

Los derechos humanos y el derecho natural —de como el hombre *imago dei* se tornó *imago hominis*

Ricardo Dip

No es raro encontrar cierto uso, con mayor o menor intercambio, de los términos “derechos naturales”, “derechos humanos” —o del hombre— y “derechos fundamentales”. En ese camino, por ejemplo, **Lorca Navarrete**, concibe los derechos fundamentales bajo el modo de realización histórica de los derechos naturales; **Ezcurdia Lavigne** habla de las perspectivas iusnaturalistas de los derechos humanos; **John Finnis** dice que el término “derechos humanos” es un modismo contemporáneo, que el autor adopta como sinónimo de la expresión “derechos naturales”; **Mauricio Beuchot** dice que “los 'derechos humanos' corresponden por lo menos a algunos de los antes llamados 'derechos naturales'”; y **André-Vincent** llega hasta a indicar, en el magisterio de Juan Pablo II, una superación de la referencia a los derechos naturales, mediante el empleo de las expresiones “derechos fundamentales”, “derechos inalienables”, “derechos de la persona humana”.

En efecto, se encuentran en las relaciones de derechos *humanos* —así, las enunciadas en varias declaraciones internacionales— y en los elencos de derechos *fundamentales* de diversas naciones un **contenido común**, que también, no raramente, es identificado en listas doctrinariamente referidas a derechos *naturales*. A título ilustrativo, tomemos en consideración el “derecho innato” que la Declaración de Derechos de Virginia (12 de junio de 1776) declara al “gozo de la vida” —*enjoyment of life*—, **derecho a la vida** que no sólo las leyes constitucionales y sub-constitucionales de los varios Estados expresamente acostumbra reconocer y amparar, sino que, además de eso, siempre se estimó objeto del **derecho natural**.

No se trata de rechazar, de partida, alguna eventual identidad de objeto en las listas de derechos fundamentales, humanos y naturales, o de menospreciar la importancia de la fundamentalización y de la declaración internacional de derechos que, clásicamente, se han reportado a la naturaleza humana. Reconocer una equivalencia *secundum quid*, sin embargo, no es suficiente para afirmar la identidad substancial, absoluta. Lo que diferencia esos derechos fundamentales, humanos y naturales, es menos la variedad de contenido de sus objetos —aunque esa variedad se apunte algunas veces— que su **fundamentación**. Lo que, efectivamente, diferencia los derechos naturales, de un lado, y, de otros, los humanos y los fundamentales, es la reivindicación o la aceptación de su legitimidad. Observa, a este propósito, **Danilo Castellano**, luego en la abertura de su *Razionalismo e Diritti Umani*, que las cartas contemporáneas de derechos configuran

“...il tentativo di plasmare la realtà secondo modelli convenzionali, elaborati

a tavolino, per lo più 'alternativi' rispetto all'ordine delle cose come esse sono state create e, quindi, como sono a noi 'date'. Il razionalismo è, in ultima analisi, una sfida a Dio: al mondo 'imperfetto' da questi creato l'uomo oppone un mondo 'perfetto' da lui costruito; all'ordine 'naturale' si sostituisce un ordine 'razionale'; alla razionalità como capacità di cogliere il *Logos* si preferisce la razionalità como capacità manipolatrice e calcolatrice”.

Tratemos aquí, entre otros posibles temas particulares de relieve para la distinción que estamos analizando, de la cuestión de **dignidad humana**, en que se apoya el paradigma de los **derechos de la humanidad** - proclamados, ordinariamente, como novedad de generaciones más próximas de los derechos humanos y fundamentales. La autorizada obra de **André Lalande** reporta a los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, de **Emmanuel Kant**, el *principio de la dignidad humana*, allí resumido en que “la persona humana no debe jamás tratarse apenas como un medio, mas como un fin en sí”. Pero, será siempre posible cotejar esa noción kantiana con algunas afirmaciones cronológicamente anteriores y, de modo vinculante, con la doctrina del *ius gentium* hispánico, sobre todo la articulada por **Francisco de Vitoria**.

Ese contraste permitirá, de un lado, restringir la indicación de Lalande al punto en que no se deba tributar a Kant la inauguración del tema de la *dignidad de la persona humana*, y, de otro lado, permitirá trazar diferencias entre los contemporáneos “derechos humanos” y el derecho natural clásico.

La interpretación de la *dignidad humana* sustentada por Kant no puede marginarse del **cuadro ético-formal** en que fue proferida. Ese cuadro es la clave de su lectura, **negando** toda trascendencia, recusando todo elemento exterior a la razón humana apto a ordenar la conducta de los hombres. Una libertad humana clausurada en su propio ejercicio: para la ética formal kantiana, en síntesis, no tiene relieve el contenido de las normas, sino que apenas importa el **imperativo de la conciencia**: se prescinde de un fin exterior para las acciones humanas, porque el sujeto agente es el propio fin de esas acciones. El hombre, en este cuadro, es el “fin supremo del hombre”. La **autonomía de la voluntad** es - en Kant - para esa voluntad, la ley de la acción, excluyéndose todo fin diverso de ordenarse la conducta: la ley kantiana de la voluntad es la propia voluntad de la ley, la autonomía absoluta de la conciencia, una “interpretación tautológica” de la propia conciencia: la ley moral lucha en el propio hombre, en cuanto fuente absoluta de los valores, una regla universal derivada de una voluntad particular.

