

# ¿Es necesario fundamentar los derechos humanos?

Félix García Moriyón

## Resumen

La fundamentación de los Derechos Humanos, tal y como están recogidos en la Declaración de 1948, ha planteado siempre algunos problemas, con diversas fundamentaciones en conflicto. En las últimas décadas ha tenido una amplia acogida la posición de Richard Rorty en contra de cualquier intento de fundamentación filosófica. Tras resumir la posición del filósofo de Estados Unidos, se plantea la posibilidad y la necesidad de una fundamentación que sigue las propuestas de autores como Habermas, Apel y Putnam, y sobre todo en un concepto de naturaleza humana apoyado en los datos proporcionados por quienes estudian la evolución de los seres humanos: los derechos humanos serían la expresión de una gramática moral universal arraigada en el ser humano como consecuencia de su largo proceso evolutivo y orientada a garantizar su supervivencia individual y colectiva.

**Palabras clave:** Derechos Humanos, naturaleza humana, instinto moral, Richard Rorty, fundamentación.

**Key words:** Human Rights, human nature, moral instinct, Richard Rorty, foundation.

## Abstract

The foundation of Human Rights, as they are drawn up in the Declaration of 1948, has always created some problems with different conflicting approaches. For the last decades, Richard Rorty's antifoundationalist approach has got a considerable acceptance and influence. After summing up Rorty's contribution, this paper expresses the possibility and the need of a philosophical foundation following the proposals of Habermas, Apel and Putnam. It focus above all on a concept of human nature bases on the evidence afforded by those scholars specialized in humankind evolution: human rights are an specific and contextual expression of an universal moral grammar or instinct that has evolved as a basic inherited trait well adapted to human environment, guarantying humankind survival.

## *1. El problema de la fundamentación*

Como bien sabemos, los Derechos Humanos tienen una historia compleja. Entendidos de manera general como código de principios éticos fundamentales que rigen la convivencia de los seres humanos,

su antigüedad es prácticamente la misma que la de la especie humana. Desde que los seres humanos aparecieron en la Tierra tuvieron que resolver los problemas generados por la vida en común, dotándose de esos principios morales sin los cuales resulta imposible salir adelante ante las adversas circunstancias que ofrece el medio ambiente en el que toca vivir. Está claro que este uso tan extenso del término puede alejarnos de la discusión importante sobre los Derechos Humanos y su fundamentación. En todo caso es un planteamiento relevante al que volveré en la última parte de este artículo.

Entendidos en su sentido más estricto, la historia de los Derechos Humanos tiene su fecha de nacimiento en las dos grandes revoluciones que inauguran el mundo contemporáneo, la de Estados Unidos y la de Francia, con el *Bill of Rights* y la Declaración de los Derechos del Ciudadano. Hay un importante antecedente en la Carta de derechos o Declaración de derechos redactada en Inglaterra en 1689, que impuso el Parlamento inglés al príncipe Guillermo de Orange para poder suceder al rey Jacobo. El objetivo central de esta declaración consistía en recuperar y fortalecer el poder del parlamento frente al absolutismo real de Carlos II y Jacobo II. En Estados Unidos, tras la Declaración de la Independencia en 1776 se ratifica en 1791 el *Bill of Rights*, conjunto de once enmiendas en las que se garantizan los derechos de los ciudadanos frente al poder federal, incluyendo los clásicos de libertad de expresión y de religión. En Francia el texto fundacional es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, elaborada igualmente para garantizar los derechos de los individuos frente al poder del Estado. Algo muy importante de este conjunto de declaraciones es haber sido redactadas para hacer frente al poder del Estado garantizando un margen importante de libertad para los individuos, desarrollando y ampliando de ese modo una institución, el *habeas corpus*, nacida en la Edad Media también para frenar los abusos de los señores feudales.

La discusión actual se sitúa en torno a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre promulgada por la Organización de las Naciones Unidas en 1948. En este caso, los acontecimientos que provocan la elaboración de una carta magna para toda la comunidad internacional son los terribles hechos acaecidos durante la Segunda Guerra Mundial, de modo especial la desmesurada experiencia de los campos de exterminio construidos y gestionados por el régimen nacional socialista alemán. En el preámbulo se expone con claridad una de las razones fundamentales para redactar la carta: «Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos hu-

manos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias». No me detengo en los avatares padecidos por esta Declaración, con los textos que la completaron y las oposiciones que encontró en un principio. Sí es pertinente recordar aquí que en 1993, en Viena, se llega a una afirmación rotunda superando las últimas oposiciones y reticencias de algunos países. Es en esa fecha cuando se aprueba una declaración y un programa de acción en el que se ratifica con contundencia el carácter universal, sin excepciones, de estos derechos. Merece la pena reproducir el texto del artículo 5: «Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales».<sup>1</sup>

Pues bien, centrados en estos textos que cuentan con el respaldo, al menos formal, de todos los países, ya en 1948 se planteó el problema de la fundamentación de los derechos incluidos en esa declaración, llegando pronto a un cierto consenso sobre la dificultad de dicha fundamentación y el hecho incuestionable de que eran posibles diferentes enfoques en la tarea de exponer un fundamento de dichos derechos. Estaban presentes, por tanto, diversos intentos de fundamentar la Declaración, cada uno con su propia pretensión de verdad, pero sin capacidad efectiva de hallar un consenso respecto a cuál de ellos podía ser aceptado. Si seguimos la exhaustiva exposición de Pérez Luño<sup>2</sup>, nos encontramos con muchos enfoques claramente diferenciados con un amplio espectro en el que están subjetivistas y objetivistas, iusnaturalistas y positivistas, liberales y marxistas... En cierto sentido, no parece que deba ser preocupante

---

<sup>1</sup> Para estos textos y estas referencias, así como para el marco general del desarrollo de los derechos Humanos, puede servir mi libro *Educación y Derechos Humanos*. De la Torre, Madrid, 1998.

<sup>2</sup> Cf. PÉREZ LUÑO, Antonio E.: *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*. Tecnos, Madrid, 1988 (2ª ed). pp. 130-137.

esta pluralidad, puesto que en gran parte no hace más que reflejar, en el campo específico de los derechos humanos, las discrepancias que siempre han existido en el seno de la tradición filosófica occidental.

