

La primera defensa de los Derechos Humanos en el Nuevo Mundo



ANIVERSARIO



UNAPEC
UNIVERSIDAD APEC

**La primera defensa de los
Derechos Humanos en el Nuevo Mundo**

Santo Domingo
República Dominicana
Septiembre 2015

La primera defensa de los derechos humanos en el nuevo mundo / Manuel Maceiras Fafián...[et al]. -- Santo Domingo : Universidad APEC, 2015.
198 p.

ISBN: 978-9945-423-35-8

1. Derechos humanos 2. Derechos humanos - La Española 3. La Española - Cristianismo 4. Derechos humanos - Enseñanza. I. Maceiras Fafián, Manuel. II. Salamone Savona, María Antonietta. III. Cordero Pando, Jesús. IV. González R. Arnaiz, Graciano. V. Méndez Francisco, Luis. VI. Méndez Coca, David.

323
P953
CE/UNAPEC



Título de la obra:

La primera defensa de los Derechos Humanos en el Nuevo Mundo

Primera edición:

Septiembre 2015

Coordinación:

Pedro Antonio Eduardo y Luis Méndez Francisco

Gestión editorial:

Oficina de Publicaciones

Vicerrectoría de Investigación, Innovación y Relaciones Internacionales

Composición, diagramación y diseño de cubierta:

Departamento de Comunicación y Mercadeo Institucional

Impresión:

Editora Búho

ISBN: 978-9945-423-35-8

Impreso en República Dominicana

Printed in Dominican Republic

JUNTA DE DIRECTORES DE LA UNIVERSIDAD APEC

Lic. Opinio Álvarez Betancourt
Presidente

Lic. Fernando Langa Ferreira
Vicepresidente

Lic. Pilar Haché
Tesorera

Dra. Cristina Aguiar
Secretaria

Lic. Álvaro Sousa Sevilla
Miembro

Lic. Peter A. Croes
Miembro

Lic. Isabel Morillo
Miembro

Lic. Euclides Reyes
Miembro

Dr. Ricardo Koenig
Miembro

Dr. Lorenzo Vicens Bello
Miembro

Dr. Kai Schoenhals
Miembro

Dr. Franklyn Holguín Haché
Presidente de APEC

Lic. Roberto Leonel Rodríguez Estrella
Pasado Presidente

Dr. Radhamés Mejía
Rector

COMITÉ EDITORIAL
Radhamés Mejía

Carlos Sangiovanni, APEC Cultural

Diógenes Céspedes, Asesor

Francisco G. D'Oleo

Andrés L. Mateo

Luz Inmaculada Madera

Giovanna Riggio

Rosmina Valdez

Índice

Presentación, Radhamés Mejía /9

Prólogo, Luis Méndez Francisco y Manuel Maceiras Fafián /11

Presencia histórica del cristianismo en la cultura occidental,
Manuel Maceiras Fafián /21

- Convicciones fundamentales de la cultura grecolatina /22
- La experiencia de la fe cristiana como novedad cultural /29
- Categorías reflexivas y culturales motivadas por el Cristianismo /31
- Subsistencia de los supuestos cristianos en la modernidad /37
- Los atributos de la razón y el auxilio de la fe /46
- El Cristianismo, trasfondo del pensamiento ilustrado /49
- ¿Qué nos queda en nuestros días y para el futuro? /56

La fundamentación axiológica de los Derechos Humanos y la teoría clásica de la Justicia Distributiva

María Antonietta Salamone Savona /65

- Hacia una disciplina de los Derechos Humanos a partir de la teoría clásica de la Justicia Distributiva /65
- La teoría clásica de la Justicia Distributiva. El origen etimológico de la palabra *Dikē*: la división del cosmos en dos partes iguales /69
- La definición de la Justicia Distributiva como igualdad proporcional y los grandes paradigmas de Pitágoras, Platón y Aristóteles /81
- El origen de la ética de los Derechos Humanos en el Nuevo Mundo: la defensa de los nativos de la isla La Española /89

Protagonistas de la defensa de los nativos en La Española

Jesús Cordero Pando /95

- El ideal y la realidad /95
- La defensa de los nativos: fray Pedro de Córdoba /98
- El portavoz y el testigo /106
- Los apoyos en la retaguardia /109

Derechos Humanos y patrimonio cultural inmaterial

Graciano González R. Arnáiz /115

- Preámbulo: la educación de una memoria /115
- Los tres discursos de referencia de los Derechos Humanos /116
- La prioridad del referente moral en la comprensión de los Derechos Humanos /119
- La cuestión de la fundamentación de los Derechos Humanos /121
- Las generaciones de los Derechos Humanos /127
- Los Derechos Humanos, ¿patrimonio inmaterial de la humanidad? /132
- Bibliografía de referencia /137

Educación para la solidaridad y la tolerancia

Luis Méndez Francisco y David Méndez Coca /141

- El conocimiento y las competencias son objetivos de la educación /142
- Los valores como objetivos de la educación de calidad /146
- La solidaridad como reto de la educación /149
- La necesaria tolerancia para la sociedad global /160
- A modo de síntesis final /184

De los autores /187

Presentación

La primera defensa de los Derechos Humanos en el Nuevo Mundo es el nuevo título que UNAPEC añade a su fondo editorial, como parte de las diez publicaciones programadas para conmemorar el 50 aniversario de su fundación. Esta obra conmemora los 500 años de la denuncia de los sacerdotes dominicos sobre el trato inmisericorde que los españoles dispensaban a los aborígenes de La Española.

Hablar sobre el sermón de fray Antón de Montesinos es lo mismo que hablar sobre Derechos Humanos. Y hablar sobre Derechos Humanos, como bien indican Luis Méndez Francisco y Manuel Maceiras Fafián en el prólogo de esta enjundiosa obra, es lo mismo que hablar de los valores básicos para la convivencia de los seres humanos; es hablar sobre la libertad y la dignidad humanas pues “todo paso adelante será siempre fruto del esfuerzo y de la lucha del ser humano para no dejarse aplastar por las circunstancias”.

Y esa es precisamente la tarea que la familia APEC se ha impuesto: fomentar la vida en los valores de la honradez, la equidad, la justicia, la familia y la responsabilidad. Todos ellos son valores básicos para la buena convivencia de los seres humanos, como también se indica en las páginas del prólogo: “Los derechos humanos no se conquistan de una vez para siempre; la lucha por alcanzarlos es permanente. Y en ella hemos de implicarnos todos del modo en que cada uno de nosotros pueda y sepa hacerlo, de acuerdo a sus conocimientos y competencias”.

Es un honor para nosotros contar con la colaboración de un cuerpo docente del nivel de los autores de *La primera defensa de los Derechos Humanos en el Nuevo Mundo*. Manuel Maceiras Fafián, María Antonietta Salamone Savona, Jesús Cordero Pando, Graciano González R. Arnáiz, Luis Méndez Francisco y David Méndez Coca, son todos docentes en la Universidad Complutense de Madrid y han realizado trabajos en el país, tanto dentro como fuera de UNAPEC.

Como invaluable colaboradores de la educación dominicana, nadie mejor que ellos para hablar sobre los Derechos Humanos como eje puntal de la educación. Vaya a ellos nuestro agradecimiento por permitirnos incluir tan importantes trabajos en el fondo editorial de UNAPEC.

Radhamés Mejía
Rector UNAPEC

Prólogo

En el año 2011 un grupo de profesores de la Universidad Complutense de Madrid elaboró y publicó el libro que lleva por título *Los derechos humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de Montesinos*,¹ con motivo del quinientos aniversario de la famosa homilía con la que la comunidad dominica presente en La Española, a través de fray Antón de Montesinos, denunció la penosa condición de los indígenas. El libro consta de una serie de estudios sobre el asunto nuclear de esa homilía que fue pronunciada el cuarto Domingo de Adviento del año 1511.

Los autores del referido libro fueron invitados a exponer sus perspectivas en el seminario internacional titulado “Los derechos humanos: 500 años después del sermón de fray Antón de Montesinos”, actividad en conmemoración de la efemérides que fue organizada por la Universidad Católica Tecnológica del Cibao (UCATECI), la Asociación Dominicana de Universidades Católicas y la Asociación Dominicana de Rectores de Universidades (ADRU), que se celebró los días 9 y 10 de noviembre del año 2011 en la sede de la Universidad Católica Tecnológica del Cibao, República Dominicana.

Luego del seminario, y en parte debido a las aportaciones del público participante, los profesores autores del libro complementaron sus trabajos con nuevas y fecundas perspectivas. De ahí que surgen los textos que se ofrecen en esta nueva publicación, obra que trabaja la temática de los valores básicos proclamados en aquel histórico sermón sobre la dignidad y libertad del ser humano, asunto nuclear de la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por las Naciones Unidas en 1948.

La libertad y la dignidad humanas son asuntos de la mayor trascendencia que no han de darse por sentado: a pesar de que se logren en cualquier ámbito de la relación humana, no son valores

¹ Maceiras, Manuel y Méndez, Luis (Coord., 2011), *Los derechos humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de Montesinos*, Salamanca, San Esteban.

definitivamente conseguidos. En ellas todo paso adelante será siempre fruto del esfuerzo y de la lucha del ser humano para no dejarse aplastar por las circunstancias, en especial en la modernidad en que ha tenido que desarrollar su vida a la intemperie. Si a pesar de ello el ser humano ha alcanzado niveles aceptables de calidad de vida en alguno de sus ámbitos, ha sido fruto del esfuerzo y de la lucha individual y colectiva contra la injusticia de los poderosos, contra los riesgos civilizatorios de las actuales estructuras de producción y contra las incertidumbres del porvenir.

La sociedad global en la que el ser humano tiene que asumir su cotidiana existencia no parece haber mejorado las condiciones generales para el desarrollo humano. La mera existencia de oportunidades no garantiza que mejore la vida de los individuos. Hace falta además que se den las condiciones efectivas para que estos alcancen verdaderamente a beneficiarse de las oportunidades materiales, inmateriales y espirituales, para que ninguno quede excluido de su disfrute y para que se genere un mínimo de normalidad vital que permita la adecuada actuación humana. Es decir, los derechos humanos no se conquistan de una vez para siempre; la lucha por alcanzarlos es permanente. Y en ella hemos de implicarnos todos del modo en que cada uno de nosotros pueda y sepa hacerlo, de acuerdo a sus conocimientos y competencias. Esta es la perspectiva que une a los autores de este libro. Con su mucho talento y gran preparación, con responsabilidad y total generosidad, ellos han procedido a la elaboración de este libro, de cuya temática damos cuenta a continuación.

El primer capítulo lleva por título “Presencia histórica del cristianismo en la cultura occidental”. El autor² se aproxima a una certeza históricamente comprobable: la doctrina cristiana ha sido la fuerza más poderosa en la configuración humanista de la cultura occidental. Los supuestos cristianos, motivo de fe para el creyente, fueron el más eficaz estímulo para las mutaciones ontológicas, éticas, sociales y políticas que se fueron introduciendo en los territorios que tuvieron la suerte de recibir la doctrina evangélica. Así sucedió primero en Europa y, más tarde, en América.

² Maceiras Fafián, Manuel, catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid.

Además de sus originales interpretaciones cosmológicas, enfrentadas al naturalismo determinista grecorromano, el cristianismo introdujo la novedosa concepción antropológica que postula que los seres humanos gozan de libre albedrío, que no tienen precio y que gozan de idéntica dignidad porque son todos hijos del mismo padre. Por eso las relaciones sociales no deben regularse mediante el enfrentamiento y el conflicto; en ellas debe primar la voluntad de cooperación, la práctica de la caridad. De hecho, como reconoce el propio Horkheimer, el ejercicio de la caridad se ha convertido en la más eficaz fuerza ideológica en el curso de los procesos de transformación sociopolítica de las sociedades occidentales.

Que esto haya sido así no impide reconocer que en las sociedades actuales se ha generalizado la crispación individualista, buscando cada cual su interés. Tal incremento del individualismo anticristiano no ha generado sociedades más libres. Y, como consecuencia, ha abierto el paso a poderes políticos cada vez más coactivos. Por eso también la secularización de la doctrina evangélica, sin merma de sus motivaciones sobrenaturales para el cristiano, sigue siendo en nuestros días la más eficaz exigencia ideológica para el control de los poderes antidemocráticos. Ningún ejercicio democrático de la autoridad podrá dejar de aproximarse a las exigencias y a los valores cristianos, sintetizados en el ejercicio del respeto, versión racionalista de la virtud de la caridad. De no ser así, no cabe sino la omnipresencia de la coacción y de la fuerza para garantizar la paz ciudadana y el orden jurídico.

De acuerdo con Mogens Herman Hansen y Fred Dycus Miller, la doctora Salamone³ sostiene en el segundo capítulo que es posible reconstruir una verdadera historia de los derechos humanos a partir de la teoría de la justicia planteada por los grandes filósofos griegos Pitágoras, Platón y Aristóteles. A pesar de que en el idioma griego no existe un término específico para decir “derecho subjetivo”, es indudable que los ciudadanos de la Atenas de los siglos V y IV gozaban de toda una serie de derechos civiles y económicos, como el derecho a la libertad de palabra, el derecho a la inmunidad de la

³ Salamone Savona, María Antonietta, doctora en Filosofía y profesora de Filosofía Política en la Universidad Complutense de Madrid.

tortura, el derecho a actuar en un juicio, el derecho a la protección de la casa y a la propiedad, además de, naturalmente, los derechos políticos. Todos esos derechos procedían de un paradigma de la justicia (*dikē*), cuyo significado etimológico, cosmológico, filosófico y político la autora presenta en ese artículo.

¿Cómo llamar si no al poder que, en base a la constitución, tenían todos los hombres, autóctonos y libres, de participar en la asamblea y llegar a ser miembros de la *boulé* o de ocupar altos cargos públicos? Aristóteles define el ciudadano como “el que tiene la facultad (*exousia*) de participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad” (Pol. 1275b), y habla del “poder (*dynamis*) de elegir magistrados y pedirles cuentas” (Pol. 1274a). No suena forzado, por lo tanto, ni se trata de una tergiversación traducir los términos *exousia* y *dynamis* de esos fragmentos en la palabra “derecho”, porque de lo que se habla es precisamente de la propia facultad y de los poderes conferidos a los ciudadanos por la ley.

Naturalmente, queda pendiente el hecho de que la lógica dominante de la Antigüedad es la del *estatus*: los derechos subjetivos dependen del estatus social y no de la dignidad de la persona como tal. No es lo mismo ser libre o esclavo, hombre o mujer, noble o plebeyo. De manera que si en la Antigüedad se puede hablar de derechos subjetivos, no se puede en cambio hablar todavía de derechos humanos en el sentido moderno de la palabra. Y en este aspecto, la revolución copernicana de la modernidad, consistente en pensar la sociedad compuesta por individuos iguales por naturaleza, llegó primariamente de la voz de algunos creadores y expositores de la llamada Segunda Escolástica Española, como Francisco De Vitoria, Bartolomé de Las Casas y Francisco Suárez, que llegaron a reconocer en los “salvajes” del Nuevo Mundo seres humanos dotados por naturaleza de los mismos derechos de los europeos.

En el capítulo tercero el profesor Cordero Pando⁴ defiende que una de las motivaciones más importantes que decidieron a la reina Isabel a patrocinar el proyecto de Colón fue la posibilidad de extender la cristiandad en el Nuevo Mundo. Con ello se promoverían mejores

⁴ Cordero Pando, Jesús, profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Filosofía y Letras.

condiciones de vida para los nativos. Muy pronto, no obstante, la realidad de lo que estaba ocurriendo se impondría, en clamoroso contraste con el referido ideal. Hubieron de transcurrir varios años –quizá demasiados– para que desde España se tomase conciencia de la necesidad de poner remedio al proceso destructivo que venía teniendo lugar.

La tarea de hacer efectiva esa conciencia correspondió, principalmente, a un grupo de frailes dominicos que la iniciaron en la isla La Española. Primero sobre el terreno, tratando de realizar la tarea evangelizadora y, por ello humanizadora, denunciando con vehemencia los abusos y crímenes contra los nativos. Protagonistas destacados fueron fray Pedro de Córdoba, Antón de Montesinos y, más tarde, Bartolomé de Las Casas. Ellos fueron también quienes comenzaron a sacudir las conciencias en España, donde encontraron eco en personas clarividentes y generosas, como fue el dominico Matías de Paz, primero de una larga serie de gentes comprometidas en una lucha esforzada, aunque no siempre exitosa, en defensa de los nativos del Nuevo Mundo.

En el capítulo cuatro el doctor González R. Arnaiz⁵ trata de poner en relación dos hechos históricos: el descubrimiento de América (1492) y las denuncias de fray Antón de Montesinos (1511) y de Bartolomé de Las Casas basadas en la reclamación de la igualdad de dignidad de todos los hombres y el respeto de sus derechos. Ambas realidades, ampliadas por el pensamiento de la Escuela de Salamanca y las formalizaciones llevadas a cabo por I. Kant, son los referentes de una nueva era denominada Modernidad, que asume y desarrolla esta idea de dignidad como base de la proclamación de los derechos humanos de 1948.

