

LAS VIVENCIAS DE JUSTICIA DE LOS DERECHOS Y DEBERES DEL INDIVIDUO HUMANO

LIC. MIGUEL VILLORO TORANZO
*Profesor de Filosofía del Derecho
en la Universidad Iberoamericana
y en la Escuela Libre de Derecho*

La vivencia espontánea de los derechos subjetivos propios

Todos hablamos de derechos. Los sentimos, los vivimos como algo evidente que no necesita demostración. No se requiere mucho desarrollo de la razón para tener conciencia de ellos. Quítensele a un niño sus juguetes y se sentirá lastimado en sus derechos, aunque sea incapaz de expresar con palabras su sentimiento. La justicia se empieza a vivir mucho antes que se pueda razonar. Y se empieza a vivir en los derechos propios. Nadie es más consciente de la existencia de la justicia, o mejor, de que debe haber justicia, que aquel que ha sufrido un ataque en sus derechos. Derechos propios y vivencias de justicia son conceptos hermanos: los derechos propios expresan lo que se me debe en justicia; las vivencias de justicia son los actos de conciencia, nacidos de la integridad de mi ser humano, que proclaman mis derechos (o los derechos de otros).

Y así como el ser humano percibe espontáneamente sus derechos mucho antes de que sea capaz de razonarlos, del mismo modo los pueblos más primitivos descubren y viven sus propios derechos aunque no hayan elaborado una explicación coherente de su naturaleza. Si se les ataca, se sienten injustamente agredidos, se defenderán y elaborarán teorías para racionalizar la defensa de sus derechos. La espontaneidad con que se viven los derechos propios es un fenómeno universal, presente en todos los individuos y en todos los grupos humanos. Cuando se reunió la comisión de la UNESCO para redactar lo que hoy se conoce como la *Declaración Universal de Derechos del Hombre* de 1948, a pesar de que existía diversidad de ideologías y hasta oposición entre las explicaciones teóricas de los miembros pertenecientes a diferentes países y sistemas políticos, hubo conformidad no sólo respecto de todo un catálogo de derechos humanos sino también sobre su contenido.

Se puede hablar así de un Derecho Natural espontáneo. Derecho: porque se vive como una exigencia que se puede reclamar a todos los demás y, en particular, al grupo social. Natural: porque se fundamenta en las tendencias de la naturaleza comunes a todos los hombres. Espontáneo: porque se vive existencialmente, antes incluso de razonarlo. Este Derecho

está muy emparentado con los instintos animales. A él se refiere el siguiente texto de las *Instituciones* de Justiniano:¹ "El Derecho Natural es lo que la naturaleza enseñó a todos los animales, porque el Derecho no es exclusivo del género humano, sino que es propio de todos los animales, los que viven en el cielo, en la tierra y en el mar. De aquí se originó la conjunción del macho y de la hembra, que entre nosotros se llama matrimonio; de aquí la procreación y educación de los hijos. En efecto, vemos que todos los demás animales se conforman a este Derecho en su experiencia".

El Derecho Natural espontáneo no es, por lo tanto, un sistema doctrinal, no es un conjunto de afirmaciones abstractas. El Derecho Natural espontáneo es un modo de reaccionar, de comportarse, de actuar, ante determinadas situaciones concretas. Al sentirse amenazado, se contrataca o se huye; al tener hambre, se reclama comida; el instinto sexual impulsa a buscar a una persona atractiva del otro sexo y a establecer relaciones sexuales y de convivencia con ella; la afirmación del propio yo procura el ser reconocido por otros como una persona valiosa, con honra y respeto; el *animus dominandi*, que no es más que una extensión (que puede desordenarse) de la afirmación del propio yo, se esfuerza por influir en las conductas ajenas, por supeditar las voluntades de los otros a la mía. Pero todo esto no se da en un mundo teórico, abstracto, sino en las situaciones concretas de la realidad.

Allí, en la realidad, se capta vivencialmente lo justo y lo injusto. Justo es lo que me favorece, lo que responde a mis tendencias naturales, lo que permite mi desarrollo y el desarrollo de mi mundo (de mi familia, de mi grupo social). Injusto es lo que me amenaza, lo que me frena, lo que me daña (a mí o a mi mundo).

El Derecho Natural espontáneo presupone la existencia de cierto orden natural o cósmico. Cada especie animal reacciona y se comporta de acuerdo con pautas de conducta que le son propias. Es verdad que hay determinadas conductas que son comunes a todos los seres vivos y otras a la mayor parte de ellos. Por ejemplo, al sentirse atacado, o se contrataca o se huye; al tener hambre, se busca alimento. Entre las especies dotadas de dos sexos es común la atracción hacia los miembros del sexo opuesto. Y lo común a los animales es lo que subraya el texto de Justiniano que acabamos de citar, por cierto tomando de Ulpiano.² En efecto, los juristas romanos entendían que los derechos humanos tienen su fundamento, no en la operación de la abstracción de la mente humana, ni tampoco en la graciosa concesión del soberano, sino en el orden de la realidad, en el orden cósmico. Pero la idea es mucho más antigua que Ulpiano, que murió en el año 228. Por lo menos desde Hesíodo (s. VIII a. C.),³ Pitágoras de Samos (ca. 580-500 a. C.)⁴ y Heráclito de Efeso (ca. 535-465 a. C.),⁵ en la cultura griega, y todavía antes en la cultura china,⁶ el hombre intuyó que, en alguna forma, la espontaneidad de los derechos es parte del orden legal del cosmos. Hoy no estamos muy lejos

de esa visión, cuando tratamos de entender a los derechos humanos —como pretendemos hacerlo en este trabajo— dentro del desarrollo evolutivo de la especie del *homo sapiens*.^{30 Nov 1991}

Se pueden hacer algunas observaciones sobre el Derecho Natural espontáneo. La más importante es que pertenece a lo que Henry Bergson llama nivel de la moral cerrada, es decir, al tipo de vivencias de justicia que se aceptan más por interés personal o por egoísmo que por generosidad y atención a los derechos de los demás. Justo sería todo aquello que en alguna forma me beneficia, ya sea directamente porque permite la espontaneidad de mis tendencias, ya sea indirectamente porque fortalece a mi grupo y así acaba aprovechándose. Cuando la leona defiende a sus cachorros o un ciervo macho adulto protege a la manada, no actúan por amor sino porque ven a los cachorros o a la manada como parte de sí mismos. Se trata de respuestas puramente biológicas. Una situación análoga es la del hombre que en su casa aterroriza y desprecia a su mujer pero la defiende frente a extraños, porque cualquier ataque de éstos contra su mujer lo considera una agresión contra él mismo. Pero, a diferencia de otros animales, ese hombre racionaliza su conducta: para él, es injusta la agresión y es justo lo que él considera su derecho de dominio absoluto sobre su mujer. El Derecho Natural espontáneo abarca, por lo tanto, todas las vivencias que brotan espontáneamente de las energías biológicas y que, en el ser humano, son racionalizadas como justas; los demás animales lo viven instintiva y ciegamente, de acuerdo con las pautas de conducta que la evolución ha impreso en su especie; el hombre, puesto que tiene razón, no puede evitar vivirlo con alguna reflexión, lo cual le plantea un problema moral: puede dejarse arrastrar por sus tendencias biológicas, más o menos moldeadas por la cultura de su grupo, y entonces permanece encerrado en un mundo apenas supraanimal (de allí el nombre de "moral cerrada") o puede tratar de entender su situación respecto a los demás y en el mundo, puede abrirse a los derechos de otros, controlando y encauzando la espontaneidad de sus tendencias biológicas, y entonces comienza a vivir en el nivel de la "moral abierta", comienza a humanizarse.

Por enraizarse directamente en lo biológico, el Derecho Natural espontáneo percibe los derechos propios y resiente las injusticias con un vigor incomparable y con una evidencia que no tolera discusión. En efecto, ese Derecho está destinado a proteger lo más básico del ser vivo; su integridad física, su sobrevivencia, su necesidad de ser protegido por lo menos cuando es pequeño, su acceso a la comida y a la bebida, la sobrevivencia de su especie. Por eso, aunque las culturas pueden variar en la modalidad de la protección de esos valores, forzosamente todas ellas tienen que reconocerlos y edificarse a partir de ellos. Y otro tanto hay que decir de los individuos; si alguien es educado en un ambiente cultural que equivocadamente desconozca o combata alguno o varios de los valores biológicos básicos, desarrollará una personalidad desequilibrada. La mayor

parte de los traumas que tienen que combatir los psicólogos son el resultado de las fallas del ambiente cultural en la protección adecuada de los valores biológicos básicos: la desatención amorosa de unos padres ante el niño pequeño, modelos de sexualidad torcida, carencias de los bienes más necesarios, agresiones y violencias tanto más resentidas cuanto más indefenso se sentía el niño. Si se han violado esos valores, permanece el recuerdo vívido de las violaciones como un obstáculo a la integración equilibrada de la personalidad, más destructor todavía si ha sido repulsado el subconsciente.

Observamos también que el Derecho Natural espontáneo no se vive ni puede vivirse en forma idéntica en la especie humana y en otras especies animales. Por mucho que se rebaje el hombre a una conducta puramente animal, no deja de ser hombre, es decir, un ser con reflexión y libertad, un ser con tendencias superiores, que podrá ignorar y hasta conculcar pero que no puede hacer desaparecer por completo. Por eso, abandonarse a la pura animalidad es peor que degradarse como hombre, es convertirse en algo más dañino que una fiera. Las fieras sólo matan y hieren por hambre o para defenderse; el hombre es capaz de gozar del sufrimiento de otros, puede prolongar años su crueldad, llega incluso a defender como justo su sadismo. El hombre no puede evitar que algo de reflexión —y, por consiguiente, algo de responsabilidad— se introduzca en sus vivencias de justicia más espontáneas. Claro que esta reflexión se da a veces a un nivel mínimo de conciencia y hasta sin ella. Pero es todo el ser humano el que reacciona y, por lo tanto, también reacciona en cuanto ser inteligente. La grandeza y enorme responsabilidad del ser humano se fundamenta en el hecho que es un animal racional. Con la razón, apareció la conciencia moral. Es claro que la aparición de la razón en la especie humana fue preparada por el proceso evolutivo. Tiene, por consiguiente, bases en los sistemas nervioso y hormonal, sin los cuales no podría funcionar. Pero la razón es mucho más que una respuesta biológica (es decir, propia de todo ser vivo); es una respuesta humana y, como tal cargada de reflexión y de responsabilidad. La diferencia queda muy bien explicitada en la siguiente conclusión formulada por la etóloga Jane Van Lawick Goodall con apoyo en sus observaciones de chimpancés: “Es sólo al comenzar a considerar las cuestiones morales que están en juego cuando un ser humano implora el perdón de otro o cuando él mismo perdona, que nos metemos en apuros si tratamos de formular paralelos entre la conducta humana y la del chimpancé. En una sociedad de chimpancés, el principio que está en juego cuando un subordinado busca el ser tranquilizado por un superior o cuando un individuo de alta jerarquía calma a otro, no tiene nada que ver con la bondad o maldad del acto agresivo. Una hembra que es atacada por la única razón que resultó encontrarse demasiado cerca de la acometida de un macho, lo más probable es que se acercará al macho y le pedirá un gesto tranquilizador, de la misma manera que lo haría la hembra que

fue derribada por el macho cuando trató de quitarle algún fruto de su penca de plátanos. Una vez más, mientras podemos formular una comparación fidedigna entre los efectos producidos, ya sea en un angustiado chimpancé o en un ser humano, por un toque o un abrazo calmante, la cuestión se complica si investigamos las motivaciones que dirigen el gesto del simio o el acto apaciguador del ser humano. Porque los seres humanos son capaces de actuar por motivos completamente desinteresados; podemos sentir genuina lástima por alguien y tratar de compartir sus penas en un intento de confortarlo y ofrecerle consuelo [...] No es verosímil que un chimpancé actúe motivado por sentimientos como éstos; dudo que aun entre miembros de una familia, unidos como están por mutuos y fuertes lazos efectivos, puedan darse motivaciones de verdadero altruismo al tratarse unos a otros”.⁷ El ser humano que no quiere ser compasivo es peor que el chimpancé que no puede ser compasivo.

