisiones, se juegan todas las cartas de la sana relación entre el derecho y la moral.

Pues bien. En los llamados *derechos humanos* se da una franca e inevitable confluencia entre ley y virtud, entre derecho y ética, que debe ser despejada o al menos aclarada en nuestro momento, y en nuestro país, con más necesidad, si cabe, que en cualquier otra de nuestras coyunturas históricas.

Acontece que tanto los derechos humanos como las virtudes fundamentales corresponden a un plano pre-jurídico, y pre-político, anterior a todo establecimiento positivo del derecho o a toda función estatal y partidista. Se refiere a valores que ya están allí, desde siempre, antes de que pensemos en ellos, como afirma con seguridad experimentada Vaclav Havel⁷, que tanto sabe en carne propia de la conculcación de los derechos humanos. Se trata, en efecto, de algo que está ya ahí, previamente, como la naturaleza, como el hombre. La conexión que los derechos humanos y las virtudes fundamentales guardan con este núcleo de valores, absolutamente previo, que llamamos naturaleza, puede describirse así: los derechos humanos posibilitan al hombre vivir de acuerdo con esa naturaleza; las virtudes fundamentales, hacen posible su plenificación.

⁷ Vaclav HAVEL: *La política y la conciencia*, Madrid: Atlántida, mayo de 1990.

No se nos escapa que ya este planteamiento (hay una naturaleza humana radical y previa, a la que toda ley y toda voluntad debe sujetarse) no es hoy pacíficamente admitido. Y, sin embargo, no puede dejarse por ello marginado. Porque la misma definición de *derechos humanos*, dada sucinta y resueltamente por Legaz Lacambra (Complutense, Madrid, 1972) —*los derechos del hombre o derechos humanos, son los que tiene el hombre por su condición humana y no por concesión estatal*— resulta muy difícil de sostener si no se admite que en el hombre hay esa *condición natural* a la que el Estado debería someterse. Por ello, el propio Legaz Lacambra dice con no menor resolución que los derechos humanos son derechos naturales o innatos, con los que el hombre no sólo viene dotado al nacer, sino que los aporta a la sociedad para su reconocimiento.

Fundamento humanista de los derechos humanos

El reconocimiento de tales derechos como dependientes de y originados por una condición natural previa —en lo que reside el llamado *derecho natural*— es, al decir de Recaséns Siches⁸, consecuencia de una cultura humanística y corolario de la idea de la dignidad humana.

Debe reconocerse que, admitida la existencia de un modo de ser natural o específico del hombre, que lo distingue de cualquier otro grupo de vertebrados, que lo eleva a un rango de dignidad y que le exige un comportamiento concorde con ella, las vinculaciones entre derechos humanos y virtudes fundamentales se hacen sencillas y consistentes: los derechos humanos posibilitan el vivir conforme a la naturaleza, y las virtudes plenifican esa vida natural.

No sólo eso. Ya hemos dicho que, según la tradición cristiana, no se pueden hacer hombres virtuosos mediante la sola obligación legal de que se reconozcan y respeten los derechos humanos propios y ajenos.

⁸ RECASÉNS SICHES: *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, 1967, cap. 20.

Pero ahora tenemos que decir algo más importante, que constituye la tesis central del presente estudio: *sin las virtudes fundamentales el ciudadano queda imposibilitado para reconocer y respetar en los demás los derechos humanos que a ellos les corresponden*. Y queda imposibilitado también para defenderse con eficacia de un Estado que conculque los o algunos de los derechos humanos que le conciernen como persona. Por razones metódicas tendremos en este caso que limitamos a la primera parte de nuestra tesis posponiendo para mejor ocasión esta segunda.

Reconocemos la dificultad cultural actual de admitir una naturaleza humana que fundamente sus derechos como posibilidad de expansión y sus virtudes como plenitud de ella. El obstáculo proviene de que el concepto de *naturaleza* es un concepto indudablemente *teísta*: como lo dijo Jean Paul Sartre, no hay naturaleza, porque no hay un Dios que la conciba.

No obstante esta dificultad, Joseph Ratzinger pone de relieve un fenómeno contemporáneo positivo: un fuerte deseo de grandes valores morales, como la libertad, la justicia y la paz, proyectándose de manera apremiante “en el campo del quehacer concreto político y social”⁹. Este deseo, añadimos nosotros, resulta inane si el hombre carece de valores naturales: si la libertad, la justicia y la paz son meras *propuestas* suyas que pueden ser cambiadas por un totalitarismo o un anarquismo de turno.

La opinión general de nuestro tiempo en el sentido de que las teorías morales sostenidas hoy por la humanidad se encuentran en radical contraste mutuo resulta, según el propio Ratzinger, de un diagnóstico muy superficial: “la necesaria armonía de la esencia humana con el mensaje de la naturaleza es común a todas las grandes culturas, como también, por consiguiente, son comunes los imperativos morales fundamentales”¹⁰. La naturaleza —la ley natural— es la fuente

⁹ Joseph RATZINGER: “El ocaso del hombre”, en *ABC*, Madrid: 1988.

¹⁰ Joseph RATZINGER: “El ocaso del hombre”, en *ABC*, Madrid: 1988.

principal de todos los juicios de valor, según lo formula vigorosamente C. S. Lewis; “la tentativa de rechazar esa fuente de valores y de sustituirla con algo nuevo en su lugar, es una contradicción en sí misma”.

Tal alternativa del fundamento de los derechos humanos es denominada *humanista* por Recaséns Siches, porque posee su cimiento en el ser del hombre, y es lo que después Juan Pablo II denominó congruencia fundamental entre *la verdad sobre la persona humana y el sometimiento de la democracia a los derechos humanos*¹¹.