5 Arnaiz, Graciano González R., director del Departamento de Ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus obras sobre el tema destacan: *E. Levinas: humanismo y ética* (1987); *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica* (1999); *Enseñar derechos humanos: oportunidad y reto*, en: R. Aguilera, *La enseñanza de los derechos humanos* (México, 2009); *Ciberhumanismus. Una ética para el habitante de la sociedad tecnológica* (2010); y *Derechos humanos. Nuevos espacios de representación* (2012).

Todas estas consideraciones se concretan en un análisis de los distintos modelos de fundamentación de tales derechos en tiempos recientes, así como de las distintas interpretaciones de los mismos a través del tema de las generaciones. En todas ellas se trata de poner de relieve el componente ético de tales derechos, los cuales están en la base de la proclamación de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* –hecha por la UNESCO en 2003– en cuanto referentes de un patrimonio inmaterial de la humanidad.

En el capítulo titulado “La educación para la solidaridad y la tolerancia”, los autores⁶ parten de la necesidad de una educación que desarrolle e incentive una convivencia democrática y responsable en la que el individuo asuma el protagonismo de los cambios que mejoren la realidad actual y se adapte a las nuevas transformaciones que se produzcan a lo largo de su vida activa. En la sociedad del conocimiento la educación de calidad constituye el instrumento más importante de promoción del individuo y del progreso social. Y para el éxito del proceso de enseñanza-aprendizaje, se requiere incorporar en el proceso educativo un sólido bagaje de conocimientos, de procedimientos avanzados y de competencias adecuadas, así como tener como horizonte insoslayable la formación integral del hombre y su preparación para el empleo.

Así, por poner un ejemplo, en la cesta del contenido de la educación del pueblo dominicano habrán de estar presentes con igual o mayor rango los valores que integren la cultura del pueblo y que hayan cristalizado en instituciones y comportamientos, los derechos y deberes recogidos en las declaraciones internacionales de derechos humanos, y aquellos otros –dignidad de la persona, libertad, solidaridad, frugalidad, convivencia democrática– que han acompañado su secular devenir.

⁶ Méndez Coca, David, profesor en el Centro Universitario Villanueva, UCM. Ingeniero en Electrónica, doctor en Ciencias de la Educación. Méndez Francisco, Luis profesor titular de la Universidad Complutense, doctor en Filosofía y Letras.

En la sociedad moderna el hombre quedó instalado en escenarios de riesgo y en coordenadas sociales de incertidumbre; escasa es su capacidad de hacer frente a las situaciones que afectan a su calidad de vida. Desde la intemperie producida por estas limitaciones, es una exigencia de justicia, de la mayor urgencia, la creación de espacios de proximidad solidaria en los que los seres humanos hallen cálida acogida y se encuentren con el otro que le ofrece simpatía y consideración compasiva, lo que permitiría reforzar los escenarios del ‘nosotros’ y superar de esta suerte las dificultades propias de la sociedad del riesgo. La sociabilidad humana estimula y alienta originales modos y maneras de aproximación, compasión, cooperación, consideración y solidaridad, y es justo mencionar como prueba de esta disposición el gigantesco movimiento de las ONG.

La tolerancia, por su parte, es la virtud específica para una sociedad global que es multicultural, genéticamente plural, religiosamente diversificada, con estilos de vida diferenciados, aunque con densas interdependencias desde el punto de vista económico y político. En el escenario global, la educación de calidad ha de afanarse en la consecución de estimables logros en la formación de individuos tolerantes. Un mundo progresivamente abierto espera a las generaciones futuras. Los intercambios culturales y la convivencia con individuos de religiones distintas y costumbres diversas será el normal acontecer que la educación ha de asumir como estímulo para crear en los educandos actitudes tolerantes y comportamientos coherentes que faciliten la convivencia gratificante con seres humanos de otras culturas, religiones o costumbres. La “pequeña virtud” de la tolerancia, como a veces se le denomina, forma parte de la exhortación hecha a Tamino en la *Flauta mágica*: “Sé constante, tolerante y discreto”. Para la UNESCO la tolerancia consiste en la armonía en la diferencia, y no sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica: “La tolerancia es la virtud que hace posible la paz y contribuye a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz”.

Para concluir este prólogo, y como el colofón más lúcido que pudiéramos hallar sobre los derechos humanos, las palabras tan atinadas sobre la dignidad de la persona humana pronunciadas por

el Papa Francisco en el Parlamento Europeo, ante los diputados de toda la Unión Europea, el día 25 de noviembre de 2014.

Promover la dignidad de la persona significa reconocer que posee derechos inalienables, de los cuales no puede ser privada arbitrariamente por nadie y, menos aún, en beneficio de intereses económicos. Es necesario prestar atención para no caer en algunos errores que pueden nacer de una mala comprensión de los derechos humanos y de un paradójico mal uso de los mismos. Existe hoy, en efecto, la tendencia hacia una reivindicación siempre más amplia de los derechos individuales, que esconde una concepción de persona humana desligada de todo contexto social y antropológico, casi como una «mónada» (*μονάδα*), cada vez más insensible a las otras «mónadas» de su alrededor.

Parece que el concepto de derecho ya no se asocia al deber, igualmente esencial y complementario, de modo que se afirman los derechos del individuo sin tener en cuenta que cada ser humano está unido a un contexto social, en el cual sus derechos y deberes están conectados a los de los demás y al bien común de la sociedad misma. Considero por esto que es vital profundizar hoy en una cultura de los derechos humanos que pueda unir sabiamente la dimensión individual, o mejor, personal, con la del bien común, con ese «todos nosotros» formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. En efecto, si el derecho de cada uno no está armónicamente ordenado al bien más grande, termina por concebirse sin limitaciones y, consecuentemente, se transforma en fuente de conflictos y de violencias.⁷

Luis Méndez Francisco
Manuel Maceiras Fafián

⁷ Discurso del Papa Francisco en el Parlamento Europeo, el 25 de noviembre de 2014.

Presencia histórica del cristianismo en la cultura occidental

Manuel Maceiras Fafián
Universidad Complutense de Madrid

Presencia histórica del Cristianismo en la cultura occidental

Las referencias documentales de la diacronía histórica fijan el propósito de esta exposición: constatar la esencial originalidad que introdujo la doctrina cristiana en las concepciones del mundo y en la interpretación de la humanidad en el seno de la cultura occidental. Su presencia secular supuso uno de los elementos fundamentales del progreso, entendido como avance en el desarrollo intelectual, moral, social y tecnológico de los pueblos y sociedades.

Nada fue indiferente en esa epopeya del ser humano que, con capacidad intelectual y decisión práctica, alcanzó a transmutar la madriguera del antropeoide en morada familiar acogedora, usufructuando otros muchos factores, desde su radicación geológica y ambiental, hasta la incontable serie de avatares heterogéneos de su tradición. En esa ascendente marcha hacia mayores cotas de dignificación antropológica, manejó sus competencias y habilidades prácticas, pero sobre todo se valió de la acción de su espíritu, de su vida interior, de sus pasiones, sentimientos, afectos, expectativas y esperanzas, enfrentado al mundo de las cosas y de los objetos.

Acogiéndonos a Hegel, por espíritu entendemos el impulso íntimo de los seres que les motiva a luchar contra su anquilosamiento y su muerte. Contraria a la retracción regresiva, la acción del espíritu ha hecho germinar lo que hoy llamamos cultura. Sentimental, artística, científica, tecnológica, etc., la cultura es creación y contradicción de la predeterminación, emergencia liberadora de las coacciones naturales. En tales empeños, el ser humano supo aprender de todo cuanto entró en el perímetro de sus experiencias, dejando claro que las aficiones astrológicas heredadas del mundo antiguo son insuficientes para admitir la falacia de que su mundo vital es consecuencia de conjunciones astrales.

Porque el progreso es obra del espíritu, el mundo y la vida cambian de tal modo que en cada época las novedades refluyen

sobre la memoria del pasado. Cambian las cosas, los intereses, los quehaceres, empeños e inquietudes ideológicas; también las creencias, sometido todo al fluir de la sucesión, cuando no al vaivén de la oscilación. Son las metamorfosis de la experiencia humana, aceleradas en nuestros últimos siglos. Pero en el sustrato más hondo del espíritu se trenzan permanentes los sentimientos: religiosos, afectivos, estéticos, todo un complejo no cuantificable de actitudes dominadas más por la emotividad que por la reflexión. En su trasfondo se cobijan remedos mágicos y temores inconscientes, pero, si atendemos a la historia, es muy perceptible que las religiones fueran las “células madre”, el impulso vivo y constante que animó la libertad creativa de la cultura de los pueblos. La subsistencia de la religiosidad ha sido factor persistente, histórico y tradicional de los más diversos pueblos, con independencia del grado de su desarrollo social y económico. Aun cuando la religión no haya sido práctica compartida en determinados períodos, o explícitamente ignorada, incluso perseguida, es un hecho comprobable que las sociedades han discurrido sobre los sustratos religiosos tradicionales a los que retornan tras épocas de prohibiciones y censuras.

A partir de tales supuestos, contemplada retrospectivamente la historia de la cultura occidental, es perceptible que en el tronco grecolatino se injertaron las creencias cristianas, con fuerza determinante para el progreso humanitario de la historia. Si la cultura es, en términos de Francis Bacon, “cultivo del alma” individual y colectiva con el fin de ampliar los horizontes de la libertad creativa, no parece dudoso que las creencias cristianas, al sobrepujar las fijaciones del clasicismo antiguo, fueran el estímulo fundamental del progreso intelectual, espiritual y material de Occidente. Sintetizaremos esas referencias al antes y al después de la presencia histórica del Cristianismo, aclarando primero la ruptura en relación con la herencia grecorromana, y señalando después su perdurabilidad en algunos de los más destacados hitos del pensamiento occidental.

Convicciones fundamentales de la cultura grecolatina

La experiencia originaria de los griegos fue la de su pertenencia a un mundo interpretado como totalidad, la *Physis* o Naturaleza

animada y vivificada por sus propios poderes, en los mundos sublunar y supra lunar, según la nomenclatura aristotélica. Astros y meteoros están implicados en el renacer de frutos y cosechas, en los fenómenos atmosféricos del viento y el rayo, en la potencia del volcán, trenzando un cosmos único con el hombre, todavía inseguro en su diferenciación identitaria.

A partir de esa experiencia todavía vacilante sobre el papel específico de cada ser, supieron crear mitos, ritos religiosos y tragedias que, radicados en su carácter narrativo y dramático, actuaron como modalidades literarias que suscitaron la actividad reflexiva, la Filosofía, encaminada a esclarecer las experiencias humanas más profundas: el origen del firmamento, del mar y la tierra firme, la conformación de los seres y la topología de sus vidas, el papel de la libertad, el sucederse de las estaciones y de los fenómenos cósmicos, las conexiones con lo divino, admirable y digno de reverencia por más fuerte y poderoso, en expresión de Platón. Desde sus primeras manifestaciones reflexivas, en la cultura griega estuvo presente la necesidad de un “principio divino”, integrado en la propia Naturaleza, no trascendente a su propia realidad. En ese sentido “lo divino” para el griego era algo con más “dignidad y potencia”, pero incardinado en el mismo orden de ser de las demás cosas.

Esas inquietudes originales suscitaron en los llamados “filósofos presocráticos”, la pregunta por las razones del orden y la armonía en la Naturaleza, totalidad omnicomprensiva, inclusiva también de lo divino. En ella reina de modo espontáneo la justicia –*Diké*, atributo natural que ha otorgado lugar y función a cada ser. Se configura así un orden cósmico que brota, sin responsabilidad de nada ni de nadie, de las propias virtualidades de la materia, plagada de “poderes” y “genios” que la habitan y animan a modo de aliento o vida interior espontánea. Los filósofos presocráticos se caracterizan precisamente por querer identificar ese “logos” o palabra interior, principio inaugural o razón suficiente para que, a pesar de la diversidad de seres, todos coexistan en admirable armonía. Más allá de su respuesta identificando el logos con agua, aire, fuego, tierra, átomos, nos queda de ellos el impulso a preguntar siempre más por la razón de ser de las cosas, porque la reflexión concluye

que no puede haber nada sin logos, sin principio y razón, a no ser que pueda haber efecto sin causa. Ese logos, o principio, tiene pare ellos la categoría de divino; esto es, está dotado de potencia suficiente para regular el orden en la Naturaleza a la que pertenece.

Avanzando en la cronología en sentido más humano, la cultura griega se socializa y los sofistas representan, en el contexto de la modernidad ciudadana ateniense, la respuesta a las nuevas demandas culturales propiciadas por las reformas educativas de Efialtes a partir del año 461, una pieza más de la organización política que lleva a cabo Pericles (461 - 429). En la compleja experiencia política, los sofistas son la respuesta pedagógica a las nuevas perspectivas sociales, puramente utilitarias, bien definidas por la máxima de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”, disfraz escéptico de un atrayente humanismo, sin muchos miramientos espiritualistas.

Sócrates, por lo que sabemos de él a través de Platón, representa la voluntad de bien y el deseo de verdad, con desinterés personal, atendiendo y respetando la realidad de las cosas, enfrentado al convencionalismo sofístico. Platón recibe la herencia socrática reincidiendo en el propósito de ir a las cosas, a los hechos, a las conductas en sí mismas. Decepcionado por las consecuencias del interesado utilitarismo y mucho más por la actitud corrupta de los políticos atenienses, llega a la convicción de que la vida pública saneada no será posible mientras no gobiernen los mejores ciudadanos: los intelectualmente bien equipados, honrados y capaces para organizar la vida pública. De ahí su reiterada expectativa expresada con contundencia:

[...] los males no cesarán para los humanos hasta que la raza de los puros y auténticos filósofos no llegue al poder o los gobernantes de las ciudades, por una gracia divina, se pongan a filosofar verdaderamente. (*Carta VII*, 326 a-b)

Platón alude a “una gracia divina”, algo así como un milagro, que no es lógico esperar, para que los políticos actúen con ética inteligente. La ambición platónica no es vana pretensión de elevar al gobierno a una profesión intelectual, porque para los griegos es

filósofo todo el que está dotado, por vocación y educación, para reflexionar y afrontar las cosas con conocimiento, y responsabilidad intelectual y moral; bajo la premisa que la verdad y el bien deben presidir su acción. La confianza de Platón, en contra de equivocados estereotipos, se basa en que el Bien existe como ideal que debe ser buscado en cada una de nuestras acciones, aunque éstas sólo alcancen bienes muy contingentes y efímeros.

Pero el Bien existe como ideal que debe ser perseguido, porque en él se unifican la verdad y la honradez. Su representación mítica la simboliza la figura del Genio o Espíritu (Demiurgo), al que Platón califica como óptimo “autor del Universo”, que actuó como origen del bien en el mundo. Con sus palabras: “Porque es bueno y en el que es bueno jamás surge envidia alguna hacia nadie; libre de ella, quiso que todas las cosas empezasen a ser lo más parecidas a él” (*Timeo*, 30 a). Sorprendente intuición platónica que pone al Bien como origen del mundo. Este principio bondadoso no puede ser interpretado como creador, en analogía con el Dios cristiano, porque el concepto de creación es totalmente ajeno al contexto del pensamiento griego, que se despliega sobre la aceptación de la eternidad omniabarcadora de la naturaleza.

Aristóteles procede, desde el inicio de su obra, a partir de dos grandes experiencias: la primera es la política, como buen griego, aunque no ateniense; la segunda es el deseo de saber cada vez más acerca de las cosas.

La primera experiencia es la exigencia natural de la comunidad (*Política*, 1253 a 15-16). El modo de ser social y comunitario es una evidencia porque sólo el hombre está dotado de palabra, cuyo fin primordial no es la comunicación neutra, sino manifestar lo justo y lo injusto; esto es, las valoraciones éticas. La palabra no es sólo mediación comunicativa, sino prueba de que la sociabilidad es indisociable de la eticidad. Así lo expresa Aristóteles sin vacilaciones en las primeras páginas de la *Política*:

Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él

sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. (*Política*, I, 1253 a 11-13)

La convivencia es el motivo más fecundo para la reflexión ética y política, hasta tal punto que buena parte de la obra de Aristóteles está dedicada a hacerlas explícitas y explorar sus implicaciones. Ahora bien, esta mentalidad tan marcada por la sociabilidad se asienta sobre una concepción antropológica fundamental: la desigualdad natural de los seres humanos que establece la fisura entre libres y esclavos por naturaleza, entre griegos y bárbaros o extranjeros, entre los normales y los deficientes, entre sanos y enfermos. El griego desconoce el espíritu humanitario y solidario a favor del débil o discapacitado. Es cierto que el propio Aristóteles nos dejó testimonios de benevolencia y filantropía, incluso a favor de los esclavos, pero toda la cultura griega está desposeída de sentido humanitario, lejana a una sociología marcada por el desinterés en favor del necesitado.

La segunda experiencia que motiva la reflexión de Aristóteles es el simple y vulgar reconocimiento de que “todos los hombres desean por naturaleza saber”, palabras iniciales y programáticas de la *Metafísica* (I, 1, 980 a). De acuerdo a ese propósito de fondo, Aristóteles articula su ontología en torno a una investigación gradual y ordenada de las causas, que se asigna a las ciencias particulares, para llegar a plantear la pregunta por la última causa de lo que hay y sucede. Tal cometido se asigna a la Filosofía, que asimila a la Teología, porque ella se pregunta por las últimas causas o principios a partir de los cuales sea lógicamente comprensible la existencia de los seres. Nada, en efecto, puede existir sin causa adecuada. Y para él esa causa adecuada es “lo divino”, también sustantivado como “Dios”, causa primera, primer motor, primera y poderosa inteligencia, a partir de cuya realidad eterna tiene sentido lógico la existencia de la totalidad del orden cósmico donde, entre lo que hay, se encuentra también la inteligencia y la razón.