Por último observemos que la historia de todo individuo humano es la historia de su despertar a la reflexión o razón. Las vivencias de los derechos subjetivos propios están íntimamente ligadas con el descubrimiento y la percepción del propio yo: más aún, son una manifestación de su descubrimiento. Cuando es muy pequeño es cuando más se parece a otros animales, pues como ellos carece de reflexión y se comporta movido sólo por el egoísmo. “El amor innato del hijo por sus padres es un mito. El hijo ama a sus padres debido a que éstos satisfacen sus necesidades fundamentales, como podría amar a otra persona extraña que le prestara los mismos servicios”.⁸ Pero, en realidad, no los ama, si por amor se entiende la tendencia de la voluntad que quiere el bien para el ser amado, incluso a costa de sacrificios propios. El hijo pequeño se siente atraído por sus padres porque encuentra en ellos protección, seguridad, afecto, calor personal; podrá responder afectivamente al afecto de sus padres, pero sus motivaciones son esencialmente egoístas. Sólo a medida que aparece la reflexión empieza el niño a tener capacidad para amar. Entonces las energías emotivas y afectivas, que están potencialmente en el niño, comienzan a actuar junto con la razón para comprender a sus padres (y, a través de ellos, al mundo) y relacionarse con ellos (y con el mundo), mental y emocionalmente. La historia subsecuente varía mucho en cada individuo, pero siempre es la de los éxitos y fracasos del proceso de la humanización: permanecer en los límites egoístas de la moral cerrada o abrirse generosamente a los demás por el amor de acuerdo con la moral abierta, esos son los dos polos en función de los cuales el hombre puede manejar sus vivencias biológicamente espontáneas de justicia. Pero siempre hay que partir de ellas. El consenso logrado en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre ya es mucho más que un acuerdo logrado sobre las vivencias básicas biológicas de justicia, ya incorpora experiencias comunes de moral abierta. Se construye sobre el Derecho Natural espontáneo pero lo supera. Es que el ser humano,

también espontáneamente, lleva en sí una potencialidad y afinidad de tender al Absoluto.

De la vivencia espontánea a la racionalización de los derechos

Acabamos de ver que el ser humano, por poseer su racionalidad como algo esencialmente presente en la integridad de su ser, no puede evitar el racionalizar sus vivencias biológicas más espontáneas. Nada parece más fácil que el encontrar justificaciones a las conductas propias. Lo que hago espontáneamente me parece tan natural que no puede ser más que justo. Ciertamente el sentido de la autocrítica no pertenece a las tendencias biológicas espontáneas del ser humano; hay que adquirirlo pacientemente tras un largo período de educación cultural o por un intenso esfuerzo moral personal. Lo normal es que demos por sentado que tenemos razón, que tenemos derecho a actuar espontáneamente. Es entonces cuando la palabra "racionalización" cobra el sentido propio que le dan los psicólogos. Las ideas y los argumentos son manejados como instrumentos de defensa; se dan razones aparentemente aceptables y, a través de ellas, se trata de ocultar los motivos y causas principales de la conducta pasada. Un alumno que fracasa en sus exámenes, trata de cubrir su falta de estudio achacando la falla al método inepto de un mal maestro o al poco tiempo que se le dio para preparar el examen. Un rico quiere evitar su responsabilidad de ayudar a los pobres, calificándolos de perezosos, ineptos y hasta borrachos. La razón es empleada, entonces, no en su función de instrumento que busca la verdad, sino como un mecanismo de defensa de las propias tendencias egoístas. Los derechos que así se proclaman no son más que formas racionales que expresan tendencias biológicas de protección y exaltación del propio yo. Pero así se ha comenzado a definir, a racionalizar, los derechos, tanto en la historia personal de cada individuo como en la historia de los pueblos. Moralmente el niño que considera su derecho el trato de favorito que recibe de alguno de sus padres está muy cerca del pueblo primitivo que considera su derecho el aprovechar su fuerza para saquear a otro pueblo o que el dueño de esclavos que no titubea en su derecho de poseer a otro ser humano. La única diferencia se podrá dar en que el niño tal vez encontrará resistencia a sus pretensiones en la cultura de su grupo, mientras que el pueblo primitivo apoya esas pretensiones por haberlas incorporado a su cultura. Pero reconozcamos que tanto el niño como el pueblo pueden proceder de buena fe; no se les podrá culpar mientras no tengan ocasión de salir de su moral cerrada. En efecto, un paso importante se ha dado: la reflexión ha obligado a razonar las tendencias espontáneas. Estas ya no se aceptan sin más, como fenómenos naturales justificables por sí mismos, sino de acuerdo con el nivel de moralidad que posee la cultura del grupo. Se ha pasado de la vida espontánea, ciega

e instintiva, de los animales a la vida de la responsabilidad, reflexiva y libre, de los seres humanos. Pero, al principio, es una responsabilidad que se acepta de los dictados del grupo, por el interés que tiene el individuo de formar parte del mismo. Es la responsabilidad de la moral cerrada.

Por construirse en torno de los intereses propios, la moral cerrada sólo admite un sujeto de los derechos: yo mismo. Los demás o están excluidos como sujetos de los derechos, o se les admite como tales en la medida que participan de mi yo. El dueño de esclavos estará de acuerdo en que su hijo también tiene derecho de darles órdenes, pues su hijo es parte de él. Los miembros de un pueblo conquistador se reconocen mutuamente el derecho de explotar a otro pueblo, pues todos ellos forman parte de la misma unidad social que es parte integrante del yo de cada uno de sus miembros. Pero —claro está— cuando se viven y se racionalizan los derechos en esta forma, lo que en realidad impera es la ley del más fuerte, o, si se prefiere, la ley de la selva, ya sea en las relaciones entre individuos o en aquellas que se dan entre pueblos o naciones. Por eso, primero entre los individuos y después entre los pueblos, la misma conveniencia ha ido imponiendo la necesidad de ir ampliando el sujeto de los derechos a otros fuera de mi yo. Criterio pragmático de justicia, todavía dentro de la moral cerrada: si yo quiero que se me reconozca un derecho, debo reconocérselo también por lo menos a aquel que hace posible la efectividad de mi derecho. Pequeña extensión de la racionalización de los derechos: ya son titulares de ellos por lo menos los miembros de un subgrupo, de una clase, de mi subgrupo o clase, lo cual significa que debo ampliar la noción de mi yo y comprender en ella tantos individuos cuantos, juntos, hacen posible mi afirmación y la de mis derechos. Pero un paso gigantesco se ha dado, un paso de racionalidad, que no son capaces de dar otras especies animales. El percibir que yo no soy ni puedo ser el único sujeto de los derechos que para mí reclamo, aunque esta percepción sea producto de razones utilitarias, ya me prepara a abrirme a otros, a iniciar una actitud de moral abierta. Por eso al principio que dice "no hagas a otro lo que no quieras te hagan a ti" se le ha llamado la regla de oro de la moral, porque es el principio de toda auténtica moral, digna del ser humano.

La regla de oro de la moral

Probablemente es tan antigua como la misma humanidad. El ser humano no posee las garras del tigre, no las fauces del león, ni la velocidad del ciervo, ni la fuerza de muchos animales. Física y fisiológicamente es mucho más débil que muchos de ellos. Pero, si ha sobrevivido con tanto éxito imponiéndose a las demás especies animales, es porque tiene inteligencia, una inteligencia que usada aisladamente por cada individuo

significa poca cosa, pero que unida a la inteligencia de otros individuos y acumulada en la cultura constituye la fuerza más poderosa de todos los seres vivos. Por eso la colaboración con otros individuos y la formación con ellos de un grupo son probablemente hechos tan antiguos como la misma humanidad. Y, para poder colaborar con otros, es necesario reconocerles los mismos derechos que uno reclama para sí, por lo menos en la forma negativa, utilitarista y pragmática: no hagas a otros lo que no quienes te hagan a ti.

Decimos que se trata de un principio negativo, puesto que sólo postula evitar daños, aquellos que no quiero sufrir yo. El espíritu que anima a este principio es evidentemente pragmático y utilitarista. Es pragmático porque no se remonta a teorías, a sistemas filosóficos; se limita a proponer una regla que funcione en la realidad. Es utilitarista, porque no busca grandes metas y el desarrollo de elevadas aspiraciones; se contenta con un resultado muy utilitario: evitar aquel tipo de conductas que yo considero son nocivas para mí.

La regla de oro ha sido acogida por casi todas las religiones. El Brahmañismo la expresa así en el *Mahabharata* (5, 1517): "Nada hagas a otros que te dolería si te lo hiciesen a ti." Un texto budista dice: "No ofendas a los demás, como no quisieras verte ofendido." Confucio en *las Analectas* (15, XXIII): "Tsze-Kung preguntó: ¿Hay alguna palabra que pueda servir como regla práctica para toda la vida? El Maestro contestó: Esa palabra es reciprocidad. Lo que no quieras te hagan a ti, no lo hagas a los demás." Y el *Talmud*: "Lo que no quieras para ti, no lo quieras para tu prójimo. Esto es toda la Ley; lo demás es sólo comentario."

Pero también hay una formulación positiva de la regla de oro. Ya se encuentra en el siguiente precepto taoísta: "Sean para ti como tuyas las ganancias de tu prójimo y como tuyas sus pérdidas." Y todavía más claramente en el *Corán*: "Ninguno de vosotros será verdadero creyente a menos que desee para su hermano lo mismo que desea para sí mismo." Y, por supuesto, en las enseñanzas de Jesucristo: "Así, pues, todo cuanto quisiéreis que hagan los hombres con vosotros, así también vosotros hacedlo con ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas" (*Mateo*, VII, 12; véase *Lucas*, VI, 31-48).

Entre las formulaciones negativa y positiva hay muchísimo más que una diferencia literaria. Es el paso de la moral cerrada a la moral abierta. Una cosa es ver al otro como un sujeto cuyos derechos debo respetar para que él respete los míos, y otra cosa es verlo como otro yo, como un hermano mío, tan digno de amor y comprensión como yo mismo. La fórmula negativa postula relaciones de no interferencia, que dejan aislados a los individuos; la positiva, relaciones de vinculación, que unen a los individuos por el amor y la mutua comprensión. En el primer caso se está muy cerca de la animalidad. Es verdad que ya se trata de una animalidad regulada por la razón, pero la razón sólo desempeña el papel de un instrumento que hace posible una vida animal menos cruel. En el

segundo caso, ya estamos en presencia de ideales de conducta eminentemente humanos. Sólo el individuo humano es capaz de ver a otro ser de su misma especie como un igual, y eso aunque el otro ser pertenezca a otro sexo o a otra clase social, aunque sea físicamente más débil y posea menor inteligencia, a pesar que tenga menos edad y experiencia. La moral cerrada se niega a ver a los otros como iguales; la abierta exige esa igualdad en respeto, atención y dignidad, como condición necesaria del crecimiento propio.

Sin embargo, la realidad de nuestras experiencias parece desmentir las pretensiones de la moral abierta. Todos somos diferentes: hay muchos grados de inteligencia, desde el genio al retrasado mental; el poder y la riqueza están desigualmente repartidos y ofrecen oportunidades muy diferentes; el sexo, la educación, la edad y la experiencia aumentan nuestras diferencias. ¿Cómo puede un ser humano considerar a otro como su igual en derechos, como su hermano en dignidad? Si la definición de los derechos dependiera únicamente de lo observado, todas las pretensiones de la moral abierta quedarían reducidas a un gran absurdo. Un pensamiento puramente intelectual no es capaz de ver más que la materialidad de los acontecimientos, su encadenamiento con el pasado y el futuro, su posición relativa en el conjunto de la realidad observada por la experiencia, aunque no puede determinar esa posición más que de un modo incompleto. En cambio, el sentido moral, que todos llevamos dentro, nos permite una visión más amplia, más humana, de las desigualdades que todos comprobamos, nos permite tener empatía. Por "empatía" se entiende la facultad que tiene todo ser humano de ponerse con la imaginación en el lugar del otro para vivir su situación concreta tal como él la vive, es el "carácter especial que pueden tener las vivencias, que consiste en que el sujeto participa de una situación o hecho objetivo mediante la comprensión afectiva del mismo."⁹ La visión que nos permite el sentido moral y sin la cual no habría moral abierta consiste en contemplar la realidad —sobre todo aquella que atañe a las relaciones humanas— en sus posibilidades de ser transformada en beneficio del hombre. Esta visión la tuvo que aprender el animal humano a través de la historia, del mismo modo que cada individuo humano la tiene que aprender a través de su propia vida. En uno y en otro caso juega un papel definitivo el proceso que los antropólogos, psicólogos y sociólogos llaman de *trial and error*, es decir, de ensayo y error, o, lo que sería mejor, de tanteos y equivocaciones, pues lo que se pretende indicar es que se buscan soluciones y, si éstas se demuestran equivocadas, se intentan nuevas soluciones. La historia enseñó así a los hombres que, mientras no reconozcan a los demás aquellos derechos que pretenden para sí mismos, no podrán obtener de ellos la colaboración necesaria para lograr la satisfacción de los propios intereses. La historia comunica, por lo tanto, una lección de moral cerrada. Pero la historia no enseña a amar, ni a sacrificarse por otro, ni siquiera a ser generosos con aquellos que

no necesitamos. Aquí es donde el sentido moral toma el relevo del proceso de ensayo y error y lo hace por medio de la empatía, enseñándonos a identificarnos vivencialmente con los problemas de los demás.