Los filósofos suelen no ponerse de acuerdo aunque entienden perfectamente las posiciones de cada uno de ellos e incluso pueden reconocer el momento de verdad que existe en el planteamiento del contrario. Así, por ejemplo, es posible reconocer que aquellos que defienden fundamentaciones objetivistas han contribuido decisivamente a que los derechos humanos pasen a formar parte de las constituciones escritas de los estados y que queden recogidos como derechos positivos que pueden ser reclamados por los individuos ante las correspondientes instancias jurídicas nacionales e internacionales. Del mismo modo conviene reconocer que los partidarios de fundamentaciones subjetivistas han aportado una mayor sensibilidad hacia las libertades públicas de tipo individual y han logrado el reconocimiento jurídico de derechos individuales impensables en otras épocas y otras sociedades. Y, sin agotar las posibles líneas de fundamentación, quienes han apelado a enfoques más intersubjetivos ha ayudado a entender la multifuncionalidad de los derechos fundamentales.

Tampoco nos impide esto reconocer que existe un cierto acuerdo de fondo más allá de las diversas posibilidades de fundamentación. En general se admite que los derechos humanos deben ser entendidos como valores morales cuya función consiste precisamente en mediar entre la esfera propiamente ética y el mundo jurídico, convirtiéndose en garantías exigibles principios morales normativos, pero sin reducir su validez y corrección al hecho de estar reconocidos como tales derechos positivos. De ahí que mantengan su carácter de exigencia ética, actitud crítica y horizonte utópico, como bien señala el mismo Pérez Luño. El acuerdo de fondo se puede encontrar igualmente en el desarrollo histórico de la reflexión filosófica sobre los derechos. De esta forma, podemos afirmar que la ley natural, empleada por Justiniano y Ulpiano, la *sindéresis* propia de los medievales, entre ellos Santo Tomás, y el sentido moral o el instinto moral defendido por los escoceses tienen una continuidad que tiende a mantener la afirmación de que hay un sentido moral universal arraigado en la naturaleza humana.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. GREENE, Robert A.: «Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, 2 (1997).

Más calado pueden tener, sin embargo, las divergencias que se dan entre las fundamentaciones procedentes de la tradición islámica, pues en ellas no sólo se propone un preciso enfoque de dicha fundamentación, sino que se niega radicalmente el sustrato último de algo que comparten las anteriores, todas ellas surgidas en la tradición filosófica occidental. En la crisis actual de las sociedades árabes, el Islam se presenta como respuesta que al mismo tiempo confiere una dignidad a la persona humana y una importancia central a la comunidad. En el marco de esa crisis, que en gran parte es una crisis de legitimidad de los regímenes políticos, se abre un espacio para una reflexión sobre los Derechos Humanos concretado en dos textos: «Declaración islámica universal de los derechos del hombre», proclamada en París, por la UNESCO, el 19 de septiembre de 1981, y la «Gran carta verde de los derechos del hombre de la era jamahiriyyenne», votada por el Congreso General del Pueblo de la Gran Jamahiriya árabe Libia popular y socialista el 12 de junio de 1988.

En estas declaraciones hay una ambigüedad fundamental: no sólo busca una fundamentación religiosa, sino que pretende identificar la ley coránica con los Derechos Humanos. Lejos por tanto del individualismo liberal, buscan la genealogía de los Derechos en la voluntad arbitraria de Dios que da a los seres humanos su dignidad. Al mismo tiempo no sólo reconoce esos derechos, sino también los derechos de Dios y de la comunidad, ante los que el individuo tiene deberes. En el preámbulo de la Declaración de 1981 se dice: «Nosotros musulmanes que creemos que en nuestra Alianza ancestral con Dios, los deberes y las obligaciones tienen prioridad sobre los derechos...». La identificación del Derecho con unas leyes específicas no es tarea sencilla. Por otra parte más bien parece que se está hablando de una representación ideal de la ciudad islámica. Se reactiva un ideal social y la ley deja de ser una instancia crítica que deja al hombre la tarea de formular el derecho positivo. La universalidad que pretende alcanzar es la del Islam: el ser humano en tanto que ser humano está llamado a ver en el Islam la condición de realización de la exigencia de universalidad. Una cultura concreta particular se convierte en condición de universalidad, justo lo contrario de la universalidad formal kantiana.<sup>4</sup>

Desde este enfoque de los países islámicos no es de extrañar, por ejemplo, el caso de Palestina. Un lugar en el que la confrontación

---

<sup>4</sup> Cf. MAILA, Joseph: «Les droits de l'homme sont-ils «impensables» dans le monde arabe?», en *Esprit* 179 (1991), pp. 323-342.

entre el mundo islámico y el occidental es más dura y real, con la mediación de un país asentado en la tradición judía. Los palestinos, que sufren condiciones de vida muy adversas, no suelen apelar a los derechos humanos para denunciar la injusticia de su situación o la conculcación frecuente de sus derechos, sino que apelan a la propia tradición de la sharia islámica, apoyada por una sólida organización política como es Hamas. El reto planteado por el enfoque de la fundamentación que adopta una mayoría de los líderes políticos e intelectuales del mundo islámico tiene, por tanto, un mayor calado y quizá permita entender las alternativas que pretenden eludir el problema en principio insoluble. Por un lado tendríamos aquellos que, como Bobbio, parecen seguir una línea que relaciona los Derechos Humanos con la satisfacción de las necesidades humanas, siguiendo en esto lo que planteaban autores de la escuela de Budapest con Agnes Heller, pero también autores como Hans Albert o en España Liborio Hierro<sup>5</sup>. Coherente con este enfoque es la propuesta del mismo Bobbio en el sentido de que el núcleo de la preocupación por los derechos humanos se sitúa más bien en su aplicación y cumplimiento que en su fundamentación.

Esta línea resulta, sin duda, bastante prometedora y a ella regresaré en mi último apartado. Antes, en lo que sigue a continuación, expongo sucintamente, pues un tratamiento extenso no es procedente en este artículo, una manera alternativa de evitar los insolubles enfrentamientos derivados de los intentos de fundamentación. Me refiero a las importantes reflexiones de Richard Rorty, quien de alguna manera radicaliza la imposibilidad e inutilidad de una fundamentación porque la considera indisolublemente unida a una específica tradición cultural, incapaz de ser entendida desde otro contexto, entre otros y de manera especial el contexto del mundo islámico. Para buscar una posible fundamentación en el sentido aludido en el último párrafo considero importante tener en cuenta lo que Rorty dice, pues su postura ha tenido una favorable acogida en amplios sectores intelectuales de la tradición filosófica occidental.

