

FUNDAMENTACIÓN BÍBLICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Alejandro ROSILLO MARTÍNEZ

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La fundamentación de los derechos humanos*. III. *Las narraciones sobre la creación*. 1. *Narraciones sin pretensiones científicas*. 2. *A partir de la liberación*. A. *El surgimiento de un pueblo*. B. *El sistema tribal y el proyecto de sociedad alternativa*. 3. *El lugar privilegiado del ser humano*. 4. *Unidad del género humano*. 5. *"A imagen de Dios los creó"*. 6. *Humanizar la historia*. 7. *Universalidad de la dignidad*. 8. *La dignidad propia en la dignidad del otro*. IV. *Los derechos humanos como derechos del pobre*. V. *Conclusión*.

A Carlos González González, fms,
en solidaridad en los momentos difíciles.

I. INTRODUCCIÓN

En varios de sus trabajos, Jesús Antonio de la Torre Rangel ha defendido la existencia de una tradición hispanoamericana de los derechos humanos,¹ diferente a la concepción moderna nacida de la Ilustración y de la independencia de los Estados Unidos. La tradición hispanoamericana considera los derechos humanos como derechos del ser humano individual y colectivo, poniendo mayor énfasis en la restitución de su dignidad a las víctimas, a los pobres, a "los últimos de este mundo"; por su parte, la tradición moderna considera los dere-

¹ Cfr. DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 1991; y *Alonso de la Veracruz: amparo de los indios*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 1998.

chos humanos como derechos del individuo, poniendo mayor énfasis en la libertad individual y en una igualdad abstracta que no toma en cuenta las diferencias de hecho.

La tradición hispanoamericana de los derechos humanos tiene sus orígenes en la praxis y en el pensamiento de los primeros misioneros españoles en América, principalmente fray Bartolomé de las Casas, fray Alonso de la Veracruz y fray Antonio de Montesinos, los cuales, a su vez, basaron sus reflexiones en los teólogos españoles del siglo XVI. Por su confesión religiosa, estos misioneros fundamentaron su acción en la fe cristiana, la cual tiene sus raíces en la fe bíblica.

Ya en nuestro tiempo se encuentran varios casos que actualizan la praxis de los primeros misioneros latinoamericanos. Caben resaltar los casos de la defensa por los derechos humanos que realizó Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de El Salvador y asesinado por fuerzas paramilitares en 1979; la pastoral indígena de Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal de las Casas; o la denuncia que realizó monseñor Gerardi en Guatemala y que le costó la vida.

Los anteriores ejemplos, y muchos otros que enlistar sería imposible, nos dejan patente que la fe bíblica no es ajena a la lucha y defensa por los derechos humanos. Si fuese ajena no habría fundamento alguno para que personas como fray Bartolomé de las Casas o monseñor Romero tuvieran como parte de su praxis cristiana la defensa de los derechos humanos.

A través de diversos textos bíblicos encontramos elementos para construir una tradición bíblica de los derechos humanos;² en este trabajo queremos tan sólo presentar lo que sería una fundamentación de estos derechos desde el pensamiento bíblico.

II. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Fundamentar los derechos humanos es una tarea propia de la filosofía. Al responder la pregunta sobre el origen de estos derechos, la filosofía jurídica ha dado distintas posiciones que suelen clasificarse en dos grandes grupos: el iuspositivismo y el iusnaturalismo. En el

² Cfr. ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Que fluya la justicia. Justicia y derechos humanos en los textos bíblicos*, UASLP-CRT-CEDH, San Luis Potosí, 2003.

primero se concentran los enfoques que en diferentes grados afirman que los derechos humanos, para ser auténticos derechos y no meras prescripciones morales o de buena voluntad, deben estar reconocidos por el Estado a través de su facultad legislativa. Por su parte, el iusnaturalismo introduce un elemento extrajurídico al afirmar que los derechos humanos son derivados lógicos de la naturaleza humana; es decir, se comprenden los derechos humanos como derechos naturales.

Ambas posiciones reciben duras críticas. Contra el iuspositivismo se argumenta que, si bien en sentido metodológico tiene la virtud de otorgar protección coercitiva a los derechos humanos que han sido legislados en algún instrumento, sea de carácter nacional o internacional, en su faceta ideológica tiene como consecuencia dejar en indefensión a los sujetos cuando el poder político despositiviza los derechos humanos. Por otro lado, al iusnaturalismo se le critica por su inoperancia práctica —pues deja a los derechos humanos en simples derechos morales, sin protección coercitiva—, y porque el concepto de “naturaleza” es un tanto ambiguo y que, en su concepción clásica, no corresponde a la realidad humana que muestra diferentes facetas en distintas culturas y en diversas épocas.

Sin soslayar la trascendencia de la discusión, se debe reconocer que ambas posiciones coinciden en la importancia que tienen los seres humanos. El iusnaturalismo reconoce que por “naturaleza”, los seres humanos tienen dignidad, y por tanto existen los derechos humanos que el Estado debe *reconocer, respetar y fomentar*. El iuspositivismo acepta que el Estado debe *otorgar* a las personas, en virtud de su dignidad, ciertos derechos fundamentales e inviolables, y hacerlos *respetar* a través del reconocimiento que de ellos se haga en la Constitución nacional o en algún instrumento internacional. En sentido contrario, llama la atención cómo en ninguna de las dos corrientes se argumenta que los demás seres de la naturaleza deberían tener los *mismos* derechos que el ser humano. Es decir, ya sea basándose en la facultad legislativa del Estado, en las necesidades básicas, en los principios morales o en la naturaleza, la filosofía jurídica ha otorgado al ser humano un lugar especial entre los demás seres.

Si es la voluntad del legislador la que establece los derechos humanos, ¿qué la motiva para otorgar tales derechos? Si los derechos humanos son consecuencia de la naturaleza humana, ¿qué hace dife-

rente a esta última de la naturaleza de los demás seres? Si los derechos humanos deben atender las necesidades básicas de los seres humanos, ¿por qué debe existir tal preocupación si los seres humanos no son más que un tipo de "simio" que corrió con suerte en algún momento de la evolución? Una respuesta general a estas preguntas se encuentra en la noción de "dignidad". Es decir, el ser humano cuenta con ciertos derechos fundamentales en virtud de su dignidad.

Ahora bien, ¿qué se descubre en los textos bíblicos respecto a la dignidad del ser humano, al lugar que ocupa en la naturaleza, y a la fundamentación de sus derechos básicos?

III. LAS NARRACIONES SOBRE LA CREACIÓN

Dos textos privilegiados sobre la dignidad humana son las narraciones sobre la creación del mundo que se encuentran en el libro del Génesis. La primera³ narra la creación del mundo finalizando con la creación del ser humano. Se le atribuye a la tradición sacerdotal, la cual nació durante el destierro del antiguo Israel en Babilonia (587-538 a. C.). Su objetivo fue releer la historia pasada para descubrir en ella una respuesta a las cuestiones surgidas de esta situación⁴ que significaba el fracaso del proyecto generado de la liberación de Egipto. Por su lado, la segunda narración⁵ abarca la creación del ser humano y su vida en el paraíso. Se le atribuye a la tradición yavista, la cual comenzó en la época del rey Salomón (965-931 a. C.) y continuó con sus primeros sucesores en el reino de Judá.

Estas narraciones tienen sus orígenes en tradiciones orales del pueblo hebreo y en narraciones más antiguas de los pueblos circunvecinos. Ciertamente, entre estas narraciones y los textos del Génesis se encuentran diversos elementos en común, pero son recreados por los autores bíblicos para que sobre la base del contraste se comprenda mejor el mensaje de la teología que se pretende comunicar.