Así aparece en los últimos capítulos del admirable libro XII de la *Metafísica*, cuyas últimas palabras advierten que ese principio

divino, eterno e inteligente, debe ser uno sólo y no varios porque “los seres quieren ser bien gobernados” (1076 a 40). Y eso no sucedería si fuesen muchos los que mandasen en el cosmos. ¡Intuición racional del pagano Aristóteles que apunta a la unicidad monoteísta judeo cristiana!

El Helenismo es el período de expansión de la cultura griega por el Mediterráneo y su radicación en Roma y otros centros culturales como Pérgamo, Rodas o Alejandría (III a. C. hasta I d. C). Las dos escuelas filosóficas más importantes de ese período son el epicureísmo y el estoicismo. Ambas proponen, no teorías, sino formas de acción práctica que conduzcan a la vida feliz. El epicureísmo, que toma lo placentero, mesurado y reflexivo como norma de vida; el estoicismo, que insiste que la vida feliz exige guiarse por la razón y el sentido común, mediante la vida ascética y desinteresada. En ambas está presente el interés por lo religioso y lo divino, lo que es más evidente en el estoicismo, en particular en el cordobés Séneca.

De esas referencias al clasicismo grecorromano se concluyen algunos corolarios que conciernen a la novedad que van a introducir los supuestos cristianos. Los sintetizamos como sigue:

- La cultura griega, continuada por la latina, está animada por la convicción según la cual la Naturaleza es una totalidad omniabarcadora en la que no se concibe otro modo de ser que el de los seres naturales. Todo sucede dentro y a partir de la Naturaleza, sin que sea concebible un ser supra natural, o trascendente a ella. El *logos* presocrático, el *bien/espíritu* platónico o el *dios aristotélico*, todos son realidades intramundanas. Ahora bien, en toda esa trayectoria está presente el interrogante por el principio ontológico a partir del cual sea lógicamente comprensible la totalidad del cosmos. Por eso “lo divino” es objeto de interés permanente, entendido como superior “en dignidad y potencia”.
- La realidad en su totalidad, está sometida a ciclos de “eterno retorno”, de tal modo que no es concebible un momento

originario creativo. Según la mitología más antigua, lo que en el cosmos ha sucedido es un proceso de “ordenación”, de organización y distribución, no de creación originaria, si bien lo divino actuó con potencia suficiente para ordenar y dotar de entidad específica a cada cosa. Así se confirma en las páginas más próximas a la idea del Dios cristiano, como es el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, que hemos citado.

- La responsabilidad es esencialmente exterior en cuanto que la acción está desposeída de valor moral y de pecado, entendido como “culpa ante alguien” al que estamos obligados. La responsabilidad frente a “los dioses” tiene sentido puramente psicológico, en cuanto que se entiende más como un destino que corresponde cumplir que una consecuencia asociada a los usos de la libertad.
- La vida humana y el respeto a la persona individual, en toda la larga historia del clasicismo grecorromano, no fueron valores supremos. La esclavitud, la eliminación de los discapacitados, la explotación de los débiles, el exterminio de los enemigos, el sentido individualista de la propiedad, etc., fueron prácticas usuales, sancionadas legalmente. No cabe duda que muchas de ellas han estado vigentes –¡lamentablemente!– hasta nuestros días, también en sociedades que llamamos cristianas.
- La libertad, entendida como libre albedrío o capacidad para decidir y asumir la responsabilidad personal, no es un valor explícito de la cultura griega. En las grandes tragedias de Esquilo y Sófocles, sus héroes simbolizan la lucha del individuo contra un “destino”, impersonal y superior, que acaba dominándolos. Sin embargo, en los grandes autores, sobre todo en Platón y Aristóteles, la responsabilidad personal y la libertad están implícitas en su concepto mismo de virtud, entendida como “excelencia para la acción”, que debe ser adquirida mediante prácticas concretas que lleven a dominar las pasiones.

- Las concepciones políticas, muy pujantes en Atenas y Esparta en los siglos V y IV a. C. y desarrolladas jurídicamente en Roma hasta el siglo II d. C., entienden la vida pública como ámbito de concurrencia y competencia, ajenas a la solidaridad y sin exigencias sociales. La ciudadanía era un concepto vinculado al derecho a la defensa propia y a la protección personal frente a los demás, sobre todo si era extranjero.

La experiencia de la fe cristiana como novedad cultural

Con la irrupción del Cristianismo en los medios culturales helenísticos por todo el Mediterráneo y Medio Oriente, se fueron transmutando las experiencias ordinarias, los usos y las costumbres individuales y colectivas, a pesar de las reiteradas persecuciones anticristianas, sufrimientos y martirios de tantos fieles al Evangelio. La predicación de la doctrina cristiana divulgó paulatinamente los valores evangélicos, al tiempo que superaba hostilidades generalizadas. El respeto a la dignidad de la persona y a la vida humana se hizo valer por sí mismo, gradualmente apreciado en los ambientes paganos hostiles. Son sus propios valores humanos los que provocaron decisiones políticas que favorecieron la difusión evangélica. Así sucedió con el *Edicto de Milán* que el emperador Constantino promulgó en el año 313, en el que autorizaba la difusión de la religión cristiana. Se refuerza su presencia por el *Edicto de Tesalónica*, promulgado por Teodosio en el 380, por el que se declaraba al Cristianismo como religión deseable para el imperio. Andando el tiempo, ya desde Bizancio, Justiniano (527-565) tomaría medidas que todavía favorecen su difusión.

La presencia cristiana no sólo fue apreciada privadamente, sino que pronto se hizo presente en el ámbito intelectual y cultural mediante escritores e intelectuales que buscaron la concurrencia de supuestos grecolatinos con creencias cristianas. El Cristianismo no se redujo sólo a profesión de fe individual y privada, sino que se abrió camino como complejo de ideas y valores que fueron penetrando la heterogeneidad cultural del Imperio. Con no poca sorpresa para el historiador de la cultura, no deja de sorprender que sea la doctrina cristiana la que va calando como la mayor fuerza espiritual en los

últimos siglos del Imperio. En contemporaneidad con el pluralismo religioso y la heterogeneidad de sectas implantadas en Roma y demás centros helenísticos, el Cristianismo se hizo presente en esos mismos medios.

Tal fenómeno no fue sólo consecuencia de la predicación, sino también resultado de una tarea intelectual y de divulgación cultural por parte de los primeros escritores cristianos. Por su tarea de divulgación intelectual y reflexiva se fue abriendo paso la certeza de que el Cristianismo, siendo una religión, enseña y practica valores que hacen el mundo más humano y más habitable la sociedad, mediante el ejercicio de la caridad entendida como “amor al prójimo por amor de Dios”. Son valores que vienen a completar y perfeccionar, no a eliminar, los de la tradición griega. En esa inserción cultural participaron, desde los primeros siglos, apologistas y Padres de la Iglesia.

Entre otros, son destacables los apologistas san Justino y Tertuliano, en pleno siglo II. El primero, nacido en Palestina, argumenta a partir de la idea que plantea que el Cristianismo perfecciona la cultura griega, pero urge los valores cristianos del respeto a la vida como valor supremo, y la supremacía de la libertad y la igualdad frente a las profundas fisuras antropológicas existentes en la propia cultura grecolatina. Tertuliano, por su parte, se hace defensor de la total originalidad del Cristianismo, cuyas ideas son válidas y suficientes para ordenar las formas de vida individuales y articular la convivencia social, sin recurso alguno a la cultura grecolatina. Ireneo y su discípulo Hipólito, se enfrentan a las doctrinas gnósticas y maniqueas que resaltan la supremacía de las concepciones cristianas que vinculan la moralidad a la responsabilidad personal. En esa trayectoria no puede olvidarse a Clemente de Alejandría (150-213), de cuyos escritos se deduce su gran conocimiento de la filosofía griega, de la que se sirve para establecer las bases de un nuevo saber basado en el Cristianismo y en la voluntad de conocer la verdad sobre las cosas. Su sucesor, Orígenes, destaca la gran importancia educativa del Cristianismo.

Los Padres de la Iglesia, grandes teólogos y escritores, son en su mayoría excelentes conocedores de la filosofía griega y de la

cultura romana. Entre los que viven y actúan en la zona oriental del imperio destacan san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Atanasio y san Juan Crisóstomo. En occidente san Ambrosio y san Jerónimo abren el paso a las grandes figuras de san Agustín y san Gregorio Magno. Como las obras de todos ellos son esencialmente teológicas, por ellas se hace explícita la gran carga humanista que el Cristianismo encierra, lo que sobrepuja la herencia grecolatina.

La inmesa obra de san Agustín es un derroche de saber clásico, que aprendió y practicó antes de su conversión en el 386. Su obra, escrita en bello estilo latino aunque de fondo teológico, es ejemplo de clarividencia racional en torno a la comprensión de la naturaleza humana y sus inquietudes intelectuales, psicológicas y morales; a la par que testimonia una aguda sensibilidad histórica y política, como demuestra *La Ciudad de Dios*. Sobre la ingente obra de Agustín reposó durante siglos la historia intelectual y espiritual de la cultura occidental. De su pensamiento se nutren no sólo la vida de los monasterios, sino también la filosofía y la cultura universitaria medieval que desembocara en las grandes síntesis escolásticas, de las cuales Santo Tomás de Aquino sería su máximo exponente, ya en pleno siglo XIII.

Categorías reflexivas y culturales motivadas por el Cristianismo

Aunque el Cristianismo es una religión, no una filosofía ni una teoría de la cultura, lo cierto es que su presencia histórica introdujo formas de pensar y de hacer novedosas, inspiradas por creencias originarias de la revelación judeo/cristiana que actuaron y actúan como motivaciones esenciales de la cultura secular occidental. Las sintetizamos mediante la siguiente categorización:

- **Ontología creacionista.** Si se tienen en cuenta las convicciones griegas sobre el origen del mundo y de las cosas, evocadas más arriba, el Cristianismo introduce una novedosa interpretación de la totalidad de lo real al situar su razón suficiente, no en el caos mítico de los griegos, sino en la acción amorosa y libre de un ser todopoderoso trascendente al mundo. Si antes un caos preexistente era el inexplicado presupuesto griego para comprender la

Naturaleza (*Physis*) en su plenitud, después era el acto amoroso de Dios, quien creó a los entes “de la nada” –*ex nihilo sui et subiecti*–. El concepto de creación, objeto de fe para el creyente, aparece de manera novedosa como el nuevo principio ontológico a partir del cual tiene que ser y sentido todo cuanto se da en el Universo. Concepto y acción de crear procedentes de las primeras páginas del *Génesis* bíblico, que para el creyente cristiano representa la palabra de Dios, originariamente revelada al pueblo judío. Para creyentes o ateos, el acto de la creación se ofrece como referencia razonable, si bien no demostrable racionalmente, para comprender el problema del origen y del fin de los seres. Aunque verdad revelada, aparece como respuesta a la pregunta de la razón de “por qué existe algo y no más bien nada”. Como es evidente que algo hay, a pesar del avance de las ciencias, la formulación aristotélica seguirá siendo actual y dando que pensar: algo eterno y necesario tiene que existir, puesto que de la nada no es razonable que se origine la complejidad de los seres. La fe cristiana brinda, en consecuencia, una posibilidad menos naturalista que la alternativa que sitúa esa razón suficiente en el determinismo del caos, en los movimientos de la materia, en las emergencias energéticas o en las fluctuaciones azarosas del espacio vacío, de lo que hoy hablan las ciencias. Así pues, la fe judeo/cristiana, al introducir la ontología creacionista, responde al problema puramente lógico según el cual no parece razonable admitir que algo pueda venir u originarse en algo que no esté dotado de la causalidad adecuada para producirlo. En ese sentido, el Cristianismo propone como “razón suficiente” del mundo a un ser personal con inteligencia, sentimientos y capacidad de acción, lo que hace razonable que en el mundo se encuentren igualmente todas esas realidades, personificadas en los seres humanos.

- **Antropología de la libertad.** Es esencial a la revelación judeo/cristiana la afirmación de que el ser humano es persona singular, con vocación y destino encomendados a su responsabilidad individual, exento del determinismo moral

y psíquico que caracterizó al mundo griego y al fatalismo romano. La visión cristiana convierte al hombre en dueño de su propio destino, lejano ya a la condición trágica de la existencia, a la naturaleza no redimible del mal y a los caprichos de dioses vengativos. No sometida a ningún fatalismo ni entregada a comprometidos providencialismos, la persona, afirmada como ser libre, se sitúa en el centro de la reflexión cristiana sobre la existencia, el sentido de la vida y de la muerte. Que providencia divina, mal y libertad no sean fáciles de compaginar, eso es bien cierto. Pero, a pesar de todo, el hombre sabe que el ejercicio de su libertad es el recurso que esclarece dudas, libera de incertidumbres y habilita fines y proyectos para vivir y realizarse en la historia como ser dependiente de sí mismo.

Convicción fundamental de la doctrina cristiana es enfrentar a cada individuo con sus propias obligaciones, por grande que pueda ser la fe en la providencia divina. Y eso porque la libertad, en la concepción cristiana, no es un atributo genérico de la antropología fundamental, sino una capacidad competente que se ejerce individualmente. Por eso cada cual es y debe reconocerse dueño de sus obras y responsable de su destino. Siendo la revelación judeo/cristiana palabra de Dios dirigida a la comunidad de los creyentes, al Pueblo Judío y a la Iglesia, la interpretación evangélica es clara y diáfana al situar a cada creyente ante la exigencia de responder singularmente ante sí mismo y ante la ley. Convicciones religiosas que se amplían y secularizan como supuestos humanistas.

- **Interpretación sociológica de la existencia.** La doctrina cristiana es reincidente en no desvincular la persona individual de sus semejantes, de tal modo que el cristiano nace integrado en relaciones de fraternidad, sociabilidad y trabajo. De ese modo, el concepto veterotestamentario “pueblo de Dios”, con tintes más etnológicos, adquiere la reformulación evangélica más humanista de que los creyentes forman un “cuerpo místico”. A esa luz, se queda corta la interpretación de la vida comunitaria en términos de deberes y de estricta justicia. En particular, se supera

toda interpretación de las relaciones humanas mediadas por el antagonismo.

A partir de la profesión de la filiación divina de los hombres, desde sus orígenes históricos, el Cristianismo fue inspiración de profundo sentido humanista para la ética, la filosofía política y la sociología posteriores. Predicó, practicó y divulgó paulatinamente cambios profundos en la valoración de la persona, tanto individual como colectivamente. Se aleja así del discurso antropológico, ético y político grecolatino, incluso en sus formulaciones más depuradas, como son las de Platón, Aristóteles, o del estoicismo romano de Séneca.

Una perspectiva simplemente histórica descriptiva de las costumbres, constata que la doctrina cristiana supuso la inyección de auténticos valores humanistas en el seno del paganismo helenístico romano. Por eso, desde un punto de vista estrictamente cultural y sociológico, no hay duda que Europa no sólo tiene raíces cristianas, más tarde trasplantadas a América. Con luces y sombras, el Cristianismo estuvo sometido a los prejuicios de los tiempos, a la maldad incluso de muchos llamados cristianos, pero la historia documentada deja constancia de cómo las comunidades cristianas representan un factor permanente del progreso social y político. Desde la antigüedad, la propia ciencia y la cultura recibieron de las comunidades monacales y de los núcleos creyentes un impulso benefactor, hoy bien demostrable, por encima de los momentos más oscuros de la cristiandad medieval.

- **Interpretación teleológica de los seres.** Como hemos señalado, las concepciones cosmológicas griegas se sustentan en un mundo circular, bien testificado por el fragmento de Anaximandro. Al recapitular un sentimiento generalizado, todavía muy vivo en Platón, ese filósofo afirma que los seres por necesidad nacen y por necesidad mueren, y vuelven a la naturaleza de la que se han desgajado en un ciclo de eternos retornos naturaleza-nacimiento-vida-muerte-naturaleza (Diels, 12, B 1). Frente

a esa manera de entender la existencia, la Revelación cristiana propone una visión de la historia irreversible, tanto del universo físico como de la vida humana. En el nuevo mundo cristiano el tránsito temporal de los seres no está encadenado a ciclos de eterno retorno, sino hacia una realización teleológica que cada uno despliega de modo irrepetible durante su existencia. Y, en el caso del ser humano, encuentra consumación metatemporal en un estado definitivamente eterno. Las cosas, el hombre y su historia son, para el Cristianismo, originarios por una triple razón: un acto singular y personal les dio origen; su historia es intransferible e inaplazable; y su muerte es personal y definitiva.