No se puede ignorar la importancia de Kant para el pensamiento que lo sucede: “*aucun philosophe -así lo dice Jacques Leclercq- n'a exercé sur la pensée moderne une plus grande influence que Kant*”, y, a cuenta del reconocimiento de esa influencia, ya es posible la diagnosis del concepto de **dignidad de la humanidad**, ser, él también, referido en nuestros tiempos, tributario directo de un pasaje kantiano de la *Metafísica de las costumbres*, en el cual se lee: “... *la dignidad de la humanidad consiste precisamente en esa capacidad de ser legislador universal, aún cuando bajo la condición de*

estar al mismo tiempo sometido juntamente a esa legislación". Quiere decir, una reafirmación -de carácter general- de la autonomía absoluta de la conciencia: la dignidad de la humanidad es intrínseca a sus sujetos, ella consiste en la aptitud de instituir las leyes universales de la conducta humana, al margen de normas externas, todo esto al par con la sumisión de la humanidad a estas leyes que de modo autónomo ella estatuye.

Cuando hoy la Europa geográfica -que, de algún modo, recoge influencias mundiales y, amplificadas, las proyecta con la fuerza ejemplar de la Europa cultural- señala un tiempo de *transformaciones del Estado contemporáneo*, entre cuyas notas se ha puesto en lista la agudización de características ya en marcha desde hace mucho tiempo (como el *multiculturalismo* y el *laicismo*) y la ruptura "*de la claridad de líneas entre lo estatal y lo extra-estatal*", se tiene un fuerte indicio de que la noción de **dignidad de la humanidad** -reportada a los cuadros de los derechos humanos- trilla persistentemente el "sistema" heredado de la autonomía ético-formal de Kant. Es corroborante, a propósito, acerca de las dos primeras notas arriba apuntadas para el Estado contemporáneo -*multiculturalismo* y *laicismo*-, considerar un impreso episodio mencionado por **Danilo Castellano** en torno de la elaboración constitucional de la nueva Europa:

"...Valéry Giscard d'Estaing (quale Presidente della Convenzione che ha il compito di elaborare il Progetto della Costituzione europea) ha dichiarato di non ritenere 'opportuno un riferimento a Dio' nella Costituzione europea, perchè la parola 'Dio' ha assunto una pluralità di significati; tanti quanti -si potrebbe aggiungere- sono le confessioni religiose, le credenze dei gruppi, le 'fedi' degli individui che dichiarano di credere in Dio.

Il Dio, perciò, verso il quale -si sostiene- ogni uomo ha doveri, in verità, un ente Supremo dipendente dalla coscienza dell'uomo (quindi, a ben osservare, non è affatto Supremo, tanto meno Dio persona). Il che implica, fra l'altro, l'assunzione della cosiddetta 'ideologia pluralistica' che mette sullo stesso piano ogni opzione religiosa *in quanto opzione soggettiva e senza argomenti.*"

Observó **Pietro Grasso** que, debilitado el antiguo vínculo social propiciado por la religión - "*...el cemento unificador de los espíritus, necesario para una vida social y política, se consideraba consecuencia de la adhesión de las gentes a la religión dominante en su propio país*" -, se pone para el Estado contemporáneo la muy problemática búsqueda de un factor sucedáneo de agregación. La dificultad lógica interna de ese Estado está en que no puede recurrir a premisas trascendentes o "*a alguna concepción cierta e indiscutida acerca de las características esenciales de la naturaleza humana*".

Es comprensible - dirá **Miguel Ayuso** - que, en el plexo de una ideología pluralista, "*la idea de Dios deja de tener un sentido unificador y evidencia contradicciones tan hondas que impiden fundar un ordenamiento jurídico. (...) Un Dios concebido como dependiente del hombre -esto es, como un 'no-Dios', porque deja de ser un Ser supremo y, mucho menos, personal- y una*

religión entendida igualmente en términos antropológicos -como cualquier elaboración del hombre-, como simple opción subjetiva, conducen virtualmente al nihilismo”.

El robo de todo posible fundamento unificador que trascienda la positividad -incluso la del orden jurídico establecido- explica, en parte, el rompimiento de la claridad de los límites entre, de un lado, el ser y las funciones estatales, y, de otro, el ser y las funciones extra-estatales. Con las indicaciones -agudamente apuntadas por **Paulo Otero**- de que una cultura arbitraria, que haya abdicado de su historia y de fundamentos metafísicos, se va tornando fuente de una cultura totalitaria, despunta en nuestros tiempos una correlacionada **mudanza de signos de los derechos humanos**, a cuya vuelta se trata de apuntar metas, sino de la *relativamente* imposible universalidad fundacional, al menos de internacionalización. Es así que, para luego, los derechos humanos ya “*no son puros derechos subjetivos contra las inmisiones de los poderes públicos, sino también son valores objetivos del Estado de derecho*”, dándose ocasión a la **eficacia horizontal de los derechos fundamentales** y a una acusada fragilización de sus fundamentos: **Paulo Otero**, a este propósito, habla gráficamente de una “*debilitación de la 'fundamentalidad' de los derechos fundamentales*”.