## *2. Rorty: ni fundamentación ni naturaleza*

Rorty tiene bastante claro cuál es el objetivo de su reflexión filosófica desde las primeras obras que le proporcionaron un reconoci-

---

<sup>5</sup> Cf. PÉREZ LUÑO, Antonio E.: op. cit.

miento mundial. La primera tesis claramente desarrollada en su gran obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es el rechazo del representacionismo, esto es, de la teoría del conocimiento tal y como se ha planteado en la Edad Moderna desde Descartes, pero que tiene antecedentes que debemos retrotraer hasta Platón. Junto con el representacionismo, rechaza tanto el subjetivismo como el objetivismo puesto que ambas maneras de plantear el problema del conocimiento dependen del supuesto de que los contenidos mentales representan de algún modo algo que está ahí fuera en el mundo, de tal forma que es este mundo exterior el que pone unos límites a lo que puede ser expresado con nuestro vocabulario y nuestros conceptos. Esos rechazos le llevan a lo que él mismo llama una epistemología conductista, que relaciona con las propuestas previas de Dewey, de quien se considera genuino seguidor, y de Wittgenstein. Este conductismo epistemológico consiste fundamentalmente en rechazar la pretensión de legitimación racional del conocimiento, tal y como pretendían entre otros Descartes y Kant, que pone límites a lo que puede ser afirmado en una sociedad. Justo ocurre lo contrario: son las prácticas sociales, los contextos específicos en los que desarrollamos nuestro vocabulario, lo que pone límites a lo que puede ser conocido.<sup>6</sup>

Lo fundamental de los enunciados no es que puedan ser considerados verdaderos o falsos en el sentido que plantea la tesis clásica de la correspondencia en sus diferentes variantes. Tampoco es el propósito del lenguaje y del conocimiento ofrecer una descripción que se ajuste a lo que realmente son las cosas, por encima o más allá de las apariencias. En definitiva, conviene abandonar completamente un modo de entender el conocimiento humano como espejo de la naturaleza según el cual lo que nos representamos mentalmente corresponde a algo exterior en el sentido de que lo refleja. Eso lleva consigo también abandonar el dualismo propio de la epistemología moderna, desde Descartes en adelante, que distingue entre conceptos y materiales no conceptualizados o, para retomar el enfoque kantiano, entre materia y forma, dualismo que sustenta las irresolubles discusiones entre subjetivistas y objetivistas o entre relativistas y dogmáticos. Rorty tiene claro que, sobre todo después de Darwin, el objetivo que vamos buscando es más bien hacer frente a los problemas que las relaciones con el medio ambiente, sociedad incluida, nos plantean. De ahí se puede sacar la conclusión de que

---

<sup>6</sup> Cf. RORTY, Richard: *Philosophy as the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 148-165.

los grandes problemas de la filosofía no merecen el nombre de tales, lo que lleva a la disolución de la propia filosofía como disciplina rigurosa, mucho más como ciencia estricta. No es de extrañar que, coherente con su posición, abandonara el puesto de profesor de filosofía y pasara a la de profesor de literatura.

Lo que procede, según Rorty, es realizar una tarea de deconstrucción dirigida a las pretensiones tradicionales de la filosofía en tanto que disciplina que se arroga el privilegio de fundamentar el valor de otras disciplinas y del conocimiento en general. Se trata, por tanto, de abandonar todo intento de fundamentación en tanto que algo condenado de antemano al fracaso. Hablar del antifundacionalismo consiste en atacar, por deconstrucción, ese privilegio moral que se arrojan los filósofos; estos pretenden establecer formas de validez general y presentar definiciones normativas y códigos axiológicos que también reclaman una validez universal. La deconstrucción lo que pretende no es una nueva fundamentación más sofisticada que las anteriores, inmunizada contra la propia crítica deconstructiva, sino más bien garantizar que ese espacio ha quedado vacío, aceptar la renuncia a fundamentar en el sentido de otorgar validez generalizable e incluso universal a determinados valores y verdades.

Abandonada la obsesión cartesiana de alcanzar un punto de apoyo definitivo y seguro que proporcione la certeza definitiva, ¿qué nos queda? Pues queda sobre todo aceptar la contingencia y la ironía, la distinción clara entre el ámbito de lo privado, en el que podemos buscar la perfección, y el ámbito de lo público en el que la opción es, por el contrario, apostar por sociedades democráticas<sup>7</sup>. «En el ámbito de lo privado tienen lugar las demandas de autocreación, de transformación, de crítica radical, del cuidado de sí, de la perfección, de lo sublime. En el ámbito de lo público, en cambio, se colocan las demandas relativas a la solidaridad, la responsabilidad, la reciprocidad, la eliminación de la crueldad y la humillación. Ambos tipos de demandas son igualmente válidas, pero también inconmensurables: no hay modo de que establezcamos entre ellas una clara prelación», según dice Rafael del Águila<sup>8</sup>. Recuerda Rorty algo que no debemos

---

<sup>7</sup> Cf. RORTY, Richard: «Trotsky and the wild orchids», en *Philosophy and social hope*. Penguin, Londres, 1999, cap. 1, p. 3-22. Traducción en ÁGUILA TEJERINA, Rafael del (ed.): *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998. Ver también «Private irony and liberal hope», en *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, cap. 4, pp. 73-95.

<sup>8</sup> Cf. ÁGUILA TEJERINA, Rafael del: «Ironía, verdad y democracia: Richard Rorty, «in memoriam»», en *Revista de Libros* (2007), pp. 31-34.

olvidar nunca los filósofos: la filosofía se puede ejercer con rigor y seriedad y al mismo tiempo con una clara opción en contra de la democracia (y por extensión, en contra de los Derechos Humanos), como puede ser el caso de Heidegger, autor que inspira una parte importante de sus ideas. Por eso, la opción por una sociedad democrática en la que haya más justicia y libertad no viene exigida por ninguna fundamentación específica procedente de la filosofía.

La opción por la democracia no se apoya en absoluto en ningún principio fundamental inmutable o intocable, sino que pertenece a una tradición cultural específica, la occidental. Es posible que en los primeros momentos, cuando los defensores de la democracia y los derechos humanos tal y como ahora los entendemos reivindicaban su propuesta política, pensarán que era conveniente ofrecer una fundamentación metafísica al estilo de la filosofía previa, pues de ese modo se enfrentaban en mejores condiciones con la sociedad estamental y las monarquías absolutas. No obstante, una vez que la democracia ha pasado a formar parte de nuestras exigencias cotidianas y que optamos por ella como consecuencia de y en continuidad con la tradición filosófica inmediatamente precedente, hay que dejar al margen las fundamentaciones y embarcarse en una conversación permanente con los que comparten esa tradición y con quienes se sitúan en otras tradiciones. La ética se convierte por tanto en una ética narrativa en la que adquiere prioridad la apuesta por el futuro frente a la reivindicación de un fundamento metafísico originario. La solidaridad, como los derechos humanos, no es algo que reconocemos, sino más bien algo que creamos, que vamos implantando día a día basados más en la indignación moral y en la compasión que en el reconocimiento de una esencia o una naturaleza humana dignas de reconocimiento y respeto.<sup>9</sup>