- **Sentido trascendente de la existencia.** Para el cristiano, si el nacimiento es obra de Dios, la muerte deja de pertenecer al ciclo de las metempsicosis, al estilo griego, o a los ritmos naturales cosmogónicos que implicaban también a los seres humanos. A partir de la visión cristiana, la existencia, en su totalidad, pasa a convertirse en “acontecimiento con sentido ante Dios”. La vida es un don divino, que no acaece como designio de un genio o dios malvado que nos arroja al mundo, ámbito de pena o castigo. Ni los seres humanos son el último grado de una serie de emanaciones descendentes, al estilo del neoplatonismo de Plotino. Tampoco son la encarnación de un espíritu, ni maligno ni bondadoso, porque cada uno de ellos es una realidad singular, prevista y diseñada desde la omnisciencia y el poder divinos. En analogía proporcional a la singularidad del nacimiento, la muerte no es trance o acontecimiento absurdo, pena o condena. En correspondencia al nacimiento como don, la muerte no es liberación de un castigo, sino el momento en que la vida se desvincula de su condición histórica y temporal para adquirir sentido “meta histórico” y “meta temporal”, que guarda relación con el uso que cada persona haya hecho de su libertad. De ese modo, la muerte se despoja del aspecto trágico y absurdo, para adquirir caracteres de expectativa; mejor, de esperanza, difícilmente

comprensible desde la temporalidad, pero plenamente justificable contando con la eternidad de Dios.

- **Conocimiento y trabajo como misiones biográficas.** No añade nada al mensaje cristiano el hecho de reconocer que en su contexto, el conocimiento no es contemplación como para los griegos, o sabiduría teórica como para los romanos, sino exigencia de acción y transformación de lo que se conoce. Desde sus primeras interpretaciones, el Cristianismo enseñó y practicó la voluntad de intervención en el mundo del trabajo y de las actividades mundanas. Incluso la vida contemplativa y de oración es entendida como solicitud de intervención de lo espiritual en lo mundano y material, lejos de todo misticismo intimista y huidizo.

El *Ora et labora* de las primeras reglas monacales se perpetúa como permanente exigencia de trabajo para que se haga real la presencia de la voluntad de Dios en el mundo de los hombres. Incluso la oración, como adoración a Dios, se orienta a solicitar su providencia sobre los asuntos mundanos y la marcha de la historia de los hombres y los pueblos. La oración cristiana, en consecuencia, como reconocimiento y gratitud hacia Dios y su bondad, lleva implícita la voluntad de impetrar y solicitar el ejercicio de su providencia hacia la totalidad de la creación. En la plegaria del *Padre nuestro*, oración evangélica por excelencia, se entrelaza el sentido de gratitud hacia Dios con el compromiso humanitario del creyente, al situarlo en el circuito de la caridad en cuanto que invoca al Padre común, solicitando el pan de cada día y el mutuo perdón y reconocimiento. Como enseñanza de profundo humanismo, el *Padre nuestro* lleva explícita la voluntad de convivencia y de transformación del mundo, en la paz y la concordia interactiva.

Esta serie de implícitos, patrimonio de la doctrina cristiana, constituye una nueva pre-comprensión de la realidad, con influencia en la cultura, en las sociedades, en el llamado pensamiento occidental; y se hace sentir en la sociedad y en el mundo político e impregna incluso autores situados

fuera de la ortodoxia cristiana, hasta nuestros días, como señalaremos más adelante.

Subsistencia de los supuestos cristianos en la modernidad

Si es más evidente la presencia cultural del Cristianismo hasta finales del siglo XIV, no por menos evidente es igualmente cierta la subsistencia de los supuestos cristianos en la cultura posterior. Tanto las motivaciones antropológicas como las científicas que animaron el Renacimiento, no dejan dudas sobre la presencia cristiana en aquel nuevo ambiente. El conocimiento más amplio y riguroso de los fenómenos naturales llevó a la relativa seguridad de que la Naturaleza está dotada de estructura suficiente para garantizar su autonomía y funcionamiento, en cuyo seno el hombre no ocupa lugar extraño sino primordial.

El “macrocosmos” se va descubriendo como conjunto armónico regulado por relaciones de fuerza, matemáticamente establecidas. Esa armonía se duplica y encuentra su doble en el hombre, concebido como “microcosmos”. En él la providencia divina manifiesta todo su poder porque ha puesto en su esencia la capacidad para que se haga a sí mismo a través de la libre voluntad, por la que deben fraguarse sus empleos y cometidos en el mundo. Tal es su potencia que, para el antropólogo renacentista, Dios ha creado al hombre con competencias suficientes para obrar con libertad, incluso contra los mandatos divinos. (Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre*, E. Nacional, Madrid, 1984; F. Pérez de Oliva, *Diálogo sobre la dignidad del hombre*, Ed. Cultura Popular, Barcelona, 1967.)

La autonomía natural y antropológica afirmada por los renacentistas en nada implica una proyección atea, reductora de las articulaciones sobrenaturales, sino el reconocimiento de que la obra divina —el macrocosmos y el microcosmos humano— son arquitecturas creadas con poderes inmanentes aptos y suficientes para dar cuenta de su estructura y funcionamiento, en virtud de sus propias leyes. Podría sintetizarse ese nuevo modo de pensar o “nuevo paradigma” científico y cultural, al afirmar que para el renacentista —científico, artista, filósofo o político— Dios hizo el mundo de

modo tan perfecto y con tal previsión funcional, que el macro y el microcosmos pueden funcionar perfectamente y encaminarse a sus fines por obra y en virtud de su propia perfección immanente, y por la adecuada ordenación de su estructura. La providencia divina, pues, está en el origen y se manifiesta en la perfecta organización del Universo. Idea, por otra parte, transmitida también por los místicos medievales como el gran maestro Eckhart (1260-1328), entre otros, para quienes “Dios está en todo y todo está en Dios”. Máxima que, a su vez, animó espiritualismos de todo tipo, algunos claramente anticristianos, y llevó a espiritualismos heterodoxos como el de Giordano Bruno.

Supuestos cristianos en el contexto antropológico. Una gran preocupación por los asuntos humanos está presente en la figura del valenciano Juan Luis Vives (1492-1540), que sobresale por el fondo cristiano de su creatividad y modernidad. Ejemplo de Cristianismo crítico y universal con mentalidad científica, lo encontramos en París en 1509; no acepta la cátedra de Alcalá, vacante a la muerte de Nebrija en 1522, para pasar a Lovaina, Brujas, Londres y Oxford (1523-1528). En *In pseudo-dialecticos* (1520) critica la vaciedad escolástica, y su saber enciclopédico queda claro en su tentativa de reforma de las artes en su gran obra *De disciplinis libri XX*, de 1531. En 1538 aborda, con finura psicológica, el estudio de la experiencia interna en *De anima et vita*, que todavía hoy produce impresión de modernidad por sus atinadas observaciones sobre la imaginación, la memoria y las sensaciones. No queda fuera de sus preocupaciones la educación femenina, a la que dedica su obra *De institutione feminae christianae*, de 1524. Y demuestra su talante universalista y humanista en *De subventione pauperum*, que se sustenta en la igualdad de valor de los seres humanos y se sintetiza en la máxima: “*Homo homini par*” (“el hombre es igual al hombre”), con profundo sentido sociológico y buena carga de crítica política.

La infiltración cristiana en los temas antropológicos se confirma en las discusiones estrictamente teológicas, como la agria polémica entre el dominico Báñez y el jesuita Molina en torno

a las relaciones e interacciones de la providencia divina y la libertad humana, que transmitieron a la reflexión y al mundo intelectual la inquietud por comprender las paradojas racionales y reales derivadas de afirmar a Dios como providente y reconocer al mismo tiempo que el hombre es realmente libre (Polémica *De Auxiliis*).

En contra de divulgados prejuicios, las tesis del concilio de Trento, celebrado durante 18 años (1545-1563), defenderán sin vacilación las tesis humanistas que plantean que la libertad y la responsabilidad individuales son el valor antropológico supremo, y requisitos determinantes del destino temporal, social, político y eterno del ser humano. Son de suma importancia cultural, social y política todos sus *Decretos Disciplinarios*: obligación de residencia de obispos, vigilancia y educación religiosa de la juventud, hospitales de caridad y atención a los pobres, prohibición de acumulación de beneficios, exigencia de formación cultural, conducta ejemplar de los clérigos, regulación del matrimonio, etc. (Decreto *Tametsi*.) Asuntos todos de gran calado cultural en el tejido social de los países a partir de entonces. Su repercusión se extenderá por América con la animación de la predicación de los misioneros y la estimulación de sus denuncias contra los abusos de autoridades políticas y encomenderos. Todo lo cual no puede ocultar el amplio dispositivo de “vigilancia” sobre la ortodoxia que motivó el movimiento y la acción de la Inquisición bajo las monarquías católicas de España y Francia, con réplicas en el campo protestante y anglicano, de no menor contundencia y rigor.

El fondo cristiano del jusnaturalismo jurídico es manifiesto en la gran obra de Hugo Grocio (1583-1645), con notabilísima influencia hasta la actualidad. En su obra *De veritate religionis christianae*, publicada en 1627, tiende a una interpretación del Cristianismo como la religión más apta para la paz y la concordia, basada en la “religión natural” cuyos preceptos fundamentales eran la creencia en Dios creador y juez justo, la no confusión de Dios con seres naturales y la providencia divina. Así lo defiende con detalle en su obra principal *De jure belli ac pacis*, de 1625. A pesar de su adhesión a la figura del monarca, representa un intento

coherente para fundar racionalmente el mundo de la política y del derecho, sin prescindir de la religión, porque entre el mundo, el Universo y Dios no hay contradicción alguna.

En contraposición al positivismo utilitarista de Maquiavelo se elevará con potencia intelectual la Escuela de Salamanca, que ahonda sus raíces en la doctrina cristiana predicada por los misioneros dominicos, sobre todo en La Española, actual República Dominicana. Es en la ciudad de Santo Domingo donde la comunidad de dominicos protagoniza uno de los hechos más relevantes de la historia moderna y contemporánea, cuando el 21 de diciembre de 1511, en la homilía del cuarto domingo de Adviento, la comunidad escribe y hace pública una de las más diáfanas proclamas humanistas, inspiradas en el *Evangelio*. El fraile encargado para predicar ese mensaje universal fue Antonio de Montesinos, pero la homilía estaba escrita y redactada por acuerdo de toda la comunidad, cuyo superior era Pedro de Córdoba. La síntesis de su planteamiento fue la denuncia del trato vejatorio que los indios recibían de los españoles; y la condena sin paliativos de los abusos a aquellos seres que, fuere cual fuere su raza y condición, eran hombres por naturaleza y con más valiosa dignidad que la de los españoles que los esclavizaban. La arrogancia renacentista de conquistadores y colonizadores trituró su esencia cristiana, entonces denunciada con valentía por los misioneros que les echaban en cara su falsedad de creyentes y su indignidad humana, por la que se hacían acreedores, clamaba el humilde fraile, al castigo eterno. Aquella homilía fue quizás el documento fundacional del reconocimiento de los Derechos Humanos en el continente americano, que luego se extendería por Europa. (Cf. Maceiras, M. y Méndez Francisco, L., (Ed.), *Los Derechos Humanos, en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos*, Sanesteban, Salamanca, 2011.)

La denuncia de los misioneros llega a España y da pie a la serie de contiendas que recubren todo el siglo XVII, con repercusiones esenciales en América. Las Casas es uno de los más vehementes continuadores de aquellas denuncias y reivindicaciones. En el campo intelectual es Francisco de Vitoria (1483-1546) quien representa la

más firme reivindicación de la dignidad de los seres humanos, tanto frente al poder civil como ante la autoridad religiosa, incluso la del Papa, al que sustrae la potestad de coacción sobre fieles e infieles. Las relecciones *Sobre los indios*, son ejemplo de humanismo vigoroso, en nada inferior a las actuales inquietudes por el respeto a la diversidad cultural (*Obras*, BAC, Madrid 1960). Y su reelección *Sobre la potestad civil* es adelanto matizado del genuino espíritu democrático que bien quisieran para sí muchas de nuestras actuales sociedades (Ed. Cordero Pando, CSIC, Madrid, 2007). Sus tesis antropológicas fundamentales son: la igualdad ontológica de los seres humanos, todos libres por naturaleza; el monarca no recibe la autoridad directamente de Dios, sino por delegación del pueblo; la propiedad es inviolable, ni con autorización del Papa ni sin ella. Para completar esa riqueza teórica, cargada de consecuencias, Francisco Suárez (1548-1617) representa la sistematización de las ideas políticas más modernas e ilustradas, que se adelantaron a las concepciones democráticas contemporáneas. Su tratado *De Legibus* (CSIC, Madrid, 1971-77, 6 vols.) que ve la luz en 1612, hace explícita y reiterativa la tesis de la soberanía popular aunque, no sin contradicción, acepta el absolutismo real personificado en la monarquía católica, si bien con la exigencia del gobierno justo y respetuoso hacia los súbditos. Su *Defensio fidei* (Inst. Est. Políticos, 1970-71) de 1613 es respuesta polémica a Jacobo I de Inglaterra, un estuardo reacio a aparecer como antirromano pero que en su *Apología* imponía una tiranía sin matices y en todos los órdenes, incluso el afectivo, reivindicando el derecho de ser amado por sus súbditos y de obedecer las leyes, incluso las que considerasen injustas.

En el campo económico es de indudable actualidad la doctrina económica de muchos eclesiásticos vinculados a las doctrinas de la Escuela de Salamanca, a los que se reconoce como pioneros del pensamiento liberal contemporáneo de la escuela austríaca (Von Mises, Hayek). Entre ellos sobresalen Diego de Covarrubias, arzobispo de Segovia y ministro de Felipe II, que introduce la teoría subjetiva del valor; seguido de Saravia de la Calle, según el cual los costes siguen a los precios y no viceversa (*Instrucción de mercaderes*, Medina 1544). Jerónimo de Bobadilla en su *Política*

para Corregidores (Salamanca, 1585), defiende la competencia comercial; y Juan de Burgos, cardenal jesuita, estimula el mercado libre. Entre todos sobresale Juan de Mariana (1536-1624) quien defiende el derecho natural frente al poder del Estado (*De rege et regis institutione*, 1599) y llega a justificar el tiranicidio por motivos económicos. Y tirano es quien sube impuestos sin consentimiento popular, devalúa el metal de la moneda, fomenta la creación de monopolios y privilegios, o impone impuestos inflacionarios. No son menos graves los delitos de entorpecer las asambleas libremente elegidas, las obras públicas faraónicas, o crear policías secretas. (*De monetae mutatione*, de 1609, obra traducida como *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla, y de algunos desórdenes y abusos*)

El desconocimiento, más o menos intencionado, de esos autores lleva a situar injustamente el origen de las ideas liberales, de gran actualidad, en autores ingleses y otros europeos que, como es hoy demostrable, siguieron ideas de la Escuela de Salamanca.

Esa notabilísima contribución al liberalismo es reconocida por F. Hayek, quien escribe: “Los principios teóricos de la economía de mercado y los elementos básicos del liberalismo no fueron diseñados, como se creía, por los calvinistas y protestantes escoceses, sino por los jesuitas y los miembros de la Escuela de Salamanca durante el Siglo de Oro español”. Max Weber vincula explícitamente protestantismo y capitalismo, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Península, 1973). Las ideas liberales e ilustradas de la Escuela de Salamanca son postergadas, no interesaban ni al pujante nacionalismo político español, ni a la siempre reivindicada superioridad del poder eclesiástico sobre el civil. Son además combatidas en los ambientes reformados.

Son ilustrativos los libros de M. Grice-Hutchinson, alumna de Hayek: *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory* (Clarendon Press, Oxford, 1952); *Economic Thought in Spain* (Tr. Alianza, 1995). Murray N. Rothbard, recoge sus ideas sobre “La escolástica hispana tardía”, conferencia de 1974, en su

Historia del pensamiento económico, I: el pensamiento económico hasta Adam Smith (Unión Ed. Madrid, 1999, pp. 129-166). Esas ideas llegan a Francia, en particular a A. R. J. Turgot (*Discursos sobre la Historia Universal*), ministro de economía de Luis XVI. Se impone, sin embargo, la tradición protestante de Hugo Grotio y Pufendorf que concede mayor poder al Estado, y que llega a Adam Smith, cuyo pensamiento económico supone un retroceso de las ideas liberales (Cf. Alejandro Chafuen, *Economía y Ética: raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Rialp, Madrid, 1986). Otra figura eminente en el campo político, en la que es decisiva la influencia cristiana, es Thomas Hobbes (1588-1679) que vive en la turbulenta Inglaterra de los Estuardo y la férrea política de Cromwell. Dirige toda su obra a buscar una forma de gobierno que garantice el orden y la paz; fundado en la autoridad, pero articulado por creencias cristianas. Su obra principal, publicada en 1651, tiene el largo y significativo título *Leviatán, o la materia, la forma y el poder de una república, eclesiástica y civil* (Ed. Nacional, 1980). La temática de su tercera parte se encabeza con el explícito enunciado: “De una república cristiana”, para confesar en la conclusión que “nada hay en este discurso, ni en lo escrito antes por mí en latín sobre el mismo tema [...] contrario a la palabra de Dios o a las buenas maneras” (Ibíd. p. 742).

Previsión divina y autosuficiencia de la Naturaleza. La autosuficiencia reconocida a la Naturaleza, tal como se ha dicho más arriba, no implicó actitud atea sino la afirmación de que la propia estructura y el orden natural son obra de Dios, si bien dotados de potencialidades capaces de regular su funcionamiento. Las confusiones entre lo divino y lo mágico son frecuentes en los ambientes pseudocientíficos del esoterismo mágico y del vitalismo naturalista, ambos frecuentes y contemporáneos con las preocupaciones de la Nueva Ciencia.