El tema es tanto más relevante cuanto el Estado pluralista contemporáneo se afirme un **Estado de Derechos Fundamentales**.

Aunque sea, *en parte*, confortante recoger de un texto de Oestreich y Sommermann la afirmación de que “*el concepto de Derechos humanos, tal y como nos ha sido transmitido desde el siglo XVIII, no quiere decir, en principio, sino que existen derechos innatos en el ser humano que le corresponden por naturaleza*”, es, sin duda, desde ya incomodo imaginar que no haya unidad en cuanto al contenido de los derechos humanos y que, entre sus doctrinadores, no haya concierto, tampoco, en cuanto al concepto de naturaleza humana. Más que esto, sin embargo, lo que provoca malestar es el hecho de que, por más que los consensos acojan listas de derechos humanos, haya a su propósito un clarísimo disenso fundacional.

Apuntar al excelso reconocimiento de un *mesianismo de los derechos humanos* (**Alberto Verdoot**) y que estos derechos, en orden a la dignidad de la vida social, emergen “*casi en lugar de Dios*” (**Ángel Sánchez de la Torre**), son afirmaciones que no esconden el embarazo de que “... i diritti umani devono buona parte del loro successo alla loro ambiguità”, de modo que, si en el plano teórico no tiene detractores, en el práctico, abundan sus enemigos (**Sánchez de la Torre**). Ya se tiene, en el plano del lenguaje común, la aparente paradoja de que los *derechos humanos*, declarados o hasta, si se quiere, en la configuración iusnaturalista secular, determinados positivamente, como un **límite al poder político**, son, al mismo tiempo, instrumentos de afirmación y de protección de bienes jurídicos y, paradójicamente, un camino para la ruptura de la seguridad del derecho.

La reconocida **ambigüedad** de los derechos humanos induce a la

resignación actual con el mero acercamiento diagnóstico del término, pero es un hecho que, también por este criterio, no se vence - y en algunos puntos se agrava - una faja no pequeña de inconvenientes, porque la variedad de sentidos para el término “derechos humanos” es tributaria de su historia, que presenta *saltos y enfrentamientos*, cuando no *rupturas*: la sucesión de sus **generaciones o dimensiones** es resultante de algún conflicto fundacional y político. Dice, a este propósito, **Carlos Ignacio Massini** que “*no existe una tradición única y progresiva en lo que respecta a la noción de 'derechos humanos'.*” En efecto, por más que se comprenda una **historia externa** de los derechos humanos que, remontando a **Aristóteles** y a **Cicerón**, visite después, como una secuencia de ideas, al pensamiento de **S. Agustín** y de **S. Tomás de Aquino**, el hecho es que ya no se entenderá como posible que, además de esto, pueda concebirse una **historia interna** de los derechos humanos como si fuera un **sólo producto** oriundo de la Edad Antigua y de la Escolástica y nutrido también de la ideología de **Hobbes**, de **Rousseau**, de **Kant**, de **Hegel**, de la revolución francesa de 1789 etc.

Este es visiblemente el mayor problema teórico en el estudio y en la práctica de los “derechos humanos”: su **consideración fundacional**. Frustrada la *mera confianza en los derechos humanos* declarados por la Organización de las Naciones Unidas, texto que constituiría una especie de universal ético, un **decálogo para cinco billones de personas** - o, más que eso, *un decálogo per 7 miliardi di persone* - reaparece la evidencia de que la **variedad de los derechos humanos corresponde a la variedad de sus fundamentos**.

Esta verificación ya había sido señalada por el segundo **Maritain**, aunque sea reconocible la nuclearidad de la **concepción antropológica** en la fundamentación teórica e histórica de los derechos humanos. Considérense, a título de ejemplo, estas nociones, representativas de la constante indicación del **núcleo duro** fundacional de los derechos humanos: una, de **Salvador Vergés Ramírez**, para quien los derechos humanos son “*aquellas exigencias que brotan de la propia condición natural de la persona humana y que, por ende, reclaman su reconocimiento, su respeto e incluso su tutela y promoción por parte de todos; pero especialmente de quienes estén constituidos en autoridad*”; la segunda, de **Morris Abram**, antiguo delegado norteamericano ante la Organización de las Naciones Unidas, para quien “*se llaman derechos humanos aquellos derechos fundamentales a los que todo hombre debería tener acceso, en virtud de su calidad de ser humano y que, por tanto, toda sociedad que pretenda ser una sociedad auténticamente humana debe garantizar a sus miembros*”.

Lo que se verifica de estas acepciones es la referencia esencial de los **derechos humanos** a la **cualidad del ser humano**, a la **condición natural de la persona humana**, vale decir, *derechos innatos en el ser humano que les corresponden por naturaleza*. Si se parte, de todos modos, de la extensión positiva de esos derechos -tal como ellos se expresan en las varias ordenaciones internas (ya, pues, como derechos fundamentales) y en el derecho internacional-, el sentido pragmático de la expresión “derechos

humanos” atrae su manipulación ideológica y hasta su reciente “*uso tedioso*”, porque el enunciado conceptual es amplio y difuso lo suficiente para contemplar la multiplicidad de orientaciones ideológicas y de positivaciones multiculturales.