Este convencimiento de que en el hombre hay una naturaleza, y de que ésta tiene carácter normativo, posee, decimos, una dimensión teísta¹². Si el hombre fuera un puro resultado casual de la evolución biológica, como quieren los pocos darwinistas supérstites que apuestan hoy a las aventuras del azar cósmico, la naturaleza humana no tendría sentido orientador o indicativo alguno, y —como dice el propio Recaséns Siches¹³— el hombre se consideraría erróneamente sólo como un miembro de la sociedad y no sería al mismo tiempo superior a ella.

Fundamento constitucionalista de los derechos humanos

Una alternativa diferente —no contrapuesta— a los fundamentos de los derechos humanos en la naturaleza o ser del hombre, se halla en lo que podría denominarse *constitucionalismo democrático*. Las constituciones de los países señalan cuáles son los derechos humanos intangibles. Si el señalamiento supusiera *concesión* de esos derechos,

¹¹ JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 47; en *Evangelium vitae y Veritatis Splendor* encontramos la expresión paralela *verdad sobre el hombre*.

¹² Esta dimensión teísta, en orden al fundamento de los derechos humanos, se pone de manifiesto en JOHN LOCKE, presente en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos en 1776: «...that all men and created equal, that they are endowed by their creator with certain inalienable Rights. Cfr. J. LOCKE: *Second Treatise of Government*, 87; § 94

¹³ RECASÉNS SICHES: *Tratado General de...*, cap. 20.

nos encontraríamos entonces ante una alternativa contrapuesta a la humanista, que concibe la naturaleza del ser humano como fundamento de los derechos del hombre.

No se crea, sin embargo, que el constitucionalismo democrático se encuentra exento de dificultades culturales actuales menores que la alternativa precedente.

En principio, hay dos concepciones diversas y radicales respecto al papel de la constitución política de un país, que se refiere a dos vertientes de la *seguridad* que todo ciudadano busca en ella: la seguridad *mediante* el Estado y la seguridad *frente* al Estado, que son al mismo tiempo dos dimensiones respecto de la libertad civil¹⁴. Este segundo concepto, que puede llamarse *protoliberal*, se encuentra vigente aun en el sentimiento de muchos miembros de la sociedad civil, al punto de que los derechos humanos se consideran como una mera función protectora —fuerte, pero sólo protectora— ante la autoridad.

En consonancia, el contenido de los derechos humanos es diverso en las constituciones. No estamos hablando de la obvia disparidad existente en países que pueden considerarse mutuamente exóticos, o en aquellos que no subscribieron la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de la ONU de 1948 (cuyo quincuagésimo aniversario es el motivo próximo del presente estudio), como fue el notable caso —y ya entonces sospechoso— de la entonces Unión Rusa Soviética.

Queremos referirnos específicamente a las constituciones de dos de los países más representativos de la cultura de Occidente: Estados Unidos y Alemania, cuya actitud constitucional ante determinados

¹⁴ Cfr. J. ISENSEE: *Das Grundrecht auf Sicherheit (Schriften der Juristische Gesellschaft e.V. Berlin, Heft 79)*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1983.

derechos humanos —determinados y básicos— revisten para Martín Rhonheimer un valor paradigmático y no sólo antitético¹⁵.

Evidentemente, en ambas constituciones se encuentra un amplio denominador común, que ya advertimos como una constante en todas las grandes civilizaciones de la historia; pero el disenso se localiza precisamente en lo que hoy es el ojo del huracán de los derechos humanos: la defensa de la vida.

Es curioso notar que esta disensión se da justo en un punto manifiestamente pre-legal y pre-político, en el que hay un claro consenso, como vimos, entre uno de los primeros representantes de la patristica cristiana (San Ireneo de Lyon) y uno de los primeros representantes del utilitarismo materialista más radical (Thomas Hobbes)¹⁶; ambos, desde sus opuestas posiciones asientan en la defensa de la vida (que “el pez grande no se coma al chico”) el motivo crucial para la organización de la sociedad.

Constitución germana y constitución norteamericana

A diferencia de la Constitución de la República Federal Alemana, la de los Estados Unidos de Norteamérica no reconoce un *derecho a la vida*. Antes que éste se destaca el *right of privacy*, en el que se encuentra contenido, por ejemplo, el derecho de la mujer para decidir, por sí sola, la interrupción de su estado de gravidez.

Se ve claramente que aquí priva el concepto de derecho humano (derecho de autodeterminación) *frente* al Estado.

¹⁵ Martín RHONHEIMER: “Diritti fondamentali, legge morale e difesa legale della vita nello Stato Costituzionale democratico”, en *Annales Theologici*, Roma: 1995, fasc 2, pp. 71 a 334.

¹⁶ *Leviathan*, cap. XV; en donde se define el derecho a la vida como un derecho natural, aunque de una forma pobre, minimalista y no exenta de ambigüedad. En este derecho se encuentra el punto fundamental de convergencia entre ley moral y ley civil (*vid.* M. RHONHEIMER: “Diritti fondamentali...”, p. 328).

La Constitución de Alemania, por su parte, es la primera en la historia del derecho en que se emplea el concepto de *dignidad humana*. Consecuentemente, se contiene en ella el derecho a la vida de cualquier (*jeder*) hombre, incluyendo la vida del no nacido; y su tutela por parte del Estado resulta fundamental, como fuente de todo otro derecho.

De manera paralela, en esta constitución los *derechos humanos* son algo cuyo reconocimiento debe proteger el Estado para sobreguardarlo en cualquier (*jeder*) individuo, y no sólo para que un individuo se proteja del poder estatal. Por ello no encuentra dificultad alguna para asentar en el artículo 2, § 2 que “*cualquiera* [entendido como ser humano viviente, incluso el todavía no nacido] tiene derecho a la vida”.