- Esoterismo mágico. En el Renacimiento se generalizó un modo de pensar tendente a unificar conocimiento y ocultismo, representado por las místicas teosóficas neoplatónicas que personifica de modo ejemplar Agripa de

Nettesheim. A la misma mentalidad se aproximan Jacobo Böhme y el médico filósofo Teofrasto Paracelso. La magia, basada en el animismo, se eleva a práctica de conocimiento presuntamente legítimo por medio del cual podrían ser penetradas las fuerzas ocultas de la naturaleza, análogas a las que animan al organismo humano. Muy sugerente e incluso atrayente en sus lenguajes, si bien absolutamente ajeno a cualquier validación epistemológica, el esoterismo mágico tuvo amplia presencia en estricta contemporaneidad con la verdadera ciencia y floreció en ambientes cristianos, siendo común en la cultura urbana y no urbana de la época.

- Vitalismo naturalista. Con gran atractivo intelectual, el llamado pensamiento naturalista se orientó a explicar la Naturaleza a partir de sus propios principios, si bien en sentido organicista y vitalista, interpretándola como organismo viviente, animado, dotado de alma cósmica. Giordano Bruno es el mejor ejemplo de esa concepción que interpreta la Naturaleza como unidad infinita, homogénea y divina (*De la causa, principio y uno*, Losada, B. Aires 1941). En proximidad a Giordano Bruno, T. Campanella volverá sobre la Naturaleza no con afanes científicos, sino con mentalidad y propósitos mistificadores al asimilar la filosofía a una forma de vida que fomenta el amor para participar, por su mediación, en el espíritu cósmico, patrimonio de los seres naturales. Todo el pensamiento de Campanella tiene una finalidad teológico/política, en cuanto que sus propósitos se orientan a poner las bases de una comunidad idealizada, político-religiosa, universal y única. De ella debía ser brazo secular ejecutor la monarquía española, por la que paradójicamente fue represaliado. Su *Ciudad del Sol* es una expectativa irreal e iluminada de un Estado perfecto, cuyo substrato ideológico es la religión natural, gobernado por un príncipe sacerdote, de nombre Sol o Metafísico, asistido por otros tres: Poder, Sabiduría y Amor.
- La Nueva Ciencia moderna. La Nueva Ciencia supondrá una auténtica revolución en todos los campos, sin excluir la Teología. Sus primeros grandes representantes:

Copérnico, Kepler y Galileo, son tres ejemplos evidentes de la identificación ciencia-reflexión filosófica, haciendo mutuamente variables y reversibles convicciones metafísicas y leyes físicas. De hecho, la progresión de la originalidad de sus teorías supuso un replanteamiento del valor y del sentido de los seres en su totalidad, pero en ninguno de ellos ajeno a la aceptación de la fe como substrato indiscutible.

Esta Nueva Ciencia parte de la observación y la experimentación para formular leyes que deben ser expresadas matemáticamente, puesto que el libro de la naturaleza está escrito en “caracteres matemáticos”, insiste Galileo (*Il Saggiatore*, § 6) En ellos están escritas las leyes celestes y terrestres, al alcance del conocimiento humano. La Naturaleza pasa así de cosmos armónico, al estilo griego, a Universo regido por medidas exactas y necesarias. La ciencia moderna es la culminación del itinerario que va del mundo griego, regido por el “más o menos”, al “universo de la precisión”. Es esa nueva mentalidad la que convulsiona el ambiente religioso y la cultura de la época, del que son testimonio los avatares que debió sufrir Galileo, cuyo profundo significado Berthol Brech ha sabido expresar simbólicamente y de modo magistral en su obra teatral *Galileo Galilei*.

La nueva mentalidad mecanicista, si bien abría el camino hacia el agnosticismo e incluso ateísmo posterior, no supuso en sí misma ninguna merma para la fe y las creencias cristianas. Tanto así que los científicos, muy particularmente Copérnico, Kepler y Galileo, querían seguir como creyentes cristianos. Y es evidente que los ambientes sociales y políticos del Renacimiento y del Barroco siguieron fieles a la fe tradicional, incluso después de la gran escisión que supuso la Reforma. Sus consecuencias, sin embargo, abrieron un camino que alcanza a la actualidad, con cambios profundos en la interpretación del ser humano, abriéndose paso paulatino un modo de pensar moderno según el cual la individualidad y, por tanto, la subjetividad personal, perdían primacía como núcleos y centros de referencia y valor, que se desplazaban en favor de las

correspondencias, conexiones y contactos externos y ajenos. En definitiva, del mecanicismo moderno se dedujo que también el hombre va siendo lo que es, más por sus relaciones con los demás que por sí mismo. Itinerario despersonalizador que culminará en la llamada posmodernidad. Desde el punto de vista epistemológico, esa misma mentalidad mecanicista, basada en la observación y experimentación, hará un largo trayecto hasta nuestros días, al alimentar el prejuicio según el cual sólo es legítimo el saber matemáticamente expresado, con detrimento de las ciencias humanas y de las creencias religiosas.

Los atributos de la razón y el auxilio de la fe

Las creencias cristianas están muy presentes en las corrientes de pensamiento que recubren el siglo XVII y XVIII, a pesar de las apariencias racionalistas y empiristas. Empezando por Descartes, la razón está dotada de ideas innatas o principios, como los axiomas o intuiciones matemáticas, anteriores e independientes de la experiencia. El criterio de certeza, en consecuencia, debe situarse en ideas claras y distintas. La más fundamental es la intuición de la propia existencia obtenida intuitivamente en el acto mismo de pensar: “Pienso, luego existo”, a partir del cual debe reconstruirse el campo de nuestras certezas. Pero cabe la posibilidad de que un “genio maligno” o espíritu interior quiera engañarnos. Aparece entonces el recurso del creyente Descartes: Dios no puede permitir que la razón humana y su estructura lógica sea engañada de modo permanente. En consecuencia, de Dios depende, en última instancia, la veracidad de nuestros conocimientos. Con más radicalismo en las convicciones cristianas, Pascal, Malebranche y Montaigne, con matices distintos, muestran hasta qué punto el pensamiento racionalista está nuclearmente impregnado de creencias cristianas.

Espinosa parte de la afirmación de la unicidad de la sustancia, infinita en atributos que se especifican en modos, cuya expresión son los seres naturales. Esa sustancia única, de la que todos los seres forman parte, es asimilable a Dios, por lo que ese modo de pensar puede ser calificado de “panenteísmo”: todo en Dios. Así pues, Dios y naturaleza no son distinguibles, lo que da un sentido

totalmente materialista a los atributos divinos. A partir de ese reconocimiento, debemos liberar el espíritu de todo lo mundano y particular (placeres, honores, riquezas) para que se pueda alcanzar el “soberano bien”, que consiste en reconocerse inserto en la unidad absoluta de la sustancia, o sea, en identificarse con Dios. La libertad humana consiste precisamente en ese reconocimiento de la necesidad derivada de la integración en la totalidad unitaria de la sustancia (= Dios).

Gottfried Leibniz abrigó el propósito de poder reducir todo el saber a una “matemática universal”, similar a un álgebra lógica, que estableciese las reglas de las posibles combinaciones y sustituciones de palabras y razonamientos. Aunque ese ingente proyecto del Leibniz matemático y filósofo no pudo llevarse a buen término, hizo de su pensamiento un esfuerzo por comprender la estructura de la realidad a partir de los principios del cálculo infinitesimal y del concepto de *mónada*, elemento último, simple, indivisible e infinito en número, principio nuclear último de los seres, a modo de átomo constituido sólo por energía y desprovisto de masa. Más allá de ese panenergetismo, la filosofía de Leibniz tiene como pretensión última proponer una Teología natural o Teodicea, término creado por él para significar la “defensa de la justicia divina”. En ese contexto, la existencia de Dios es solicitada o postulada como principio de razón suficiente del mundo. Tal principio no hace sino expresar una exigencia lógica: no se puede pensar que exista algo sin una causa adecuada y proporcionada a su modo de ser. Por eso la preocupación de fondo del conocimiento debe contestar a la cuestión: “¿Por qué existe algo y no más bien nada?”. Pregunta que engarza con Aristóteles (*Metafísica*, XII) y anima la reflexión de Heidegger quien la reitera en términos casi idénticos (“Qué es Metafísica”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 108).

Juan Bautista Vico (1668-1744) representa la tentativa más profunda para interpretar la historia como gesta en la que se funde la acción de Dios, a quien corresponde el *intelligere* o conocimiento perfecto, y la del hombre que ejerce el *cogitare*, por el que se integran los hechos mediante una aproximación verosímil, no matemáticamente fundada. *La Ciencia Nueva* (1730) es la que sabe ver la historia real,

obra de los hombres, a la luz de la historia ideal derivada del orden regido por la providencia divina entendida no como intervención externa, sino como idealidad que no se cumple, pero actúa a modo de estímulo para que el hombre se eleve de su caída y conforme paulatinamente la historia real. La sabiduría verdadera es la poesía por la que se expresa el mundo humano, e interpreta la realidad a la que da vida y sentido.

En paralelo con el racionalismo, el empirismo de D. Hume asigna a la reflexión filosófica la función de establecer los límites de las certezas, dando por válido sólo lo que procede de datos de la experiencia. Esa confianza en la experiencia en nada contradice las creencias y verdades de fe que son admitidas como predisposiciones anímicas anteriores a toda actividad intelectual.

John Locke (1637-1704) representa una mentalidad racio-empirista al hacer consistir el saber en el análisis de las propias ideas. Para nuestro propósito, Locke es particularmente interesante por su fidelidad al anglicanismo, desde el que sugiere novedosas ideas ilustradas; en particular, la defensa del gobierno democrático y de la tolerancia, entendida como capacidad para comprender, transigir y convivir con creencias y formas de vida que no sean las propias. Dos pequeños textos, *Ensayo sobre la tolerancia*, de 1666, y *Carta sobre la tolerancia*, de 1685, dejan clara su intención de salvaguardar la paz y la concordia, que no deben ser turbadas por diferencias religiosas⁸.

Pero esa mentalidad liberal mantiene algunos prejuicios, no menos radicales que los vigentes en el ámbito católico. El primero es reconocer la potestad del Estado para velar por la religión de los ciudadanos, si bien con amplitud de miras hacia los discrepantes. El segundo es su rotunda intransigencia hacia los católicos o papistas que “no deben disfrutar del beneficio de la tolerancia porque si tuvieran poder, pensarían que deben negarle dicho beneficio a los demás” (*Ensayo*, o. c. p. 46); además, a su juicio, los católicos

⁸ Los dos textos se publican en castellano con el título *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid, 1999.

obedecen a una autoridad exterior, la del Papa romano. El tercero es su intransigencia hacia el ateísmo: “No deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios [...] pues eliminar a Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo” (*Carta*, o. c. p. 110). Así pues, para Locke, la fe es la que garantiza la firmeza de las convicciones antropológicas; sin fe, la palabra y los proyectos humanos no tienen consistencia.

No cabe duda que la argumentación de Locke, con tanta influencia en las políticas posteriores a pesar de los prejuicios señalados, continúa convicciones de la tradición política del humanismo cristiano de la Escuela de Salamanca, basado en el reconocimiento de la identidad ontológica y moral de los seres humanos. Siendo singulares e irrepetibles, no es nunca lícito servirse de un solo ser humano para servicio y tranquilidad de los demás. Si tal uso subsidiario es un pecado ante Dios para el creyente, se convierte en ley de la razón práctica, de obligado cumplimiento para las políticas ilustradas, cuyo objetivo se dirige a salvaguardar y promover los atributos esenciales de la humanidad.

El Cristianismo, trasfondo del pensamiento ilustrado

Con el progreso de la ciencia moderna se incrementa el interés por esclarecer los poderes de la razón, como ámbito del conocimiento verdadero frente a la fe. Se abre paso un modo de pensar con libertad de espíritu y de acción, bajo la tutela de la razón y con menor predominio de las creencias, sin que ello suponga su abandono. En ese proceso, el ilustrado Newton prefirió dar primacía al conocimiento científico desde un difuso deísmo, con claro predominio de las verdades científicas sobre las reveladas. Motivado por el mismo espíritu positivo, el químico Boyle preanuncia la uniformidad de la materia, constituida por átomos aunque no con la estructura que hoy conocemos, y dotada de cualidades primarias –magnitud, forma y movimiento– y cualidades secundarias –como el color o el sabor–, división y terminología aceptada por el propio J. Locke. Son novedosas concepciones naturalistas que, unidas al neoplatonismo inglés, fomentaron no pocas discusiones sobre las atribuciones divinas y el lugar de la religión que tendrán como resultado tanto interpretaciones teístas como deístas de la naturaleza.

Es en Francia donde la Ilustración alcanza su mayor pujanza alumbrando un verdadero nuevo mundo intelectual, moral y político que acabará conduciendo a la exclusión de toda relación de dominio, también de la tutela religiosa, al adelantar la proclama revolucionaria: libertad, igualdad, fraternidad. Su origen más explícito se sitúa en Pedro Bayle pero, al otro lado del Rin, su culminación y cierre lo representa Kant. Entre ambos se despliega la brillante secuencia de los ilustrados franceses, con las repercusiones políticas que culminaron en la Revolución Francesa.

Pedro Bayle es quien abre la puerta ancha de la Ilustración francesa, paradójicamente desde la experiencia de su sincero pietismo y de sus convencidas creencias, con una clarísima idea de la imagen y de la acción de Dios y de la religión. Para él, y por respeto a la fe, el ateísmo es preferible a la idolatría puesto que en nombre de falsas divinidades pueden cometerse las mayores atrocidades. Asimismo, es preferible creer ciegamente en los misterios divinos, como la providencia, el mal en el mundo, las contradicciones de la libertad, que pretender dar de ellos razones insostenibles. Tales propósitos de fondo subyacen a su *Diccionario histórico y crítico*, en realidad una recapitulación de aquello que considera errores y teorías no debidamente comprobadas, con enorme influencia en todo el pensamiento ilustrado posterior.

La figura de Montesquieu (1689-1755) ha sido determinante para el pensamiento político contemporáneo. En su obra *Consideración sobre las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia*, atribuye su grandeza y decadencia no sólo a causas físicas, sino a motivaciones psicológicas y morales con una clara convicción que reconoce el papel de la religión como “la mejor garantía que se pueda tener de las costumbres de los hombres”. Los romanos tenían de particular que mezclaban cualquier sentimiento religioso con el amor a su patria. Su monumental obra *Del Espíritu de las leyes*, reconoce que, en contra de todo fatalismo, todos los seres están sometidos a leyes propias que regulan su modo específico de ser y actuar: incluso la divinidad tiene su propia ley, que es reinar sobre los mortales; el mundo material y físico tiene leyes, invariables pero no arbitrarias; los animales irracionales tienen las suyas.

Al recapitular esas convicciones, en las que se trenza la herencia cristiana con previsiones ilustradas, adelanta con nitidez toda una filosofía de la acción:

El hombre, en cuanto ser físico, está gobernado por leyes invariables como los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, quebranta sin cesar las leyes fijadas por Dios y cambia las que él mismo establece. A pesar de sus limitaciones, tiene que dirigir su conducta; como todas las inteligencias finitas, está sujeto a la ignorancia y el error, pudiendo incluso perder sus débiles conocimientos; como criatura sensible, está sujeto a mil pasiones. Un ser semejante podría a cada instante olvidarse de su Creador, pero Dios le llama a Sí por medio de las leyes de la religión; de igual forma podría a cada instante olvidarse de sí mismo, pero los filósofos se lo impiden por medio de las leyes de la moral; nacido para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás, pero los legisladores le hacen volver a la senda de sus deberes por medio de las leyes políticas y civiles.⁹

En esas palabras, que concluyen el primer capítulo de su gran obra, Montesquieu introduce muchos elementos que interesan a nuestro propósito, según el cual la doctrina cristiana es un adelanto ilustrado. Con perceptible proximidad al humanismo cristiano, veía en la educación moral el procedimiento más eficaz para una vida social exenta de delitos y violencias. Es esa una certeza que Montesquieu reitera: la educación es el medio más eficaz para encauzar debidamente la libertad y, por tanto, el mejor remedio para hacer disminuir los delitos, que aumentan cuando la libertad es cruelmente reprimida.

A pesar del aparente contraste entre el humanismo cristiano y las tesis de Rousseau, no son pocas sus aproximaciones porque en la antropología que subyace a ambos contextos, la bondad original es contemporánea con el ingreso del mal en el mundo. Tanto para el cristiano como para Rousseau, el hombre es concebible

⁹ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 43-44.

inocente, pero históricamente lo hemos encontrado desde su origen acompañado de sus malas obras. Si para el cristiano el hombre es la obra más perfecta de Dios, también fue la ocasión para la entrada del mal en el mundo. De análoga convicción parte el gran ilustrado ginebrino, como se deduce de las primeras líneas de su obra *Emilio o de la Educación*:

Todo es bueno cuando sale de las manos del autor de las cosas: todo degenera entre las manos del hombre. Fuerza la tierra a nutrir las producciones de otras; un árbol a producir frutos de otro. Mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones. Mutila a su perro, a su caballo, a su esclavo. Todo lo desordena y desfigura: ama la deformidad y los monstruos. No quiere nada tal como lo ha hecho la naturaleza, ni siquiera al hombre mismo.¹⁰

Esas ideas de Rousseau, a pesar de turbadoras apariencias, guardan afinidades y diferencias con creencias cristianas. En primer lugar, para el humanismo cristiano también Dios ha creado bueno al hombre, pero es la acción libre de éste por donde se introdujo el mal en el mundo. Dificultad no pequeña para su explicación racional porque implica reconocer la paradoja que supone atribuir el origen y la causa del mal a un ser originariamente inocente. El misterio de la entrada del mal en el mundo acosa a la razón, tanto cristiana como ilustrada.