Por más que esa noción sea acusada de tautológica, lo cierto es que ella apunta una característica irrefragable de los derechos humanos y, al final, una característica admitida ampliamente: los derechos humanos son de **exigencia universal**, son derechos superiores y anteriores al Estado (pese a que, en algunas concepciones, el Estado pueda ser condición necesaria de los derechos humanos), porque son **derechos del hombre en cuanto hombre**, derechos del hombre por el sólo hecho de ser hombre.

En esta línea, **José Soder** observó que la noción de derechos humanos se refiere a las relaciones que “valen para todos los hombres indistintamente, independientemente de edad, sexo, raza, civilización y demás propiedades del ente humano”. Se trata de derechos “*inherentes a la persona humana por el sólo hecho de ella poseer racionalidad*”. Es decir: son los derechos de todos los hombres, en razón de su humanidad, esto es, por la **nota de dignidad o de excelencia** de ser hombres.

A pesar de la simplicidad textual de este concepto, se reconoce su **equivocidad** (incluso pragmática), cuya causa remonta a las ideas de **dignidad humana** y de **naturaleza humana**. De hecho, es el carácter equívoco de estas expresiones lo que perturba la univocidad del término *derechos humanos*.

Para saber cuáles son los derechos del hombre en cuanto hombre, necesitamos saber **qué es el hombre**. Descubrir su naturaleza (: la esencia, en la esfera de sus operaciones) es hacer aparecer el fundamento de los derechos humanos. Mas, la idea de **naturaleza humana** pone al frente la variada serie de *humanismos*, contrapuestos en muchos aspectos.

El problema está lejos de ser apenas teórico. Si se observa que la variedad de la *antropología inventada por las ideologías* implica la diversidad pragmática de los derechos humanos, se entiende la relevancia de su investigación ética. **Jürgen Baumann** observó que “*No puede existir un orden socialmente correcto y moralmente reprochable*”; “*una comunidad que para su convivencia ha fijado normas con conminaciones penales contrarias a la ley moral, no es una comunidad jurídica, sino una cuadrilla de ladrones*”.

Se respira un clima *new age*: el de la utopización de la novedad, de lo fluctuante, de lo lábil: *nueva* religión, *nueva* cultura, *nueva* economía, *nuevos* tiempos, *nuevo* hombre, *nuevo* Estado, **nuevos derechos humanos** etc. Relativismo en la *nueva* axiología, pirronismo en la *nueva* lógica, *movilismo*, o inclinación para el cambio, en la *nueva* metafísica: “La ley del pensamiento no es la verdad (vale decir, la estabilidad), sino la opinión (equivale a decir, la fluctuación continua)”. Como se dice en otra parte: “Prevalece el valor del devenir —porque está erigido al modo de una utopía— sobre el ser, el cambio, sobre la permanencia, la acción que transita, sobre el

fin que, alcanzado, se establecería. No solamente se reconoce ya, como efectivamente debido, la existencia de un mundo *in fieri*, de un mundo en fuga, sino que se queda implícita la sola infinitud sucesiva de lo variable, la imposibilidad de que ninguna cosa sea acabada, de cosa que sea *in facto esse*, porque siempre estará *en train* de ser...”.

La labilidad del Estado influencia la inestabilidad social, o mejor dicho, *consocial* (*esto es*, personal en la indispensable vida social de cada persona). Así, un Estado lábil no puede afirmar la idea de valor de la persona humana, cuando, al mismo tiempo, favorece no sólo la legislación contra-humana, mas, en algunos casos, incluso fomenta la práctica de atentados al hombre (cuando no es el propio dinero público el que está costeándolos).

En ese cuadro de labilidad estatal —en que se avista una aparente desorientación de la política—, la pérdida del sentido de lo justo es capital. La contaminación jerárquica promueve la letargia de la opinión pública y, consecuentemente, el aumento de la delincuencia, que se somete a un proceso de asimilación espontánea.

De un lado, vacío espiritual y frustración cultural; del otro, el estímulo al combate, a la eficacia —a cualquier precio (visto que la ética *a la carte* es un problema privado o, cuando mucho, de consenso de soledades múltiples). La norma hedonista y utilitaria sintetiza admirablemente: “conviene sacar ventaja de todo”. Un egocentrismo efectivo no puede ser menos que hostil a los “otros”.

Centrado en su propio ego, desesperado de valores, el hombre, cuya naturaleza política reclama la *co-presencia* humana —y, por lo tanto, *con-valores*—, se des-socializó, se atomizó, se volvió “ciego y sordo respecto de la libertad y del amor” (Pinatel).

3.2. Paradigma insurgente

En la línea opuesta al paradigma dominante, el iusnaturalismo tradicional enfrenta la incómoda búsqueda de una vigencia política. Generalmente vinculada al cristianismo, la doctrina iusnaturalista clásica ya en esto encuentra fortísimas resistencias, aunque tenga a su favor el sistema y el método de una filosofía consistente y, en el terreno histórico, poder exhibir éxitos fácticos y doctrinales.