Abandonado el representacionismo, el conocimiento se reduce a poder en el sentido explícito de poder para sobrevivir adaptándose adecuadamente a las circunstancias. Además, dicho abandono nos lleva directamente a postular un radical antiesencialismo que consiste en negar la distinción entre algo intrínseco y algo extrínseco en los seres que nos rodean. La distinción clásica entre apariencia y rea-

---

<sup>9</sup> Cf. VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo: «Rorty: pragmatismo, ironismo liberal y solidaridad». Ensayo publicado originalmente en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* (RTFD), Madrid, y en *A Parte Rei* 39 (2005), Revista de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid. Se puede consultar también la versión electrónica en <http://www.cibernous.com/autores/rorty/index.html> (consulta de 10/10/2008).

lidad se ve convertida en una discusión acerca de la utilidad relativa de las descripciones. La distinción clásica entre objetivo y subjetivo se convierte en una reflexión sobre la posibilidad y la facilidad de alcanzar un acuerdo intersubjetivo. Hablar de esencias no es más que aceptar, hipostasiándolo, el hábito de utilizar un conjunto de descripciones. En contra de lo que expresaba Platón en el diálogo *Parménides*, renunciar a las esencias inmutables, admitiendo los límites del conocimiento y el lenguaje humanos, no significa renunciar a nuestra capacidad de asombro y de reconocimiento de la grandeza de los seres humanos y también de las cosas que nada tienen que ver con los humanos. Sobre todo no implica, sino más bien al contrario, perder la esperanza de que el futuro podrá ser mejor que el pasado en estos aspectos, gracias a la tarea de los seres humanos a favor de un mundo mejor.<sup>10</sup>

El ser humano no posee una naturaleza; ésta en todo caso es una noción abierta, un proyecto más que una esencia. Hablar de proyecto implica dar prioridad al futuro (recordemos la categoría de futuriación de la que hablaba Ortega, en clara cercanía a los pragmatistas), y por eso implica también confiar en que la humanidad del futuro será mejor que la actual. Defiende esta visión un panrelacionismo según el cual las cosas son más que el conjunto de relaciones que mantienen con otras cosas, el nodo de una amplia red de relaciones, y eso implica mantener que todo enunciado es una descripción implícita o explícita de una relación. Los esencialistas mantienen que existe una realidad intrínseca, mientras que Rorty y los pragmatistas tal y como él los interpreta mantienen, en línea con Wittgenstein, Whitehead y Leibniz, que una cosa realmente es lo que decimos de ella, que no existe diferencia real entre las cosas de las que hablamos y lo que decimos de ellas. Y esta posición no es un idealismo lingüístico, como dicen los esencialistas; muy al contrario, se admite la realidad como algo previo: es decir, claro que hay árboles y estrellas antes de que hablemos de ellas, pero el punto central es que no aporta nada hablar de ese algo previo. No existe, por tanto, un conocimiento prelingüístico y de nada sirve apelar a las ciencias naturales como modelo que rechazaría el antiesencialismo pragmatista, defendiendo, según los esencialistas, una idea de verdad esencial que no tiene relación con la utilidad. El proyecto esencialista es uno

---

<sup>10</sup> Rorty expone muy bien y de forma resumida su posición antiesencialista en «A world without Substances or Essences», en RORTY, Richard: *Philosophy and social hope*. Penguin books, Londres, 1999, pp. 47-72.

más entre otros proyectos y no parece ser uno de los que sea más relevantes para nuestra vida personal y social.

Los seres humanos son lo que se hacen a sí mismos y no hay ninguna verdad más allá de esa, y eso no nos convierte en ninguna pasión inútil como decía Sartre. Las grandes propuestas metafísicas no son verdaderas ni falsas, pero sí pueden ser irrelevantes. Los desacuerdos filosóficos sólo tiene sentido en el ámbito de la discusión filosófica, pero más allá de dicho ámbito podemos prescindir de ellos, pues son irrelevantes, y de ese modo podemos centrarnos en colaboraciones en torno a otros proyectos más interesantes. Este enfoque no deja de ser un tomarse a Darwin en serio, pues éste nos enseñó que tanto la razón como el lenguaje no son más que instrumentos adaptativos sofisticados que valen en tanto y en cuanto permiten adaptarse con éxito. Si entendemos el lenguaje como instrumento, este planteamiento identifica conocimientos como utilidad y abandona el enfoque platónico y aristotélico, por lo que no considera que su enfoque sea más objetivo, sólo es más útil. El pragmatismo nos permite así resolver, o quizá disolver, nuestros viejos problemas filosóficos y acercarnos más a las implicaciones de Darwin. De nada sirve, por tanto, apelar a principios morales inalienables y universales; cuando eso hacemos, estamos reconociendo que ya no nos quedan argumentos, aceptando esos principios universales debido al prestigio de que goza el principio de autoridad y el esencialismo de viejo cuño tan arraigado en la tradición occidental.<sup>11</sup>

Esto tiene implicaciones, claro está, para abordar el problema de los derechos humanos. En ningún momento se plantea Rorty una consideración sobre la posible inutilidad de dichos derechos, sino más bien lo contrario: son un logro de la cultura occidental que debe ser mantenido y apoyado. El problema consiste en que resulta completamente irrelevante apelar a una naturaleza humana o a derechos inalienables cuando se trata de lograr un mundo en el que el respeto a dichos derechos sea una realidad. De hecho, la mayor parte de quienes violan los derechos nunca consideran que los están violando porque no reconocen a sus víctimas como genuinos seres humanos, por lo que no están protegidos por esos derechos. Esas personas no suelen considerarse a sí mismos como seres humanos en sentido abstracto, sino más bien como un cierto grupo bueno de seres humanos, siendo los otros, sus víctimas, malos ejemplos que,

---

<sup>11</sup> Cf. RORTY, Richard: «Ethic without principles», en *Philosophy and social hope*. Penguin books, Londres, 1999, pp. 72- 90.

por tanto, pueden ser incluso exterminados. Esa negativa actitud no se soluciona apelando a la razón o a la naturaleza humana inviolable, sino más bien incrementando la seguridad en sus propias vidas, de tal modo que pasen por alto las diferencias que les separan de otros seres humanos, y ampliando su simpatía por la suerte de otras personas. Es en Hume en quien debemos fijarnos para dar prioridad a la educación de los sentimientos, apostando por la construcción de un mundo mejor<sup>12</sup>. Una vez más se trata de abandonar intentos de fundamentación absoluta, que son productos del resentimiento como decía Nietzsche, aceptar las consecuencias de Darwin y apostar por una defensa del ser humano que se basa no en el reconocimiento racional de su naturaleza, sino más bien en la simpatía y el cariño y en la apuesta decidida por un futuro mejor. De ahí que, abandonada la pretensión teórica, Rorty apueste más bien por la esperanza utópica; no es de extrañar, por tanto, que al enjuiciar la aportación del marxismo o el cristianismo, defienda su preservación por haber precisamente sembrado esa esperanza, en ningún caso porque hayan acertado en la descripción de la verdadera esencia de los seres humanos.<sup>13</sup>