En la Constitución de los Estados Unidos, en su décima cuarta enmienda, el problema de qué se entiende por ser humano queda en cambio delimitado excluyentemente: “*All persons born or naturalized in the United States*”. En el famoso caso en que el derecho al aborto queda desfavorecido frente al pretendido *right of privacy* o derecho de autodeterminación sin injerencia del Estado (es decir, en el caso *Roe versus Wade*), la corte constitucional estadounidense tendría que haberse visto obligada a pronunciarse acerca del punto en que empieza la vida humana; pero, en cambio, ha excluido explícitamente tratar el crucial asunto —poniéndolo de modo expreso entre paréntesis— que se refiere al derecho primordial del hombre: la vida humana, que exige la precisión de sus límites iniciales y terminales, sin siquiera, al parecer, declararse incompetente; pues entonces, ¿qué competencia tendría a quien le corresponde defender la vida, si no le compete definirla? Dejando el asunto en puntos suspensivos, ha optado en realidad por un absolutismo *protoliberal* de los nacidos frente a los no nacidos. Lo cual no nos extraña, pues existe la constatación de que las dictaduras totalitarias fueron las primeras naciones en las que el aborto quedó liberalizado (se ve que la democracia, sin estar sometida a los derechos humanos, puede caer *de facto* en el totalitarismo).

Es evidente que aquí no se está dirimiendo un problema legal o jurídico, sino de otra naturaleza. El discernimiento del real inicio de la vida de un ser humano, por más que los juristas quieran reducirlo al concepto legal de persona, es un hecho antropológico antes que legal. Dígase lo que se diga, la cuestión entraña implicaciones de tipo filosófico¹⁷. Más aún, el inicio de la existencia de un ser humano resulta al parecer suficientemente claro con base en las evidencias proporcionadas por los progresos de la ciencia moderna. A partir de los datos del conocimiento científico actual en materia de genética o embriología nadie puede ya —dice Rhonheimer— afirmar razonablemente que un individuo, formado por la unión de gametos provenientes de individuos de la especie *homo sapiens*, no pertenezca a esa misma especie o que le falta algo para ser definido como hombre.

En cualquier caso, se trata de un hecho científico y no religioso, como muchos han querido presentarlo, según lo reconoce el estado de Missouri, que incluye en la ley la fórmula "*the life of each human being begins at conception*". ¿No nos encontraremos ante los no nacidos en un caso idéntico al de la inolvidable sentencia de 1857, *Dred Scott versus Sandford*, que negaba a los esclavos el *status* de ciudadanos?

Valores pre-jurídicos

Pero no hemos hecho esta digresión comparativa entre la ley americana y alemana para salir en defensa de la vida del aún no nacido, aunque la defendamos. Por esta razón no hemos querido subrayar la circunstancia de que en nuestra constitución no aparecen *in litteris* los derechos humanos ni el derecho a la vida, asunto que se reserva para el artículo 22 del Código Civil del Distrito Federal, en donde leemos que "la capacidad jurídica de las personas físicas se adquiere por el nacimiento y se pierde por la muerte; pero desde el

¹⁷ Robert SPAEMANN: *Sind alle Menschen Personen?*, en J. P. STÜSSEL, *Tüchtig oder tot*, Friburg/Br.: Herder 1991.

momento en que un individuo es concebido, entra bajo la protección de la ley y se le tiene por nacido para los efectos declarados en el presente Código”.

La digresión se hizo para ilustrar las dificultades culturales actuales que surgen cuando buscamos el fundamento de los derechos humanos en el constitucionalismo democrático en lugar de hacerlo —es la otra alternativa— en la verdad de la persona humana, en la naturaleza del hombre o, como la llama Recaséns Siches, en la alternativa *humanista*.

Porque aquel fundamento puede llevarnos desde situaciones trágicas, como las del caso, a situaciones cómicas, como la recientemente acaecida en Apelzen, uno de los más pequeños cantones suizos. En ese cantón, los problemas comunes se resuelven en el *Landsgemeinde*, reuniéndose los varones en la típica plaza del pueblo. Me relataron allí mismo que las mujeres solicitaron asistir a las asambleas con igual derecho que los hombres. Se les contestó que no cabrían en la plaza. Demostrando que el cupo era posible, no hubo más remedio que aceptar la petición. Uno de los varones propuso entonces que en tal caso la votación fuera secreta, temeroso, tal vez, de que su mujer manifestase abiertamente su disidencia familiar o que quedase mal ante ella si su voto resultara minoritario. Las mujeres contestaron que la votación tendría que ser pública, como siempre. Habría, pues, que votar para saber si la votación se haría pública o secreta. Pero esta votación para votar sobre si esta votación habría de ser pública o secreta ¿sería una votación secreta o pública?

El hecho puede recordarnos más de una discusión en torno al establecimiento de la Ley Electoral Federal o a la de la formación del Congreso de la Unión después del 6 de julio pasado.

Si no nos asentamos en un cimiento pre-legal, si no admitimos esas grandes virtudes de la convivencia humana que la hacen posible, los legalismos entran en una rueda infinita. Los hombres y mujeres nos reunimos en las *Landsgemeinde* del mundo compartiendo unos

presupuestos firmes sin los que la reunión resultaría parodia: que se respetarán las reglas del juego, que no haremos trampas, que mi opinión valdría igual que la del vecino, que aceptaré los resultados, etcétera. El acervo jurídico queda en el aire si no contamos con el capital social de la confianza, con el *trust*, resaltado por Francis Fukuyama¹⁸.