Con efecto, pese a la frecuente capitalización histórica de los derechos humanos al ambiente dieciochesco y decimonónico —particularmente en Francia—, la historiografía contemporánea ya puso en evidencia cuanto hay de *sombras* y *tragedias* en este período de la historia política francesa, y, a la par de eso, positivamente, se pueden enumerar manifestaciones típicas —de lo que se vino después a designar— **derechos humanos** tanto en episodios vetero-testamentarios, cuanto en el ambiente de la Cristandad medieval. Para aquellos, basta aquí referir, ejemplificativamente, las indicaciones de **Haim Cohn**, magistrado del

Tribunal Supremo del Estado de Israel; en la órbita de la civilización cristiana —al lado de las notas que, por lo común, visitan obras relativas a los derechos naturales—, se destacan especialmente los estudios históricos relativos al *ius gentium*.

Revisítese aquí, a mera cuenta de algo ilustrativo, el tema de la identidad simple entre Derecho penal y ley penal, idea que ordinariamente se afirma que es **moderna**. Sin embargo, la idea de un cierto *reino de la ley* —incluso *penal*— **no es moderna**. Se la va a encontrar entre los romanos antiguos y mucho mejor aportada en la Edad Media.

Es en el plano **político** actual que reside, como es sabido, un grandioso obstáculo para la vigencia del iusnaturalismo tradicional. Aunque la teoría iusnaturalista clásica muestre persistente vitalidad, con la señalada presencia actual en la órbita de la ecología, de la bio-ética y del bio-derecho, esta relevante consistencia teórica no se mostró suficiente, hasta aquí, para tornarse victoriosa en el embate político. Al revés, los iusnaturalistas tradicionales —cuyas vinculaciones doctrinarias con el catolicismo son ampliamente conocidas (por más que algunos de sus filósofos estuviesen en diversa línea cristiana y que incluso un pensador de Fe judaica se profesase tomista)— contienden ahora con lo que un autor francés, **Michael De Jaeghere**, designó como *enseignement du mépris*: descrédito de la doctrina, de la historia, de la moral, descalificación de los pensadores cristianos, resignados a *se cantonner dans la sphère privée, de limiter son magistère à la conscience personnelle de chacun*. Si, de un lado, es predecible que la doctrina iusnaturalista tradicional no abdicará de su ideario, es humanamente improbable que ella se torne —en nuestros tiempos— el fundamento dominante en las teorías jurídicas aceptadas por la comunidad de los pensadores del Derecho. No aparece fácil, con efecto, la aceptación de la doctrina iusnaturalista clásica por una comunidad que mucho se informó en despreciarla.

Es posible acercarse a las tesis expuestas en esa doctrina, considerando su idea capital: la de Ley eterna, de que la ley natural (en que, por la doctrina de ese iusnaturalismo clásico, tienen sus cimientos los “derechos humanos”) es una ley participativa. Los juristas contemporáneos que ordinariamente no consideran la variedad de especies de leyes —eterna, divina, natural, humana e *fomes*— mas que bajo el criterio de la división de las leyes humanas, siquiera son llamados a la negación especulativa de esa doctrina clásica, bastándoles la negación práctica del orden legislativo universal, vale decir, el desprecio de la aserción iusnaturalista de que **Dios** es el principio externo que mueve para el bien, instruyendo por la *ley* y ayudando por la gracia. Se avista el problema consecuente: si no existe una Ley eterna, se da el establecimiento de un *poder absoluto* en causas segundas, sólo *formales* (por ejemplo, el *Grundnorm* de **Kelsen**) o *materiales* (a título ejemplificativo: la *raza*, con **Gumplowicz**, **Chamberlain** y **Gobineau**; la *clase*, con **Marx**; los *consentimientos: radicales*, con **Hobbes**, **Locke** y

Rousseau, o *actuales* –oscilaciones demoscópicas).

El concepto de Ley eterna no surgió directamente en la teología, ni ésta fue a buscarlo en las Escrituras. Ya estaba en **Heráclito** (siglos VI-V a.C.), en que se anuncia la idea de una ley sempiterna –*nomos eimarmene*–, de una “ley divina”, del “fuego eterno”, de la “razón siempre existente”, de la “ley universal”, de la “razón común”. También se encuentra el concepto de esta ley, y con mayor precisión, entre los estoicos, que se refieren a una “ley siempre existente... que gobierna y dirige todas las cosas”, “ley eterna... y providente”. Es verdad que estas expresiones no deben engañar en cuanto al contenido, que dista mucho de lo que, más adelante, surgiría con la teología escolástica. **Platón** por igual se refirió a la Ley eterna en el *Timeu* y en *De las Leyes*. En **Cicerón** –en el *De Legibus* y en el *De natura deorum*– aparecen nociones de “ley eterna”, “ley natural”, “orden del universo”, “recta razón”. **Plotino** las reiteró, hasta que **S. Agustín** formuló el primer concepto *adecuado* de la Ley eterna (especialmente en el *De Libero Arbitrio*). Para **S. Tomás de Aquino**, la “razón misma del gobierno de las cosas, en Dios, que es el regidor del universo, tiene naturaleza de ley”; la Ley eterna, dice S. Tomás, “no es más que la razón de la sabiduría divina (*ratio divinae sapientiae*), en cuanto directiva de todos los actos y mociones”. Más adelante: la Ley eterna es la “razón de la divina sabiduría”; la Ley eterna es “la razón del gobierno divino” (*ratio divinae gubernationis*); la Ley eterna es “la razón de la Divina Providencia” (*ratio divinae providentiae*). En fin, la Ley eterna es la *summa ratio*.