### 3. Desde Habermas al evolucionismo

La propuesta de Rorty de abandonar cualquier intento de fundamentación de los Derechos Humanos se apoya básicamente en su consideración de que toda fundamentación es, en el fondo, irrelevante y no aporta nada a la causa de esos derechos que pretende fundamentar. Obviamente, como he intentado mostrar en las páginas anteriores, sus tesis se despliegan en toda su obra filosófica o, para ser coherente con su planteamiento y con su propia vida, en toda su obra literaria, dada la obsolescencia de la filosofía misma. En esa obra se ataca duramente cualquier concepción del conocimiento representacionista y se ataca igualmente la idea de una naturaleza humana eterna e inmutable, apostando por una determinada interpretación del Darwinismo que, según Rorty, avala una concepción más

---

<sup>12</sup> Cf. RORTY, Richard: «Human rights, rationality and sentimentality» en SHUTE, Stephen y HURLEY, Susan: *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*. Basic Books, Nueva York, 1993. Hay edición en español, *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, publicada por Trotta en 1998.

<sup>13</sup> Cf. RORTY, Richard: «Failed prophecies, glorious hopes», en *Philosophy and social hope*. Penguin books, Londres, 1999. pp. 201-209.

maleable y cambiabile de naturaleza de acuerdo con la cual los esfuerzos humanos por adaptarse al mundo que les toca vivir están guiados por la esperanza de un futuro mejor, con menos crueldad y sufrimiento, tarea en la que los derechos humanos juegan un papel importante.

### 3.1. El problema de la fundamentación

El rechazo de toda pretensión de fundamentación planteado por Rorty, que también comparte, desde otra perspectiva, John Rawls<sup>14</sup> parte de un supuesto que no parece sostenible: toda fundamentación, para ser tal, exige asumir postulados metafísicos platónicos, según los cuales estamos hablando de apelar a esencias eternas e inmutables. Ciertamente es que Platón marcó decisivamente la orientación de la filosofía occidental, pero él mismo detectó los problemas que planteaba sus esencialismo, aunque no renunció a él. Desde entonces, ya con su discípulo Aristóteles, la filosofía occidental ha ofrecido muchos intentos de fundamentación que no aceptaban dicho esencialismo. Esto es, no parece que se siga ineludiblemente del rechazo del mundo de las ideas platónico el abandono de toda pretensión fundamentadora, pues en esta radica, al menos parcialmente, la misma esencia de la filosofía embarcada de manera permanente en una reflexión sobre el sentido de los conceptos más generales en los que se apoyan tanto la razón práctica como la teórica. Asumir, como parece hacer Rorty, que tras el giro epistemológico del siglo XVII, que rompió con el enfoque metafísico anterior, vino el giro lingüístico del siglo XIX y XX, y que después de este ha quedado obsoleta toda fundamentación, es mucho asumir.

Si nos atenemos, por ejemplo, a lo que aportan los psicólogos constructivistas en la actualidad, tenemos que admitir que todo el proceso de conocimiento de los seres humanos consiste en un constante ir y venir de teorías previas a aplicaciones prácticas de dichas teorías. Esto es, resulta completamente imposible orientarse en la acción cotidiana sin recurrir a esas teorías de tipo general gracias a las cuales podemos hacer predicciones, prever consecuencias y adoptar pautas específicas de comportamiento<sup>15</sup>. Ciertamente, es la propia práctica la que nos permite posteriormente validar o refutar la teoría

---

<sup>14</sup> Cf. RAWLS, John: «The Law of Peoples» en SHUTE, Stephen y HURLEY, Susan: op. cit., pp. 41-82. O también «Justicia como imparcialidad: política, no metafísica», en *Diálogo Filosófico* 16 (1990), pp. 4-32.

<sup>15</sup> Cf. CLAXTON, Guy: *Vivir y aprender*. Alianza, Madrid, 1995.

que hemos manejado y constituye un rasgo relevante del ser humano el poseer una plasticidad fisiológica y psicológica gracias a la cual está abierto a modificar las teorías previas. Como indicaré más adelante, la plasticidad es precisamente un rasgo de la naturaleza humana. Si aplicamos esta idea a la propia historia de los derechos humanos, debemos tener presente que han existido dos grandes tradiciones en la defensa e implantación de los mismos. Por un lado está la tradición de la Revolución Francesa, cartesiana ella, que parte del supuesto de que es posible partir de un año cero de la construcción de una sociedad racional, constituyendo la declaración de los derechos del ciudadano el punto de partida de la misma. Pero también hay una tradición inglesa para la cual los derechos fundamentales no son más que sucesivas adaptaciones y modificaciones de una larga tradición jurídica que podemos retrotraer a la Carta Magna de la Baja Edad Media e incluso más atrás.<sup>16</sup>

Si nos atenemos a la crítica que Habermas realiza del enfoque de Rorty<sup>17</sup>, podemos igualmente considerar la posibilidad de que el filósofo de Estados Unidos haya ido demasiado lejos en su reflexión sobre los límites insuperables del contextualismo lingüístico. Frente a su objeción, podemos mantener que las condiciones formales y procedimentales son válidas para todas las culturas. Es decir, consideramos que el enunciado verdadero va a resistir todos los intentos de justificación, pero esa condición no es una condición epistémica: un enunciado no es verdadero porque cumpla esa condición. Algunas condiciones formales de aceptabilidad son asequibles a las capacidades humanas. Otras, como la anticipación de futuro, muestran una limitación ontológica: suponemos que nada en el futuro invalidará nuestras pretensiones de verdad actuales, pero no es completamente seguro. Esto es, en actitud realizativa que es la que mantenemos en nuestra vida cotidiana actuamos como si «p» fuera incondicionalmente verdadero, pero en actitud reflexiva, que es la que se da cuando parece necesario revisar las justificaciones en las que se basan nuestra creencias, mantenemos abierta la puesta en cuestión y en revisión. En la misma línea podemos recoger el planteamiento de Apel, para quien, al contrario que para Rorty, la aceptación del falibilismo de Pierce no lleva

---

<sup>16</sup> Es lo que expongo en «Derechos Fundamentales, derechos humanos», en *Revista de Educación* 329 (2002), pp. 543- 558, una amplia reseñación de la obra de PECES BARBA MARTÍNEZ, G. y FERNÁNDEZ GARCÍA, E. (eds.): *Historia de los Derechos Fundamentales. Tomo II: Siglo XVIII*. Dykinson, Madrid, 1998.