En segundo lugar, el concepto de “buen salvaje” que Rousseau reconoce en el estado de naturaleza, nada tiene que ver con los atributos antropológicos reconocidos a los indios en la predicación de los misioneros y por las tesis de Las Casas y Vitoria. Para el humanismo cristiano, los indios eran seres dotados de racionalidad plena y de humanidad idéntica a la de los europeos. Por su completa dotación humana, podían comprender la doctrina evangélica y cualquier otra verdad con responsabilidad sobre sus actos, si bien éstos debían ser valorados sopesando sus circunstancias.

10 Rousseau, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1969, IV, p. 245.

En tercer lugar, no cabe duda que el Estado Civil del ilustrado Rousseau tiene competencias y funciones análogas a las exigidas por el humanismo cristiano: proteger al individuo, su vida y su libertad, al tiempo que se garantiza la convivencia pacífica.

Con el progreso de la Ilustración muchas creencias cristianas se fueron secularizando, esto es, fueron reconocidas como atributos naturales y antropológicos. Pero eso en nada invalida su origen cristiano, aunque ahora se interpreten sin apelar a tal procedencia. Es un proceso, consecuencia del racionalismo y del empirismo, que viene a confirmar la carga humanista del Cristianismo, ahora secularizado, como se percibe en figuras como la de Voltaire –Francisco María Arouet–, quizás la expresión teórica y más radical de los caracteres innovadores de la Ilustración.

Sin renunciar a difusas concepciones deístas, próximo al empirismo inglés, el supuesto del que parte Voltaire es la afirmación del mundo natural como morada exclusiva del hombre, en contra explícitamente de Pascal. En coherencia con tal convicción, la religión queda reducida a un sentimiento puramente afectivo, inmanente al ser humano, supuesto que motiva su severa crítica a la filosofía escolástica así como a las creencias y tradiciones religiosas, a las que dedica la sátira y el sarcasmo en obras como *Cándido o el optimismo*, desencantada reacción frente al optimismo leibniziano que interpretaba el mundo como el mejor de los posibles.

A pesar de tal actitud crítica, Voltaire es especialmente sensible a la experiencia de la armonía natural, cuya perfecta trabazón hace incomprendible que el Universo se haya originado de la nada sin la intervención de un artífice ordenador, dotado con el atributo de la eternidad porque sería contradictorio admitir que la materia haya podido crearse y organizarse a sí misma (*Diccionario filosófico*, voz: Dios). Tal razonamiento le aproxima al deísmo de Locke y Clarke que postula la necesidad de un dios como autor del mundo, si bien inmanente a su misma realidad, en cuya textura material ha infundido las propiedades físicas de la gravitación, el movimiento o la divisibilidad. Dios arquitecto, químico de laboratorio al que se sustrae toda capacidad de intervención sobre la vida y los

asuntos humanos. Sus imaginativas apreciaciones en torno a la actividad intelectual, a la espiritualidad y la inmortalidad del alma, las considera contrarias a la experiencia y sólo por la fe pueden ser aceptadas (*Tratado de Metafísica*, 5-6). En su última obra, *El filósofo ignorante*, esboza algunas ideas antropológicas en las que reconoce los límites constitutivos del ser humano, en buena parte dominado por movimientos involuntarios y por deseos que limitan las posibilidades de la libertad y la soberanía plena de la razón.

La marcha del pensamiento ilustrado continúa en la estela del naturalismo motivado por la preocupación en torno a la estructura de la materia y de la naturaleza, oscilante entre su autosuficiencia y el deísmo que solicita un arquitecto para explicar su trabada arquitectura. Tal es el caso de La Mettrie y de Diderot, quienes en su obra *Pensamientos filosóficos* no dudan en reconocer la eternidad de la materia, puesto que el cálculo de probabilidades lleva a admitir un monismo universal. Todo ese complejo de ideas heterogéneas, teóricas y desprovistas de avales científicos, que confluyen con las de D'Alembert, Newton, Locke y Condillac entre otros, marcan la orientación general de la *Enciclopedia o Diccionario universal de las ciencias, de las artes y los oficios*, fundamentalmente coordinada por Diderot. Esa magna y ya clásica obra puede ser considerada como síntesis del estilo intelectual ilustrado. En ella, arriesgando una síntesis, todos los problemas y asuntos se tratan e interpretan a la luz de la razón, de los atributos humanos y de las propiedades de la materia.

El ciclo del pensamiento ilustrado lo cierra Manuel Kant, no coincidente con muchas de las tesis de los franceses. A pesar de los reparos de numerosos pensadores hacia el acentuado racionalismo kantiano, a nuestro juicio sin embargo, su filosofía confirma las convicciones más profundas de la antropología cristiana, de modo muy específico en todo cuanto se refiere a la esfera moral.

A las tesis del humanismo cristiano, subyace la convicción de que cada ser humano fue creado por Dios con la categoría de persona por estar dotado de racionalidad y libertad, de las que se deriva su suprema dignidad entre todos los demás seres del Universo. Idéntica convicción es el punto de partida y de llegada de Kant, porque toda su filosofía tiene la finalidad de argumentar racionalmente lo que,

para el creyente, es una verdad de fe: la racionalidad establece una fisura insalvable entre el modo de ser humano y el modo de ser de todo lo demás que configura el Universo.

La racionalidad, por tanto, implica una diferencia entre ambos ámbitos del ser, no cuantitativa sino cualitativa, determinada por la naturaleza racional y libre de la persona. Aunque fiel creyente pietista, Kant no apoya su argumentación en la creación divina sino en las exigencias de la propia razón que, sin el reconocimiento de tal distinción, no encontraría ningún fundamento con valor absoluto para garantizar la vida moral, condición esencial para la convivencia en libertad y, en consecuencia, para salvaguardar la subsistencia misma de la vida humana sobre el planeta.

Como fin en sí misma, la persona está investida de dignidad suprema, pero la dignidad no tiene precio y, en consecuencia, no admite equivalencias: no puede ser comprada o pagada con ninguna otra cosa o valor. Ella debe ser objeto del respeto; esto es, ser tratada como fin en sí misma y nunca como medio para otros fines. De ese modo, cada acto respetuoso contribuirá a incrementar la presencia de la grandeza de la Humanidad en cada persona singular.

Coincidiendo con las exigencias de la caridad cristiana, el imperativo del respeto, más que rigorista, es expresión del anhelo de una humanidad en la que no tenga lugar la instrumentalización de unos por otros. Y si ahora eso es simplemente utópico, algún día debería hacerse real, pensaba Kant al reiterar racionalmente el mandato evangélico. El imperativo del ilustrado y la palabra cristiana son el grito que al unísono inducen la esperanza de que la humanidad no alcanzará su mayoría de edad, solicitud del racionalismo ilustrado, mientras la marcha de la historia no camine bajo el ideal cristiano de la caridad. Como plantea Karl Mannheim, no cabe duda que el “amor fraternal critiano”, aunque irrealizable universalmente, no por eso ha dejado de actuar ideológicamente en las sociedades a modo de barrera contra la usurpación, la explotación, y como estímulo potente hacia niveles de perfección que la humanidad está llamada a alcanzar.¹¹

11 Mannheim, K, *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1973, p. 198.

En el gozne entre los siglos XVIII y XIX, el interés por la religión y lo religioso se mantuvo con notable atención en figuras como Hegel, de formación teológica, para quien Dios no tenía tanto el rostro de realidad trascendente, como el de presencia viva y armoniosa que habitaba la naturaleza, que sería incomprensible sin un espíritu divino. En Hegel se conjugan, quizás, las exigencias de la mentalidad racionalista con la pervivencia del espíritu cristiano. De ese modo, vuelve sobre el libro XII de la *Metafísica* de Arsitóteles para retomar la idea según la cual el mundo y la vida en el Universo son inconcebibles si se prescinde de una realidad viva, pensante y activa, con voluntad inteligente, guiada por el principio del bien y la bondad. Las páginas de Hegel sobre la religión son de una sorprendente belleza y profundidad, sólo comprensibles a la luz de su formación teología y el conocimiento de la doctrina de los antiguos Padres de la Iglesia. (*El concepto de Religión*, FCE, México, 1981)

¿Qué nos queda en nuestros días y para el futuro?

Sería metodológicamente inabarcable personificar en figuras y movimientos lo que, a partir del siglo XIX, le queda de cristiana a nuestra cultura contemporánea. Nos aproximaremos al asunto a través de una síntesis conceptual, atendiendo a algunas constantes perceptibles durante los últimos tiempos.

En primer lugar, la ciencia del siglo XIX supuso un formidable envite a favor de la autonomía de la naturaleza al esgrimir los nuevos conocimientos. Y no cabe duda que el avance de los conocimientos científicos gestó una nueva mentalidad paulatinamente ajena a lo religioso, más próxima al agnosticismo que al ateísmo. Con ello quiero decir que la ciencia como tal, y muchos de los científicos más representativos, se inscriben en un tipo de pensamiento marcado por la indiferencia, en cuanto que la ciencia por sí misma es interpretada como un proceso racio/experimental que ni lleva a Dios ni aparta de Él. Si atendemos a las personas, en los dos últimos siglos encontramos tantos o más científicos creyentes, que ateos o agnósticos. (Cf. A. Fernández Rañada, *Los Científicos y Dios*, E. Nobel, Oviedo, 1994. Redd. Ed. Trotta)

Más allá de cualquier conclusión científica, cabe siempre la pregunta por el sentido y por la razón suficiente de todo cuanto existe, de lo que se da y de cómo se da. Por eso, si la ciencia no desborda sus limitaciones epistemológicas convirtiéndose en un saber universal, a modo de “pseudo-religión” sin Dios, por grandes que sean sus avances será incapaz de dar por sí misma respuesta a la pregunta por la razón suficiente de todo cuanto existe: los seres naturales; la vida como fenómeno cósmico; la especificidad humana y su subjetividad, asociada a la sensibilidad psicológica, moral, estética, social, etc. Eso quiere decir que ciencia y religión no son incompatibles, sino que ambas pueden y deben fecundarse mutuamente.

Un ejemplo de la compatibilidad entre conclusiones científicas y creencias, es la discusión sobre el evolucionismo. Aun admitiendo las tesis del evolucionismo darwinista más radical, eso en nada puede impedir la presencia de la acción de un Dios capaz de crear especies dotadas de las potencialidades evolutivas. Si se leen bien las últimas páginas de *El origen de las Especies*, se verá hasta qué punto al propio Darwin le quedaban pendientes esas dudas. Pero también en ese punto es necesario tener presente que el darwinismo nada sabía de la estructura y funcionamiento celular, del genoma y demás conocimientos biológicos actuales que provocan muchas dudas sobre su radicalismo evolutivo y sobre las conclusiones que sobre él proyectan las nuevas ciencias biológicas. (Cf. Crusafont y otros, *La Evolución*, BAC, Madrid, 1976)

En el contexto más teórico de la filosofía, ya hemos evocado la figura de Hegel, que puede ponerse en contraposición a su oponente intelectual y personal, Schopenhauer, figura poco conocida pero una de las más radicales en la visión estrictamente materialista y atea del mundo y de la realidad en su totalidad (*El Mundo como voluntad y representación*). Su influencia fue grande en la historia posterior de las visiones no cristianas del mundo. Por su parte, Feuerbach representa la tentativa más decidida de antropologizar los atributos divinos, reconociéndolos como constitutivos de la esencia humana. De ese modo la teología debe convertirse en antropología. Tal es el fondo de su obra principal *La esencia del*

Cristianismo. En la misma estela de ideas, Nietzsche atribuye al Cristianismo la decadencia del interés por la vida real y por los valores vitales, que él considera contradichos frontalmente por la caridad cristiana ejercida como mansedumbre, bondad y sacrificio por los demás. Sin embargo, su célebre “*Dios ha muerto*”, en el contexto de su obra, no es una fácil profesión de ateísmo, sino el testimonio de una insatisfacción vital y axiológica que permite interpretar su pensamiento como permanente búsqueda de un absoluto, que vanamente quiso encontrar en la vida humana y en la naturaleza (*Así habló Zaratustra, Anticristo*).

Nietzsche tuvo una influencia indudable y extensa en la cultura humanística contemporánea, de tal modo que en todos los continentes reaparecen seguidores suyos, más o menos confesos, que recurren a la belleza de sus textos más radicalmente anticristianos. Una de sus derivaciones más teóricas, Martin Heidegger, reitera a través de la concepción del hombre como “ser en el mundo” (*Dasein*) que el mundo no es horizonte o perspectiva en la que nos movemos, sino que constituye una unidad esencial con nuestro modo de ser, pensar y vivir. No estamos, sino que “somos mundo” con las demás cosas. Se cierra así todo horizonte o perspectiva hacia una realidad trascendente, hacia un Dios como el cristiano. Heidegger, sin embargo, no dirige crítica alguna a la religión ni al Cristianismo en particular, sino que reconoce su gran presencia histórica y espiritual. De familia católica, había estudiado Teología en Friburgo. Planteada la relación entre fe y razón, parece solicitar un “alto silencio”, más que una negación o contradicción (*Ser y Tiempo*).

Con gran influencia en el campo filosófico y, de modo particular, en la literatura y otros ámbitos culturales, han actuado las ideas de Jean Paul Sartre, cuyo empeño de fondo es la contienda con el Cristianismo, como él mismo manifiesta con cierta arrogancia (*El existencialismo es un humanismo*). Para Sartre debemos optar entre Dios o el hombre, como valores supremos. Él opta por la autonomía y la suficiencia humana, porque admitir a Dios tendría como consecuencia la negación de la totalidad de los valores humanos.

Las tesis de Marx tuvieron amplio eco en la historia social y política del mundo, influyendo en no pocos ambientes. Su obra de divulgación escrita se inicia con artículos en la *Rheinische Zeitung* (*Gaceta Renania*, Colonia, 1842-43), que confirman sus ideas en la *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, según la cuales la crítica a la religión es la condición de cualquier otra crítica, social-política o económica. Así es porque en la creencia y en la vida religiosa el ser humano se aliena o vacía su auténtica esencia antropológica. La creencia viene a desposeer al hombre de lo que en realidad es, porque sitúa en Dios la razón de su ser, al tiempo que remite a su justicia trascendente la reparación de las injusticias que sufre en este mundo. En síntesis, para Marx la religión engaña porque sitúa en otro mundo los valores que pertenecen a este mundo natural y humano.

El marxismo arraigó en grandes ámbitos de las sociedades actuales, no tanto por su ateísmo, sino por la insistencia en que la esencia humana y, por tanto, el ejercicio de la libertad, dependen de las condiciones económicas en las que se desarrolla la vida. La esencia humana se aliena, esto es, se vacía de su auténtico sentido en la medida en que el trabajo se realiza en condiciones de explotación, no respetuosas con la igual dignidad de los seres humanos. En tal coyuntura, el marxismo se presenta como acción restauradora de la igualdad original, regulada por ideales comunistas de propiedad y justicia solidaria.

Los ideales comunistas del marxismo fueron acompañados por una concepción materialista de la naturaleza y de la historia que se divulgó ampliamente por todo el planeta. El marxismo fue quizás el primer gran movimiento de globalización de ideas y prácticas que arraigó en los más diversos medios y países, sobre todo en los de menor desarrollo económico. Pero las reivindicaciones económicas fueron acompañadas por el abandono, cuando no el combate, de creencias y prácticas religiosas. Imperceptiblemente, el marxismo supuso la globalización de una cultura de la descreencia y el ateísmo, o por lo menos, del agnosticismo, hoy reconocible como fenómeno social cosmopolita.

Si bien las estadísticas y estudios de tendencias sociales comprueban que en nuestro tiempo existe un generalizado interés privado

por las creencias y la religión, desde el punto de vista público es comprobable la escasa importancia social y cultural de la religión, excepto en los ambientes islámicos que radicalizan su influencia. Esa decadencia del interés por lo religioso viene demostrada por la escasa afluencia a los cultos, también en países de larga tradición cristiana. Tal es el caso de España, Ibero América, Europa en general y otros países donde la religión tiene un papel recurrente en ciertos momentos y acontecimientos culturales y políticos, como Estados Unidos, pero sin traslado a la vida práctica y cotidiana de las exigencias derivadas de las creencias religiosas.