Pero también en la empatía podemos distinguir dos niveles. Hay una empatía de moral cerrada, casi animal, fuertemente enraizada en lo biológico. Es la que estudia Irenäus Eibl-Eibesfeldt, cuando se refiere al nacimiento de las normas éticas y de los vínculos que ligan a las personas.¹⁰ El conocimiento familiar de otro ser y de sus modos normales de reaccionar, diversas formas de contacto físico, el vínculo sexual, son, no sólo pautas que inhiben la agresión, sino también vehículos de vinculación con el otro que crean una empatía de tipo meramente animal. A nadie le extraña que un perro se enoje o se ponga triste cuando su amo está enojado o triste.

La empatía de la moral abierta se levanta sobre la empatía de la moral cerrada y de ningún modo puede prescindir de ella, pero ya es producto del sentido moral y de la razón; por eso es exclusiva del ser humano. Por la empatía de la moral abierta, se logra una visión de los demás seres humanos como personas: son mucho más que seres, cuyas penas y alegrías compartimos; son seres dignos del pleno desarrollo humano que les corresponde de acuerdo con sus realidades concretas respectivas. La empatía de moral cerrada puede darse y se da entre animales de especies diferentes. A ella pertenecen la compasión por el perro atropellado y la indignación al ver atormentar fríamente a un animal. La empatía de la moral abierta se dirige a otros seres humanos y, por eso, para que pueda darse, son necesarios los siguientes requisitos: a) Yo debo verme como persona. b) Debo ver al otro como persona. Y c) lo cual implica que debo poseer un mínimo de moral abierta.

Ya dijimos que las vivencias de los derechos subjetivos propios están íntimamente ligadas con el descubrimiento y la percepción del propio yo, es decir, con la revelación de mi yo como persona. Esto supone haber solucionado el problema de la propia identidad, lo cual, en los mejores casos, suele darse alrededor de los doce o trece años. Antes, cuando el niño o el púber habla de derechos, en realidad lo único que hace es racionalizar —y así justificar— sus tendencias espontáneas. Dejemos que un psicólogo nos explique el fenómeno. Agostino Gemelli escribe: "Hasta el cuarto año, el niño no reflexiona sobre la existencia del propio 'yo'. Si alguna vez lo percibe, es sin conocerlo. En realidad, en la infancia afirma su tendencia, sus necesidades, sus aspiraciones frente a la voluntad de los demás. Se encabrita pretendiendo que sus deseos y aspiraciones sean satisfechos. De hecho, las tendencias y deseos dominan toda la vida del niño, sin que este hecho exprese la afirmación de la personalidad del niño por ser necesario que se conozca el 'yo' y sin que dirija su actividad conforme a determinados principios. También el muchacho busca conocer el mundo que le rodea, pero sin interrogarse respecto al mismo. Hacia los doce o trece años, en cambio, el observador nota, no sin alguna

sorpresa, que el púber demuestra una viva sensibilidad acerca del propio 'yo'.¹¹ A partir de entonces, sigue el proceso de encontrar la propia identidad, es decir, de saber quién es, qué papel se tiene ante los demás, qué se espera de uno. Lo cual implica encontrar una definición de uno mismo como un ser con derechos y deberes ante otros; en una palabra: verse como persona. Claro, el encuentro de la identidad propia depende sobre todo del medio ambiente social que rodea al individuo; es ese ambiente (padres, escuela, grupo social, etc.) el que propone uno o varios papeles o, si se prefiere, una o varias definiciones de persona. A veces (y esto se repite cada vez más en nuestros tiempos), la multiplicidad de papeles ofrecidos dificulta, retrasa y hasta impide el encuentro de la propia identidad. Es la crisis que es conocida con el nombre de "difusión de papeles"; quien la padece no acaba de saber quién es, qué clase de persona es y, por lo tanto, qué derechos y deberes tiene. Entonces, seguirá reaccionando conforme a una moral cerrada, de defensa de las tendencias propias frente a las voluntades ajenas. Pero quien la supera, además de lograr cierto equilibrio en la integración de la propia personalidad y precisamente por haber alcanzado ese equilibrio, ya puede verse como persona, como un ser que tiene derechos y deberes (y, por lo tanto, responsabilidades) respecto de los demás seres humanos. Ya podrá iniciar actitudes de moral abierta.

Desde el equilibrio de la identidad propia, es fácil ver a los demás como personas, es decir, reconocerles derechos y deberes, que no forzosamente son los mismos que definen la propia persona. En efecto, lograr la identidad propia significa definir el papel que uno va a desempeñar ante los demás y también, por consiguiente, los papeles que éstos deben desempeñar ante uno. Pero, en todo caso, ya se les ve como personas, que pueden tener los mismos y hasta más derechos que uno. Así un hijo reconocerá a sus padres derechos que no reclama para sí, o admitirá que la autoridad política tiene derecho de imponerle determinados deberes. Estas ya son actitudes de moral abierta, que pueden implicar sacrificios que se aceptarán racionalmente con generosidad. Se ha superado el nivel de la animalidad con su moral cerrada y se comienza a vivir el nivel exclusivo del ser humano, que es el de la moral abierta. Ya en este nivel es posible definir positivamente la regla de oro; ver a los demás seres humanos como tan dignos de amor y comprensión como uno quiere ser visto.

La mayor parte de las culturas han alcanzado la formulación positiva de la regla de oro. Por eso se aceptó sin dificultad en el artículo primero de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". Las implicaciones filosófico-jurídicas de la formulación positiva de la regla de oro son riquísimas. Trataremos de explicar las que nos parecen más importantes. Y, puesto que la formulación po-

sitiva de la regla de oro tiene su fundamento en la moral abierta, comenzaremos por destacar el significado de ésta.

Moral abierta

No sabemos cuándo, pero en algún momento en los orígenes de la especie del *homo sapiens*, la razón, que ya debía venirse usando como un instrumento para entender el mundo, para comunicarse y para racionalizar las tendencias espontáneas, tomó conciencia de sí misma y enfrentó al ser humano con la novedad de su naturaleza: ya no podría sobrevivir y desarrollarse dejándose llevar por la espontaneidad de sus tendencias; el ser humano podía y debía fijarse metas, determinar sus propias leyes, servirse de los medios de acuerdo con una libertad que le imponía la carga de la responsabilidad, antes insospechada. Y, formada por esa razón consciente de sí misma, se fue moldeando la conciencia moral. Por ella el ser humano se descubrió (aunque debió de ser un descubrimiento más intuitivo que racionalizado) como un ser esencialmente diferente de otros animales, con una dignidad que lo colocaba por encima de éstos y lo hermanaba con otros seres humanos, con una tendencia al Absoluto. Ludwig Feuerbach (1804-1872) lo explicó a su modo: "Pero, ¿en qué consiste esa diferencia esencial que hay entre el hombre y el animal? La contestación más sencilla y más generalizada, y también la más popular, es: en la conciencia —pero no la conciencia en el sentido de una sensación de sí mismo, de una fuerza de distinción sensual, de la percepción y hasta de un juicio de los objetos sensibles según características determinadas y perceptibles... [...] la conciencia, en el sentido estricto, [que] sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto de reflexión [que] su propia esencia, su propia especie [...], la conciencia que tiene el hombre de su esencia no finita, no limitada, sino infinita."¹² Y, más adelante, siguió precisando: "pero ¿cómo es entonces la esencia del hombre de la cual éste es consciente, o en qué consiste la especie, la humanidad propiamente dicha en el hombre? Consiste en la razón, en la voluntad y en el corazón. Para que el hombre sea perfecto, debe tener la fuerza del raciocinio, la fuera de la voluntad y la fuerza del corazón. La fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia, la fuerza de la voluntad es la energía del carácter y la fuerza del corazón es el amor. La razón, el amor y la fuerza de la voluntad, son perfecciones, son las fuerzas más altas, son la esencia absoluta del hombre como hombre y el objeto de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar y para querer."¹³ Para un materialista confeso, como fue Feuerbach, la explicación de ningún modo está mal. En efecto, Feuerbach, su discípulo Marx y muchos otros materialistas tras ellos, reconocen que el desarrollo y progreso de la humanidad dependen de la aceptación y práctica de la moral abierta, fundada en el amor y no en el egoísmo. El que traten

de explicar la moral abierta sólo en función de factores materiales, nos parece un intento condenado de antemano al fracaso, pues no se puede explicar lo más por lo menos: el principio de razón suficiente exige por lo menos proporcionalidad entre la causa y el efecto. Por otra parte es desconocer lo que continuamente se observa en el universo: que los seres, cuando alcanzan una mayor organización y complejidad, se rigen por nuevas leyes, propias del nivel alcanzado, las cuales no niegan sino trascienden las leyes de los niveles inferiores o de menor complejidad. Así como las leyes biológicas trascienden, sin negar, las leyes físicas y químicas, del mismo modo las leyes del desarrollo humano como tal trascienden, sin negar (al contrario, apoyándose en ellas), las leyes del desarrollo puramente animal.

Toda esta explicación está destinada a situar a la moral abierta en el lugar que le corresponde. La moral abierta es la ley que hace posible la humanización y que es aceptada no por egoísmo sino por la responsabilidad que sigue a la conciencia de ser hombre y no bruto. Esta ley no apareció suplantando sin más a la moral cerrada, sino como una forma de superarla, que coexiste y lucha con ella. Y llamamos "ley" a la moral abierta porque se impone como obligatoria a todos los que quieren ser más humanos, menos animales, y con tanto mayor obligatoriedad cuanto poseen más conciencia moral. Aristóteles, los estoicos y Santo Tomás la llamaron "la recta razón" (*ορθός λόγος*; en griego: *recta ratio*, en latín). Oigamos al estoico Cicerón: "Existe una ley verdadera, que es la recta razón, que está de acuerdo con la naturaleza, ley esparcida en todos, inmutable e impercedera; que nos conmina imperiosamente a cumplir nuestros deberes y que nos prohíbe y nos aparta los engaños; de esa ley el hombre honrado seguirá siempre los mandatos y las prohibiciones, mientras que los perversos le permanecen sordos. [...] Quien no obedece a esta ley huye de sí mismo y, porque no habrá comprendido la naturaleza humana, sufrirá por eso mismo el más grave castigo, aunque escape a otros suplicios."¹⁴ Recta razón, conciencia moral, fuerza del corazón, llamados o voces de la conciencia, sentido moral, pues de todas estas formas y de otras ha sido llamada, el hecho es que el ser humano no logra su desarrollo humano sino acatando esa voz o ley interna que le impulsa a hacer el bien y evitar el mal, a amar a sus semejantes, a abrirse a los demás con su inteligencia, con su voluntad y con su corazón. "Las voces de la conciencia son conocidas de todos los hombres, sean primitivos o evolucionados. Los antiguos creían que el propio Dios nos dictaba su ley por intermedio de esta voz de la conciencia. Hoy la atribuimos a nuestras propias estructuras psíquicas, a la ley moral interiorizada. Quizás las dos concepciones, la antigua y la moderna, son igualmente valederas, pues suponiendo que Dios prescriba algo al hombre, sólo podría hacerlo actuando sobre nuestro psiquismo profundo y por lo tanto hablándonos por la voz de nuestra conciencia. Pero hasta para el creyente sería un error identificar cada imperativo de su conciencia con

la voluntad de Dios, pues las fuentes en que nuestra conciencia moral extrae los materiales necesarios para su construcción son múltiples, y no siempre de la misma limpidez. En el hombre civilizado de hoy, una parte no desperdiable del contenido de su conciencia moral proviene del más lejano pasado del género humano. Su transmisión no se hace mediante una enseñanza cualquiera, sino más bien por vía de una misteriosa herencia.¹⁵ Así, la herencia de la especie, las inconscientes y conscientes influencias del medio ambiente social (el superyó) y hasta las experiencias en nuestra vida pasada pueden hacernos la jugarreta de confundir como ley de moral abierta lo que en realidad no son más que impulsos de moral cerrada. Por eso tantas veces y con las mejores intenciones el proceso de humanización ha sido desvirtuado en la historia de la humanidad y de los individuos humanos.