³ Se encuentra en Gn 1-2, 4a.

⁴ CHARPENTIER, Etienne, *Para leer el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1991, p. 91.

⁵ Se encuentra en Gn 2, 4b-25.

1. Narraciones sin pretensiones científicas

Es importante, antes de abordar la perspectiva antropológica que se encuentra en estos textos, dejar en claro que no persiguen ningún conocimiento de tipo científico sobre el inicio del universo o la aparición del ser humano en la Tierra. Ciertamente, durante mucho tiempo así fueron leídos, lo que provocó un distanciamiento entre teología y ciencia que bien pudo haberse evitado. Además, el contagio con el historicismo del siglo XIX hizo que muchos teólogos defendieran una lectura historicista de la Biblia, la cual distanciaba mucho en sus resultados con el mensaje auténtico de los textos bíblicos.

El avance de las ciencias exegéticas ha cambiado la lectura de estos textos,⁶ y ahora se les otorga un carácter de narraciones sapienciales más que históricas. El conocimiento de las cosmogonías de los pueblos vecinos al antiguo Israel ayudó a los exegetas a caer en la cuenta de que los autores del Génesis no pretendían ser originales en lo referente a los materiales empleados en sus relatos, pues tanto ellos como sus destinatarios lo sabían perfectamente. En cambio, la originalidad se refería a otro nivel: los autores pretendían realizar un puente entre todas aquellas creencias populares y la fe en YHWH.⁷

Con una lectura de estas dos narraciones es perceptible la imposibilidad de leerlas en forma continua, pues entre ellas hay múltiples diferencias y discrepancias. A los autores bíblicos poco les interesaba el aspecto científico de la creación y la objetividad de la descripción del modo. No buscaban realizar un reportaje sobre los primeros días del universo. De lo contrario, ningún recopilador sensato hubiera colocado, una a continuación de otra, dos versiones tan discordantes. La pretensión no era científica sino religiosa y filosófica, y esto lo sabía el recopilador que colocó en primer lugar la narración más reciente,⁸ pues es un relato propiamente cosmogónico, mien-

⁶ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L., *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 21-62.

⁷ Las cuatro consonantes que en hebreo se usan para referirse a Dios; su pronunciación más probable es "Yavé".

⁸ Entre la primera narración y la segunda existe una diferencia de aproximadamente cuatro siglos.

tras que el segundo —aunque cronológicamente apareció primero—, tiene una perspectiva más antropológica.

Este tipo de lectura del Génesis no pretende ser una escapatoria a los enfrentamientos que tuvo la teología con la ciencia. Sin duda, mientras las disciplinas exegéticas no estuvieron lo suficientemente desarrolladas no había forma de mostrar el auténtico sentido de los textos bíblicos. Sin embargo, ahora la situación ha cambiado, y la exégesis proporciona datos (como los arriba mencionados y muchos más) que descartan toda pretensión de historicidad de las narraciones en cuestión. Sea a favor o en contra de lo dicho en el Génesis, cualquier intención de otorgarle valor científico es una aberración. Tan fuera de lugar son las críticas que se le hacen basándose en la teoría de la evolución, como las pretensiones de encontrar en él algunas afirmaciones evolutivas. Simplemente, se vuelve a repetir, las narraciones de la creación se valen de las tradiciones de los pueblos vecinos, de los elementos y figuras literarias de la época, para comunicar un mensaje y un pensamiento que no pretenden competir con la investigación científica sobre el inicio del universo y la aparición del ser humano sobre la Tierra.

2. A partir de la liberación

La experiencia fundante de la fe bíblica es la liberación de Egipto y la puesta en marcha del proyecto de construir una sociedad alternativa. Esta experiencia es conocida como la Alianza entre YHWH y el antiguo pueblo de Israel, y es el acontecimiento que marca toda la Biblia y que constituye la base para leer los textos bíblicos, incluyendo las dos narraciones de la creación: “Las ‘cláusulas’ de la alianza son las bases para construir una nueva sociedad. Muestran en qué sentido se tiene que transformar la historia. (...) Se trata de construir una nueva organización social donde no haya servidumbre como en Egipto”.⁹

Antes de continuar con el análisis de los textos de la creación, se abordará brevemente dicha experiencia de liberación.

⁹ NOGUEZ, Armando, *Palabra de vida, liberación de la letra que mata*, CAM, México, 1992, pp. 88-89.

A. El surgimiento de un pueblo

¿Cómo surgió el pueblo de Israel? Una lectura fundamentalista del texto de Josué sostendría que Israel estaba formado por doce tribus descendientes del patriarca Jacob. Siendo esclavo en Egipto, fue liberado por YHWH a través de Moisés para luego atravesar el desierto, llegar a la tierra que le había sido prometida, invadir las ciudades cananeas, tomarlas y exterminarlas una por una hasta que llegó a ser el único dueño. Sin embargo, los estudios arqueológicos, históricos y exegéticos no confirman esta visión.

El nacimiento del pueblo de Israel se desarrolló en el siglo XIII a. C. Los textos bíblicos que narran estos inicios fueron escritos siglos después, tal vez entre el X y VI a. C., llegando a tener su redacción final durante el siglo V. Como toda labor hermenéutica, los textos están profundamente influidos por la época en que se realizó la redacción o la relectura.¹⁰ Sin embargo, antes del texto está la tradición oral, el recuerdo de los grupos sociales que van transmitiendo los momentos más significativos de su historia. En este sentido, aun cuando los libros fueron redactados siglos después, y que la intención de los autores no fue asentar los hechos tal cual ocurrieron, sino interpretarlos según las necesidades de su época con el fin de realizar una teología, los exégetas han comprobado que dichos libros están impregnados por la tradición oral y que en ellos se puede encontrar el sentido y el espíritu originales.

Existen diversas hipótesis sobre la formación del pueblo hebreo.¹¹ Una de las más aceptadas es la “teoría de la insurrección campesina”,¹² la cual sostiene que entre los siglos XIII y XII a. C. el imperio egipcio comenzó a debilitarse, perdiendo el dominio que había ejer-

¹⁰ Los acontecimientos y los textos normativos contenidos en el libro del Éxodo son el resultado de antiguas tradiciones y de un largo proceso redaccional. La edición final de este libro recibió su forma definitiva en el exilio y posexilio, hecha por los escritores sacerdotales, siendo sus destinatarios la comunidad del final del exilio en Babilonia y el comienzo de la restauración durante el dominio persa.

¹¹ Cfr. PIXLEY, Jorge, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres*, Palabra Ediciones, México, 1993, pp. 11-15.

¹² Cfr. GOTTWALD, Norman K., *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE.*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999.

cido sobre la región de Palestina. Esto permitió el crecimiento de las ciudades-Estado de los cananeos. La organización de éstas se basaba en la autonomía de cada ciudad, la cual era gobernada por un rey que controlaba los poderes político, económico y religioso. Los reyes se consideraban hijos predilectos de los dioses y, fuera de la cúpula real, las demás personas eran sirvientes directos de la realeza, jornaleros o campesinos, quienes sólo tenían la posesión de sus tierras, pues los propietarios en último término eran los reyes. Todos, sin excepción, por ser hombres menos predilectos de los dioses, debían conformarse con servir al rey y a su gente.

Los campesinos eran explotados a través de los impuestos sobre las cosechas y del reclutamiento de trabajos forzados para realizar las obras en la ciudad. El sistema tributario que las pequeñas monarquías ejercían sobre las actividades agrícolas fue germen de conflictos que provocaron rebeliones en diferentes partes del territorio de Palestina. Muchos campesinos huyeron a las montañas, lejos del dominio de los reyes cananeos y de los conflictos políticos, y estos organizaron grupos de *hapiru* o *hebreos*, que era la denominación común para la gente que vivía "fuera de la ley". Estos grupos que emigraron a las montañas, dejando las llanuras y los valles dominados por los cananeos, se fueron estableciendo como grupos independientes.