<sup>17</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen: «Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty» en *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Trotta, Madrid, 2007.

en ningún caso a refugiarse en un contextualismo para el que no podemos ir allá de una conversación etnocéntrica bienintencionada; el falibilismo nos pone ante la posibilidad de una fundamentación pragmático trascendental en la que la exigencia de una fundamentación válida para una comunidad ideal es compatible con la apertura a la revisión en un futuro más o menos próximo de las justificaciones que aceptamos ahora, y es claro que dicha revisión se podrá realizar aplicando criterios racionales<sup>18</sup>. En tanto que enfoque pragmático trascendental acepta como interlocutores válidos todos los seres humanos racionales, no limitados por sus específicos contextos culturales.

Hay una última observación que parece interesante. Rorty está en lo cierto al considerar el sentido pragmático que tiene toda pretensión de verdad atribuida a los enunciados que cada uno de nosotros planteamos. Sin embargo, conviene entender la dimensión utilitaria de nuestras pretensiones de verdad en un sentido más amplio. Los intereses del conocimiento son sin duda prácticos, pero hay intereses igualmente teóricos y algunos que podemos considerar como práctico-teóricos al mismo tiempo. Como bien decía Aristóteles, todos los seres humanos desean saber, es decir, son curiosos sin que dicha curiosidad tenga una dimensión práctica, al menos directa o inmediata. Cuando nos embarcamos en tareas de fundamentación es posible que estemos más cerca de esos intereses puramente teóricos, si bien, aceptando la tesis anteriormente expuesta de los constructivistas, esa curiosidad universal puede ser evaluada como una de nuestras característica que ha mostrado una notable eficacia adaptativa. Posiblemente no podamos vivir sin reflexión sobre los principios últimos que fundamentan nuestras prácticas, siendo la reflexión sobre los mismos algo puramente teórico. Pero esta reflexión, lejos de ser ajena a los intereses humanos, está claramente comprometida por su poderosa contribución al éxito adaptativo de la especie humana a la que sirve de orientación, función que compete a la filosofía no el sentido de saber por encima de los saberes, sino de meta-reflexión sobre lo sabido para encajarlo en una totalidad coherente orientadora de la vida práctica.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. APEL, Kart-Otto: «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós / ICE Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1991. La introducción de Adela Cortina señala con claridad y precisión la propuesta de Apel y lo que en ella hay de superación del contextualismo rortiano.

<sup>19</sup> Cf. OELMÜLLER, Willi: «Menschenrechte bei gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen», en *Zeitschrift für der Didaktik der Philosophie* 3 (1991), pp. 155-162.

### 3.2. Hechos y valores

Constituye igualmente una afirmación central en la crítica rortiana la superación de la estricta distinción entre hechos y valores, o entre enunciados de hecho y enunciados de valor. Es importante recordar que debemos superar esa distinción, por lo que, al menos en principio, compartimos la propuesta de Rorty. Lo malo es que él la interpreta justo en el sentido opuesto a aquel en el que se debe interpretar, confirmando su continuidad con el planteamiento de Hume, a quien también sigue en su propuesta de que necesitamos cultivar los sentimientos que nos lleven a rechazar la crueldad y potencien la solidaridad con seres humanos pertenecientes a comunidades cada vez más amplias. De ahí que mantenga que los enunciados de hechos se disuelven en enunciados de valor, precisamente aquel que le confiere el contexto conversacional, por lo que la filosofía termina siendo equivalente a la literatura, al menos en su labor de promover un mayor respeto de los derechos humanos. Y los enunciados propios de la ciencia se aproximan igualmente a enunciados de valor por las limitaciones contextuales ya comentadas.

Muy al contrario, considero que las posibilidades son justo las inversas, es decir, las que permiten aproximar los enunciados de valor a los de hecho, constatando que los juicios normativos no se reducen a su pretensión de lograr acuerdos intersubjetivos, sino que pretenden igualmente tener una validez constatativa que remite a un mundo objetivo de hechos de los que se siguen valores, y además plantean igualmente una validez expresiva en la medida en la que pretenden inducir en el interlocutor un cambio de comportamiento para que este se ajuste a las pretensiones implicadas en el juicio de valor.<sup>20</sup>

Puede bastarnos seguir la reflexión de Putnam<sup>21</sup>, quien se niega a mantener la distinción tajante entre juicios de hecho y juicios de valor, distinción que lleva aparejada la negación de objetividad a los segundos. Se trata de una dicotomía emparentada con otra muy reconocida en la filosofía, aquella que distingue entre juicios analíticos y sintéticos. Dichas dicotomías impiden darse cuenta de que evaluación y descripción están íntimamente entrelazadas en nuestras vidas y olvidan que para sostener la objetividad de los juicios éticos no parece necesario apelar a ningún mundo de las ideas platónico. No só-

---

<sup>20</sup> Cf. BENHABIB, Seyla: «The local, the contextual and/or critical», en *Constellations*, vol. 3, nº 1 (1996), pp. 83-94.

<sup>21</sup> Cf. PUTNAM, Hilary: *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Paidós, Barcelona, 2004.

lo hay objetividad en las normas, como pretende Habermas, sino que también hay objetividad en los valores, al menos en algunos de ellos. Lo interesante para el enfoque de este trabajo es que Putnam apela a Dewey, entre otros, para sostener sus tesis y su crítica del pensamiento de Rorty. Es decir, una atenta lectura de Dewey nos indica que es imprescindible reconocer objetividad a los valores, lo que se muestra precisamente en su insistencia en la distinción entre lo valorado y lo valioso, pues somos capaces de argumentar que no todo lo valorado es valioso. Y eso es posible porque aplicamos nuestra reflexión inteligente, esto es, nuestra capacidad crítica. Esta no es más que aquella que caracteriza la investigación en general, incluida la investigación científica.<sup>22</sup>

Para Dewey, dicha investigación consiste, en primer lugar, en una «democratización de la investigación», algo que le sitúa en línea con Peirce y con los teóricos posteriores de la comunidad ideal de diálogo, tanto Habermas como Apel. La investigación permanece siempre abierta a nuevas preguntas y objeciones, a nuevas hipótesis y objeciones de las hipótesis ajenas e incluso propias. Se trata de una investigación y discusión abiertas, en las que no se pueden admitir ni dependencias ni jerarquías y en la que se recurre a la experimentación cuando es posible, o a la observación analizada con detalle y también a la verificación de las consecuencias derivadas de nuestras hipótesis. Esa es tarea propiamente filosófica, sin identificar la filosofía con ningún saber que confiere a sus portadores un acceso privilegiado a lo que es bueno en sí mismo, sino que acepta los conocimientos y principios de quienes son competentes en ciencia y también los valores y cosas buenas que están avalados por la experiencia de los seres humanos. Lógica de la investigación que se debe aplicar igualmente a la ética<sup>23</sup>, gracias a la cual podemos darnos cuenta de que, si bien existen puntos de vista diferentes en cuestiones éticas, está muy claro que no todos tienen la misma fundamentación racional. Sin apelar a una fundamentación absoluta y definitiva, existen algunas que son bastante mejores que otras y que permiten avanzar en la comprensión y posterior aplicación de los valores a la vida de los seres humanos.