Lo que venimos explicando de la aparición de la moral abierta en la especie del *homo sapiens*, se repite en cada individuo. Los primeros años del ser humano son egoístas. Lentamente y no sin esfuerzos personales se va construyendo el sentido de responsabilidad conforme a la moral abierta. Ayudan a este proceso tanto lo más constructivo del superyó como la misma naturaleza humana que, a partir de la adolescencia, presiona al ser humano a ser generoso, a amar y a sacrificarse por valores absolutos. La moral abierta se presenta así como una posibilidad que cada grupo e individuo humano puede libremente realizar o rechazar. Como dice muy bien Octavio Nicolás Derisi: "El hombre se encuentra en posesión de un ser dado, frente a un Ser que no tiene, pero para cuya posesión está capacitado y destinado por el movimiento de su naturaleza."¹⁶ Solemos aceptar en parte y rechazar en parte, la moral abierta, con diversos grados de aceptación y rechazo que no sólo varían en intensidad sino también respecto a la problemática. Sólo unos pocos individuos la realizan con alguna pureza y, entonces, son llamados héroes y sobre todo santos. Independientemente de la filosofía que profesemos, no podemos resistir el admirarlos y el ver en ellos los prototipos de humanidad que quisiéramos para todos y para nosotros mismos. En alguna forma son un reproche para nosotros, porque no hemos logrado lo que hubiéramos podido y debido lograr; desde otro punto de vista, despiertan en nosotros la nostalgia por una vida más pura, más impregnada de amor, más humana, que todos presentimos está a nuestro alcance, aunque por nuestra falta de generosidad se nos escapa: por último, son pruebas vivientes de la moral abierta y de que el ser humano está llamando a ella. Gracias a ellos nos es más fácil entender que la definición positiva de la regla de oro es una necesidad de nuestra convivencia como seres verdaderamente humanos.

Implicaciones de la definición positiva de la regla de oro

Mientras la definición negativa de la regla de oro se construye a partir de la afirmación animal del propio yo, la positiva se estructura a partir de una mirada en la que el otro o los otros ocupan el primer plano. La moral cerrada exalta los derechos propios; la abierta, puesto que ama a los demás al punto de sacrificarse por ellos, pone el acento en los derechos ajenos. Egoísmo y animalidad frente a generosidad, amor y humanización; o, si se prefiere, individualismo frente a sentido social. O también; vivencias de justicia que no son más que racionalizaciones de las tendencias animales propias frente a vivencias de justicia abiertas por la empatía a la comprensión de los problemas de los demás. Claro que la moral abierta, después de reconocer los derechos de otros, también los reconoce en uno mismo. Pero, al ver a otros o al verse a uno mismo como personas, la vivencia de los derechos en la moral abierta se vincula inseparablemente a la vivencia de los deberes. En efecto, reconocer a alguien como persona significa ver en él un ser capaz de responsabilidad, un ser digno de derechos y deberes. Por lo tanto y con fines de aclarar la cuestión, se pueden distinguir tres especies diferentes de vivencias de justicia, a las que corresponden respectivamente tres visiones de los derechos: las vivencias puramente animales, las de la moral cerrada y las de la moral abierta.

En un plano puramente animal, sólo se viven las tendencias espontáneas propias y los derechos no son más que racionalizaciones del egoísmo. Además, se ignoran tanto los derechos ajenos como los deberes propios. Pero ya hemos dicho que el ser humano, aunque lo quiera, no puede vivir en el plano de la pura animalidad. Sin embargo, puede caer en ella, degradándose así como ser humano.

En el plano de la moral cerrada, perdura el egoísmo y la definición de los derechos sigue siendo una racionalización de las tendencias espontáneas propias. Pero se razona y los argumentos de tipo utilitarista me obligan a reconocer derechos en otros y deberes en mí mismo. El espíritu de las vivencias de justicia sigue siendo del egoísmo animal: no se me debe tratar así, o tengo derecho a tal trato. Pero el interés personal, por los propios problemas de sobrevivencia y desarrollo, fuerza a la razón a matizar esas vivencias animales con argumentos de tipo utilitarista: si no quiero que me hagan daño, tampoco debo infligir daño a los demás; si quiero que me traten así, así debo tratar a otros; es necesario conceder a otros aquellos derechos que quiero para mí, pero lo importante es que yo los obtenga. Además, la visión que tiene la moral cerrada de los derechos humanos es esencialmente estática. Puesto que los derechos se ven como las reglas del juego social que permiten una convivencia más humana para todos, una vez establecidos como obligatorios, no deben cambiar; cualquier transformación de su definición es contemplada con temor e inseguridad, podría romper la balanza de in-

tereses correlativos tan difícilmente lograda. Finalmente, puesto que el espíritu que anima a la moral cerrada es el del interés personal (interés compartido, pero interés egoísta), es claro que sólo se reconoce a los demás el mínimo posible de derechos. La definición de los derechos se hará, por lo tanto, en la forma más restringida que permitan mis propios intereses, y como quien suele definir los derechos en una sociedad suele ser el más poderoso, éste reconocerá pocos derechos a los que le están sometidos: el marido a la mujer, los padres a los hijos, las oligarquías a las masas de gobernados.

En el nivel de la moral abierta, las vivencias de justicia se construyen a partir de la racionalidad y del sentido moral animado por el amor. Por la inteligencia del ser humano es capaz de entender a otros y... deja de ser un ente amenazante o un ente indispensable pero del que debo mantenerme a distancia; el otro se convierte en ser humano, en persona, como yo: es frágil, como yo, y por lo mismo está necesitado de ayuda y de comprensión. El otro es visto como un ser irremplazable y único, no como un número perteneciente a una categoría abstracta. Es un ser diferente a todos y su diferencia nos enriquece a todos. Es que, cuando somos capaces de mirar a un ser humano como lo que realmente es, no podemos menos que reconocer su dignidad. Entonces será fácil verlo como persona que tiene derechos. Esa mirada de comprensión requiere empatía y sentido moral. Lo que se cuenta de la reina María Antonieta que, cuando le dijeron que el pueblo no tenía pan, contestó que comiera pasteles, es un buen ejemplo de la falta total de empatía por los sufrimientos de otros así como de ligereza e insensibilidad moral: no podía entender que ella, como ser humano (y como reina) estaba afectada en alguna forma por los padecimientos de otros seres humanos, tal vez porque ni había sido capaz de verse como persona ni había entendido que esos seres tan distantes e imprecisos que forman el pueblo también son personas. Claro, en algunos casos es bastante fácil empatizar con los derechos de los demás, pero en otros no. La mayoría si no la totalidad de la gente podrá empatizar con los derechos de los niños; al fin y al cabo todos hemos sido alguna vez niños y, si somos padres, nuestro amor natural por nuestros hijos nos facilita la comprensión de esos derechos. Pero es bastante más difícil empatizar con aquellos canadienses recipientes de cheques de asistencia pública que pedían un aumento en los mismos, alegando el pretendido derecho a tener y alimentar animales caseros; para ellos era evidente que la asistencia pública (*welfare*) debía cubrir no sólo sus necesidades personales sino también la alimentación de sus perros, gatos o canarios. Y, sin embargo, para un miembro de una sociedad rica, como es la canadiense, esa pretensión ya no debe parecer tan absurda: el que un anciano o anciana quiera tener un animal que le haga compañía en sus muchas horas de soledad es una pretensión muy humana y, como tal, puede ser fundamento de un derecho. Lo que queremos concluir de todo lo anterior es que la visión que tiene la moral

abierta sobre los derechos está cargada de racionalidad y de sentido moral. Por ser racional, es realista; por originarse en la conciencia moral animada del amor, es dinámica. La razón, que me permite entender al otro como persona, me hace verlo en la realidad concreta de sus circunstancias, con posibilidades reales de crecimiento que pueden serle propias y, también, con aspiraciones que a veces no se pueden alcanzar. Quiero lo mejor para él, porque lo entiendo, pero lo mejor posible y alcanzable. Y, si tengo conciencia moral animada por el amor, lucharé por extender en la realidad los límites de lo posible. Por eso, entonces, mi visión de los derechos será dinámica: siempre querré ampliar la definición de los derechos. La Historia del Derecho es precisamente la historia de la ampliación de la visión sobre los derechos. Por una parte, se va ampliando el número de los seres humanos a los que se ve como personas: hijos, mujeres, siervos, esclavos, extranjeros, de ser semejantes a cosas susceptibles de apropiación y uso por sus amos o, en el caso de los extranjeros, seres dignos de ser combatidos y conquistados, pasan a ser personas como yo. Por otra parte, se va ampliando la visión de los derechos que se reconocen a las personas de acuerdo con sus circunstancias: por ejemplo, la mujer no sólo es vista como el ser humano que es, sino también con derechos políticos iguales a los del varón y con derechos especiales por ser madre o por ser trabajadora; la dignidad humana sirve como fundamento a la ampliación de derechos que antes no se conocían, tales como el derecho a la educación, el derecho al cuidado de la salud o el derecho a estar libre de la contaminación del medio ambiente. Lo que hace posible esta ampliación es un mayor dominio de las circunstancias: sólo cuando la riqueza social haya cubierto las necesidades básicas de las personas en México, podremos pensar en cheques de asistencia pública para los animalitos de los ancianos.

La definición positiva de la regla de oro, puesto que es producto de la moral abierta, es a la vez una mirada realista e idealista de los derechos del otro: realista, porque quiere para el otro todo lo que las circunstancias permitan; idealista porque desea ampliar los márgenes de las posibilidades. Es una mirada que ya no pone el acento en los derechos propios sino en los derechos del otro. Se desea el crecimiento de éste y, por lo tanto, tiende a tratarlo como ser responsable, titular no sólo de derechos sino también de deberes. Por consiguiente, los derechos se perciben vinculados a los deberes. Promover al otro es capacitarlo para que él, por sí mismo y ya sin ayuda, desarrolle todas sus facultades personales y sociales posibles. El ideal de la moral abierta —y de la definición positiva de la regla de oro— es lograr un tipo humano, equilibrado en su personalidad, realista, abierto a todo lo constructivo, consciente de sus derechos y de los deberes de los demás. Así quiero ser yo y así quiero que sean los otros. Los derechos dejan de ser privilegios y son vínculos que, con los deberes, me deben unir a los demás para poder, todos juntos, crecer como seres humanos.

La moral abierta —y su producto: la definición positiva de la regla de oro— es sumamente atractiva cuando es defendida por los demás. Al fin y al cabo están diciendo que quieren beneficiarnos. Pero al vivirla y practicarla personalmente exige un alto grado de generosidad y sacrificio; supone superar los egoísmos propios y ajenos así como las tentaciones del *animus dominandi*, de la pereza, de la ambición, de la envidia y hasta de la lujuria. Y ¿cómo pedir a otros que la practiquen, si uno no está dispuesto a practicarla? Supone también comunicación y diálogo, es decir, “una actitud de mutua aceptación: el reconocimiento del otro como sujeto que tiene algo que decir porque es persona humana digna de expresión y atención.”¹⁷

Con la definición positiva de la regla de oro, las vivencias de justicia de los derechos, ya vinculados a los deberes, son respuestas, ya no únicamente para sobrevivir o para satisfacer las tendencias animales, sino para hacerlos a todos juntos más humanos; y son respuestas que nacen de la razón y del sentido moral organizando y sublimando la animalidad. Esto nos remite a la cuestión del valor subjetivo u objetivo de su conocimiento.

Subjetivismo y objetivismo de las vivencias de justicia

Es claro, por todo lo expuesto, que cada quien vive subjetivamente sus derechos y deberes. Las vivencias de justicia son fenómenos subjetivos: brotan de la integridad de la personalidad y hay tantas personalidades cuantos individuos humanos; están moldeadas por la cultura y el medio ambiente cultural, además de variar incesantemente, afecta diferentemente a cada persona; se enraizan en la dotación genética que nunca es idéntica; y en último término, dependen de los grados de moralidad que alcanzan libremente los hombres. Por lo tanto, no es aventurado afirmar que no existen dos seres humanos con idénticas vivencias de justicia, es decir, que vivan en la misma forma los derechos y los deberes. Esto es un hecho, como también es un hecho que no hay dos científicos que “vivan” en forma idéntica el mismo fenómeno científico. Cada ser humano es un ente irrepetible, que vive su vida en una experiencia única, a partir de su dotación genética, de su ambiente cultural, de su historia y de sus decisiones libres. Por eso cada vida humana es irremplazable y posee una dignidad muy superior a las demás creaturas no humanas que la rodean.

No debemos extrañarnos, por lo tanto, que existan tantas y tan diferentes definiciones, teorías y formulaciones de los derechos y deberes del ser humano. Es absolutamente normal que éstos sean explicados diferentemente por un miembro de una cultura agraria y por otro de una urbana, por el esquimal, el habitante de las estepas o el pescador de los Mares del Sur, por el medieval o el hombre de la Ilustración, etc., etc.

Lo extraño sería que vieran el mundo de la misma manera y, consecuentemente, que definieran igual a los derechos y deberes. Ni siquiera entre dos contemporáneos de la misma cultura podrá darse identidad de puntos de vista: el uno podrá ser más generoso y tenderá a ampliar la definición de los derechos de los demás; el otro podrá ser más realista y se preocupará más por definir a los derechos según lo posible que según lo deseable; uno puede haber tenido experiencias que le hagan subrayar un derecho que permanece incomprensible para el otro; las diferencias de inteligencia y de empatía moral también se proyectarán en diferencias de definiciones.