A los grupos emigrados de las ciudades cananeas se le sumaron dos más: los clanes o tribus de seminómadas, que en forma pacífica se habían infiltrado en territorio palestino; y el grupo de esclavos que había llegado de Egipto. Este último fue el que trajo la fe en YHWH y cuya liberación del dominio egipcio quedará plasmada definitivamente siglos después en el texto del Éxodo. Así, la conformación de Israel fue heterogénea, pues se encontraban egipcios, semitas, cananeos, hititas y grupos de *hapiru* venidos de diversos centros de poder como Mesopotamia, Egipto, y las ciudades-Estado cananeas.

La diversidad étnica en que se originó el pueblo de Israel quedó plasmada en la historia de los patriarcas y las doce tribus de Jacob. No obstante, todos estos grupos reconocieron como el acontecimiento fundador de su nación la salida o éxodo de Egipto, quedando relegadas las migraciones-rebeliones de los campesinos contra los reyes cananeos y otros centros de poder. Esto se dio porque el grupo venido de Egipto otorgó conciencia política y teológica a los demás grupos. Además, la asimilación de una fe común en YHWH fue hasta cierto punto senci-

lla, pues todos los grupos habían sufrido la explotación y la opresión en sus antiguas tierras, y la ocupación de una tierra propia les significaba la oportunidad de crear una sociedad justa.

Una vez formado, el pueblo hebreo adoptó en sus primeros cien años un sistema tribal. En este tiempo aparece la ley, pero no en forma escrita sino oral. Como ya se comentó, no será hasta el siglo V a. C. que el Pentateuco (la *Torá*) quedará redactado en forma definitiva. No obstante, el auténtico sentido del derecho en la tradición del Antiguo Testamento sólo se puede comprender a partir de la primera centuria de vida de este pueblo, pues fue cuando la experiencia de opresión, marginación, esclavitud y liberación estaba más reciente y los anhelos de construir una sociedad alternativa eran la mayor inspiración para la ley. En este sentido, como se verá, la ley fue reconocida como mandamiento y regalo de YHWH.

B. El sistema tribal y el proyecto de sociedad alternativa

Al haber experimentado los sistemas monárquicos, los habitantes del nuevo pueblo rechazaron la monarquía.¹³ También se opusieron contra toda centralización del poder. Optaron por un sistema basado en la familia ampliada, integrada por dos o tres generaciones, y que era una unidad socioeconómica, propietaria de un terreno familiar y autosuficiente. En un segundo nivel estaba el clan, el cual era una asociación protectora de las diferentes familias ampliadas que lo componían, y servía de enlace transversal en el sistema tribal e integraba a toda la sociedad. En un tercer nivel, estaba la tribu. Ésta era una asociación autónoma territorial, formada por familias agrupadas generalmente en aldeas, relativamente homogéneas, y que debían proteger a todos sus miembros a través de grupos regionales. Y por último, en un cuarto nivel estaba todo Israel. Políticamente hablando, Israel era una liga de tribus, con identidad religiosa y jurídica, y con la disposición a la cooperación en la defensa militar, pues la

¹³ Por ejemplo, el siguiente texto: "Los hombres de Israel dijeron a Gedeón: Reina sobre nosotros tú, tu hijo y tu nieto, pues nos has salvado de la mano de Madián. Pero Gedeón les respondió: No seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo; YHWH será su rey" (Jue 8, 22-23).

situación geográfica de Palestina la hacía un corredor apreciado por los grandes imperios.

Además de dicha organización, se fue creando una legislación que buscaba construir una sociedad distinta a la vivida en los centros de poder. Pero este proyecto no “cayó del cielo” ni tampoco surgió de la nada sino de la experiencia de opresión, pues respondía a los “gritos” que lanzaban y las necesidades que tenían los hebreos cuando eran esclavos en Egipto o eran explotados por el sistema cananeo. Este es el sentido de Éxodo 3, 7-8: “YHWH dijo: he visto la humillación de mi pueblo en Egipto, y he escuchado sus gritos cuando lo maltrataban sus mayordomos. Yo conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo del poder de los egipcios y para hacerlo subir de aquí a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel”.

Las características de este proyecto pretendieron ir contra algún aspecto de la organización del imperio egipcio o de los reinos cananeos. Pueden resumirse de la siguiente manera:¹⁴

- a) Contra una sociedad jerarquizada por medio de la monarquía, se buscó una sociedad igualitaria a través del sistema tribal.
- b) Contra la explotación del trabajo, se buscó la autonomía productiva. La tierra, el principal medio de producción de la época, no podía estar concentrada en pocas manos.
- c) Contra la concentración del poder en manos del monarca, se buscó la descentralización del poder, pues en el sistema tribal se ejercía a través del principio de la subsidiariedad, que consistía en que lo que puede ser decidido en la base no debía ser llevado para una instancia superior. Así, los jefes de familia —los ancianos— tenían autonomía dentro de sus respectivas familias o comunidades.
- d) Contra las leyes que defendían los intereses del rey, se buscó la creación de leyes que sirvieran para crear la sociedad igualitaria. Los casos más relevantes son el Decálogo, y el llamado Código de la Alianza.
- e) Contra el ejército estable de mercenarios, se buscó la organización de los propios pobladores para defender el bien de todos.

¹⁴ Cfr. CARAVIAS, José Luis et al., *Tu palabra me da vida*, CRT, México, 1990, pp. 55-65.

- f) Contra el monopolio del saber, se buscó su socialización. Por ejemplo, se adoptó un nuevo sistema de alfabetización basado en un abecedario de sólo 25 signos. Así, el saber era accesible a todos y se eliminaba el monopolio del conocimiento.
- g) Contra una religión alienadora y que justificaba el enriquecimiento de los reyes y sacerdotes a través de la explotación del pueblo, se implantó una religión que promoviera la igualdad.

Este intento de una sociedad alternativa no sólo se encontraba en las buenas intenciones del pueblo. Si actualmente se tiene noticia de él es gracias a que quedó asentado en las leyes, pues las tribus de Israel experimentaron la utilidad del derecho para la organización social. A continuación se analizará el contenido de la legislación y se verá cómo sirvió el derecho en el intento de construir una sociedad alternativa.

La anterior explicación es importante tenerla en cuenta porque los textos veterotestamentarios que abordan con mayor claridad la dignidad humana son de composición posterior a los textos del Éxodo y, además, han de ser comprendidos a partir de la experiencia de liberación de la esclavitud en Egipto. En otras palabras, no es el tema de la “creación” lo que marca la pauta en la Biblia, sino el tema de la Alianza; o como señala González Faus, “la creación es sólo un momento interior de la Alianza. La Biblia pide que se lea así la creación, porque toda la Biblia quiere ser un testimonio de la Alianza, no una explicación sobre el origen”.¹⁵

3. El lugar privilegiado del ser humano

Tanto el texto sacerdotal como el yavista dan cuenta de la importancia del ser humano. En el primero, hombre y mujer son creados al final de la narración, lo cual en un poema litúrgico es una manera de mostrar la dignidad, pues “en una procesión litúrgica, el más digno viene en último lugar”.¹⁶ Y la humanidad es creada al final, después

¹⁵ GONZÁLEZ FAUS, José I., *Proyecto Hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 84.