---

<sup>22</sup> Expone su teoría de la investigación científica en DEWEY, John: *Logic: The theory of Enquiry*, en DEWEY, John: *The Later Works, 1925-1953*. Southern Illinois University Press, Illinois, 1991.

<sup>23</sup> Cf. DEWEY, John: *Theory of Valuation*. University of Chicago Press, Chicago, 1966. Originalmente publicada en la *International Encyclopedia of Unified Science*, dirigida por Otto Neurath.

Siguiendo con Putnam, quien ofrece una lectura diferente de Dewey a la que hace Rorty, y sin extenderme más por razones de espacio, parece muy interesante también su recurso a Amartya Sen. Lo es por tratarse de un economista, lo cual es importante cuando hablamos de la objetividad de los valores puesto que el término valor es, de hecho, un préstamo tomado por la ética del campo de la economía. Pero la aportación de Sen es significativa, como indica Putnam, porque ha llamado la atención sobre la necesidad de que la economía se acerque a la ética para poder discutir con seriedad los problemas relacionados con la satisfacción de las necesidades humanas y la consecución de modelos económicos que, objetivamente, proporcionen mejor nivel de vida a los seres humanos. Basta acercarse a los trabajos de Sen sobre las capacidades humanas, y en especial sobre la teoría de la decisión y elección racionales, para verificar que es posible y necesario un enfoque de las relaciones entre hechos y valores justo contrario al que plantea Rorty.<sup>24</sup>

Si aceptamos la sugerencia de Claude Lefort<sup>25</sup>, es precisamente el carácter abstracto de los derechos humanos, algo que se pone aún más de manifiesto cuando abordamos su fundamentación, el que permite mantenerlos a salvo de interpretaciones sesgadas y denunciar todo intento de diluirlos apelando al contexto conversacional de cada cultura específica, como ocurrió en la Conferencia de Viena. Si es posible que no lleguemos a acuerdos en la discusión acerca de las metateorías en un mundo muy fragmentado como el actual, de ahí no se deriva que tengamos que renunciar a la universalidad cuando se pasa a discutir los casos concretos. Por eso mismo, más que discutir sobre metateorías, conviene implicarse en la discusión de casos concretos con datos en la mano. Esos casos nos permiten afirmar que: a) el pluralismo se defiende apelando a principios generales de validez universal; b) partiendo de prácticas locales, se plantean exigencias que trascienden el contexto; c) por muy contingente que sea una genealogía, su validez se presenta como universal. Esto es, la defensa de casos concretos debe estar relacionada con las cuestiones relacionadas con la fundamentación.

---

<sup>24</sup> Cf. SEN, Amartya: *Rationality and Freedom*. Harvard University Press, Harvard, 2002.

<sup>25</sup> Cf. LEFORT, C.: «Politics and Human Rights», en *The Political Forms of Modern Society*. MIT Press, Cambridge, 1986. Citado por COHEN, Jean L.: «Rights, citizenship and the modern form of the social: dilemmas of arendtian republicanism», en *Constellations*, vol. 3, nº 2 (1996), pp. 164-189.

¿Es necesario fundamentar los derechos humanos?

Las derivas relativistas que puede tener el planteamiento anfitundamentalista de Rorty, por más que él lo niegue, nos llevan a insistir en la necesidad de ir más allá de todo relativismo apelando a la exigencia de fundamentación con pretensiones de universalidad. El relativismo, como descripción de lo que realmente ocurre al comparar las diferentes sociedades, tiene puntos débiles, pues pasa por alto las similitudes profundas que de hecho se dan y el carácter local de las divergencias. Si lo analizamos desde una perspectiva normativa, el relativismo deteriora seriamente el razonamiento moral tal y como habitualmente lo tomamos tanto para hacer comparaciones intergrupales como para defender las posiciones de minorías que son sistemáticamente marginadas en una determinada sociedad. Por último, si lo adoptamos como posición normativa que adecua los juicios morales a las prácticas prevalecientes en una sociedad, implica un conservadurismo sin fundamento, en general autodestructivo, ya que este juicio normativo generalmente no está contenido en las prácticas de nuestra sociedad.<sup>26</sup>

### 3.3. Tomarse a Darwin en serio: la naturaleza humana

Paso muy brevemente a una última consideración que cuestiona el planteamiento de Rorty, pero admite que su enfoque nos permite retomar una exigencia clásica: aquella que de alguna manera asocia la defensa de los derechos humanos y su fundamentación a la reivindicación de una específica naturaleza humana, lo que habitualmente se ha entendido como iusnaturalismo. Ciertamente es que la teoría evolutiva de Darwin plantea, incluso de forma explícita, una crítica radical de todo finalismo en la evolución, lo que parece eliminar cualquier apelación a la causa final para comprender los procesos propios de los seres vivos. Abolida la causa final, se cuestiona radicalmente el modelo platónico y aristotélico de naturaleza humana, pero no se anula del mismo modo la comprensión aristotélica de la virtud como aspiración a la felicidad, entendiéndose por tal alcanzar la perfección propia de cada ser. Esto es, excluida la finalidad de la evolución como proceso general, queda en pie la orientación teleológica de los seres vivos en tanto que su desarrollo se entiende como un proceso de adaptación al ambiente regido por la propia constitución genética de cada ser.

---

<sup>26</sup> Es el planteamiento de Carlos Nino en *Ética y Derechos Humanos*. Ariel, Barcelona, 1989, p. 160.