Ya sabemos que es común entre los filósofos actuales sacar una falsa conclusión del hecho innegable que cada quien vive la justicia a su modo. Hans Kelsen la ha formulado con mucha claridad: “En último caso es nuestro sentimiento, nuestra voluntad, no nuestra razón, lo emocional y no lo racional de nuestra conciencia, quien resuelve el conflicto.”¹⁸ “La justicia es un ideal irracional.”¹⁹ “La justicia absoluta es un ideal irracional o, lo que viene a ser lo mismo, una ilusión, una de las eternas ilusiones de la humanidad. Desde el punto de vista del conocimiento racional, sólo existen intereses de seres humanos y los conflictos de intereses que esos seres ocasionan. Se puede alcanzar la solución de estos conflictos ya sea satisfaciendo un interés a expensas del otro, ya por un compromiso entre los intereses en conflicto. No es posible probar que sólo una u otra solución sea justa.”²⁰

Se han destacado, en la explicación del subjetivismo valorativo en el plano jurídico, los miembros de la Escuela del Realismo Jurídico Escandinavo Alexl Hägerström, Vilhelm Lundstedt, Karl Olivecrona y Alf Ross. Olivecrona ha escrito: “...los derechos y su contrapartida, las obligaciones, solamente existen como concepciones de la mente humana”;²¹ “...la moción de deberes es completamente subjetiva. Dado que la fuerza obligatoria del derecho es una ilusión, no pueden haber obligaciones jurídicas en un sentido objetivo. El deber no tiene sitio en el mundo real sino solamente en la imaginación de los hombres. Lo que existe realmente es cierto sentimiento de deber al cual se vincula la idea de una obligación imaginaria.”²²

El paso siguiente que suelen dar los juristas que defienden el subjetivismo sobre la justicia y su correspondiente agnosticismo valoral es el que dio Gustav Radbruch: puesto que una sociedad no puede existir sin orden y seguridad, será justo lo proclamado como tal por la autoridad competente. Así ha nacido y se ha difundido el Positivismo Jurídico, como una respuesta utilitarista ante el escepticismo valoral.

Es fácil distinguir dos niveles en el pensamiento de estos autores. Un primer nivel se concentra en la observación de la diversidad de opiniones sobre la justicia y culmina en dos conclusiones: las vivencias de justicia son fenómenos puramente emotivos y por lo tanto —segunda conclusión— la justicia es una mera construcción mental que expresa un ideal

irracional. El segundo nivel difiere algo según las peculiaridades de los pensadores pero arroja un denominador común: todos ellos, por motivos utilitaristas, para hacer posible una convivencia humana civilizada, tratan de proponer algunas reglas del juego social que sean aceptables para todos; la más común —claro está— es aceptar como definición de lo justo, aunque se repite que es una definición arbitraria, lo que diga la autoridad competente, es decir, aceptar al Derecho Positivo. Todo esto nos recuerda el pensamiento de Hobbes: comenzó describiendo a los hombres comportándose por móviles egoístas y tratándose como lobos y terminó proponiendo acatar las órdenes del soberano para poder vivir como seres civilizados. ¿Qué hay de verdad en estos dos niveles de afirmaciones?

Que hay una diversidad inmensa en las opiniones sobre lo que es justo, no hay la menor duda. Nosotros hemos comenzado la presente sección subrayando dicha diversidad. Que en parte se explica la diversidad por intereses egoístas contrapuestos, lo reconocemos sin dificultad. También admitimos que las vivencias de justicia están cargadas de emotividad; más aún, cuando predomina la vitalidad de lo que hemos llamado Derecho Natural espontáneo, las vivencias son casi puro resultado de la emotividad. Pero escribir la historia de las vivencias de justicia como si todo fuera caos, arbitrariedad, diversidad, subjetivismo emotivo e interesado, es falsear el cuadro. En medio de la diversidad aparecen líneas maestras comunes, que se repiten una y otra vez. Las diversas vivencias de justicia se asemejan mucho más a variaciones de los mismos temas que a melodías totalmente diferentes. Por esto, cuando leemos autores de otros tiempos y de otras culturas, generalmente descubrimos en sus pensamientos ecos del nuestro. Ni Confucio, ni Platón, ni los proverbios africanos, árabes o sudasiáticos, nos son totalmente extraños. Para seguir la comparación, podemos decir que cambian los instrumentos musicales y el tono pero se sigue reconociendo al tema. En una obra patrocinada por la UNESCO, que en español lleva el título de *El derecho de ser hombre*²³ Jeanne Hersch recopiló, con ayuda de numerosos especialistas, textos tomados de las más diferentes y apartadas culturas y los agrupó en temas y subtemas. La impresión es de complementariedad y variación, no de oposición y menos de contradicción. Y esto también debe ser subrayado: aunque varían las sensibilidades artísticas y los grados de emotividad, hay coincidencia en lo racional. Todos entienden el valor y la importancia, por ejemplo, de la solidaridad social, de la autoridad responsable, de la libertad individual, de la necesidad de oponer el Derecho a la fuerza y a la arbitrariedad. Ya escuchamos a los positivistas jurídicos alegar: esas coincidencias se dan en un plano muy general y son insuficientes para establecer soluciones a problemas muy concretos. De acuerdo. Nos basta esa concesión de una coincidencia en lo general. Es a partir de ella como podemos entender al ser humano y a la esencia objetiva de los derechos y deberes.

En efecto, un estudio que no sea superficial de las diversas vivencias

de justicia no arroja como conclusión el subjetivismo emotivo e interesado y el agnosticismo valoral, sino conclusiones mucho más matizadas, que podrían formularse así:

1) Todas (o casi todas) las culturas y autores perciben la posibilidad que los seres humanos pueden comportarse movidos por intereses egoístas. Más aún, saben que de hecho muchas veces así se comportan. Pero condenan ese tipo de conducta. Es decir, condenan tanto las conductas animales como aquellas de moral cerrada en las que se ignoran los derechos de otros. Esta condena se puede explicitar en las tres conclusiones siguientes.

2) No hay duda que las conductas animales, animadas por lo que llamábamos el Derecho Natural espontáneo, llevan a cierto orden o equilibrio. Es el equilibrio ecológico, de acuerdo con el cual cada especie animal tiene su lugar dentro del conjunto de seres vivos. A él se llega por la supervivencia del más fuerte y la eliminación de los inadaptados. Pero es un orden objetivo. Se pueden construir derechos conforme a ese orden, que evidentemente sólo reclamarán los más fuertes y adaptados. Hitler alegaba ese orden y esos derechos para extender el poderío de la raza germánica y exterminar a los judíos y esclavos.

3) Sin embargo, la mayor parte de las culturas no admite tal género de planteamientos. Sólo aceptarán soluciones de conducta animal frente al enemigo irreconciliable y odiado, al que niegan categóricamente la calidad de persona. Frente a otros grupos, si se guían únicamente por los propios intereses, adoptarán una actitud de moral cerrada. Aparece así otro tipo de orden objetivo, no tan brutal como el animal, que sanciona como justo el orden del equilibrio de intereses tal como es descrito por la cultura del grupo. Es la *Realpolitik* o "política realista", defendida por Bismark en las relaciones internacionales y normalmente practicada por las potencias no sólo del pasado sino del presente: ya no pretende exterminar al adversario sino sólo convivir con él y servirse de él —si se puede— para el propio interés. En las relaciones internas de los grupos, este orden consagra y legitima los privilegios de los subgrupos o minorías dominantes, implementa la estructura jerárquica del grupo, exalta la función de la autoridad y la virtud de la obediencia a la misma y justifica la jerarquización de la estructura en virtud de que la naturaleza misma ha hecho que unos estén llamados a mandar y otros a obedecer, porque esa misma naturaleza ha hecho fuertes (física, intelectual o moralmente) a unos y a otros débiles. Pero no se trata de la justificación de la mera fuerza bruta, sino de la fuerza ejercida responsablemente en beneficio de la comunidad. Los poderosos están sujetos a un código de honor, de acuerdo con el cual deben tratar humanamente a los que les están sometidos; no compartirán con ellos su poder,

pero deberán darles ejemplo de sacrificio, sobre todo si están en juego los intereses de la comunidad. La historia conoce muchos de estos regímenes, en que el autoritarismo de los gobernantes queda atemperado por un paternalismo de rigor para los que controlan el poder. Así se han construido sociedades muy jerarquizadas, que tienen en su cúspide a una minoría privilegiada, la de los más fuertes y adaptados, y en su base a la mayoría o masa del pueblo, siervos o esclavos. Las sociedades feudales, el Antiguo Régimen y hasta los actuales regímenes socialistas tales como el de la Unión Soviética y el de la China comunista son buena prueba de ello. La ideología —ya sea la doctrina del derecho divino de los reyes o el dogma marxista del papel directivo del Partido Comunista— es en realidad una racionalización de las pretensiones que tiene una minoría para dominar e imponer su voluntad a la mayoría. La objetividad de este orden se mide a la vez por la capacidad que tiene la minoría de mantener unido y pacíficamente seguro al grupo y por el éxito logrado por esa misma minoría, en la satisfacción del modelo cultural aceptado, el cual implica el cumplimiento de los valores del código de honor. Si el señor feudal no daba pruebas de valor en el combate o el dirigente comunista no es capaz de aumentar la producción, quedan estigmatizados como infieles o traidores a su papel de guías del grupo humano. Puede haber elementos de moral abierta en estos regímenes, sobre todo a nivel individual, pero lo que los mantiene en el nivel de la moral cerrada es el espíritu que anima a la minoría dirigente como tal: es un espíritu de interés propio, celoso de conservar el poder y de no compartirlo, es una pretensión de ser los elegidos, los únicos capaces de encontrar las respuestas adecuadas, es un desprecio, patente o larvado, por el hombre común, al que como tal se le niega la capacidad de ascenso en la participación de la toma de decisiones; ese hombre común debe ser llevado de la mano y, si es necesario, manipulado. Detrás de ese espíritu hay una afirmación egocéntrica (un acto de soberbia, dirían los moralistas cristianos) de la minoría dirigente, muy vinculado con la conservación de los privilegios, los que no necesariamente deben ser materiales. Las morales utilitaristas fomentan ese espíritu, aunque Bentham ya da un paso adelante, hacia la moral abierta. Con su ideal de obtener la mayor felicidad para el mayor número, Bentham implanta la dictadura de la mayoría sobre las minorías, puesto que éstas, por definición, quedan excluidas del mayor número. Es una fórmula civilizada de la moral cerrada, puesto que trata de extender los intereses egoístas de la mayoría dominante al mayor número posible, pero sigue siendo de moral cerrada porque su criterio es el de los intereses egoístas. Se le podría preguntar a Bentham, dado su criterio utilitarista, a título de qué las aristocracias minoritarias deben renunciar a derechos propios para compartirlos con una mayoría. Es evidente que la extensión de derechos sólo se puede justificar por moral abierta, es decir, abandonando el criterio utilitarista de la moral cerrada. Los egoísmos en la protección de los

derechos propios han dado origen a muchos órdenes objetivos, que sirven de fundamento a la racionalización de abusos y explotaciones de los más débiles por los más fuertes. La historia está llena de esos órdenes objetivos, en los que el Derecho y la Justicia se convierten en las ideologías denunciadas por el marxismo. Desgraciadamente no han desaparecido por completo. Pero son órdenes verdaderamente objetivos, en cuanto que se miden por su éxito en su funcionamiento de acuerdo con el modelo ideal establecido en la cultura del grupo. La sociedad feudal se medía respecto del cumplimiento de los deberes y derechos propios a cada estrato de su jerarquía. La sociedad comunista se mide respecto de sus logros en el aumento de la productividad y en la distribución igualitaria de los frutos de la misma. En ambas será objetivamente justa la conducta que se ajusta al respectivo modelo, aunque en una el modelo se construye sobre una desigualdad jerarquizada y en la otra sobre una igualdad dirigida.

4) Casi todas las culturas perciben que los verdaderos derechos no pueden ni deben fundarse en un equilibrio de puras fuerzas animales ni en un equilibrio pragmático de intereses. "Esos equilibrios mecánicamente conseguidos, siempre provisionales como el de la balanza en las manos de la justicia antigua, están muy lejos de una justicia tal como la nuestra, la de los 'derechos del hombre', que no evoca ya ideas de relación o de medida, sino al contrario de incommensurabilidad y de absoluto."²⁴ En otras palabras: por su tendencia al Absoluto, el espíritu humano intuye un orden de justicia que se edifica sobre los órdenes de la animalidad y de los equilibrios interesados, un orden que los supera, los reacomoda y los utiliza; no los contradice, sino que los corrige y enmienda; los asimila para sublimarlos; los anima con un nuevo espíritu, que es el de la moral abierta, espíritu de amor y generosidad y ya no de interés propio, espíritu de responsabilidad tan bien expresado en el siguiente dicho del Mahatma Gandhi: "La verdadera fuente de los derechos es el deber. Si todos cumplimos nuestros deberes, no habrá que buscar lejos los derechos. Si, descuidando nuestros deberes, corremos tras nuestros derechos, éstos se nos escapan como un fuego fatuo. Cuanto más los persigamos más se alejarán."²⁵ Se intuye la posibilidad de un orden de las relaciones humanas que sea justo, ya no por medirse por la satisfacción de las tendencias animales naturales ni por el éxito en el logro de un equilibrio de intereses, sino por propiciar el desarrollo humano máximo en los demás. Este orden de moral abierta no puede ser precisado más que en sus grandes lineamientos, pero también es objetivo, en el sentido de que, cuando se da, produce efectos justos independientemente de que sea conocido o explicitado. Pero esto vale una explicación aparte.