Comunidades de tradición y de carácter

Ésta es una de las causas por las que nos vemos obligados a afirmar que la razón conductora del comportamiento moral del hombre ha de ser una verdadera razón y una razón verdadera, y no una simple expresión de sentimientos subjetivos; que las grandes conquistas morales de la humanidad son verdaderas y racionales, incluso más que las adquisiciones experimentales en el campo de la ciencia y de la técnica. Y “son más verdaderas porque tocan más profundamente lo que es propio del ser y porque son más decisivas para el hombre en cuanto hombre”¹⁹.

De ahí que, sin abandonar las ópticas políticas y jurídicas, debemos volver ahora la mirada, sobre todo, a las sociedades en donde se toca *más profundamente al hombre*, esto es, al *humus* en donde esas virtudes básicas de la convivencia y el mutuo entendimiento de los hombres tienen su natural cultivo.

Quiere decirse que hemos de destacar el valor social de la *Gemeinschaft*, de la comunidad o unión personal y sentimental, por encima de la *Gesellschaft*, o sociedad y organización convenida. Hemos de poner el acento en la vinculación comunitaria emocional y viva, ante los artificiales fines de la organización, recogiendo lo que Joseph Höffner denominaba *órdenes primarios* de la familia, la vecindad y el gremio, de los que nace una vinculación esencial y ontológica, como las comunidades de sangre o espíritu, de espacio o

¹⁸ Francis FUKUYAMA: *Confianza*, Buenos Aires-México: Atlántida 1996.

¹⁹ Joseph RATZINGER: “El ocaso del hombre”, en *ABC*, Madrid: 1988.

aldea, de espíritu o amistad, en los que la sustantividad y personalidad son su supuesto y su meta²⁰.

Nos estamos refiriendo a lo que ya Max Weber llamó *comunidades de carácter personal que son portadoras de relaciones originarias*²¹, las cuales se corresponden con lo que Edmund Husserl denominó *Lebenswelt* y José Gaos tradujo con precisión como "el mundo de la vida corriente".

En estas comunidades tienen lugar las *ligaduras vitales*, que llama Ralf Dahrendorf²², adquiridas en el trabajo profesional, el voluntariado, las actividades del tiempo libre, esto es, en las relaciones establecidas propiamente entre personas, que no se hallan condicionadas por la eficacia productiva o la acertada legalización.

Conceptos semejantes encontramos en: Alasdair MacIntyre, de Notre Dame University, con sus comunidades de tradición y de carácter en donde brotan tanto los *kraft* u oficios como las virtudes humanas²³; en Chalmeta Olaso con sus comunidades de amistad²⁴; en las denominadas por Philippe Merlant organizaciones privadas no mercantiles²⁵; sociedades del tercer sector en Jeremy Riffkin²⁶; y muchos otros²⁷.

El tema no es válido sólo para los espacios norteamericanos y europeos. El chileno germánico Norbert Lechner acaba de subrayar

²⁰ Joseph Höffner: *Christliche Gesellschaftslehre*, México: Minos 1990, pp. 31 y ss.

²¹ Max WEBER: *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica 1994, tomo II, p. 279.

²² Ralph DAHRENDORF: *Oportunidades Vitales*, Madrid: Espasa-Calpe 1983.

²³ Alasdair MACINTYRE: *After virtue*, London: Duckworth 1985 (edición española: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica 1987).

²⁴ Gabriel CHALMETA OLASO: *Ética Especial*, Pamplona: EUNSA 1996, p. 98 y ss.

²⁵ Philippe MERLANT: "¿No hay más opción que la economía de mercado?", en *USEM*, México, julio 1997.

²⁶ Jeremy RIFKIN: *El fin del trabajo*, México: Paidós 1996.

²⁷ Herman Daly et John COBB: *For The Common Good*, Boston: Beacon Press 1989.

en *Nexos* la importancia de "lo que llamamos 'mundo de la vida': esos casos obvios e incuestionados y que son, sin embargo, los referentes básicos con los cuales interpretamos la política y la realidad social²⁸. "La confianza forma parte de aquellas reglas básicas de convivencia que llamamos civilidad. La vida en común presupone decencia, honestidad, tolerancia, respeto y confianza, o sea, un conjunto de normas [que nosotros llamamos virtudes] que hacen posible el acomodo recíproco en las relaciones cotidianas de la oficina, de la calle, de tránsito..."²⁹. La ausencia de ellas produce lo que Paramio llamó *sociedad desconfiada*³⁰. "La única manera de amortiguar esa amenaza de 'caos' es mediante una mayor vinculación intersubjetiva. Ello implica un complejo proceso de interacción donde, paso a paso, aprendemos a entregar y recibir confianza"³¹.

Entre el Estado Leviathan de Hobbes y el individuo aislado e inerte (el pez chico de Ireneo de Lyon) hay como vemos un amplio campo en el que no se da el predominio coactivo de la ley, sino la coacción —*sit venia verbo*— que emerge en la natural convivencia, que es efecto y causa, a la vez, en un círculo enriquecedor, de las virtudes cívicas.

Comisiones de Derechos Humanos

No podemos dejar de añadir que las Comisiones de Derechos Humanos, tal como se dan en nuestro país, están ubicadas en ese espacio. Aunque no sean, ni aun *in latu sensu*, comunidades de amistad, de tradición o de carácter, logran conservar la relación intersubjetiva personal, liberarse del agobio legislativo y de la maraña reglamental, para establecer, diciéndolo con Dahrendorf, *ligaduras*

²⁸ Norbert LECHNER: "La dimensión cultural de la política", entrevista de Adrián Acosta, en *Nexos*, México, septiembre 1997, p. 62 ss.

²⁹ Norbert LECHNER: "La dimensión cultural...", p. 63.

³⁰ *Nexos*, enero 1997.