La evolución progresiva de la tecnología y el consumo, soportes sobre los que se articula la llamada cultura de masas, ha contribuido a achicar el campo de las creencias, alejándolas de las ideas e intereses de la sociedad actual. El consumo y su aliado, la tecnología, son ámbitos de referencia universal, con la indudable pérdida de atención hacia lo espiritual y religioso. La piedra de toque de esa orientación atea es la búsqueda universal de una vida personal y social lo más placentera posible. Se fomentan así espontáneamente las tendencias pasionales individualistas, en sus manifestaciones más alienadas, expresadas en la ambición de tener más, poder más y valer más. Tales tendencias pasionales, en el seno de la sociedad de consumo, inducen por sí mismas el rechazo del sacrificio y la sobriedad a la par que fomentan el egoísmo individualista, contradictorio con la religiosidad cristiana. A su vez, tales orientaciones merman el concepto de responsabilidad como exigencia personal intransferible, piedra esencial del Cristianismo. Reconocida la situación, cabe preguntarse si el Cristianismo aún tiene un lugar en la cultura de nuestro siglo. No faltan quienes ponen en contradicción el valor del ser humano con el valor de Dios, como si entre ambos existiese una alternativa insuperable. Y no son pocos los que consideran vano todo humanismo, porque a la postre cada ser humano es como es y debe hacerse a sí mismo; en contradicción y con independencia de los demás, porque la humanidad no existe. Sólo hay mujeres y hombres individuales que deben valerse por sí mismos y para sí mismos, sin el recurso a valores de otro orden que no sean los individuales.

Frente a ese antropocentrismo radical, no parece dudosa la afirmación que plantea que el Cristianismo evangélico es la más diáfana proclama de un humanismo realmente actual y con futuro cosmopolita. Y así es por dos razones: por una parte, el Cristianismo reconoce a cada ser humano la dignidad de ser único, en cuanto hijo de Dios; al tiempo que, por otra, proclama su condición solidaria, en cuanto que todos los seres humanos tienen el mismo Padre. De ese modo, retomando lo que decíamos más arriba, la práctica de la caridad se trueca en la más radical proclama racionalista de la dignidad de la persona. Y con ella la exigencia del respeto a la vida y a la libertad de cada uno de los seres humanos. De ese modo, los valores cristianos todavía son el mejor punto de partida y el fundamento para el reconocimiento de los Derechos Humanos en su formulación más universalista.

Esa idealidad cristiana, secularizada como una renovada ilustración para nuestro siglo, es garantía para que las relaciones entre personas, culturas, sociedades y estados no se vean sometidas a la contienda permanente y egoísta de unos contra otros. Sin la presencia de valores como el de la caridad, secularizada como solidaridad en la igualdad, la convivencia cultural, social y política se hará imposible sin la intervención del poder del Estado, que deberá actuar como el Leviatán de Hobbes: como organismo enorme, opresor de cada uno de sus miembros, esto es, de los ciudadanos.

Hoy las sociedades viven ya esa contradicción: cada ciudadano quiere hacer valer su interés egoísta, motivo por el cual el poder político del Estado se ha ido haciendo cada vez más poderoso y opresor. El incremento del individualismo anticristiano, triunfante en la actualidad, no genera libertad, sino que tiene como consecuencia la presencia de un poder político cada vez más coactivo. Por eso en nuestros días, si la doctrina evangélica es motivo de fe para los creyentes, sigue siendo también la más poderosa y eficaz exigencia ideológica para el control de las políticas antidemocráticas. Estas no pueden dejar de aproximarse, por razones puramente políticas, a las exigencias y a los valores cristianos, si es que su propósito se dirige a la pacífica convivencia de los ciudadanos mediante medios pacíficos, respetuosos de los derechos de cada uno. De no ser así,

no cabe sino la omnipresencia de la coacción y de la fuerza para garantizar la tranquilidad y el orden jurídico.

Sea o no reconocido en los medios políticos, los valores que puedan sustentar las democracias actuales realmente legítimas encuentran sus mejores estímulos en las motivaciones cristianas, sintetizadas secularmente en el respeto a la vida y la libertad de las personas, con espíritu de solidaridad y fraternidad, que el precepto evangélico compendia en la exigencia de la práctica de la caridad. En ese sentido la aplicación de la justicia como exigencia legal, vértebra y sustento de todo estado de derecho, será tanto más democrática, cuanto más se deje influir por el espíritu de comprensión y ayuda fraterna, y no tanto por la estricta aplicación de las leyes.

El veredicto de la historia ha ido dejando claro que los valores religiosos y morales han sido insustituibles en el progreso de los pueblos, hasta tal punto que la legislación y los códigos penales han sido y son insuficientes para garantizar la vida, el orden, el progreso y la paz social, dentro del estado de derecho. Esa fue también la convicción de Montesquieu, quien explícitamente reconoce que la religión y la virtud moral han sido y siguen siendo la mejor garantía para la buena marcha y el progreso de los pueblos, como expresamente comenta ampliamente en la quinta parte de su obra fundamental, *Del espíritu de las Leyes*.¹²

12 *O. c.*, pp. 527 y ss.

**La fundamentación axiológica de los
Derechos Humanos y la teoría clásica
de la Justicia Distributiva**

María Antonietta Salamone Savona
Universidad Complutense de Madrid

La fundamentación axiológica de los Derechos Humanos y la teoría clásica de la Justicia Distributiva¹³

Hacia una disciplina de los Derechos Humanos a partir de la teoría clásica de la Justicia Distributiva

El economista filósofo Sen, en su libro *La idea de la justicia*,¹⁴ plantea la necesidad de fundamentar un estatuto ontológico de los Derechos Humanos con su disciplina específica, es decir una Ética de los Derechos Humanos en contraposición a la Ética Utilitarista. Según el autor, en efecto, los Derechos Humanos son pronunciamientos vigorosos o reivindicaciones éticas sobre lo que se debe hacer, no derechos legales ya establecidos como sostenía el padre del utilitarismo Bentham.¹⁵ De acuerdo con la posición de Hart expresada en el artículo “*Are There Any Natural Rights?*”, Sen sostiene, en efecto, que la gente “habla de sus derechos morales principalmente para abogar por su incorporación en un sistema legal”.¹⁶

Indudablemente, la idea de los Derechos Humanos ha sido utilizada a lo largo del pensamiento filosófico moderno para afirmar que ciertos derechos morales deben ser respetados y, a ser posible, garantizados por la ley. Por ejemplo, las articulaciones públicas de los Derechos Humanos (que se sustentan sobre la idea de los derechos naturales a la libertad e igualdad de los hombres)—como la

13 Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación “Ciencia, Tecnología y Sociedad: Problemas políticos y éticos de la computación en nube como nuevo paradigma sociotécnico” coordinado por Javier Bustamante Donas, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) español, en el ámbito del Programa Estatal de Investigación, Desarrollo e Innovación (I+D+i) orientada a los Retos de la Sociedad en el Marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013-2016.

14 Sen, A, *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010.

15 Bentham, J., *Anarchical Fallacies: Being and Examinations of Declaration of Rights Issued During the French Revolution (1792)*, en J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, William Tait, Edimburgo, 1843, vol. II.

16 Hart, H.L.A., *Are There Any Natural Rights?*, *The Philosophical Reviews*, núm. 64, 1955.

Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución francesa en el siglo XVIII–, son a menudo invitaciones a iniciar una legislación nueva, en lugar de apoyarse en lo que ya está legalmente establecido.

De acuerdo con el esquema propuesto por Bustamante,¹⁷ podemos identificar cuatro fases en la evolución de los Derechos Humanos. Los derechos civiles y políticos de primera generación, que inciden fundamentalmente sobre la expresión de libertad de los individuos, y proceden de la tradición del constitucionalismo liberal. Esos derechos forman el núcleo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y los Pactos Internacionales de 1966 sobre los Derechos Civiles y Políticos, y sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Entre ellos, el derecho a la dignidad de la persona, su autonomía frente al poder del Estado, su integridad física, las garantías procesales, las libertades de credo, expresión y movimientos, son derechos que parten de la filosofía de la Ilustración y son la base del contractualismo social. A través de esos derechos se limita el poder del Estado frente a los individuos, estableciendo un equilibrio entre las instituciones políticas y los ciudadanos.

Los derechos de segunda generación nacen de una tradición de pensamiento humanista y socialista; son de naturaleza esencialmente económica y social, e inciden sobre las garantías de igualdad social de los individuos, exigiendo la intervención del Estado para permitir un ejercicio igualitario de los derechos de primera generación. Para ello es preciso compensar activamente las desigualdades creadas por las ventajas y desventajas de clase que caracterizan las diferencias sociales de los individuos desde su nacimiento. Estos derechos apelan a que el Estado garantice el acceso a la educación, el trabajo, la salud, la protección social, etc., creando las condiciones sociales que posibiliten un ejercicio real de las libertades en una sociedad donde los hombres no nacen en igualdad de condiciones y oportunidades.

17 Bustamante, J., *La cuarta generación de derechos humanos en las redes digitales*, Telos, Cuadernos de comunicación e innovación, ISSN 0213-084X, N. 85, 2010, págs. 80-89.

Los derechos de la solidaridad constituyen una tercera generación propia de la segunda mitad del siglo XX. Aparecen en forma de declaraciones sectoriales que protegen los derechos de colectivos discriminados en grupos de edad, género, minorías étnicas o religiosas, países del Tercer Mundo, que se ven afectados por alguna de las múltiples manifestaciones que cobra la discriminación económico social. En las dos últimas décadas, esos derechos han ido cobrando un papel cada vez más importante, y gracias a ellos se ha desarrollado el concepto de diálogo Norte - Sur, el respeto y la conservación de la diversidad cultural, la protección del medio ambiente, la conservación del patrimonio cultural de la humanidad, etc. Hoy día, sin embargo, la globalización económica, así como la ideológica y simbólica, la transición de la sociedad de información a la sociedad del conocimiento, la integración del mundo a través de la extensión universal de los medios de comunicación de masas, así como los fenómenos de multiculturalismo provocados por los flujos migratorios, son claros síntomas de que algo sustancial está cambiando.

Por eso, la cuarta generación de los Derechos Humanos que propone Bustamante hace referencia a la expansión de un concepto de ciudadanía digital que presenta varias dimensiones: en primer lugar, como ampliación de la ciudadanía tradicional, enfatizando los Derechos Humanos que tienen que ver con el libre acceso a la información y al conocimiento entendidos como infraestructura de realización personal, así como con la exigencia de una interacción más simple y completa con las instituciones del Estado a través de las redes telemáticas; en segundo lugar, como el derecho a superar la exclusión digital no sólo a través de la inserción de colectivos marginales en el mercado de trabajo en una sociedad de la información, sino a través de la exigencia de políticas de educación ciudadana, creando una inteligencia colectiva que asegure una inserción autónoma de cada país en un mundo globalizado.

Al entrar en juego un nuevo elemento definidor de la ciudadanía, el de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, asistimos a la aparición de nuevos valores, derechos y estructuras sociales que se encuentran actualmente en un período de incubación, nuevas formas de interrelación humana amplificadas

por las nuevas tecnologías, nuevas comunidades virtuales cuyo criterio de pertenencia de adscripción no es el territorio, ni la lengua compartida, sino un nuevo modelo de sociedad que encuentra en la comunicación no presencial un elemento de unión entre individuos. Todo ello nos lleva a la consideración de una nueva comprensión de los Derechos Humanos, que reflexione constantemente sobre el sentido de la relación entre los desarrollos técnicos y el entorno humano.

Al respecto, y volviendo a la idea de fundamentar un estatuto ontológico de los Derechos Humanos, según Sen hay que plantear dos cuestiones técnicas importantes: 1) la primera se refiere al contenido de los mismos Derechos, es decir a la afirmación ética que se hace a través de la declaración de un derecho. Esa afirmación ética versa sobre la importancia crítica de ciertos derechos y libertades (como, por ejemplo, el derecho a la libertad frente a la tortura) y, correlativamente, sobre la necesidad de aceptar algunas obligaciones sociales para promoverlas o garantizarlas; 2) la segunda cuestión se refiere a la viabilidad en el razonamiento imparcial de las afirmaciones éticas implícitas en una declaración de Derechos Humanos (como, por ejemplo, el derecho a la privacidad virtual, el derecho al olvido y el derecho al anonimato en las redes digitales).

Además, Sen afirma que actualmente hay dos vías para promover los Derechos Humanos como reivindicaciones éticas: la vía legislativa o institucional; y la vía del activismo social de las ONG, la denuncia y la crítica en los medios de comunicación, la agitación política y los debates públicos. Sin embargo, para que un derecho o una libertad sea incluido como parte de un derecho humano, tiene que ser lo suficientemente importante; es decir, tiene que superar alguna condición del umbral de relevancia social. Y el examen crítico de los umbrales de relevancia social de un determinado derecho humano es parte de lo que se podría llamar la Disciplina de los Derechos Humanos.

En lo que se refiere a las obligaciones que proceden de la legalización o legitimación de un derecho humano, Sen distingue entre las obligaciones o deberes morales perfectos (que tienen que ser cumplidos imperativamente), y las obligaciones o deberes

morales imperfectos (que se dejan a la autonomía de las personas al no ser imperativas; es decir, al no violar la normas); y concluye su libro afirmando que los Derechos Humanos de segunda generación –o derechos del bienestar social, o derechos económicos y sociales (atención médica, pensiones, seguro o subsidio por desempleo, jornada laboral, etc.), proclamados en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre–, se han convertido en una influencia significativa sobre la agenda de reformas institucionales para la realización de las obligaciones morales imperfectas.

Ahora bien, la fundamentación axiológica de la moderna Ética de los Derechos Humanos es en realidad muy antigua. Se puede afirmar que el mundo clásico ya había logrado plantear la problemática moral de los Derechos Humanos a través de la elaboración de una Teoría de la Justicia Distributiva¹⁸ que debía fundamentar la sociedad política. De manera que el problema de la justicia dio lugar (y lo sigue dando)¹⁹ a todas aquellas investigaciones que tratan de precisar los valores supremos hacia los cuales tiende el derecho y, primariamente, los valores de la libertad y de la justicia. En otras palabras, los fines sociales cuyo instrumento de realización más adecuado es el ordenamiento jurídico, con su complejo de reglas e instituciones. De ahí nace la Filosofía del Derecho como Teoría de la Justicia.²⁰ El propósito del presente trabajo es fundamentar, tanto histórica como filosóficamente, la moderna Ética de los Derechos Humanos a partir de la Teoría clásica de la Justicia distributiva.

La teoría clásica de la Justicia Distributiva. El origen etimológico de la palabra *dikē*: la división del cosmos en dos partes iguales

Al interpretar el apotegma atribuido a Pitágoras (Yámblico, *Vit. Pyth.*, IX, 46) –según el cual “*Témis* en el reino de Zeus y *Dikē* en el mundo inferior, detentan el mismo lugar y rango que pertenece a *Nómos* en las ciudades de los hombres; de manera que aquel que

18 Goldschmidt, W., *La ciencia de la justicia. Dikelogía*, Depalma, Buenos Aires, 1986.

19 Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, Madrid, FCE, 1997; y Sen, A., *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010.

20 Bobbio, N., *Teoría general del Derecho*, Madrid, Debate, 1988.

no cumple el deber que se le ha asignado puede considerarse como violador del orden de todo el universo”–, Cornford²¹ afirma que en la antigua Grecia la estructura del cosmos era un orden moral o sagrado, porque se sostenía que la estructura y comportamiento del mundo formaban un todo continuo con la estructura de la sociedad humana (o eran una mera extensión suya).

Thémis, *Dikē* y *Nómos* representan así las tres formas de hacer justicia y dictar la ley: dos de ellas son de origen divino; la tercera –*nómos*– se divinizará en la misma medida que la convivencia se haga más política. En efecto, pese a lo que se pueda pensar a primera vista, del prestigio que goza al menos desde Heráclito en adelante, la palabra *nómos* no es una palabra antigua –no aparece en Homero– y su uso político es menos antiguo todavía. Su expansión es un indicador de las profundas modificaciones que se han producido en el pensamiento y en las instituciones de Atenas: un indicador de la transformación democrática de la *pólis*.

La poesía de Homero refleja la época de la *thémis*, de un “derecho divino de los reyes” –por utilizar una expresión moderna– que mucho tiene que ver con la organización pre-política en grupos familiares. En la ciudad homérica, pues, todavía no se ha impuesto la ley: se trata, más bien, de un sistema de relaciones feudales en el que el rey (*basileús*) o señor detenta el poder supremo; y a él le corresponden las disposiciones, órdenes y mandatos que hacen justicia (*thémistes*). Como afirma muy bien Benveniste, el término *thémis* hace referencia a una organización “gentilicia” familiar en la que el señor impone deberes y concede derechos: “En la epopeya se entiende por *thémis* la regla o prescripción divina que fija los derechos y los deberes de cada cual bajo la autoridad del jefe del *génos* tanto en la vida cotidiana, en el interior de la casa como en circunstancias excepcionales: alianza, matrimonio, combate. La *thémis* es patrimonio del rey, que es de origen celeste, y el plural *thémistes* indica el conjunto de estas prescripciones, código inspirado por los dioses, leyes no escritas, colección de dichos, fallos, sentenciados por los oráculos, que fijan en la conciencia del

21 Cornford, F. M., *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1985.

juez, el patriarca, la conducta que debe mantenerse siempre que el orden del *génos* esté en juego”.²²

Se trata, a fin de cuentas, de la casa y de su ley, de una *oiko-nomía* (que, sin embargo, todavía no conoce el valor legal de la palabra *nómos*) en la que la decisión del cabeza de familia está protegida por la procedencia divina de su poder y autoridad. En efecto, si hay un punto de acuerdo entre todos los investigadores sobre el significado de la palabra es éste: la *thémis* es de origen divino, forma parte del equipamiento real y alude principalmente al ámbito familiar, junto a *dikē* a la que se invoca en cuestiones interfamiliares.²³

Bonner²⁴ comenta al respecto que en el lenguaje jurídico homérico *dikē* comparte con *thémis* la idea general de justicia, aunque *dikē* representa estrictamente la aplicación de la *thémis* por parte del rey, que puede equivocarse fácilmente a la hora de aplicar la justicia dado que existe una multiplicidad de *thémistes*. De hecho, según MacDowell,²⁵ en la sociedad arcaica el rey no hacía otra cosa que aplicar su propio criterio para resolver las controversias. Por supuesto que normalmente se dejaría guiar por los hábitos o las costumbres vigentes sobre lo correcto y lo incorrecto, por las decisiones tomadas anteriormente en casos similares, o por las opiniones de otras personas presentes en la asamblea, incluida la multitud de espectadores. A pesar de eso, un rey justo encontraría a menudo que su procedimiento judicial era inadecuado, mientras que un rey egoísta tendría a su alcance la posibilidad de resolver un litigio de forma favorable para sí mismo.