El orden objetivo de la moral abierta

La objetividad del orden de la moral abierta comienza en el gran principio que la anima, que es el del amor. Es un hecho que, cuando el ser humano crece en un ambiente de amor, se desarrolla mejor; su personalidad puede integrarse más equilibradamente que cuando el ambiente es de indiferencia, desprecio u odio.²⁶ Así se puede establecer que la primera y más importante ley del desarrollo humano es que a mayor amor hay más desarrollo humano y que a mayor odio, incomprensión e indiferencia hay menos desarrollo humano. Es bajo esta ley como debe contemplarse la fórmula de la justicia, admitida por todos (o casi todos), según la cual hay que dar a cada uno lo suyo. Cuando se define lo suyo de cada uno con un espíritu de amor, es decir, de comprensión y de sincero deseo que se desarrollen los otros, se obtienen soluciones de justicia de moral abierta, que humanizan hasta donde es posible las relaciones humanas.

Pero es evidente que esta ley no nos provee con soluciones concretas; sólo nos indica el espíritu que debe animar esas soluciones, si queremos ser más humanos. Esto quiere decir que la ley no nos ofrece una definición exacta de los derechos y obligaciones que deben darse en una situación que debemos tratar de conocer la situación en la forma más completa que sea posible, y en especial el lugar que ocupan y el papel que desempeñan las personas involucradas en la misma. Para alcanzar ese conocimiento es imprescindible escuchar los diversos puntos de vista y en particular los de las personas afectadas; tampoco deben excluirse aquellos dados en el pasado por otros ante situaciones semejantes. El ver a los demás como interlocutores capaces de enriquecer nuestra visión de las cosas es parte esencial de la moral abierta. Además es muy difícil conocer los problemas de otros sin escuchar a los afectados por esos problemas. Es el que sufre la injusticia el primero en percibirla. En realidad la historia del Derecho es una larga repetición de casos en que un subgrupo, ya sea mayoritario o minoritario, al sufrir una situación que considera injusta, reclama para sí determinados derechos; sólo cuando la élite gobernante es capaz de empatizar con el subgrupo sufriente los derechos reclamados son reconocidos e incorporados orgánicamente al Derecho objetivo o sistema de normas para buscar solución a la situación de injusticia. Lo cual implica que, en segundo lugar, debe existir la sincera y generosa preocupación por el bien y mejoramiento de los demás, sobre todo si éstos, por su debilidad cultural, política o económica, requieren protección. Ya hemos visto que la moral abierta implica empatía por los sufrimientos de otros y auténtico deseo de que esos otros crezcan y desarrollen sus potencialidades, aunque esto pueda significar que se igualen a mí, si estoy más alto, o que me distancien, si estoy más bajo. La moral abierta excluye la envidia. Decía el marqués de Vauvenargues, hablando del hombre que merece los epítetos de humano y compativo:

“su generosidad le acusa en secreto de todas las calamidades del género humano, y el sentimiento de sus propios males no hace sino agravar su propiedad por los males de los demás.”²⁷ Tal es el espíritu de empatía de la moral abierta.

En tercer lugar hay que persuadirse que las mejores soluciones son aquellas en que no hay derrotados o perdedores. En cierto modo esto ya lo percibe la moral cerrada. Con su espíritu utilitarista y pragmático, se da cuenta que en el vencido de hoy existe un potencial enemigo del mañana. Por eso ya es propio de la moral cerrada la búsqueda del compromiso. Pero hay compromisos resultado de un equilibrio de intereses egoístas y compromisos resultado del convencimiento que sólo cediendo cada parte algo con generosidad es posible la convivencia no sólo civilizada, que evita las fricciones innecesarias, sino una convivencia basada en la solidaridad. Los compromisos fruto de la moral abierta son aquellos en que se ceden intereses propios porque se ve a los otros a la luz de la solidaridad, se les ve como partes de un problema que hacemos nuestro. Hay un hermoso proverbio peul, pueblo establecido en lo que hoy es territorio de los países de Guinea y Malí, que expresa muy bien la idea de la solidaridad: “Los hombres son como dos manos sucias. A cada una no la puede lavar sino la otra.”²⁸ El crecimiento de cada ser humano está vinculado al de los otros seres humanos: nadie se desarrolla o se embrutece totalmente aislado. No es humillando a los demás como se obtiene el crecimiento propio.

Si se aplican estas directivas, todavía no hay garantía absoluta que se habrá llegado a la solución que objetivamente es la mejor, sobre todo porque puede seguir faltando conocimiento de la realidad del problema y de sus posibilidades reales de solución. Pero se habrá acercado a esa solución idealmente justa, en los términos en que es alcanzable dado el conocimiento limitado que se tiene del problema. Y esa solución idealmente justa forma parte de un orden objetivo, aquel, que, cuando se da, produce realmente el desarrollo de la humanidad de todos los que participan en el problema.

Es la condición del ser humano tanto el tener la responsabilidad de buscar libre y racionalmente sus soluciones como el poseer una inteligencia y voluntad limitadas. Una y otra, dirigidas por el sentido moral, deben estar en tensión hacia ese orden objetivo de justicia, que evidentemente es un orden dinámico, pues lo suyo de cada uno puede variar mucho de acuerdo con las circunstancias. Y esto nos lleva a la aclaración que hablar de un orden objetivo de la moral abierta puede ser engañoso, si por tal se entiende un orden siempre igual, idéntico a sí mismo, válido en todos los tiempos y lugares. Más bien habría que hablar de muchos órdenes objetivos, tantos cuantos sean los problemas históricos que se plantean. Claro que el hombre va aprendiendo con su experiencia lo que tienen de común esos problemas y lo que tienen de peculiar y novedoso. Y siempre les será común el espíritu de la moral abierta, aun-

que ésta sea interpretada diferentemente por las culturas o por los individuos. Pero no debemos confundir la relatividad e imperfección propias de todo conocimiento humano con el orden objetivo que se esfuerza por desentrañar ese mismo conocimiento. Y así llegamos a la conclusión que se pueden distinguir, para fines de análisis, tres órdenes objetivos de Derecho Natural, o, si se prefiere, tres niveles de operabilidad objetiva del Derecho Natural.

Tres niveles de operabilidad del Derecho Natural

Ya nos hemos referido a lo que hemos llamado 'el Derecho Natural espontáneo' que —como decíamos— es común a hombres y animales. Cuando lo vive el ser humano, se produce un orden biológico en el que sobreviven los más fuertes a costa de los más débiles: es la ley de la selva. Entonces los más fuertes pueden racionalizar ese estado de cosas que tanto les favorece y pretender justificarlo en nombre de una justicia por ellos interpretada como la voluntad del dios tribal o como la gloria del grupo. Pero, en realidad, no hay auténtico Derecho ni verdadera justicia. En 1694 Fenelón escribía en una carta dirigida a Luis XIV: "Esta gloria que endurece vuestro corazón, os es más querida que la Justicia. Vivís como si tuviérais una fatal venda sobre los ojos." Al pretendido Derecho y a la pretendida Justicia se les puede, entonces, aplicar el sentido peyorativo que da el marxismo a la palabra "ideología": son construcciones arbitrarias de la mente de la clase dominante que sirven como instrumentos de sojuzgamiento de los oprimidos. Sin embargo, las sociedades, tanto humanas como meramente animales, que mantienen las reglas del Derecho Natural espontáneo logran subsistir y a veces con mucho éxito. Es que esas reglas son la garantía del funcionamiento del orden biológico. Entre ellas se encuentran las que regulan la alimentación y el sexo, así como las de una convivencia ordenada por medio de la distribución del trabajo y la jerarquización de los miembros del grupo.

Decimos que en el nivel del Derecho Natural espontáneo propiamente no hay Derecho ni verdadera justicia, porque no existe un criterio regulador de los intereses y ambiciones propias. El ser humano no puede evitar usar y servirse de la razón; si la emplea, cuando vive en ese nivel, la utilizará como mera racionalización de los intereses propios. Y eso no es Derecho, sino ideología en el sentido marxista. El Derecho es una regla que ordena la convivencia social dando a cada uno lo suyo. Cuando los más poderosos determinan, caprichosamente y sin más atención que la de sus propios intereses, las reglas del juego social, no se puede hablar de Derecho. Cuando, como decía Trasímaco,²⁹ "la justicia no es otra cosa sino aquello que es ventajoso para el más fuerte", no hay auténtica Justicia. Sócrates refutó muy bien a Trasímaco: sólo cuando el que gobierna no se propone su interés propio sino el de sus súbditos, hay Dere-

cho;³⁰ sólo cuando la justicia es un criterio obligatorio para todos, se puede hablar de Justicia.³¹ Para eso se requiere cierto autocontrol de las propias acciones, alguna responsabilidad hacia los demás, algo de reflexión crítica de los derechos propios vividos espontáneamente, es decir, se requiere pasar de las reacciones esencialmente animales (por racionalizadas que estén) al nivel de las conductas morales.

Se puede conjeturar que las primeras formas del Derecho aparecieron con la moral cerrada y, más concretamente, con la definición negativa de la regla de oro de la moral.³² Cuando el ser humano se dio cuenta que estaba en su propio interés el aceptar cierta reciprocidad en el reconocimiento de los derechos, ya apareció un criterio válido para todos, ya existían reglas del juego social que no sólo podían ser invocadas por los más fuertes, ya había la posibilidad de definir lo suyo de cada uno de una manera que no necesariamente coincidía con la ventaja de los gobernantes. El equilibrio de intereses, definido e impuesto por la cultura del grupo y aceptado por los miembros del grupo por su provecho en permanecer incorporados al mismo, ya especifica conductas de control y dirección de las tendencias animales; sublima la animalidad, civilizando al hombre. Aparece así un nivel de Derecho Natural que ya no es común a hombres y animales sino exclusivo de los primeros. Se le puede bautizar como Derecho Natural cultural, puesto que es el fruto de la experiencia cultural del grupo e incorpora como obligatorias las conductas responsables definidas como tales por la cultura del grupo. De él escribió Cicerón: "El comienzo del Derecho tuvo efecto en la naturaleza. Luego entró en la costumbre en consideración a su utilidad. Más tarde el temor de la ley y la religión sancionaron estas prácticas nacidas de la naturaleza y confirmadas por la costumbre."³³

En este nivel, las reacciones puramente animales (ciegas e instintivas) dejan de ser el ideal y son sometidas a una crítica, la cual está avalada por la experiencia de las generaciones pasadas incorporada en la tradición del grupo. Así aparecen reglas de conducta que un Derecho Natural puramente espontáneo no hubiera vislumbrado. tales como la obediencia a la autoridad incluso en circunstancias difíciles y sacrificadoras de los individuos o la prohibición del adulterio. En efecto, es la cultura de un grupo la que determina los mínimos de civilización que son imprescindibles para poder vivir humanamente en ese grupo y para que éste pueda sobrevivir y prosperar. Se trata de un espíritu utilitarista y pragmático: hacen falta reglas para la convivencia pacífica social, pues si no hubiera claras reglas del juego social se caería en la barbarie, en la anarquía, en la ley de la selva y, entonces, el grupo humano sería incapaz de sobrevivir frente a otros grupos y frente al medio ambiente y así quedaría condenado a la autodestrucción. Pero es un pragmatismo que tienen metas mucho más elevadas que las puramente animales. Ya no se satisface únicamente con el buen funcionamiento de la alimentación, del sexo, del sueño, de la seguridad animal. Exige un ambiente pacífico

de comportamientos amables y afables; exige la posibilidad de satisfacer las tendencias estéticas, de recibir respuesta a las inquietudes intelectuales y, en especial, de captar el sentido de la vida. El *homo sapiens* ya no puede contentarse con aquello que bastaba a hacer felices a sus antepasados carentes de reflexión. Ya abandonó la vida puramente instintiva y ciega y busca su equilibrio conforme a un nuevo orden natural, el de su naturaleza racional.