³¹ Norbert LECHNER: "La dimensión cultural...", p. 63.

vitales de entendimiento entre el ciudadano y la autoridad. Y también, vistas las cosas con cierto fondo, entre ciudadano y ciudadano, porque éste puede acudir a las Comisiones de Derechos Humanos para exponer su queja de que la autoridad, si fuera el caso, no le hace justicia ante el agravio de su vecino.

En otro lugar hemos dicho que cuánto más valor se otorgue a la persona y a las relaciones interpersonales se hace proporcionalmente menor la complejidad de los sistemas³².

La Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal ha logrado, por ejemplo la atención de más de 75,000 personas en los cuatro primeros años de su existencia, a partir de las cuales se han iniciado 18,000 quejas en contra de la autoridad, y, de ellas, sólo el 2.55% se encuentra pendiente de resolución³³. Compárense estos datos con los rezagos de los juzgados correspondientes a la misma metrópoli, para comprobar empíricamente que la relación personal, realizada con las características —virtudes— naturales que le son propias (confianza, solidaridad, deseo de entendimiento, buen trato), puede suplir la enmarañada —y fría— selva de la legislación.

Por tal causa, las Comisiones de Derechos Humanos que procuran el reconocimiento y respeto de éstos en la sociedad, ante los poderes del Estado, se prostituyen cuando entran en connivencia con el poder de cuyo abuso deben salvaguardar al ciudadano; y el término de *prostitución* se justifica porque, dado que esas comisiones se relacionan con el ciudadano como hombre, como persona, portadora genuina de sus derechos, no sólo entregan al exceso del poder al ciudadano, que ya es malo, sino a la persona misma, que es peor.

³² Carlos LLANO: *La persona humana en la empresa de fin de siglo*, VIII Reunión Internacional de Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, Marzo 1996.

³³ Cfr. *Cuarto informe anual de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal* (octubre de 1996 a agosto de 1997), México D. F., 1997, p. 84 y ss.

Virtudes o sistemas

Estos hechos han suscitado un fenómeno del que nadie, y menos los legisladores de la Nación, puede mantenerse ajeno: en el nivel público *las ideologías han dejado su puesto a las culturas*, según Samuel Hungtington³⁴ y —en cierta medida— según el mismo Norbert Lechner³⁵. Pero, además, las ideologías están siendo desplazadas por el carácter de los gobernantes, como leemos en *The Book of Virtues* de William Bennet³⁶. Este fenómeno fue calificado hace años como “un viraje que realmente podemos denominar copernicano”³⁷.

En el mismo sentido, observamos que los tratados serios sobre las organizaciones privadas muestran cómo las cualidades del carácter del trabajador —esto es, sus virtudes— resultan más centrales que los sistemas, procesos, instrumentos, estrategias a los que hubieran de sujetarse. El hecho tiene importancia también desde el punto de vista de la organización pública, porque seguimos comprobando el fenómeno nuevo de cómo ésta, desde hace más de una década, imita las tendencias que adoptan las organizaciones privadas (recuérdese, por ejemplo, el escándalo terminológico cuando oímos hablar por primera vez de la *clientela política*).

Aparecen así libros completos que subrayan el valor del compañerismo³⁸, la sencillez³⁹, la importancia del hombre sobre el sistema y la técnica⁴⁰, la profundidad, el tacto y la sensibilidad

³⁴ Samuel HUNGTINGTON: *El choque de las civilizaciones*, Barcelona: Paidós 1997.

³⁵ Norbert LECHNER: “La dimensión cultural...,” p. 63.

³⁶ William BENNET: *El libro de las virtudes*, Buenos Aires: Vergara 1996.

³⁷ Joseph HÖFFNER: “Discurso pronunciado en el acto de su investidura de *Doctor Honoris Causa*”, México: IPADE 1986.

³⁸ Chistriplier LORENZ: “Theory X, Y... and K”, en *Financial Times*, 1-IV-1987. Cfr. “Equipo K” en *Theory K Corporation*, New Zeland: Takapuna 1987.

³⁹ PETERS et WATERMAN: *On Search of Excellence*, New York: Harper and Row 1987.

⁴⁰ PASCALE et ATHOS: *El secreto de la técnica empresarial japonesa*, México: Grijalbo 1984.

humanos⁴¹, la austeridad⁴², la comprensión de las diferencias⁴³, la superación del individualismo⁴⁴, la lealtad⁴⁵, la confianza⁴⁶, la superación de la paradoja o espíritu de conciliación⁴⁷, obras a las que podríamos añadir muchas más.

Aunque todos ellos tengan un carácter unilateralmente pragmático, no dejan de ser susceptibles de aplicarse analógicamente a la organización política. El trabajo asociado —y la política lo es— ha de tener su inspiración principal no en los sistemas técnicos, o en los modelos económicos, por eficaces que a corto plazo se presenten (cuando se presentan), sino en un concepto del hombre demostrativamente verdadero, y en las capacidades, virtudes o fuerzas que logran su esponjamiento en la actividad social.

Virtudes humanas fundamentales

Hemos dicho que el reconocimiento y respeto de los derechos humanos básicos resulta imposible sin la vivencia de las virtudes humanas fundamentales. Recordemos, sin embargo, que la proposición inversa no tiene la misma validez: la coacción legislativa para el reconocimiento y respeto de los derechos humanos no hace al hombre virtuoso, porque la virtud humana no se adquiere en un proceso impuesto de afuera para adentro.

⁴¹ HICKMAN et SILVIA: *Creating Excellence*, USA: Plume 1984.

⁴² José GIRAL: *Cultura de efectividad*, México: Iberoamericana 1991.

⁴³ Charles GARFIELD: *Los empleados son primero*, México: McGraw-Hill-Interamericana, 1992.