¹⁶ CHARPENTIER, Etienne. *op. cit.*, p. 95.

de todos los demás seres. Además, este texto incorpora la comprensión del ser humano como “imagen de Dios”, una noción fundamental para la antropología bíblica. Por su parte, en el segundo relato se afirma que la humanidad tiene un soplo divino, pues YHWH la formó del polvo del suelo y le sopló “un aliento de vida”. La respiración (el aliento) era signo de vida; cuando se acababa también ésta terminaba. En este sentido, el ser humano tiene una vida diferente a la de los demás seres, pues encuentra su origen en un aliento divino.

Es también destacable que mientras las narraciones de pueblos circunvecinos a Israel colocan al ser humano a disposición de los dioses, sin libertad ni responsabilidad alguna, y con cierto tono trágico de servidumbre total, el segundo relato de la creación presenta al hombre como encargado y señor de la creación. Así, por ejemplo, la Epopeya de Atra-Hasis, cuyo origen babilónico se ubica con anterioridad al siglo XVI a. C., contiene los siguientes versos al respecto:

Cuando los dioses, al estilo de los hombres,
soportaban el trabajo y cargaban con la tarea,
la tarea de los dioses era grande,
pesado su trabajo, inmenso su pesar.

Entonces, los dioses se rebelan, y para aliviarlos, se decide crear al hombre. El dios Ea aconseja:

Que se degüelle a un dios,
que, con su sangre y su carne,
Nintu (la diosa madre) mezcle un poco de arcilla,
de manera que se mezclen dios y hombre en la arcilla.¹⁷

Por su parte, el texto del Génesis no coloca al ser humano como servidor de los dioses. En cambio YHWH lo deja al cuidado del Edén, y le encomienda nombrar a los animales que habían sido creados previamente. Dar nombre significaba ejercer cierto dominio y dar un destino. Por tanto, el hombre es el que debe dar sentido y destino al resto de la naturaleza para el uso que de ella haga; mientras tanto,

¹⁷ *Idem.*, p. 51.

Dios queda a la expectativa, en espera de lo que el hombre decida. Es decir, el autor de este relato es claro en afirmar que el ser humano es libre y responsable de sus actos. El hombre no ha sido creado para que se ocupe de las necesidades de los dioses o del cuidado de sus templos, sino para que gobierne el resto de la creación.¹⁸

Hay otros fragmentos veterotestamentarios que también reconocen la dignidad del ser humano. El salmo ocho la expresa de la siguiente manera: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? Le coronaste de gloria y dignidad, le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies”. El ser humano reconoce su pequeñez ante la inmensidad del universo, pero a la vez sabe de su dignidad, de su posición privilegiada en el mundo y en la historia.

4. Unidad del género humano

Un presupuesto de los derechos humanos es la unidad del género humano. Si todos los seres humanos han de gozar de los mismos derechos es porque existe un origen en común que otorga unidad a la humanidad. En este sentido, en el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos¹⁹ se habla de la “familia humana”. Si bien determinar si hubo o no una “pareja” única de seres humanos de donde descienda toda la humanidad, o si existe un origen común evolutivo, es una tarea que corresponde a la ciencia, esta unidad del género humano que sustenta a los derechos humanos no es una afirmación científica sino de carácter ético. Es decir, la humanidad no forma una familia porque haya descendido de una “pareja única”, sino porque a través de la historia ha caído en la cuenta de que para vivir en justicia y paz ha de comprenderse y comportarse como tal.

Este presupuesto tan importante para la doctrina de los derechos humanos está claramente desarrollado en los relatos de la creación. Todo tiene un origen común, y éste es común para todos. Todos los seres humanos tienen un lugar especial en la creación, no sólo algunos.

¹⁸ GONZÁLEZ FAUS, José I., *op. cit.*, p. 39.

¹⁹ Aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, mediante resolución 217 A (III) el 10 de diciembre de 1948.

“La preeminencia del hombre en la creación no sería tal si no lo fuese para todos los hombres. Si lo fuese sólo de unos pocos, entonces no lo sería en virtud de su condición de hombres, sino en razón de alguna otra particularidad (racial, religiosa o de algún otro tipo). Por tanto, la particular dignidad del hombre es la que funda la unidad de todo el género humano, más allá de tantas diferencias experimentables e insuperables: judíos y pueblos no elegidos, opresores y oprimidos, gentes que viven en el neolítico y que son contemporáneos de otros que viven en el siglo XXI... Esa unidad del género humano no es comprobable experimentalmente aunque el hombre pueda anhelarla y necesitarla”.²⁰

El autor bíblico intenta sembrar en la situación del hombre en el mundo, un primer principio utópico para la superación de todas las divisiones, de todas las desigualdades y abusos de poder: la referencia a esa unidad de origen. En efecto, la humanidad es una familia que ha de buscar la instauración de relaciones fraternales entre todos sus miembros.²¹

5. “A imagen de Dios los creó”

La noción de que el ser humano fue creado “a imagen de Dios” tiene sus fuentes en la tradición sacerdotal. Su uso es escaso en los textos veterotestamentarios pues las demás tradiciones optaron por la noción de la Alianza más que por la de “imagen de Dios”. No obstante, en el Nuevo Testamento, y en especial en los textos paulinos, su uso cobra mayor importancia, lo cual lleva a sostener, como ya se había señalado, que el pensamiento sacerdotal de que el hombre y la mujer fueron creados a imagen de Dios es una noción fundamental para la antropología bíblica y, por tanto, también para el pensamiento cristiano.

Durante mucho tiempo la afirmación de que el hombre es imagen de Dios se interpretó en sentido esencialista. El hombre participa de la naturaleza divina, se decía. Esta forma de interpretar el texto bíblico llevaba a una comprensión abstracta del sentido de ser imagen de

²⁰ GONZÁLEZ FAUS, José I., *op. cit.*, p. 77.

²¹ “Todos los hombres (...) deben conducirse *fraternalmente* los unos con los otros” (*cf.* el Preámbulo de la Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre).

Dios, y se le privaba de su dinamismo histórico, pues la verdad más honda de esta realidad para los hombres no consiste en algo que se encuentra ya fijado de antemano.²² De ser así, el ser humano perdería su independencia y la existencia sería una mentira. La libertad de elegir para crear la realidad humana sería una mera simulación, pues bastaría con imitar pasivamente el modelo. Pero ésta no es la concepción que transmite el relato del Génesis. Su concepto de imagen es más dinámica. Recuérdese que a través de diversos textos bíblicos hay una dura condena contra las imágenes. Así pues, el ser humano es imagen de Dios no en un sentido determinista y pasivo; no es una imagen en el sentido de una escultura o de un espejo que simplemente refleja a quien se le pone enfrente. El ser humano es “imagen de Dios” porque le es “semejante”, pues puede sostener un diálogo con él. A diferencia de las demás narraciones donde los dioses imponen su misión y acción a los hombres —concepción antropológica que tenía sus lógicas repercusiones en la organización sociopolítica—, los relatos bíblicos colocan al hombre y a YHWH en diálogo.

A partir de la noción de “imagen de Dios” se percibe a cada persona como sagrada. El ser humano es creado “menos que un dios” (Sal 8,6) y tiene un aliento divino (Gn 2,7). La crítica a la idolatría,²³ que se presenta en los textos bíblicos no tiene como finalidad defender la pureza del culto, pues no es así como se lleva a cabo la negación general y total de Dios. Tampoco consiste en la adoración de otros dioses, pues eso es mero politeísmo. Más bien, consiste en atribuir carácter divino a otras realidades diferentes al ser humano. Es decir, la idolatría reside en absolutizar y sacralizar la riqueza, el poder político, la fuerza militar, el orden en el desorden, la razón de Estado, el partido, la raza, etcétera.