Esto es, los seres humanos no se plantean los derechos humanos para poder vivir mejor, sino que los derechos humanos son códigos de comportamiento gracias a los cuales los seres humanos pueden vivir mejor. Esta es la tesis fuerte de Marc Hauser<sup>27</sup>. La evolución de la especie humana ha dado lugar a la aparición de un instinto moral universal, que nos empuja de forma inconsciente a formular juicios relacionados con lo que está bien y lo que está mal, independientemente del sexo, la educación o la religión. No son tendencias culturales, sino que están presentes en nuestro código genético. Esto es, Hauser cambia radicalmente el enfoque vigente, en el sentido de aquel que goza de aceptación generalizada. No podemos considerar que nuestros juicios morales sean el resultado de una decisión consciente y voluntaria, basada en las normas moralmente socialmente vigentes que nos han sido transmitida de manera explícita e implícita en los procesos de socialización y educación. Más bien debemos invertir el proceso explicativo. Nacemos dotados de una especie de gramática universal, en expresa referencia a la propuesta lingüística de Chomsky, que nos habilita para hacer valoraciones morales. Cada sociedad modula esa gramática para atender a las condiciones específicas de su entorno, y son ellas las que dan contenido a la gramática universal moral. De no ser por el arraigo genético de unas normas fundamentales de comportamiento, la especie humana, teniendo en cuenta su constitución, no habría podido sobrevivir.

Las tesis de Hauser cuentan en estos momentos con amplio respaldo en la investigación realizada desde la psicología evolucionista e incluso desde la propia etología, puesto que, como no podía ser menos cuando uno se toma a Darwin en serio, entre los animales más próximos y nosotros hay una cierta continuidad que afecta, claro está, a los códigos de comportamiento tanto de los animales, en especial los más próximos, como de los humanos<sup>28</sup>. En cierto sentido no hay nada de nuevo, al menos en la hipótesis central, puesto

---

<sup>27</sup> Cf. HAUSER, Marc: *Moral minds how nature designed our universal sense of right and wrong*. Harper Collins, Nueva York, 2006.

<sup>28</sup> Cf. BARKOW, Jerome H., COSMIDES, Leda y TOBY, John (eds.): *The adapted mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford University Press, Nueva York, 1992, con dos interesantes capítulos, uno sobre los límites del darwinismo para explicar la conducta humana, y otro sobre las adaptaciones cognitivas para favorecer los intercambios sociales. También es interesante el libro colectivo de MACDO, Stephen y OBER, Josiah (eds.): *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*. Princeton University Press, Princeton, 2006, con dos interesantes trabajos de Frans de Waal que establecen la continuidad entre las pautas sociales de comportamiento de los primates y la moralidad humana.

que ya hace más de cien años Kropotkin había establecido dicha continuidad en su estudio sobre el apoyo mutuo, partiendo también de una interpretación sugerente del evolucionismo darvinista. Las reticencias manifestadas hace unas décadas ante las propuestas de los sociobiólogos como Wilson o Alexander deben ser superadas teniendo en cuenta la masa de evidencias aportadas por quienes han seguido estudiando el comportamiento animal y humano. Desgraciadamente, todavía se producen violentas reacciones cuando alguien alude a la presencia de factores hereditarios y genéticos en la explicación del comportamiento humano, puesto que se ve en ellos una amenaza para creencias profundamente arraigadas, entre otras la radical novedad humana de la moralidad.

Sin entrar en ese debate, lo importante en este trabajo es, como enuncia el título de este breve apartado, volver a afirmar que los seres humanos no somos una tabla rasa al nacer, sino que poseemos una naturaleza de la que se derivan pautas de comportamiento fundamentales pues de ellas depende la pervivencia de nosotros mismos y de nuestra especie<sup>29</sup>. Esto es, una adecuada fundamentación de los Derechos Humanos debe ser planteada desde el riguroso análisis de la naturaleza que caracteriza a los seres humanos, de los rasgos que la definen y de las necesidades que debe satisfacer para lograr el adecuado desarrollo de sus potencialidades. Si queremos llegar a buen puerto, incluso si simplemente queremos no desaparecer como especie, más nos vale tener en cuenta nuestra propia naturaleza y comprobar que sólo la exigencia del cumplimiento de los derechos humanos puede evitar a los seres humanos desastres como los que se dieron en la II Guerra Mundial y otros que vinieron después. No es otra la justificación que da la propia declaración universal en su preámbulo, a la que ya aludía en la primera parte.

Desde este nuevo planteamiento de la naturaleza humana es posible abordar planteamientos novedosos, o no tanto, de fundamentación de los Derechos Humanos. No anda lejos de este enfoque, con raíces darvinistas, pero no rortianas, la propuesta del mismo Haber-

---

<sup>29</sup> Conviene tomarse en serio la obra de Stephen Pinker, en especial su libro *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. Penguin, Nueva York, 2002. Sin tanta carga polémica posiblemente, pero en la misma línea, puede servir perfectamente el libro de MOSTERÍN, Jesús: *La naturaleza humana*. Espasa Calpe, Madrid, 2006. En la misma editorial y el mismo año, tenemos igualmente el valioso libro de GÓMEZ PIN, Víctor: *Entre lobos y autómatas la causa del hombre*, sobre todo porque establece algunas precisiones imprescindibles que evitan reduccionismos poco prometedores.

mas, quien considera que las normas universales no son más que sucesivas formulaciones de exigencias básicas, acumuladas por la experiencia humana que ha ido modificándolas, sin dejar de respetarlas, para lograr una mejor adaptación de los seres humanos, aprendizaje realizado por el método del ensayo y error, que no es otro que el que se da en la evolución de las especies<sup>30</sup>. Los Derechos Humanos, desde esa perspectiva, pasan a ser el resultado de acuerdos que son evaluados por su utilidad práctica, acompañado con un serio compromiso con la democracia. Las específicas formulaciones, incluida la de 1948, así como los planes de acción están sometidos al mismo falibilismo que acompaña a cualquier otra teoría humana. No pretende este enfoque ofrecer la solución definitiva que acabe con las disputas filosóficas, lo que además sería contradictorio con lo que planteamos. No obstante ofrece un marco de referencia en el que pueden aportar notables contribuciones tanto los clásicos iusnaturalistas como los constructivistas, o quienes apelan a las necesidades e incluso a las exigencias emancipadoras proyectadas hacia el futuro de la humanidad. Por eso mismo retoma la validez tanto del concepto de naturaleza como del de fundamentación, reivindica la validez de la filosofía para intervenir en la discusión y considera que se abre la posibilidad de que el diálogo con otros contextos culturales, en concreto los musulmanes, sea algo más que una conversación irónica y contingente. Y deja abierta la posibilidad de alcanzar algún día una síntesis entre las distintas fundamentaciones, aunque tampoco sería necesaria.

*Solicitado el 14 de abril de 2007*

*Aprobado el 15 de noviembre de 2008*

Félix García Moriyón  
I.E.S. Avenida de los Toreros (Madrid)  
fgam0044@ficus.pntic.mec.es

---

<sup>30</sup> HABERMAS, Jürgen: «El realismo después del giro lingüístico-pragmático», en *Verdad y Justificación*, op. cit., pp. 9-64.