⁴⁴ Charles HAMPDEN-TURNER et Alfons TROMPENAARS: *Las siete culturas del capitalismo*, Buenos Aires: Vergara 1995.

⁴⁵ Frederich REICHELDE: *The Loyalty Effect*, Boston: Harvard Business School Press, 1996.

⁴⁶ Francis FUKUYAMA: *Confianza*, Buenos Aires-México: Atlántida 1996.

⁴⁷ Charles HANDY: *La edad de la paradoja*, Barcelona: Apóstrofe 1996.

Llamamos virtudes fundamentales no a aquéllas que nos facilitan el reconocimiento o respeto de los derechos humanos básicos, aunque los faciliten.

Llamamos, en primer lugar, virtud, a aquella cualidad que desarrolla la potencialidad humana primigenia y nativa. El concepto de virtud se enmaraña y confunde cuando se prescinde del concepto de naturaleza, ya que la virtud o las virtudes son las que ocupan en plenitud los espacios de las posibilidades del ser humano. Plenitud, por otra parte, que es sucesivamente infinita, ya que cabe siempre ser *más hombre* del que se es.

Y entendemos por virtudes fundamentales aquellas que constituyen el pivote —dicho a la mexicana— en donde descansan todas las demás cualidades positivas que pueden darse en nosotros. Antiguamente, en lugar de *pivote*, término usado por nosotros (porque sirve incluso para proteger las plataformas marinas en el proceloso oleaje de la vida), se decía de estas virtudes que eran el gozne o eje sobre las que giraban, sosteniéndose, las demás (esto es, virtudes *cardinales*, derivado el término de *cardo*, que es la manera de nombrar el *gozne* en latín).

Precisamente porque sobre las virtudes fundamentales descansa el coronamiento del ser del hombre, el logro de sus realidades cimeras, es por lo que se da en ellas la confluencia, dijimos, con los derechos humanos, como dos ríos que terminan en la misma desembocadura. En efecto, las virtudes fundamentales no nos sirven sólo, como veremos, para cumplir con nuestra calidad de personas, sino también, y sobre todo, para que los demás cumplan con la suya. Nunca hemos podido aclarar —y nos parece que la antropología aristotélica tampoco— si las cuatro virtudes fundamentales clásicas son numéricamente cuatro virtudes diversas (con sus objetos específicos propios y diferentes) o *cuatro dimensiones que dan volumen y peso a*

toda posible virtud para que lo sea. Sin dirimir la cuestión digamos que estas cuatro virtudes son: justicia, acierto, coraje y temperancia⁴⁸.

a) Justicia

Parecería una redundancia la afirmación de que ser justo es condición antropológica requerida para el reconocimiento y respeto, en mí y en los demás, de los derechos humanos, ya que eso mismo es ser justo, y en ello consistirá la virtud de la justicia. Sin embargo, no es del todo así.

Por de pronto, la justicia tiene sin duda ese carácter universal, con respecto a las otras virtudes, que ya conjeturamos en las demás fundamentales: como lo dice Comte-Sponville⁴⁹ podemos admitir un asesino prudente o un tirano sobrio, pero nunca admitiremos un asesinato justo o una justa tiranía. Y es universal porque no admite excepciones. Con Dostoievski, sostendremos que la justicia no nos permite condenar a un inocente, "torturar a un niño", ni siquiera para salvar a la humanidad.

La justicia es la virtud que reconoce la dignidad de todo individuo, como si el individuo fuera efectivamente un todo. La justicia, así entendida, es un *prius* que invalida al positivismo jurídico: nada garantiza que la voluntad general sea siempre justa. Incluso José Gaos se atrevió a decir en *Del Hombre* que el primer imperativo kantiano (obra de tal manera que tu acción pueda erigirse en norma universal de conducta) resultaba inmoral, por ser propiciatorio de la mediocridad. A veces debemos obrar con una heroicidad que no deberíamos imponer a los otros. Cada uno tiene su propia misión en

⁴⁸ Es obvio que nos referimos a la justicia, prudencia, fortaleza y templanza clásicas. Por razón que no es posible explicar aquí, no sólo nos vemos precisados a cambiar el orden usual de enumeración, sino también los términos tradicionales.

⁴⁹ André COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Chile-México: Andrés Bello 1995, p. 68

la vida. Antes que el rey era Castilla, decían los comuneros; antes que la ley es la persona, diremos nosotros.

No hay duda de que la consagrada definición de la justicia (perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo), siendo inequívocamente verdadera, resulta inacabada, sobre todo en nuestro tiempo cuando *lo suyo* tiene un claro matiz de propiedad material: ¿...quién puede gozar, con justicia, de lo superfluo [aunque sea *suyo*] cuando otros mueren [o mal viven] por falta de lo necesario?"⁵⁰

La justicia, como virtud plenificadora del hombre, se enuncia mejor en la regla de oro evangélica: "todo cuanto queréis que los hombres os hagan, hacedlo también vosotros a ellos; ésta es la ley"⁵¹, que técnicamente Alain quiere expresar así: "En todo contrato y en toda transacción *ponte en lugar del otro...* y decide si en su lugar aprobarías el intercambio o el contrato"⁵².

El amor al prójimo como a sí mismo, del decálogo bíblico, tiene su expresión contemporánea en uno de nuestros convencimientos intuitivos más arraigados: la verdad formulada por Kant en un momento crucial de la historia moderna: que el hombre no tiene precio, sino dignidad; que no ha de ser tratado como medio, sino también como fin. Dice Rhonheimer que esta verdad es la herencia de una civilización, originada sin duda en el cristianismo⁵³.