“Ante estas realidades (riqueza, poder, etc.) todo se somete y sacrifica. La riqueza como ídolo pretende justificarse en sí misma, impone sus leyes y todo lo sacrifica a ella. Lo mismo pasa con el poder político y la fuerza militar que se le subordinan. Se consideran absolutos, como realidades úl-

²² PIKAZA, Xabier, *Para leer la historia del Pueblo de Dios*, Verbo Divino, Estella, 1988, p. 39.

²³ La prohibición de hacer imágenes en Ex 20, 4; Dt 5, 8.

timas, intocables. Se les convierte en fetiches, en ídolos, con sus ritos, fiestas y su cuota de sangre".²⁴

La prohibición de hacer imágenes de Dios es consecuencia de que la única imagen válida es el ser humano. Lo prohibido no es la realización de pinturas o esculturas que representen a Dios, sino que a las realidades ya enumeradas, tales como el dinero y el poder, se les sacralice y se les considere como las auténticas expresiones divinas ante cuyo culto todo puede ser sacrificado, incluyendo la vida y la dignidad del ser humano. Así, todo ser humano tiene dignidad independientemente de su posición económica o social, de su cultura o su raza, de su educación o jerarquía laboral, de su nacionalidad o confesión religiosa, pues está llamado a ser imagen de Dios.

Podría pensarse que el concepto de dignidad personal desarrollado en occidente se debe a la herencia cristiana. Aunque bien puede ser su fuente, la realidad indica que la atribución de la dignidad está fuertemente jerarquizada, lo que provoca el desconocimiento práctico —tal vez no en el discurso— de la dignidad a muchos pueblos, a los pobres y a las minorías. Esto bien hace dudar sobre la supuesta calidad cristiana de tal concepción de la dignidad. Algunos países del Primer Mundo suelen ponderarse como defensores de los derechos humanos y de la dignidad de la persona humana pero, en la práctica, dicha dignidad únicamente es reconocida a sus ciudadanos que no pertenecen a una de las minorías discriminadas. A los extranjeros, como en el caso de los inmigrantes latinoamericanos, se les niega hasta legalmente toda dignidad. Al respecto, es interesante la opinión de este iusfilósofo europeo:

"Asombra la manera como desde Occidente respondemos a este gran problema de la inmigración. Consideramos que es un asunto ajeno a nosotros que debe ser solucionado en su raíz por los países periféricos. (...) Quienes nos consideramos la máxima autoridad valedora de la idea de universalidad reflejada en la idea de los derechos humanos, antes de reconocer que nos encontramos con un problema global que también nos afecta y del cual también en un alto porcentaje somos responsables (...), preferimos cerrar las puertas de nuestras casas que supuestamente exhalan universalidad. In-

²⁴ NOGUEZ, Armando, *op. cit.*, p. 92.

cluso vamos más allá blindando nuestras fronteras para impedir que nuestro discurso emancipador de libertad, igualdad y solidaridad sea reconocido a otros seres humanos que lo hablan con otro acento, con otro tono y lo expresan de forma diferente".²⁵

De la misma manera, todo acto terrorista contra los ciudadanos del Primer Mundo es indignante, pero todos los civiles fallecidos por las invasiones norteamericanas a países del Tercer Mundo, que siempre tienen una finalidad económica envuelta en un celofán ideológico de derechos humanos y justicia "infinita", son justificables y perdonables. El relato del Génesis, según la idea de dignidad que ponen en práctica los países poderosos, bien podría quedar redactado de la siguiente forma: "sólo a los privilegiados a imagen de Dios los creó, poderosos políticos y prepotentes económicos los creó".

Ante esta realidad, la afirmación del Génesis adquiere un carácter esperanzador. A pesar de que se niega sistemáticamente a más de las dos terceras partes de la población las condiciones fundamentales para ejercer su dignidad y para gozar de sus derechos fundamentales, éstas tienen el "soplo divino", son dignas y están llamadas a ser imágenes de Dios. De hecho, el mismo autor de la primera narración de la creación se encontraba en una situación trágica, pues el pueblo de Israel estaba en el exilio, y una de sus intenciones fue remar contra el desánimo e infundir esperanza.

6. Humanizar la historia

Al segundo relato de la creación se le suele leer en forma historicista, y hasta se ha llegado al absurdo de discutir sobre la ubicación geográfica del paraíso o el Edén. En consecuencia, la lectura que se realiza cobra un matiz nostálgico; se afirma que "alguna vez" el hombre fue feliz, y que entonces el parto no era doloroso, que el trabajo no era un sufrimiento pues no se debía ganar el pan con el sudor de la frente, pero que el "error" de la primera pareja trajo como conse-

²⁵ SÁNCHEZ RUBIO, David, "Universalismo de confluencia, derechos humanos y proceso de inversión", en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica a la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 215-216.

cuencia la desgracia para toda la humanidad futura. Nada más lejos al mensaje que quiso transmitir el autor de este relato.

En primer lugar, recuérdese que el fundamento de la fe bíblica es la experiencia de liberación de Egipto y la consecuente Alianza con YHWH. El relato de la estancia del ser humano en el Paraíso debe leerse bajo esta perspectiva. La fe del pueblo hebreo fue madurando y cayendo en la cuenta de que el plan de YHWH de realizar históricamente la justicia, era un plan universal; a él estaban invitados todos los pueblos del mundo y no sólo el pueblo de Israel. La experiencia de liberación que infundía la fe en YHWH dejó de comprenderse como un atributo de una sola nación, para percibirse como vocación universal. Por eso, el autor del relato no presenta a YHWH como quien libera a un pueblo de la esclavitud a través de importantes acontecimientos —como sucede en el relato del Éxodo—, sino que lo presenta como el creador de toda la humanidad.

En segundo lugar, el relato del Paraíso debe leerse en conexión con las narraciones subsecuentes del Génesis, en especial con las conocidas narraciones de La Caída o el Pecado Original (3, 1-24), Caín y Abel (4, 1-16), el Diluvio Universal (7, 1-8, 22), y la Torre de Babel (11, 1-9). En este contexto literario, el relato del Paraíso ha de comprenderse como un texto utópico, como una narración que no cuenta una situación alguna vez existente, sino como la invitación a construir una nueva humanidad. La realidad que está descrita en el relato del Paraíso es una misión y no una nostalgia por la cual llorar.

“El paraíso es como la maqueta del mundo. Es el plano de la construcción que debe realizar el arquitecto que es el hombre. Es un proyecto que desafía constantemente la fe y la valentía del hombre. (...) Por eso puede decirse que el paraíso es una profecía proyectada en el pasado”.²⁶

Los textos subsecuentes describen, a través de diversas figuras de la época, la situación de la humanidad. El famoso texto del pecado original no debe ser leído como una época en que Dios puso a prueba al hombre, sino como una descripción de la conducta constante de éste. En esta narración se afirma la responsabilidad que tiene el ser

²⁶ MESTERS, Carlos, *Paraíso terrestre. ¿Nostalgia o esperanza?*, Palabra Ediciones, México, 1991, p. 39.

humano sobre muchos males. El hombre se niega a ser hombre; es decir, se niega a ser responsable de la historia para humanizarla. Se niega a dominar la naturaleza según el plan del Creador. Se niega a ser cocreador, continuando la creación y desarrollando las condiciones necesarias para que la dignidad humana pueda ser ejercida efectivamente. En cambio, con su actitud, rompe todo diálogo con YHWH y su proyecto (“y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de YHWH”),²⁷ y opta por decidir a su gusto lo que es bueno y malo, y a manipular el sentido de la justicia y el derecho.²⁸ Según el relato, el castigo por “comer del árbol prohibido” fue un estado que contradice el descrito previamente en el paraíso (Gn 3, 16-19): el hombre es responsable del mal en la historia; la injusticia, la opresión y la pobreza no son una maldición de los dioses —como afirmaban las tradiciones de otros pueblos—, sino que son producto de la acción de la humanidad, una acción que contradice el proyecto de Dios y que rompe el diálogo con él.