Para el iusnaturalismo tradicional, a la idea de *creatio* se vincula la de *gubernatio* (: dirección de todas las cosas a su fin), de modo que al concepto de Dios *Creator* se vincula la noción de Dios *Gubernator* –de manera que el universo no sólo fue creado por un Ser racional, sino que el universo es también razonable, *esto es*, tiene un sentido, tiene un fin racional. De eso deriva, para el iusnaturalismo clásico, que la Ley eterna es la misma *ratio divina*, en cuanto dirige todas las cosas a su fin (y porque es directiva, se dice dictamen de la razón práctica de Dios). La Ley eterna es, así, el principio de la Providencia divina.

Se compendia de la doctrina iusnaturalista tradicional: la Sabiduría divina (*Sapientia divina*), en el orden de la *creatio*, concibe las ideas ejemplares de todas las esencias creadas y creables; al paso que la misma Sabiduría, en el orden de la *gubernatio*, contempla esas esencias en cuanto *gobernadas* y *gobernables*. Mas la Ley eterna, aunque pertenezca a la razón práctica de Dios, no es lo mismo que la ciencia de Dios (que es especulativa y práctica, abarcando medios y fines), o Su providencia (que es práctica y sólo abarca los medios), o la potencia ejecutiva.

Así, a la providencia –que “es la razón del orden de las cosas a sus fines”–, algunos la confunden con la Ley eterna.

S. Tomás de Aquino las distingue por medio de una analogía con la virtud de la prudencia (*recta ratio agibilium*). La prudencia trata sobre el

orden de los medios en relación al fin, dirigiendo las demás virtudes en la determinación del justo medio virtuoso, mas no cabe a la prudencia señalar los fines de las virtudes: esos fines o ya están en el hábito de los primeros principios o están en la voluntad como orden natural participada de la *sindéresis*, que sólo conoce los fines naturales. La providencia divina es consecuente de la Ley eterna; esta es un principio de la providencia; la providencia corresponde solamente al conocimiento de los medios en cuanto ordenados al fin. Así, la *sindéresis* está para la prudencia tal como la Ley eterna está para la providencia divina.

El contenido de la Ley eterna se proyecta para la órbita natural: todas las cosas necesarias y contingentes, creadas y creables están sujetas a la Ley eterna; quedan fuera de su objeto de concepto las actividades divinas *ad intra*. **Todo lo que sucede, todo lo que viene a ser, todo lo que ocurre** —dicen esos iusnaturalistas—, incluso las cosas que en sí mismas no existen, **existen en Dios**, en cuanto por Dios preconocidas y preordenadas. En Dios, pues, la Ley eterna está en aquel que regula y mide; en el hombre, en cuanto regulado y medido (y esto es la *ley natural*).

Esa amplia teoría de la Ley eterna representa una aparente objeción: la **ausencia de súbditos** para la destinación del acto promulgador. Mas el término **promulgación** tiene doble sentido: es anuncio del dictamen y es también su audición. En este segundo sentido, la Ley eterna no podría ser promulgada en cuanto eterna, mas, en cuanto al primero, cabe reconocer la posibilidad de su promulgación.

Por otro lado, siendo la Ley eterna la razón práctica de Dios, no puede ser menos que *absolutamente* eficaz. A los seres no racionales, que participan materialmente de la Ley eterna, se impone como voluntad de beneplácito. A los seres racionales, en parte (tratándose de los hombres) como voluntad de beneplácito (participación material: recibida y sufrida. Por ejemplo, propiedades físicas, químicas, inclinaciones naturales, tropismos etc.), en parte como voluntad de signo (participación formal: conocimiento de la Ley eterna y libertad en observarla como *vis directiva*): pero ahí, fallando su eficacia directiva, degradado el hombre, no escapa él de la *vis coactiva* de la Ley eterna.

Se habla comúnmente, en la doctrina, de generaciones o *dimensiones* de los derechos humanos (y, no menos, de los derechos fundamentales) para expresar una clasificación de ellos por medio del criterio cronológico referible a su positivación o, tal vez más exactamente, a una transformación histórica de los derechos humanos (y, en su caso, de los fundamentales).