El Derecho Natural cultural se origina en la intersección de dos fuentes: por una parte, la razón práctica; por otra, las condiciones concretas de la realidad, o, si se prefiere, la naturaleza de las cosas. Decimos "la razón práctica" y no simplemente "la razón", porque a este nivel la razón no opera produciendo especulativamente un catálogo de derechos y obligaciones, sino que es más bien una fuerza o tendencia normativa, brotada de la integridad de la naturaleza racional, reemplazadora de los instintos como principal orientadora de las respuestas necesarias ante el medio ambiente y con la exigencia que esas respuestas satisfagan no sólo lo animal sino también lo racional de la naturaleza humana. Pero esa fuerza normativa no opera aislada de las condiciones concretas de la realidad, sino en contacto directo con ellas; por eso —y en razón del propio interés— se adapta a los fines esenciales de las cosas como también de la propia naturaleza racional, pues, de no hacerlo así, no se lograría la felicidad. Esta fuerza normativa ordena que lo razonable debe cumplirse. "Pero tampoco este principio debe entenderse como proposición jurídica, sino en sentido de una disposición natural de nuestra razón práctica para exigir lo que es razonable."³⁴ En efecto, hay que aclarar que el Derecho Natural cultural no se identifica con las culturas; ni siquiera con un común denominador destilado de todas ellas; es identifica con el nivel de racionalidad en que éstas nacen y actúan, nivel de exigencias racionales y pragmáticas frente a la realidad. Dice muy bien Arthur Fridolin Utz: "la ley natural no se identifica con los principios o proposiciones jurídicas formuladas".³⁵ Es verdad, como lo precisa el mismo autor, que "nuestra razón práctica... tiende a formular dichos principios",³⁶ pero puede haber formulaciones afortunadas y otras desafortunadas de las exigencias de soluciones racionales del Derecho Natural cultural. Por eso, desde una cultura, se pueden criticar y se han criticado las formulaciones inexactas y falsas tanto de la propia cultura, como de otras culturas, por no responder a la racionalidad que debe existir en el nivel de conductas que merezcan el calificativo de humanas. Así los estoicos criticaban la esclavitud que se daba en su propia cultura, mientras que Tácito reprochaba a la cultura de los germanos el no ver nada malo en la rapiña, lo que explicaba como una deformación de la conciencia jurídica originada por la mala costumbre. En otras palabras el Derecho Natural cultural se da en el plano ontológico y no en el sociológico, aunque tiende a proyectarse y manifestarse en este último.

Resumamos ahora lo dicho, explicando por qué lo llamamos "Derecho

Natural cultural". Es "Derecho" porque es un conjunto de direcciones normativas, exigibles a todos como justas porque se deben acatar para lograr una mejor convivencia humana. Es "Natural" porque esas exigencias brotan de la naturaleza, tanto la racional del ser humano (que no puede desarrollarse como tal si no es acatando sus leyes propias; por ejemplo, debe hacer el bien y evitar el mal) como la naturaleza de las cosas (las cuales también tienen sus propias leyes que tienen impacto en el ser humano; por ejemplo, una droga puede disminuir la racionalidad y, por lo tanto, deberá ser evitada). Es "cultural" porque, a diferencia del Derecho Natural espontáneo que es común a hombres y animales, éste es exclusivo de los seres humanos, se capta por la razón práctica en contacto con la naturaleza de las cosas, se va aprendiendo por la experiencia del grupo e incorporando a su tradición cultural y se comunica a las nuevas generaciones por medio de la cultura del grupo. Un individuo aislado difícilmente podría descubrirlo y formularlo; es la experiencia comunitaria de muchas generaciones la que va formando la conciencia jurídica del grupo. Y eso es un fenómeno esencialmente cultural. Los éxitos y los fracasos han enseñado al grupo. Cuando la infidelidad conyugal demostró ser una causa de disensión entre los individuos y las familias, hubo que prohibirla. Cuando el uso comunitario de los bienes redundó en la mala conservación de los mismos y en fuente de reyertas, se estableció alguna forma de propiedad privada. El historiador del Derecho sabe muy bien que las instituciones jurídicas nacen y evolucionan al ritmo de las experiencias sociales. ¡Ay del jurista que ignora las enseñanzas de la realidad y la experiencia de las generaciones pasadas! Está condenado a producir soluciones que, por excelentes que sean en teoría, sólo engendrarán confusión y desaliento, ya que serán incapaces de responder a las exigencias reales del ser humano. Pero no toda solución cultural es Derecho Natural cultural. Primero y antes que nada hay que ver si esas soluciones contribuyen a hacer al ser humano más humano, conforme a las exigencias de su naturaleza racional. Luego hay que distinguir, con Aristóteles, entre Justicia natural y Justicia legal: "De lo justo político una parte es natural, otra legal. Natural es lo que en todas partes tiene la misma fuerza y no depende de nuestra aprobación o desaprobación [porque se origina en las exigencias ontológicas de la naturaleza humana y de las cosas, las cuales son inmutables]. Legal es lo que en un principio es indiferente que sea de este modo o de otro, pero que una vez constituidas las leyes deja de ser indiferente; por ejemplo, pagar una mina por el rescate de un prisionero, o sacrificar una cabra y no dos ovejas, así como también lo legislado en casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brasidas, y los ordenamientos en forma de decretos".³⁷ La cultura cubre ambas justicias; el Derecho Natural cultural sólo las directivas generales de la Justicia natural.

¿Se pueden formular algunas de las directivas normativas del Derecho Natural cultural? El ya citado Arthur Fridolin Utz nos ofrece la siguiente

te enumeración tomada de las obras de Santo Tomás de Aquino: "el justo medio (III Sent. 37, 1, 4 ad 3), no perjudicar a nadie (I-II, 100, 3), el amor de Dios y del prójimo (I-II, 100, 11), la áurea regla: no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti (I, II, 99, 1 ad 2 y 3), la aspiración a la verdad absoluta, la vida en comunidad (I-II, 94, 2, 5; CG III, 117, 129), el derecho a la propia conservación, al propio perfeccionamiento, a la sociedad conyugal, a la educación de los hijos (I-II-94,2). Todos estos principios están contenidos en el principio generalísimo: hay que hacer el bien y evitar el mal (I-II, 94, 2)."³⁸

Resume el Aquinate: "Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que: la naturaleza ha enseñado a todos los animales', tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc.— Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v. gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación."³⁹ Nosotros hemos agrupado bajo el nombre de "Derecho Natural espontáneo" los preceptos que Santo Tomás clasifica en primero y segundo lugar y distinguimos, en los del tercer lugar, dos planos, según se viva la racionalidad en el nivel de la moral cerrada o en el de la abierta. En efecto, el ser humano puede vivir su racionalidad contentándose con el nivel moral que le impone su cultura. Y entonces tenemos el "Derecho Natural cultural". Pero también puede escuchar los llamados más generosos de esa misma racionalidad e intentar construir un tipo de relaciones humanas mejores que las definidas como obligatorias por su cultura. Y entonces aparece la posibilidad de definir los derechos y deberes en función de la interpretación positiva de la regla de oro, ya no por un equilibrio de intereses sino por el amor a los demás, inspirándose en la confianza en los demás y no en la desconfianza. En cierto modo todo individuo humano está llamado a realizar ese nuevo tipo de convivencia, aunque en la práctica probablemente son los menos aquellos que seriamente luchan por implantarla. A ese tipo de exigencias, enraizadas en lo más noble y generoso de la naturaleza racional, se les podría llamar "Derecho Natural

propiaamente humano", pues si algo es propio del hombre y lo distingue de los demás animales, no es su capacidad de motivarse por intereses propios, sino su potencialidad de sacrificio y de amor desinteresado por los demás. Claro que los ideales del Derecho Natural propiamente humano nunca podrán ser plenamente realizados, siempre podrán ser mejor y más precisamente definidos; pero son ellos los que indican por dónde debe desarrollarse la sociedad humana, son ellos los que critican y mejoran los niveles culturales de los grupos humanos, son ellos los que nos hacen vivir nuestra plena dimensión de seres humanos.

La operabilidad de los tres niveles del Derecho Natural

No creemos que en la realidad alguien viva en forma totalmente pura alguno de los tres niveles. El ser humano es sumamente complejo y en él siempre están en lucha las tendencias más nobles del Derecho Natural propiamente humano no sólo con las tendencias animales del Derecho Natural espontáneo sino con tendencias destructoras que le empujan a caer más bajo que los animales. Además, siempre presiona la cultura del grupo. El ser humano es un ser contradictorio: puede ser generoso y fiel en las relaciones familiares y, al mismo tiempo, un tirano sin escrúpulos en las relaciones políticas o en las del trabajo. Pero difícilmente podrá mejorar si no se conoce mejor. A esto van destinadas todas nuestras reflexiones. Sin embargo, a pesar de todas las contradicciones y complejidades, no es aventurado el afirmar que la realidad impone cierta coherencia en las reacciones humanas, de tal suerte que las energías de la personalidad tienden a agruparse en algún nivel de la moralidad. Por otra parte, las circunstancias de la realidad a veces presionan hacia determinados niveles.

Los teólogos juristas españoles del siglo XVI planteaban el problema de los derechos de dos naufragos que sólo disponían de una tabla de salvación capaz de sustentar únicamente a uno de ellos. Lo más probable es que cada uno reaccione conforme al nivel moral en que ha vivido. El que sólo se ha preocupado por satisfacer sus propias tendencias sin atender a las de los demás, no titubeará en luchar por apoderarse de la tabla y rechazar de ella al otro. Si, por el contrario, se ha vivido una vida de entrega a los demás, tampoco habrá hesitación en ceder la tabla y sacrificarse por el otro. Pero éstas son las dos reacciones extremas: la de la animalidad y la de la conducta propiamente humana o de moral abierta. Los más reaccionarán conforme a su cultura y, si ésta prohíbe quitar la vida a otros, titubearán en apartar de la tabla al otro, tal vez tratarán de alternarse en el uso de la tabla hasta que la realidad de la situación los reduzca a una de estas dos decisiones: o caer en una conducta animal de lucha por la sobrevivencia o sublimarse sacrificándose por el otro.

En algunos casos, una conducta de moral abierta puede provocar lo mejor en los demás. Así la política de no violencia del Mahatma Gandhi obligó a los ocupantes ingleses a abandonar sus interesadas ambiciones sobre la India. Pero esto fue posible porque los ingleses tenían una cultura capaz de reaccionar constructivamente. Es dudoso que, si los invasores hubieran sido rusos, su reacción hubiera sido la misma.

Ante un agresor violento que no escucha razones, las más de las veces no cabe más que una reacción animal de sobrevivencia. El agresor se asemeja a un perro rabioso ante el cual sólo queda el uso de la fuerza bruta. Pero no hay que olvidar que los hombres son siempre hombres y no animales, por más que se comporten como tales. Una reacción de generosidad puede despertar en los hombres más embrutecidos reacciones humanas insospechadas. Ciertamente el odio engendra odio y el único modo de romper el círculo vicioso de la animalidad es perdonando con generosidad las ofensas recibidas. A la larga sólo las conductas de moral abierta producen resultados fecundos, aunque a la corta exijan enormes heroísmos.

Por otra parte, las conductas de moral cerrada significan un enorme avance sobre la animalidad. Dos pueblos que se hablan y buscan un equilibrio de intereses están poniendo la base para construir relaciones más humanas. Por de pronto ya evitan la animalidad y, al escuchar a la razón, pueden descubrir posibilidades de colaboración que los harán verse como personas. Este es el nivel de la moral pagana. En el peor de los casos, se es un hombre disciplinado y razonable, que lejos de entorpecer la convivencia humana, la hace posible, dándole la base de estabilidad y de solidaridad (aunque interesada) sin la cual el grupo humano no funcionaría como tal; en el mejor de los casos, se es un factor de civilización y cultura y se hace posible el cultivo imprescindible para que surja la moral abierta. Pero una moral pagana que predica el vivir y dejar vivir sin preocuparse por los demás fácilmente decae en animalidad. Tratándose del desarrollo humano, quien se estanca y no progresa, en realidad se empobrece y retrocede. Por eso, si queremos dejar un mundo mejor a las siguientes generaciones, sólo nos queda el camino de esforzarnos en el sentido de la moral abierta. Esta significa: desde el punto de vista psicológico, lograr la afirmación equilibrada del propio yo y, a partir de ella, ser capaces de darse a los demás; desde el punto de vista moral, actuar con plena responsabilidad para obtener el desarrollo propio y de los demás; desde el punto de vista sociológico, actuar civilizadamente, en colaboración compartida, con confianza en los demás, tratándolos como personas y evitando los paternalismos no necesarios; desde el punto de vista teológico, crecer en amor a Dios, a los prójimos y a uno mismo. Difícil y lento camino, pero reto inevitable a nuestra humanización.