El relato de Caín y Abel muestra la violencia como factor preponderante en la historia de la humanidad, y recrimina la falta de solidaridad entre los seres humanos (“¿dónde está tu hermano Abel?”).²⁹ No sólo el ser humano ha roto el diálogo con Dios, sino también con el otro, con su hermano; el hombre se vuelve, según la célebre frase de Hobbes, lobo del hombre. Con su muerte, Abel es el símbolo de los inocentes asesinados, con la sospecha de que fueron eliminados por ser justos y luchar por la justicia.³⁰ Por su parte, la narración del Diluvio, que seguramente está influida por relatos babilónicos que recordaban grandes inundaciones de las tierras ubicadas entre el Tigris y el Éufrates, reflexiona sobre la universalidad de la injusticia y del mal. Ellos han rebasado las fronteras de lo personal y se han incrustado en los pueblos, en las sociedades, en sus propias organizaciones y estructuras. Esta situación conduce a la destrucción. El hombre fue creado libre, y libremente se destruye (piénsese actualmente en la amenaza nuclear, el desastre ecológico, etc.), pues prefiere corrom-

²⁷ Gn 22, 8.

²⁸ Cfr. MESTERS, Carlos, *op. cit.*, pp. 42-44.

²⁹ Gn 4, 9.

³⁰ Cfr. Mt 23, 35; Heb 11, 4; Jn 8, 44; 1 Jn 3, 12.

per la creació y corromperse a sí mismo, "invirtiendo así el camino de la vida sobre el mundo".³¹

El relato de la Torre de Babel, que reproduce en parte leyendas referentes a Babel o Babilonia, condena también los crímenes del hombre. En vez de preocuparse por humanizar la historia, opta por realizar majestuosas obras; en lugar de atender la justicia, dedica su tiempo en acrecentar su poder y riqueza. El teólogo venezolano Pedro Trigo comenta al respecto:

"Babel simboliza la sociedad fuertemente jerarquizada y masificada, en la que quienes planifican y controlan dominan a quienes ejecutan la obra pretendidamente común. Los jefes se hacen famosos y llegan hasta el cielo montados en el pedestal de innumerables hormigas que viven sólo para trabajar para ellos a cambio de la vida. Hay un gran desarrollo de fuerzas productivas; pero en función del poder y la gloria de los jefes, no en función de la vida de cada uno".³²

Estos cuatro relatos contrastan con la segunda narración de la creación. En efecto, la pretensión del autor es presentar un lugar ideal donde los seres humanos puedan ejercer su dignidad, donde sean imágenes de Dios. Para no reducir el sentido de este texto, es importante tener presente que el autor muestra esta situación ideal dentro de un ambiente muy restringido. Es el ambiente familiar y agrícola: amor y matrimonio; dolores de parto y trabajos en casa con los hijos; vivir y tener que morir; se siembra la tierra con duro trabajo que cuesta sudor, y no produce nada; la amenaza de los animales salvajes de los campos; la religiosidad hecha de miedo.³³ Pero el mensaje es claro: el hombre es responsable de humanizar la historia.

Por tener esta vocación a humanizarse, los textos de la creación comprenden al hombre como "creatura creadora". La creación en estos textos no es la creación *ex nihilo*, ya que el Génesis no parece conocer la idea de una "creación a partir de la nada".³⁴ Lo que le

³¹ PIKAZA, Xabier, *op. cit.*, p. 56.

³² TRIGO, Pedro, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Ed. Paulinas, Madrid, 1988, p. 141.

³³ MESTERS, Carlos, *op. cit.*, p. 29.

³⁴ GONZÁLEZ FAUS, José I., *op. cit.*, p. 117.

interesa más es la creación de la historia. La acción creadora de YHWH se presenta como una acción que armoniza el cosmos. Pero esta armonía en la historia es destruida por la acción humana. En este sentido, el hombre es imagen de Dios porque también es creador; es responsable de la historia y está llamado a recrear la armonía y la paz; debe completar la obra creadora de Dios.

"Todo esto da un enorme valor (yo creo que *su verdadero valor*) a la acción y a la responsabilidad del hombre en la historia: si no por la posibilidad de crear 'paraísos' (sobre lo que hay que ser intrahistóricamente realistas), sí al menos por la de evitar apocalipsis ya ahora. Esta responsabilidad es una de las cosas que más le cuesta aceptar al hombre; es mucho más cómodo cerrar los ojos y dejar que cada cual se abandone a su deseo, y pensar luego en algún destino fatal por el que 'lo que tenga que pasar, pasará', tanto si nos corregimos como si no".³⁵

En fin, la dignidad del ser humano no es un atributo abstracto, sino dinámico e histórico. El ser humano debe luchar por las condiciones necesarias para ejercer verdaderamente su dignidad. En efecto, ser imagen de Dios no es "compartir la naturaleza divina", sino la vocación a realizar históricamente tal imagen.

7. Universalidad de la dignidad

Una característica fundamental de los derechos humanos es su universalidad,³⁶ la cual significa que éstos les corresponden a todas las personas; más concretamente, que le son asignables a todos los seres humanos sin excepción. El hecho de ser persona, de pertenecer a la raza humana, es condición suficiente para ser titular de dichos derechos.³⁷

De entrada podría pensarse que los textos bíblicos no proclaman esta universalidad. De hecho, ciertas actitudes y discursos de mu-

³⁵ *Idem*, p. 40.

³⁶ "Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración, sin distinción de alguna raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición" (art. 2.1, Declaración Universal de los Derechos Humanos).

³⁷ ÁLVAREZ LEDESMA, Mario I. *Acerca del concepto de derechos humanos*, McGraw-Hill, México, 1998, p. 78.

chos sectores contemporáneos del judaísmo y del cristianismo parecerían confirmar que las fuentes bíblicas apoyan la afirmación de que sólo los que confiesan cierta religión son personas completamente dignas. No obstante estas conductas y posiciones, una lectura fiel muestra que el reconocimiento universal de la dignidad humana está presente en el mensaje bíblico.

Ciertamente, como se señaló líneas arriba, la fe de liberación y justicia fue comprendida por un tiempo como una exclusividad para el pueblo judío. Sin embargo, los autores del Génesis, al presentar a YHWH como creador, como quien separó los cielos y la tierra (simbolismo de totalidad), y al colocar los inicios de la Alianza en el pacto entre Dios y Noé, quieren señalar que *toda* la humanidad es "imagen de Dios", que tiene dignidad y que está llamada a ejercerla efectivamente en la historia.

Si bien no se están analizando los textos proféticos, respecto a la universalidad de los derechos humanos conviene hacer referencia al mensaje del profeta Amós. Si bien acepta que el antiguo pueblo de Israel tiene el carácter de elegido, reconoce que YHWH no es un dios tribal, exclusivo y excluyente, cuya preocupación sea ser propietario de un pueblo que le dé culto sino que todos los hombres vivan humanamente y hagan justicia.³⁸ Al percatarse del orgullo y vanidad con que los poderosos se conducían en tiempos de la monarquía, golpeó duramente la fe israelita: "¿No son ustedes para mí como etíopes, israelitas? Si saqué a Israel de Egipto, saqué también a los filisteos de Creta y a los asirios de Quir" (Am 9,7). El mensaje es claro: YHWH ha liberado a Israel como ha liberado a otros pueblos, pues su principal interés es la defensa de los derechos de los oprimidos.