De la reserva crítica que, en ese contexto, se dirige con frecuencia al uso del término *generaciones* —por inducir a la idea de una sucesividad histórica del objeto de concepto, cuando, de hecho, las “nuevas generaciones” de derechos humanos conviven con las anteriores— no parece que escape del todo el término “*dimensión* de los derechos humanos”, porque la idea de *dimensión* sugiere en primer lugar o una nueva perspectiva

gnoseológica sobre un sujeto epistémico persistente (*esto es*, sobre los mismos derechos humanos ya antes afirmados) o, con más propiedad, apenas la novedad de una estimativa predicamental o circunstancial acerca de una substancia ya conocida (vale decir, la consideración de circunstancias o de algún o algunos accidentes de la substancia ya afirmada; por ejemplo, estimar ciertas cuestiones accidentales relativas al derecho a la vida, al derecho a la libertad de expresión, al derecho de propiedad, etc.). Sin embargo, si el término *dimensión* no pareciera encuadrarse con la idea de nuevas especificaciones dentro de un mismo género, ella se armoniza con el concepto de número discreto: habría, pues, una *dimensión discreta* —aunque no la continua— a la cual relacionar las diversas propuestas históricas de derechos humanos (y fundamentales). Hay quien prefiera, sin embargo, referirse, en ese cuadro, a fases de la evolución de los derechos humanos, a sus etapas de evolución, aparentando, de todos modos, inconveniente el agregado de la nota adjetiva de supuesta evolución, salvo si se juzga que todo cambio en la lista de derechos humanos implica, esencialmente, un *plus* de valor humano (lo que, según la evidencia, tendría, *sed contra*, que demostrarse puntualmente). Mal que pese a la utilización frecuente de las expresiones *generación* y *dimensión* de los derechos humanos, tal vez fuese más propio hablar de *especializaciones*, *especificaciones*, *marejadas* u *olas* de las varias proposiciones de los derechos humanos, tanto en un espectro histórico, cuanto —si cabe el término— en un ámbito proto-histórico, en el espectro de su pre-positivación.

Sin la consideración, por lo demás, de esta “protohistoria” —que apunta, en rigor, apenas a un período antecedente a los derechos humanos 'dieciochescos'— ha de dejarse sin explicación una serie de hechos históricos relevantes en el conjunto de los derechos humanos (desde, por ejemplo, la importancia del pensamiento de la Escolástica franciscana tardía —por más que criticable en tantas de sus posiciones—, hasta el importante significado político y jurídico de la Escolástica hispánica, cuyo papel no se puede disminuir en la formación del Derecho de Gentes).

A modo de ejemplo, conviene resaltar, en este paso, la relevancia de la *Controversia de Valladolid* (1550-1), célebre debate acerca de las conquistas españolas en América. Se debe al Emperador **Carlos V** (1500-58) la suspensión, el 16 de abril de 1550, de todas las conquistas y descubrimientos en el Nuevo Mundo, hasta que, atendiendo en esto una petición del Consejo de Indias (fecha el 3 de julio de 1549), se concluyese sobre el modo de realización de esas conquistas, para actuar “*justamente y con seguridad de conciencia*”. Esta *Controversia*, en cuyos debates intervinieron el teólogo **Ginés de Sepúlveda** (1490 o 1494-1573) y el dominicano **Bartolomé de las Casas** (1484-1566), obispo de Chiapa (México), fue sometida a 15 jueces (siete miembros del Consejo de Indias, dos del Consejo Real supremo, uno del Consejo de las Ordenes Militares, tres teólogos dominicanos —entre ellos, **Melchor Cano** y **Domingo de Soto**—, un teólogo franciscano y un obispo), y se destaca como *acontecimiento único* en la Historia mundial, en la medida en

que, a la luz de una instancia ética (y religiosa) de algún modo referida, *avant la lettre*, a los “derechos de los hombres” o, si se quiere, a la “dignidad de la humanidad”, se puso en juicio una conquista política (se diría en lenguaje de hoy, un imperialismo), conquista esta que fue suspendida por acto prudencial de la propia autoridad imperial conquistadora, hasta que se pudiese decidir “*en conciencia*”.

La historia del último siglo —y **Pierre Renouvin**, en el séptimo tomo de *Histoire des Relations Internationales*, tratando apenas del período de 1914 a 1929, ya la designaba *les crises du XXe. siècle*—, al par de la dirección cósmica dada a los conceptos de “dignidad de la humanidad” y de “derechos del género humano”, no permite aproximar estas ideas de las doctrinas que anclaban designaciones semejantes, sobretudo en la Escuela hispánica del *ius gentium*. No se tiene noticia, para la salvaguardia de los derechos de las gentes, de algo ni siquiera parecido con la *relectio* que, en el año de 1539, profirió **Francisco de Vitoria**, en defensa del género humano, ni de alguna *nueva Controversia* —tal como la de Valladolid— en que las intervenciones “humanitarias” se hayan juzgado a la luz de la ética y de la religión. Es inviable el acercamiento familiar de estas instancias históricas de doctrina y política tan diversas: los actuales **derechos de la humanidad**, precisamente por esto, constituyen un **paradigma** al modo como lo propuso **Thomas Kuhn**, o sea, un modelo consensual, con el beneplácito por parte considerable de la comunidad “científica”, y un **paradigma nuevo**, porque, está disociado de las concepciones iusnaturalistas clásicas y que, influido por el “sistema” Kantiano, emerge, en nuestros tiempos, como una **novedad fundacional** propicia a una cosmovisión sugestiva ya no y sólo de una revolución cultural, sino, en el fondo, de una **revolución espiritual**.