El por qué de las contradicciones e impredecibilidades de las reacciones humanas se entiende mejor si se considera lo que realmente es el ser

humano: un animal racional, como decía Aristóteles. No es un puro animal ni un espíritu descorporeizado, sino un ser poseedor de una naturaleza animal espiritual. En cuanto realidad corpórea animal, tiende a la afirmación egoísta del yo, fundamento de la moral cerrada. Según esa afirmación, define sólo los propios derechos y los deberes correlativos de los demás, se acepta a otros como personas únicamente cuando son parte del propio yo, y se busca el máximo de poder. Decía Nietzsche: "Nuestros derechos son aquella parte de nuestro poder que los demás nos han reconocido y quieren que conservemos". En cuanto espíritu, está abierto a la totalidad de la realidad y posee un dinamismo que lo empuja a trascender todo lo finito en una capacidad infinita del bien, del amor, de la verdad y de la Justicia. Entonces, quiere para los demás lo que quiere para sí, define los derechos lo más ampliamente posible vinculándolos a los deberes (sobre todo los propios), busca el máximo del desarrollo en especial de los que le merecen más compasión y se comunica más por convencimiento que por poder. Las energías animales y espirituales, brotadas de la misma unidad integral del ser humano, deben ser estructuradas en el equilibrio de la personalidad y frente a la cultura del grupo, la cual influye poderosamente en unas y otras. El equilibrio alcanzado en la personalidad se manifiesta en la conciencia moral, la cual dirige la libertad, pero sin lograr siempre su completo control. Por último son las decisiones de la libertad las que, influidas por el idealismo del espíritu y por el egoísmo de la animalidad y ante unas circunstancias reales concretas, optan por el nivel de moralidad en el que se da la definición última de los derechos y deberes.

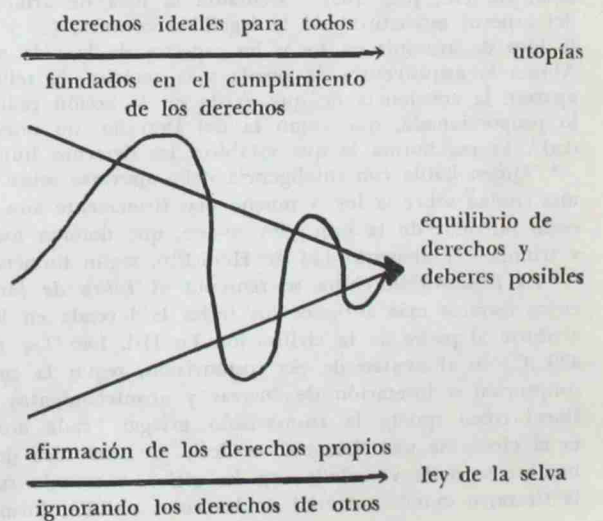
Resumiremos las ideas anteriores en un cuadro:

ESPIRITU:

tiende al Absoluto
fundamento de la Moral
Abierta

CONCIENCIA MORAL
moldeada e influida
por el medio ambiente, dirige
la Libertad, define en última
instancia a los derechos.

NATURALEZA ANIMAL:
tiende al egoísmo
fundamento de la
Moral cerrada



Las tendencias ideales del espíritu humano deben, por lo tanto, descender a las posibilidades de la realidad, so pena de quedar en puros buenos deseos impracticables, es decir, en utopías. A su vez las tendencias de la animalidad deben ser elevadas por el control de la racionalidad, para crear un ambiente humano de convivencia civilizada. El punto de intersección de las dos coordenadas es delimitado por el acto libre nacido de la conciencia moral. Hay que luchar porque la definición de los derechos y deberes se acerque lo más posible a lo ideal pero sin abandonar los límites de lo posible impuestos tanto por el medio ambiente como por las tendencias de la animalidad. Como decíamos en otro lugar,⁴⁰ el mejor Derecho se da ahí donde lo posible se acerca más a lo ideal.

DERECHOS — NOTAS —

¹ *Instituta*, I, II, proemio.

² Véase el *Digesto*, I, 1, 1, 3.

³ Véase el magistral estudio que, sobre Hesíodo, hace Warner Jaeger en el capítulo IV del primer libro de su *Paideia* (trad. de Joaquín Xirau, Fondo de Cultura Económica, México, reimpresión de 1967). Entre otras cosas escribe (pág. 71): "En torno a la lucha por el propio derecho, contra las usurpaciones de su hermano y la venalidad de los nobles, se despliega en el más personal de sus poemas, los *Erga*, una fe apasionada en el derecho. La gran novedad de esta obra es que el poeta habla en primera persona. Abandona la tradicional objetividad de la epopeya y se hace el portador de una doctrina que maldice la injusticia y ensalza el derecho".

⁴ De la armonía del cosmos los pitagóricos dedujeron la armonía de la comunidad política y de una y otra la armonía del alma. "La ley —decían— es, en relación al alma y a la vida, como la armonía es en relación al oído y a la voz. Pues la ley instruye el alma y con ello regula la vida; como la armonía, educando el oído, regula la voz" (Fragmento 22 de Architas, extraído de Stobeo según apéndice de Juan B. Bergúa, *Pitágoras*, Eds. Ibéricas, Madrid, 1958, pág. 539). Escribe Werner Jaeger (*Paideia*, ed. cit., pág. 163): "Mediante la idea de armonía se llega a tomar conciencia del aspecto estructural de la legalidad cósmica. [...] Es incalculable la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos de la vida griega en los tiempos posteriores. Abraza la arquitectura, la poesía y la retórica, la religión y la ética. En todas partes aparece la conciencia de que existe en la acción práctica del hombre una norma de lo proporcionado, que como la del Derecho, no puede ser transgredida sin impunidad". Es esa norma la que establece los derechos humanos.

⁵ "Quien habla con inteligencia debe apoyarse sobre lo que es común a todos, como una ciudad sobre la ley, y mucho más firmemente aún. Porque todas las leyes humanas están nutridas de la única ley divina, que domina todo lo que quiere, basta a todos y triunfa" (Fragmento 114 de Heráclito, según numeración de Diels).

⁶ La cosmovisión china se remonta al *Libro de los Cambios* o *Yiking* o *I Ching*, cuyos estratos más antiguos los fecha la leyenda en los años 2205 a 1766 a.C. y los atribuye al padre de la civilización Fu Hsi. Lao Tse (hacia 60 a.C.) y Confucio (551-479 .C.) se alimentan de esa cosmovisión, según la cual el mundo nace más de una conjunción o interacción de fuerzas y acontecimientos que de una estricta causalidad lineal como quiere la cosmovisión griega: "cada acontecimiento del mundo visible es el efecto de una 'imagen', es decir, de una idea del mundo invisible. [...] Así el hombre se halla vinculado con los ciclos, o mundo suprasensible de las ideas, y con la tierra, o mundo material de las cosas visibles, formando con esos mundos una tri-

nidad de poderes primigenios" (Richard Wilhelm, "Introducción" al *The I Ching or Book of Changes*, Princeton University Press, New Jersey, 8a. impresión, 1971, pág. LVII. La traducción es nuestra). En la cultura china, el concepto de la armonía cósmica se expresa con la palabra "tao". En un antiguo comentario al *Libro de los Cambios*, conocido como *Las Diez Alas* (atribuido al rey Wen de Chu hacia 1150 a.C.), se explica cómo los Santos Sabios autores del *Libro de los Cambios* "se ordenaron conforme al tao y sus poderes y, de acuerdo con él, establecieron el orden de lo que es derecho". "Su propósito era seguir el orden de su naturaleza y del destino. En consecuencia determinaron el tao de los cielos y lo llamaron lo oscuro y la luz. Determinaron el tao de la tierra y lo llamaron lo flexible y lo firme. Determinaron el tao del hombre y lo llamaron amor y rectitud" (Octava ala, en la citada edición del *I Ching*, págs. 262 y 264). El Derecho Natural y la ley moral, de acuerdo con la cosmovisión china, serían los poderes o energías por las que se manifiesta el tao cósmico. Sería interesante comparar esta visión con la de San Agustín y Santo Tomás, para las cuales el Derecho Natural "es la participación de la ley eterna en la creatura racional" (*Suma Teológica*, 1-2, q. 91, a. 2, c.).

⁷ Jane Van Lawick Goodall, *In the Shadow of Man*, Fontana-Collins, 2a. impr. Londres, 1973, págs. 237 y 238. La traducción es nuestra.

⁸ Ernesto Meneses Morales, *Educador comprendiendo al niño*, Universidad Iberoamericana, México, 2a. ed., 1945, pág. 15. Más adelante (pág. 28), el mismo autor explica que el amor del niño es egoísta.

⁹ Béla Székely, *Diccionario enciclopédico de la psique*. Caridad, Buenos Aires, 5a. ed., 1972, palabra "empatía", pág. 216.

¹⁰ Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento elementales*. Siglo XXI, México, 2a. ed., 1974. Véanse los capítulos 6, 7 y 8.

¹¹ Agustino Gemeli, *Psicología de la edad evolutiva* (trad. de J. Fábregas Camí), Razón y Fe, Madrid, 7a. ed., 1972, pág. 295.

¹² Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (trad. de Franz Huber). Juan Pablo, México, 1971, págs. 15 y 16.

¹³ *Id.*, pág. 16.

¹⁴ Marco Tullio Cicerón, *La república*, III, 22.

¹⁵ Ignace Lepp, *La nueva moral* (trad. de Delfín Leocadio Garasa). Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1964, pág. 36.

¹⁶ Octavio Nicolás Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1941, pág. 361.

¹⁷ María del Carmen Elu de Leñero, *¿Hacia dónde va la mujer mexicana?* Instituto Mexicano de Estudios Sociales, México, 2a. ed., 1973, pág. 162.

¹⁸ Hans Kelsen, *¿Qué es la justicia?* (trad. de Ernesto Garzón Valdís). Universidad Nacional de Córdoba (República Argentina), 2a. ed., 1962, pág. 20.

¹⁹ Hans Kelsen, *Teoría general del Derecho y del Estado* (trad. de Eduardo García Máynez, de la 1a. ed. en alemán). Textos universitarios, UNAM, México, 3a. ed., 1969, pág. 15.

²⁰ Hans Kelsen, *What is Justice?* Universidad de California, Berkeley y Los Angeles, 2a. impr., 1960, pág. 21. La traducción al español es nuestra.

²¹ Karl Olivecrona, *El Derecho como hecho* (trad. de Gerónimo Cortés Funes). Depalma, Buenos Aires, 1959, pág. 56.

²² *Id.*, pág. 55.

²³ *El derecho de ser hombre*, antología preparada bajo la dirección de Jeanne Hersch (trad. de Gonzalo Arias Bonet). Eds. Sígueme, Salamanca, 1973.

²⁴ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 58a. ed., presses Universitaires de France, París, 1948, pág. 74. La traducción la hemos tomado del libro citado en la nota anterior, pág. 539, texto # 1044.

²⁵ Gandhi, citado en *El derecho de ser hombre* (ver nota 23), pág. 24, texto # 14.

²⁶ Véase al respecto nuestro artículo "La Justicia como vivencia", en *Jurídica*, Anuario del Departamento de la Universidad Iberoamericana, núm. 4 (julio, 1972), págs. 411-435.

²⁷ Vauvenargues, citado en *El derecho de ser hombre*, pág. 44, texto # 74.

²⁸ *El derecho de ser hombre*, pág. 39, texto # 50.

²⁹ Platón, *La república*, I, XII, 338 c.

³⁰ Véase *id.*, I, XV, 342 c. XVII, 345 d y XVIII, 346 c.

³¹ Véase *id.*, I, XIII, 339 c.

³² Decimos que se trata de una mera conjetura, pues bien pudo acontecer en el orden histórico del desarrollo de la humanidad que las primeras sociedades humanas estuvieran animadas de una vigorosa moral abierta. Sin embargo, la conjetura es conveniente desde el punto de vista didáctico, pues nos permite exponer en orden ascendente el Derecho Natural espontáneo, el de la moral cerrada y el de la abierta.

³³ Cicerón (*Retórica*, I, 11 c, 53), citado por Arthur Fridolin Utz, *Ética Social* (trad. Alejandro Ros), Herder, Barcelona, t. II, 1965, pág. 107.

³⁴ A. F. Utz *op. cit.* (nota anterior), pág. 92.

³⁵ *Id.*, pág. 95.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L. V., c. VII, I.

³⁸ A. F. Utz, *op. cit.*, pág. 105 y sig. Las siglas de la cita se deben interpretar así: Sent: *Libro de las Sentencias*; C. G.: *Suma contra gentiles*; I-II: primera parte de la segunda parte de la *Suma Teológica*.

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 94, a.2.

⁴⁰ Véase nuestra *Introducción al Estudio del Derecho*, Porrúa, 2a. ed., 1974, pág. 157 y sig. El cuadro sobre las fuentes materiales del Derecho que allí proponemos se asemeja mucho al cuadro con el que terminamos el presente trabajo. En efecto, el Derecho no es más que la declaración solemne de los derechos y deberes de los sujetos jurídicos, impuesta como fuerza normativa, obligatoria para todos, por la autoridad competente por considerarla justa, es decir, por estar de acuerdo con la conciencia moral del grupo.