A pesar de estos textos, una visión muy defendida por el Antiguo Testamento y por el judaísmo rabínico es la división de la humanidad en dos bloques: judíos e infieles o bárbaros. A esta visión se enfrentó Jesús de Nazaret y sus primeros seguidores, quienes afirmaban la unidad de la humanidad y la universalidad de su dignidad, basados en el presupuesto de que Dios es padre de todos.³⁹ En este

³⁸ Cfr. TRIGO, Pedro, *Creación e historia en el proceso de liberación*, op. cit., p. 61.

³⁹ Cfr. PELÁEZ, Jesús, "Infieles y bárbaros en el cristianismo de los dos primeros siglos", en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología, RELAT*, servicioskoinonia.org/relat (consulta, 29 de abril de 2002).

sentido se encuentran bastantes fragmentos de los cuatro Evangelios; algunos de ellos son: Jesús pone como ejemplo de amor y justicia la actitud del samaritano y no la de los sacerdotes o laicos judíos en la parábola del "buen samaritano" (Lc 10, 30-37), cura a la hija de una mujer pagana cananea (Mc 7, 24-31), entra a la casa de un centurión romano y cura a su sirviente (Mt 8, 5-13).

Por último, esta universalidad también es afirmada por Pablo de Tarso quien dirigiéndose a los Gálatas afirma que con el mensaje y la praxis de Jesús, "ya no hay diferencia entre quien es judío y quien es griego, entre quien es esclavo y quien es hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer" (Gal 3, 28). Los derechos humanos son universales pues rebasan las tres barreras citadas por el apóstol: la de nacionalidad o raza; la de condición económica; y la de género.

8. La dignidad propia en la dignidad del otro

El segundo relato de la creación no considera completo al hombre hasta que YHWH crea a la mujer. Es hasta este momento cuando el ser humano comienza a ser persona y a ejercer auténticamente su dignidad.

Equívocadamente se interpretaba que la mujer fue creada para el servicio del hombre. Sin embargo, el texto de Gn 2, 20 habla de "ayuda semejante", es decir, compañera en el camino de realizar la propia realidad humana. Por eso el hombre exclama al ver a la mujer "esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2, 23), que es un superlativo hebreo para decir "alguien muy cercano", "igual a mí" o "exactamente lo que me hace falta".⁴⁰

"La mujer hace varón y ser humano al macho imperfecto, indefinido. Y el varón hace mujer a la que sólo aparecía como hembra. Ellos viven uno para el otro y los dos se hacen personas mutuamente. (...) Sólo allí donde descubre al otro como distinto y cercano (ayuda semejante), el hombre se hace persona; puede iniciar el camino de su historia".⁴¹

⁴⁰ Cfr. VON RECHNITZ, Alejandro, *El Génesis: De la creación a la vocación de Abraham*, Biblioteca Electrónica de Servicios Koinonía (consulta, 15 de abril de 2002).

⁴¹ PIKAZA, Xabier, op. cit., p. 42.

La dignidad propia depende de la dignidad del otro. Sólo a través del encuentro con el otro nos hacemos persona. Ciertamente, por su ámbito de observación, el autor hace referencia a lo que se podría llamar el "prototipo de alteridad humana", es decir, la pareja hombre-mujer. Sin embargo, en los textos posteriores del Génesis se encuentra la referencia a las demás formas en que se realiza esta alteridad: entre padres e hijos, entre hermanos, entre grupos sociales, entre pueblos, y entre toda la humanidad. En efecto, no se puede hablar de pueblos dignos mientras otros viven en situación de extrema pobreza. No se puede aplaudir el desarrollo del Primer Mundo y las condiciones de vida de sus ciudadanos —que en cierta forma les otorga una base material para ejercer su dignidad y ser respetados en sus derechos humanos—, si son a costa de la explotación de los recursos naturales y humanos del Tercer Mundo, si están acompañadas de insolidaridad hacia los demás pueblos, o si debajo de ellas se encuentra una inmensa y alta montaña de seres humanos que han sido sacrificados en pro de la modernidad.

Al respecto es enriquecedora la filosofía de Emmanuel Lévinas. Según este filósofo no basta para la plena eficacia y auténtico funcionamiento del sistema protector de los derechos humanos que se limiten las libertades de cada sujeto de manera racional y jurídica, sino que es necesario un compromiso de fraternidad con el otro.

"Libertad en la fraternidad en la que se afirma la responsabilidad del uno-para-el-otro, a través de la cual, en lo concreto, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Manifestarse originalmente como derechos del otro hombre y como deber para un yo, como mis deberes en la fraternidad, he ahí la fenomenología de los derechos humanos".⁴²

Bajo esta óptica, la doctrina individualista de los derechos humanos, que es la más aceptada en las esferas del poder occidental, es altamente criticable. Estos derechos no deben ser reducidos a aquellos que ejerce el individuo que ha sido limitado en su "libertad natural" por un pacto social. Es una doctrina que conlleva a una abstrac-

⁴² LÉVINAS, Emmanuel, *Fuera del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1997, p. 140.

ción del ser humano, considerando a todas las personas iguales, libres y propietarios (los tres derechos fundamentales según John Locke), y soslayando la situación real de la humanidad. Para esta doctrina, la dignidad humana no es una vocación o una tarea por construir, sino algo ya dado y determinado de antemano. Es una doctrina altamente conservadora pues aboga por el orden y el respeto a los derechos adquiridos dentro del gran desorden que impone el sistema dominante. Poco se preocupa por la reivindicación de los derechos negados o arrebatados. Es decir, en la práctica, le interesa el "respeto" a los derechos humanos mas no la lucha por ellos.

"Es la teoría de los 'derechos humanos' de una sociedad 'neoliberal', globalizada, altamente tecnificada en las telecomunicaciones, lo que le permite la circulación libre y especulativa de los capitales financieros, usufructuarios reales, efectivos, de los derechos de propiedad y de libertad, a costa del hambre, esto es, del diluido *derecho a la vida digna y libre* de las grandes mayorías. Derecho éste, que sólo podría sostenerse con la responsabilidad, el deber, la obligación, la solidaridad con el *otro*, concretizando la justicia".⁴³

Negar en la práctica a la gran mayoría de la población humana su dignidad es violar sistemáticamente los derechos humanos. Al negar la dignidad al otro, se desconoce la propia. Jesús de Nazaret fue terminante respecto a la alteridad de la dignidad y los derechos humanos, al afirmar que quien quiera ganar la vida, la perderá, y quien la pierda, la ganará.

IV. LOS DERECHOS HUMANOS COMO DERECHOS DEL POBRE

Es importante señalar que los textos bíblicos no conocen la expresión "derechos humanos". Si bien, en los párrafos precedentes se ha sustentado bíblicamente la dignidad humana y su carácter de vocación universal, se debe especificar que cuando la Biblia habla de "derechos" no realiza una abstracción por medio del concepto "humanos". En cambio, existen constantes referencias a los derechos

⁴³ DE LA TORRE RANGEL, Jesús A., *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, Porrúa, México, 2001, p. 68.

del huérfano, de la viuda, del pobre y del extranjero. Los textos no los presentan como tales, sino como mandatos de YHWH, como deberes, lo que corrobora lo comentado en el inciso anterior sobre la alteridad de la dignidad humana.