Alain lo dice limpidamente a la francesa: ponerse en lugar del otro. La manera mexicana de decirlo es menos aséptica: ponerse los zapatos del otro; la sajona, más profunda y más repugnante: ponerme en la piel ajena; y la japonesa, de manera más justa aunque asquerosa: introducirme en las tripas de mi semejante.

⁵⁰ COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado...*, p. 74

⁵¹ *Mat.* VII, 12.

⁵² ALAIN: *Ochenta y un capítulos sobre el espíritu y las pasiones*. Biblioteca de Oleide ("Les passions et la sagesse") VI,4, p. 1230 (Subrayado nuestro).

⁵³ Martín ROHNHEIMER: "Diritti fondamentali...", p. 324.

Esta postura es la antípoda de Thomas Hobbes, quien dice en forma negativa lo que Mateo expresa en forma que resulta positiva. Dice Hobbes: "haz a los otros lo que los otros te hacen a ti"⁵⁴, expresión moderna, y aún vigente para muchos, de la ley del Talión.

Se me dirá que la regla de oro de San Mateo es difícil de vivir. Pero ¿cuándo se ha dicho que la justicia es fácil o ventajosa? Más aún. ¿Pueden reconocerse y respetarse los derechos humanos sin esta disposición? ¿Qué derechos humanos serían esos? El yo es "injusto en sí", escribe Pascal, porque se hace centro de todo. Pero el *hombre es un excéntrico*, dice Aquilino Polaino, porque su meta —el otro— se encuentra fuera de sí.

En términos antropológicos, en términos reales, no sólo jurídicos, no hay justicia sin compasión. Este juicio, que puede interpretarse en tono edificante o moralizante, cabría, por ello, ser cambiado sin dificultad empleando el término griego originario: compasión es *syn-pathós*, simpatía. La justicia resulta así el ser simpático con los demás, pero no como mera cualidad natural, sino como decisión intelectual de servicio.

La relación humana suprema era para los griegos el amor de *filia*, esto es, la maternidad, pero no como deseo de ser madre, sino como amor al hijo: la maternidad es entonces forma suprema de justicia, porque es el acto por el que la madre acoge como suyo al otro, que requiere su total dependencia, sin pedir nada a cambio. La maternidad es un derecho de autodeterminación, pero hay ejercicios de este derecho —rechazar al hijo— que son radicalmente injustos, ya que la corrupción de las mejores cosas es lo pésimo. Por ello decía Teresa de Calcuta que al matar al hijo de sus entrañas mata al mismo tiempo su conciencia.

⁵⁴ Thomas HOBBS: *Leviathan*, Cap. XV.

b) Acierto

El acierto es aquella cualidad intelectual que nos posibilita proponernos metas con estas dos condiciones: que configure los medios apropiados para lograrlas y que, al lograrlas, supere mi condición humana presente. Es, en sustancia, la capacidad del entendimiento práctico para proponerme fines que pueda lograr aun suponiéndose superiores a mi actual situación. Antes se llamaba prudencia, término que hoy ha perdido su sentido primario, hasta convertirse en la cualidad del hombre que no alcanza meta alguna.

Hemos dicho que el acierto parte de mi *condición humana presente para superarla*; y parte de *mi actual situación*.

El acierto implica la objetividad de saberme como soy, sin lo cual el acierto no tendría lugar. Esta objetividad respecto de mí —mis circunstancias y mis capacidades—, es importante para el acierto. Josef Pieper nos hace notar que en alemán prudencia y objetividad, sin ser sinónimos, se expresan con el mismo vocablo. Esta objetividad implica mi conocimiento como persona portadora de derechos humanos de los que no debo claudicar; pero también entraña una objetividad más difícil: el reconocimiento de que el otro es igualmente persona; igualmente, esto es, como yo lo soy.

El acierto es un modo de obrar que tiene en cuenta las circunstancias: el acertado, el prudente, es *circumspecto*, que literalmente significa: el que mira alrededor. La circunstancia principal que le acaece al hombre es que vive entre personas, que las personas son circunstancias para él imprescindibles, y que la relación entre las personas como tales se expresa en los derechos humanos.

De esta manera, el juicio objetivo supremo del acierto es lo que hemos llamado en otro lugar *principio de imparcialidad*: el bien no es mejor porque sea para mí ni el mal es menor porque sea para el otro. Sin objetividad respecto del bien y del mal —con meros relativismos— los derechos humanos son una farsa.

Hay una universalidad de los valores que es irrefutable: habrá quienes piensen que, para ellos, en alguna circunstancia muy especial, por subjetiva, les estaría permitido engañar a alguien; pero no permitirán que nadie les engañe. Este clásico argumento, podría, por cierto, utilizarse en relación con el derecho básico a la vida —la del no nacido—: “cada uno de nosotros percibiría como intrínsecamente injusto imaginarse el propio aborto”⁵⁵.

c) Coraje

El coraje es hoy un sustituto aceptable de la fortaleza, que comporta referencias musculares y aires atléticos, mientras que el coraje hace referencia al ánimo valiente, al *courage* francés, que al parecer arranca analógica y etimológicamente de *coeur*, corazón. No importa que lo asocien al *enojo* pues enojarse ante el mal y ante lo que nos impide el logro del bien, es una de las expresiones nobles del coraje.

El coraje —la valentía, la entereza del ánimo— culmina en el sacrificio de uno mismo, no pocas veces por una actitud altruista, y siempre, por lo menos de desinterés, de desapego, de distanciamiento del yo⁵⁶; y recordemos que, al decir de Pascal, “el yo es injusto”.