En fin, el modelo contemporáneo de la protección mundial de los derechos humanos, sin romper con la noción racionalista de la dignidad del hombre, considerado en su individualidad, la sitúa en el ámbito de un concepto no solo *más extenso* (: el de **humanidad**, en cuya denotación se encuentran todos los individuos actuales y posibles), sino que la considera abstraída: (a) de la sociabilidad natural de los hombres, que, concretamente, viven en una estructura de relación con otros individuos y diversos cuerpos sociales (familia, gremios profesionales, parroquia, universidad, municipio); (b) de la forma histórica de las varias asociaciones humanas (incluyendo el problema de las historicidades nacionales); (c) de la actualidad de las generaciones humanas (en efecto, se propende también a una tutela de derechos referibles a generaciones futuras); (d) del territorio nacional (o, mas bien, el de las fronteras estatales); (e) del propio Estado.

En este mismo sentido, **Antonio Cassese** observó que las instituciones internacionales, en nuestros tiempos, buscan de hecho promover todos los derechos humanos —civiles y políticos, económicos, sociales y culturales— “*sul presupposto che si tratta di un unicum universale e indivisibile*”.

Un nuevo paradigma, por lo tanto, éste “único universal e indivisible”, es el **género humano**, como lo dice repetidamente **Antonio Truyol Serra**,

noción-base para la afirmación de la *dignidad de la humanidad*, concepto que, abarcando —con simultánea superación— el de la racionalista *dignidad del hombre*, se aclimata ya a la idea de regionalización y, más allá de esto, mucho más, a la de un posible futuro gobierno mundial.

Como ya quedó sobredicho, las concepciones de *género humano* y de *humanidad*, albergadas en la red de la Teoría contemporánea de los Derechos Humanos, ya se habían meditado en la Escuela Hispánica del *ius gentium*, receptiva de la herencia de la doctrina escolástica medieval. Sucesivas concepciones, es verdad, más categorías que no se encuentran en una continuidad objetivo-conceptual: el nuevo paradigma de hecho es nuevo, no porque restaure o porque complete las nociones con que *nominalmente* se identifique en el Derecho hispánico del *ius gentium*, sino que, esto sí, porque se asienta en un **nuevo fundamento**, substancialmente diverso del perfilado por la Escuela hispánica del Derecho de gentes.

Es antigua la consideración jurídica de una **dignidad del género humano**, que es posible reconducir, sólo para considerar el “mundo occidental”, sea tanto a la tradición de la sabiduría greco-romana, o cuanto a la del judaísmo y a la del cristianismo. Convergen, de hecho, las teogonías y, después de ellas, las teologías monistas para la relevante y universal figura que el lenguaje bíblico resumirá con la significativa referencia al hombre hecho *ad imaginem et similitudinem Dei* (Gén. 1-26). Esta idea visita la Escuela hispánica del Derecho de gentes, y no faltará que hasta llegue **André-Vincent** a decir que “*le droit naturel de Vitoria et les théologiens de Salamanque est à la source des ‘droits naturels’ proclamés par la Déclaration de 1789*”, y aún: “*Les droits de l’homme étaient précontenus dans le droit des Indiens*”. **Urdanoz**, a este propósito, afirma que Vitoria enunció y formuló “*la primera sistematización de los derechos fundamentales de gentes*”.

A **Francisco de Vitoria**, célebre por ser uno de los fundadores del derecho internacional moderno —y no está de más destacar, entre los reflejos de su obra, la legislación américo-hispánica—, también se atribuye el haber sido pionero en la sistematización de los **derechos fundamentales** de gentes, asentados próximamente en la libertad y en la igualdad jurídica, y, más remotamente, en la dignidad del género humano (o en la dignidad de la humanidad), y, al fin, en la dignidad de la persona humana. Esa innegable importancia de Vitoria —cuya obra florece en sus discípulos (Domingo de Soto, Melchor Cano) y, *de modo variado*, en sus sucesores en el tiempo (por ejemplo, Suárez)— **no debe inducir al simplismo de identificar sus categorías fundamentales, tales como las de dignidad del hombre y de la humanidad, a los conceptos que, bajo las mismas rubricas, se insertan en la teoría contemporánea de los derechos humanos.** Habría en esto, desde ya, el equívoco de trasladar un fundamento objetivo adoptado por Vitoria

para un cuadro de marcante subjetivismo, influido por las concepciones kantianas.

René Coste lo advirtió con precisión, al referir la concepción vitoriana de la *unidad de la humanidad* a aquello que “*notre intelligence découvre en réfléchissant sur les origines de notre espèce et sur sa nature, toujours identique à travers le temps et l’espace*”, una unidad que Vitoria apoya en la “*destinée surnaturelle, fondée sur l’universalité de la Rédemption et de l’appel à entrer dans le Corps Mystique...*”.

En efecto, el estatuto vitoriano del hombre –paradigma del estatuto cristiano, con el corte tomista– no se concilia, en substancia, con la ideología moderna de los derechos humanos: de hecho, en síntesis, **al hombre *imago Dei* del cristianismo se opone la idea del *homo imago hominis* del racionalismo**; o, en otras palabras, si, para Vitoria, nutrido en la doctrina cristiana, Dios se hace hombre, ya para el moderno y contemporáneo racionalismo de los derechos humanos, es el hombre que se hace dios.