En los textos bíblicos, en muchas ocasiones, los conceptos de justicia y derecho van acompañados por otro concepto también fundamental en la Biblia: el pobre. Se localizan diversas palabras que le refieren:⁴⁴

- a) *Ani*: Se usa 75 veces en el Antiguo Testamento. Significa el encorvado que vive bajo presión, el que es dependiente, humillado. A causa de su situación —y no por voluntad propia— le es imposible levantar la cabeza. Delante de él está el opresor, el que hace que se quede pobre.
- b) *Anaw*: Se usa en 20 ocasiones. Significa el pequeño, el humilde. Indica una actitud interior. La forma plural es *anawim*. Su raíz es *anah*, que significa agachar, curvar, oprimir.
- c) *Dal*: Se usa 48 veces. Significa reducido, insignificante, frágil, deprimido, flaco. Refiere a una situación general de ser marginado por carecer de valor.
- d) *Ebyoon*: Se usa en 61 ocasiones. Significa carente, necesitado, indigente. Alguien que necesita a los otros.
- e) *Rash*: Aparece 24 veces. Es una palabra neutra, y significa pobre.

El repetido uso en los textos bíblicos del tema del pobre y la pobreza parte de una convicción profunda: si el pueblo hubiera sido fiel a la Alianza no existiría opresión ni empobrecimiento. La aparición de los pobres es una señal de la ruptura de la Alianza, es decir, es una clara señal del incumplimiento de la ley dada por YHWH. Es la consecuencia de la irresponsabilidad del hombre para continuar con la creación.

A diferencia de la doctrina individualista de los derechos humanos, que suele preocuparse por derechos que interesan más a las clases sociales que, hasta cierto punto, tienen satisfechas sus necesida-

⁴⁴ Cfr. Varios autores, *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*, CRT, México, 1995, p. 203.

des básicas, tales como los derechos a la libertad de expresión, a la libertad religiosa, a la libertad de prensa y a la libertad de propiedad, los textos bíblicos le dan prioridad a los derechos fundamentales que les son negados a los pobres: “Son cosas indispensables para la vida: el agua, el pan, la ropa y una casa para abrigarse” (Si 29, 21). Desde la perspectiva bíblica, la prioridad corresponde al derecho a la vida y a los medios de vida, como la integridad física, la salud, el trabajo, la alimentación, la vivienda, la seguridad social, la educación. Los demás derechos, tan importantes que siguen siendo derechos humanos, deben de ser definidos a partir de esos derechos básicos. Así, bien entendidos, los derechos humanos implican una limitación de los privilegios de los poderosos —y no sólo del Estado— a favor de los derechos de los más débiles, a fin de que se pueda crear y disfrutar de una vida social más justa y fraterna.

Para respetar auténticamente la dignidad humana es necesario respetar los derechos de los pobres. En este sentido, el libro de los Proverbios sentencia que “oprimir al débil es ultrajar a su Creador” (Pr 14, 31). Los sistemas promotores de la injusticia y de la violación de los derechos humanos se caracterizan por ser excluyentes; por eso, los códigos del antiguo Israel contienen ordenamientos como: “Ama, pues, al forastero porque forastero fuiste tú mismo en el país de Egipto” (Dt 10, 19); “No hagan lo que se hace en la tierra de Egipto, donde ustedes han vivido, ni hagan lo que se hace en la tierra de Canaán, hacia donde los llevo: no sigan sus tradiciones” (Lv 18, 3). Y en estos sistemas, los excluidos siempre han sido los pobres y las minorías sociales.

Otros textos que ordenan respetar los derechos de los pobres son: “No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que se encuentre en tu tierra, en algunas de tus ciudades” (Dt 24, 14). “No cambies los límites antiguos, no te apoderes del campo del huérfano” (Pr 23, 10). “No niegues al pobre su alimento, ni dejes esperando al que te mira suplicante” (Si 4, 1). Por su parte, el Nuevo Testamento sigue la misma tónica, siendo uno de los fragmentos más significativos el llamado “Juicio de las Naciones” (Mt 25, 31-46), donde se hace hincapié en la dignidad de los que están “hambrientos, sedientos, sin ropa ni vestido, enfermos o

en la cárcel”,⁴⁵ y se señala que el criterio válido para juzgar a todas las naciones y pueblos consiste en si efectivamente reivindicaron o no en sus derechos fundamentales a quienes les han sido privados o negados.

V. CONCLUSIÓN

El análisis de la dignidad humana como imagen de Dios devuelve a aquélla su carácter histórico y dinámico. El derecho a contar con las condiciones de vida dignas para el desarrollo pleno de cada persona, no es un derivado jurídico de la calidad de ser imágenes de Dios. Es el mismo ser su imagen y semejanza.

La capacidad creadora del ser humano debe estar encaminada a desarrollar las condiciones necesarias para que las personas realicen efectivamente su dignidad. Es una tarea de la humanidad, reconociendo su unidad y origen común, la construcción de un mundo más justo e igualitario. Esta labor debe estar sustentada en el reconocimiento de la alteridad de la dignidad humana. Sólo a través de la solidaridad con el otro, se pueden respetar efectivamente los derechos humanos. La negación de la dignidad del otro es la negación de la propia dignidad. La realización plena de la persona sólo se comprende en su encuentro con el otro: desde el prototipo de alteridad humana que es la pareja hombre-mujer, hasta las relaciones entre los distintos pueblos y culturas del planeta.

Una noción fundamental que se encuentra a través de los textos bíblicos es que los derechos humanos deben comprenderse como los derechos de las grandes mayorías, las cuales son mayorías pobres. Por tanto, luchar por los derechos humanos es luchar por los derechos de los pobres, por la dignidad de los oprimidos ante todo y, a partir de ahí, por la de todos los hombres. Así, y sólo así, se podrá evitar que los derechos humanos sean utilizados como envoltura para proporcionar un rostro humanitario a las prácticas de explotación, intervencionismo y violación que realizan los poderosos.

⁴⁵ “En verdad les digo que cuanto hicieron a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicieron” (Mt 25, 40). La concepción del ser humano como imagen del Dios en el Antiguo Testamento es retomada en este pasaje, pero concretizándola en las personas de quienes les han sido negados sus derechos fundamentales.

Si los derechos humanos implican la alteridad humana, entonces comprender al “otro” como el pobre y el oprimido, es superar el riesgo de una abstracción inoperante (“todos los hombres”) al afirmar que el “inequívocamente otro” es a quien se le han negado sus derechos fundamentales. Al respecto, De la Torre Rangel sostiene:

“Y es que es al otro que en justicia se le deben cosas y conductas, se le debe su derecho; y entre el otro —cualquiera persona— y el *inequívocamente otro* —persona negada, excluida, víctima—, existe una relación analógica. Hay una base de igualdad, los mismos derechos comunes; sin embargo el *inequívocamente otro* es distinto, pues en el momento histórico concreto es víctima de la injusticia, padece la ausencia de la eficacia en el ejercicio de sus derechos”.⁴⁶

La exigencia bíblica de reivindicar en sus derechos al huérfano, a la viuda y al forastero indica que no basta afirmar la igualdad esencial de todos los seres humanos sobre la base de su dignidad (como se hace en las narraciones de la creación); es necesario, ante todo, que aquellos que han sido aplastados y oprimidos sean realmente beneficiarios de esa igualdad y dignidad que se afirman en abstracto. Sólo así los derechos humanos podrán ser históricamente universales, y dejarán de ser pensados —como lo ha hecho la modernidad— exclusivamente desde la perspectiva del triunfo de la razón sobre la fuerza sino, más en concreto, desde la defensa del débil contra el fuerte.

⁴⁶ DE LA TORRE RANGEL, Jesús A., *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, op. cit., pp. 103-104.