El punto álgido del coraje es, pues, la generosidad. El miedo es egoísta: el amor de sí mismo es siempre culpable, decía Kant, aunque no estemos del todo en acuerdo con él. Como quiera que sea, el coraje en cuanto virtud supone siempre una forma de desinterés, de altruismo o de generosidad: que son precisamente los condicionamientos para la vigencia de los derechos humanos. No es un problema del entendimiento (saber lo que ha de hacerse) sino de la determinación de hacerlo, al igual que los derechos humanos, de los que no basta conocer su declaración.

⁵⁵ Martín ROHNHEIMER: “Diritti fondamentali...”, p. 330.

⁵⁶ Cfr. COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado...* p. 53

Pero lo más importante del coraje es la esperanza que despierta en el otro. Es la virtud del gobernante: siempre se necesita de alguien que se mantenga con el ánimo de espíritu firme, libre de necesidad y de miedo, como lo dijo Roosevelt anticipando un resumen de la Declaración de Derechos Humanos.

d) Temperancia

No se trata de no disfrutar de la vida, sino de dominarse a sí mismo en el disfrute. La temperancia es esa moderación que nos torna dueños de nosotros mismos. Respecto de los derechos humanos, una palabra, una sola palabra: *nadie puede servir a los demás sin control de sí mismo*. El servicio controlado por otro distinto de mí —especialmente cuando quien lo controla es aquél a quien sirvo— se llama esclavitud. No puedo ser libre en mi servicio a los demás si no lo soy de mi cuerpo. No podemos resistir el copiar aquí la bella y trágica afirmación de Comte-Sponville: “el intemperante es un esclavo tanto más sojuzgado cuanto que lleva consigo por todas partes a su amo”⁵⁷. ¿Qué dicen los intemperantes, y los intemperantes proselitistas, ante el artículo IV de la Declaración de Derechos Humanos, que prohíbe “la esclavitud en todas sus formas”?

El cultivo de las virtudes fundamentales

Hemos mostrado, en rápidos trazos, la necesidad de la vivencia de las virtudes fundamentales, para el ejercicio de los derechos humanos. No todos estos derechos, tal como se declararon en 1948, tienen la misma necesidad de estas virtudes, ya que no todas derivan directamente de la naturaleza humana, fuente y destino de la virtud. Pero un análisis incluso poco profundo de sus artículos: igualdad de derechos (art. I); igualdad ante la ley (art. VII); igualdad (art. II, 2); derecho de ser oído (art. X); no padecer injerencias arbitrarias en la vida de familia (art. XII); libertad de pensamiento, conciencia y religión (art. XVIII); libertad de opinión y expresión (art. XIX);

⁵⁷ COMTE-SPONVILLE: *Pequeño tratado...* p. 46

derecho a la educación como “pleno desarrollo de la personalidad humana” (art. XXVI); nos haría obvia la rigurosa necesidad de la posesión de esas virtudes en grado aceptable.

Ya indicamos que las virtudes humanas tienen su caldo de cultivo en las comunidades de relación personal, en las comunidades de amistad, de tradición y de carácter. Hemos dejado de mencionar intencionalmente el ámbito humano por excelencia para el fortalecimiento y desarrollo de la virtud: la familia. Ya dijo Frederick Hegel, en medio de su megalomanía, que quien no aprendiera la solidaridad en la familia difícilmente podría vivirla después en la convivencia social.

El quincuagésimo aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos nos llevaría a volver la mirada de manera natural a la familia, en donde esos derechos se desarrollan, como larvas en su medio propio, en paralelo con las virtudes que los reconocen y respetan; o, inversamente, las virtudes crecen cuando se reconocen y respetan —como en la familia— esos derechos.

Lo que sucede es que hablar hoy de la familia resulta no ya poco político, jurídico, o práctico, sino pacato, doméstico y moralizante. ¿Pero pueden acaso defenderse los derechos humanos sin resultar moralizante? ¿Qué escuálida defensa sería ésa?

Además, referirnos a la familia no puede considerarse sólo un asunto de moralidad, aunque lo sea, sino un acto elemental del sentido común. No podemos decir que Lucrecio, el portavoz latino de Epicuro, sea a la vez un pregonero de la ética del Aristóteles, paralela a la greco-judeo cristiana, porque Lucrecio, como Epicuro mismo, es un utilitarista declarado, aunque no descarado. Sin embargo, en él leemos estas clarividentes palabras que hacen referencia a los tiempos prehistóricos, dado que la familia es la institución más antigua de la humanidad:

“Cuando supieron habitar en chozas, abrigarse con pieles de animales y usar el fuego; cuando la mujer, por los lazos del

matrimonio, fue propiedad de un solo hombre y creció la descendencia de su sangre, el género humano empezó a perder un poco de rudeza. [...] Venus quitó vigor a los hombres, y los niños, con sus caricias, no tuvieron dificultad en torcer la ferocidad natural de sus padres. Entonces empezó la amistad a implantar sus lazos entre vecinos deseosos de evitar cualquier violencia mutua: se recomendaron entre sí, y los niños y las mujeres hicieron entender confusamente con la voz y el gesto que era justo (*aequum*) apiadarse de los débiles”⁵⁸.

La familia no es sólo un tema de la ética y del sentido común (en caso de que ambos saberes sean diversos), sino un tema propiamente jurídico, político y constitucional, como pocos, si los hay. Es de lamentar que los representantes de nuestros tres poderes, al encararse con los tres profundos problemas que hemos de resolver (subsistencia, salud, educación), se olviden con frecuencia del párrafo segundo del capítulo IV de nuestra Constitución en donde leemos que la ley “protegerá la organización y el desarrollo de la familia”. La organización y el desarrollo de la familia debe ser convertido en el ojo de agua, en el manantial de las virtudes fundamentales que deben ser encarnadas para que los derechos humanos puedan ser cumplidos.

⁵⁸ LUCRECIO: *De rerum natura* V, 1011-1023.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.