22 Benveniste É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 297-300.

23 De la amplia bibliografía destaco: Hirzel R., *Temis, Dike und Verwandtes*, Hildesheim, Georg Olm, 1968; Harrison, J., *Themis*, Cambridge, University Press, 1912; Harrison, J., *Prolegomena to Study of Greek Religion*, Cambridge, University Press, 1903; Oncina Coves, F., *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, Madrid, Consejo Superior de las Investigaciones Científicas, 2009.

24 Bonner, R. J., *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, New York, Greenwood Press, 1968, p 10.

25 MacDowell, D. M., *The Law in Classical Athens*, New York, Cornell University Press, 1978, pp. 42-52.

La función más importante de la ley es, por tanto, reducir precisamente esas dudas y arbitrariedades: “¿Por qué se empezaron a escribir las leyes? Cabe pensar: por presión popular, para que las normas consuetudinarias se estabilizaran y no fueran susceptibles de interpretación arbitraria por parte de las aristocracias dominantes. Pero cabe sostener la tesis contraria, a saber, que los círculos aristocráticos estabilizaron y escribieron leyes antes de que las presiones populares acabaran con los privilegios implícitos y explícitos recogidos en las leyes tradicionales no escritas”.²⁶

Sea como fuere, durante la época clásica todas las comunidades civilizadas ponen las leyes por escrito (en Atenas, como se sabe, las primeras leyes fueron escritas por Dracón): la ley se convierte en un acto público de la *pólis*, conocido por todos, puesto que garantiza los derechos y deberes políticos de los miembros de la comunidad, independientemente de su pertenencia a esta o aquella aristocrática familia. La justicia pasa a ser competencia exclusiva de la *pólis*, los delitos pierden el carácter sagrado y se afirma el principio y el valor del *nómos*, es decir de la ley escrita por el buen legislador, frente a los juicios arbitrarios de los reyes.²⁷ Paralelamente, se precisa y profundiza también el vocabulario que se desprende parcialmente del significado teológico.

Según Aristóteles, en efecto, los términos *dikastés*, giudice y *dikaion* (justo, equitativo, legítimo, conforme al derecho), proceden etimológicamente de la raíz *dikē* (hábito, costumbre, regla, sentencia, juicio, procedimiento judicial), que a su vez deriva del término *diksē* (en dos partes, bisección) y del adverbio *diksa* (dividido en dos partes iguales). He aquí el famoso texto en que Aristóteles establece la sinonimia entre lo justo y lo igual: “Cuando el todo se divide entre dos, se dice que cada uno tiene lo suyo

26 Mas Torres, S., *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003, p. 71.

27 Kahn subraya, al respecto, que tanto Solón como Heráclito ponen énfasis políticamente en la función igualitaria de la ley como término medio entre las dos clases sociales desiguales: la de los pobres y la de los ricos. Véase Kahn, Ch. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 179-181.

cuando han recibido partes iguales, y lo igual es un término medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética. Esta es también la razón de que se llame justo (*dikaio*), porque es una división en dos partes iguales (*diksa*), como si se dijera *diksaion* y el juez *diksastés*”.²⁸ Lo justo es lo igual, repite con gran insistencia el filósofo griego y tal es, pues, la noción primera y fundamental de la justicia y del derecho en Aristóteles quien, en su especial fraseología matemática, habla de la identificación de la justicia con la idea de igualdad aritmética o geométrica. Esa igualdad la vierte por la idea de una justa proporción, es decir, por la idea de un término medio entre dos extremos, lo cual constituye la regla o medida objetiva que tiene que aplicarse a las normas justas o legales.

El adverbio *diksa*, además, procede de la raíz griega *dís* (dividir en dos partes, dicotómico), que a su vez deriva de la raíz sánscrita **diś-* (*dik*) cuyo significado además de referirse genéricamente al verbo mostrar –de donde sale la metáfora de mostrar el camino recto en sentido físico y moral o la “línea recta”–,²⁹ indica específicamente el concepto espacial de línea del horizonte, es decir, de línea divisoria que marca un confín o límite entre el cielo y la tierra.

En el diccionario de Monier todos los términos que proceden de la raíz **diś-* (*dik*),³⁰ como por ejemplo: *dikanyā* (la cuarta parte del cielo); *dikakra* (la cuarta parte de la brújula, el compás, el horizonte); *dikpatha* (la vía del horizonte), y *diktata* (la línea del horizonte), indican la línea del horizonte, o el espacio circular de la superficie del globo encerrado por la línea del horizonte. De hecho, tanto la descripción astronómica del cosmos dividido en cuatro partes –la cuarta parte del cielo–, como la descripción geométrica de los cuatro puntos cardinales –la cuarta parte de la brújula–, indican

28 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 76.

29 Rendich, F., *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Roma, Palombi, 2010, pp. 160-161.

30 Monier, W. M., *A Sanskrit English dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-European languages*, Oxford, Clarendon Press, 1964, pp. 479-480.

el horizonte astronómico o racional que se define como una línea horizontal que pasa por el centro de la tierra y es perpendicular a la línea cenit-nadir, o línea vertical del hemisferio celeste.

En términos generales, el horizonte astronómico o racional es, por consiguiente, la línea que limita la superficie terrestre a que alcanza la vista del observador, y divide aparentemente el cosmos en dos partes iguales: la tierra y el cielo.

El significado más específico de lo justo, concreto o *dikaios* sería, por lo tanto, *bipertitum* o dicotómico, lo dividido en dos partes iguales. Sin embargo, la etimología tradicional hace derivar *dikē* de la raíz **deik* del verbo *deiknymi* (mostrar, indicar), de donde *dikē* viene a significar indicación, dirección, camino, costumbre.³¹ Esa derivación ha sido rechazada abiertamente por Hirzel³² con el argumento de que el significado de “fallo o sentencia del juez” es predominante en *La Iliada*, mientras que el significado de “camino o costumbre” aparece sólo en *La Odisea* y, por lo tanto, debe ser un desarrollo posterior. El autor, en efecto, hace derivar aristotélicamente el término *dikē* del verbo *dikein*, que quiere decir “pronunciar un juez o un tribunal una sentencia”.

Un nuevo e interesante enfoque etimológico ha sido sugerido por Palmer,³³ que reconoce dos significados fundamentales de la palabra *dikē* que se han desarrollado separadamente a partir de la raíz griega **deik*: a) indicación, característica, modo de ser propio; y b) confin o límite, espacio-temporal, línea divisoria. Según el autor, de a) se derivaron los significados de “característico”,

31 Benveniste, É., *op. cit.*, p. 301. Sobre esa derivación quiero destacar las dudas de Benveniste: “Se trata de una raíz *deik* que da, respectivamente, *dis*, en sánscrito, *dis* en iranio; *dico* en latín; *deiknymi*, en griego. Pero esas formas, tan exactamente correspondientes, no concuerdan en su sentido puesto que el griego *deiknymi* significa ‘mostrar’ y el latín *dico* ‘decir’. Por tanto, mediante un trabajo de análisis, habrá que llegar a despejar el sentido que explique que *dikē* tiene el sentido de justicia”.

32 Hirzel, R., *op. cit.*

33 Palmer, L. R., *The Indo-European Origins of Greek Justice*, en “*Transactions of the American Philological Society*”, Vol. 49, 1950, pp. 149-168; y Gagarin, M., *Dike in the Works and Days*, en “*Classical Philology*”, Vol. 68, N° 2, 1973, pp. 81-94.

“tradicional”, “comportamiento adecuado”; y de b) procedieron los significados asociados a la acción de expresar el juicio que decide a favor de una de las dos partes contendientes, lo que se representa metafóricamente trazando una línea divisoria entre ellas. En efecto, según Palmer, originariamente el término *dikē* se utilizó específicamente para demarcar los límites que separan dos terrenos, dos territorios o dos países, lo cual se lograba trazando una línea divisoria entre ellos.

A partir de allí el uso del término se extendió hasta incluir el significado jurídico de “pronunciar o dictar una sentencia”, que resuelve un litigio entre dos partes. De manera que, según Palmer, el significado principal del término justicia radica en la “idea de límite”, o “línea de demarcación territorial” y tiene, además, un valor normativo. Pero, ¿qué es lo que señala el concepto espacial de justicia como línea divisoria? ¿Es posible que ese concepto haga referencia etimológicamente a la línea del horizonte? Y si eso es así, por lo que se refiere al aspecto normativo del término –lo que indica el horizonte astronómico–, ¿no podría coincidir precisamente con el concepto de igualdad o de división del cosmos en dos partes iguales: el cielo y la tierra?

Palmer parece confirmar esa hipótesis cuando afirma que, desde el punto de vista etimológico, el núcleo central de la idea de justicia gira en torno al concepto cosmológico de división/distribución del universo; y explica además que esa idea procede de la cosmogonía griega de la que habla Alcman, el poeta más antiguo de la lírica coral griega, en su *Partenio del Louvre*. En esa obra Alcman habla del mito cosmológico de *Aisa* (la parte, el destino asignado) y *Poros* (distribución, límite o línea divisoria): los dos principios o dioses primigenios que llevaron a cabo el acto primordial de justicia distributiva, es decir la primera gran división del universo en dos partes –el cielo y la tierra– gracias a la cual se alcanzó el orden natural del cosmos.

Desde el punto de vista moral y político, el mito se condensa en la máxima “que ningún hombre vuele hasta el cielo ni intente casarse con Afrodita”, lo que expresa una característica importante de la moral arcaica griega: la necesidad de no ir más allá de los propios

límites, de no caer en el exceso y de cumplir adecuadamente con el papel o la parte asignada por el destino.³⁴ La moralidad griega está gobernada, en efecto, por el precepto “conócete a ti mismo y no vayas demasiado lejos”. Ir demasiado lejos constituye *plenoexia*, o sea “tener mayor porción del destino que la justamente asignada”; *hýbris*, o “incurrir en desmesura” o bien transgresión, invasión de la esfera que el próximo tiene derecho a ocupar íntegramente.³⁵

Ya Cornford había señalado que la filosofía griega hereda de la religión la concepción rectora de un determinado orden de la naturaleza, alternativamente considerado como reino del destino, de la justicia o de la ley; y que el carácter y origen de tal orden es, a la vez, un dominio moral, un principado de la justicia.³⁶ Para la representación religiosa de los griegos, al igual que para su primigenia filosofía, la verdad más importante respecto al mundo era que éste se hallaba dividido según un esquema general de competencias asignadas o de esferas de poder. Las cuatro formas elementales de la materia —la tierra, el aire, el agua y el fuego—, según la mayoría de los primeros filósofos, pasaron a poseer sus regiones fijas cuando el movimiento eterno estableció los primeros límites dentro de la *physis* primordial e indiferenciada (dentro del ilimitado uno, o lo *ápeiron*), a la que Anaximandro llamó lo limitado o *peras*: en primer lugar está la gran masa de la tierra; por encima o acaso por debajo, están las aguas; a continuación, el espacio llenado por el viento, la niebla y las nubes; y, más allá de todo eso, el fuego abrasador del cielo, el éter.

Empédocles convirtió esos cuatro elementos en las raíces de todas las cosas y planteó, además, su igualdad en términos muy claros dado que los elementos no sólo están separados en regiones distintas, sino que se hallan agrupados en parejas de contrarios

34 AA.VV., *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge University, Easterling and B. M. Knox, 1985.

35 El mítico viaje que Alejandro Magno emprendió sobre dos grifos para alcanzar el cielo o los confines del mundo, representa bien el sentido de la palabra *plenoexia* o *hýbris*. Véase Pseudo-Calístenes: *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, Madrid, Gredos 1988.

36 Cornford, F. M., *op. cit.*, p. 17.

(fuego y aire, agua y tierra).³⁷ Se trata de una cosmología en la cual están unidos la justicia, el derecho y la igualdad; y ese orden de la naturaleza es moral en el sentido de que la recíproca agresión de los elementos en su lucha perpetua, la violación de sus límites y por ende de su igualdad, representa una injusticia, una transgresión moral. De modo similar, continúa el autor, los tres dioses homéricos que adquirieron sus dominios del cosmos en virtud de la asignación de *Cronos*, eran iguales en rango y en posesiones.

En efecto, en el Canto XV de *La Ilíada* los dioses—que nacieron de los cuatro elementos—, al enfrentarse con el problema de la distribución de la tierra, se repartieron las riquezas y distribuyeron los honores a través de un primer acto de justicia distributiva protagonizado por Cronos, quien dividió el cosmos en partes iguales entre los hijos Zeus, Poseidón y Hades: “Pues tres hermanos somos, nacidos de Cronos y Rea: Zeus y yo (Poseidón), y Hades es el tercero, el señor de los muertos. Y todas las cosas fueron divididas en tres regiones y cada uno tomó la parte (o privilegio, o rango) que le correspondía. Al repartírnoslo, me tocó a mí el proceloso piélago, para que en él habitara para siempre; y Hades obtuvo la nebulosa tiniebla y Zeus el ancho cielo entre el éter y las nubes, pero la tierra y el elevado Olimpo son comunes a los tres. Por lo tanto, jamás obraré conforme al propósito de Zeus; no, y por más que su poder sea grande, que viva tranquilo en esa tercera parte que es suya”.³⁸ En ese pasaje, justicia significa sencillamente la parte o el lote asignado, y está fuera de discusión que de ese significado básico se deriva el de destino: “Cada dios posee su parte o dominio asignado, esto es, cierto espacio de la naturaleza o campo de actividad. A la vez ese puede considerarse como su rango, que le confiere determinada posición, en un sistema social y en algunas ocasiones se le llama su

37 Aristóteles, *Acerca de la Generación y Corrupción*, Madrid, Gredos, 1987.

38 Cornford, F. M., op. cit., p. 29. La traducción de Homero es de Cornford. En la Teogonía de Hesíodo también hallaremos una división del cosmos en tres partes (*moirai*) exactamente igual que la vista en Homero. Y Sealey, de acuerdo con las interpretaciones de Palmer y Cornford, pone el acento sobre la gran preocupación de Homero por la justicia distributiva, añadiendo que la cuestión de la distribución de los bienes surgió con regularidad, por ejemplo, en las comidas comunales (Sealey, R., *The Justice of the Greek*, Michigan, University of Michigan Press, 1994, pp. 138-142).

privilegio. Dentro de su campo tal supremacía no puede discutirse; pero quien la ostenta no debe transgredir las fronteras y sentirá encono ante cualquiera usurpación”.³⁹

De esa manera, en Homero, y en general en el pensamiento jónico, nos encontramos con una creencia profunda en la justicia o destino en cuanto a la ordenación que limita todos los poderes individuales, divinos y humanos. Y vemos además que tal ordenación se parece más a un decreto de obligación moral que a una delimitación de mera imposibilidad física. De acuerdo con Cornford, esa concepción original que representa la justicia como una división divina del cosmos en dos partes iguales, o *dasmós* cósmico, resulta ser tanto espacial (se divide el cielo de la tierra) como temporal (se divide el día de la noche), y tiene sus antecedentes en la cosmogonía antigua: “Antes de la cosmología, existieron la cosmogonía y la teogonía. Se concebía el devenir como un nacimiento, y todo nacimiento resulta de un matrimonio. El maridaje primordial es, en las cosmogonías primitivas, la unión del Cielo y la Tierra, lo que la religión antropomórfica de los tiempos históricos representó como el matrimonio ritual de Zeus, o Júpiter, y de su acompañante femenina. Pero el Cielo y la Tierra no pueden unirse en fértil matrimonio hasta que no se les haya separado de su original unidad de formas. Así las cosmogonías no empiezan con el himeneo, sino con la separación del Cielo y la Tierra”.⁴⁰

Según los antiguos, pues, al principio cielo y tierra eran uno, es decir el mundo comenzó como una masa indiferenciada, sin fronteras o lindes internas; esto es, un ilimitado uno. Esa masa se dividió luego en dos partes, las cuales eran opuestas o contrarias: la tierra (hembra) y el cielo (macho). Por último, Eros unió la tierra al cielo: los contrarios se combinaron y dieron el ser a la existencia individual de la primera generación de los dioses: los Titanes, las Titánides, los Cíclopes y los Hecatónquiros.⁴¹

39 Cornford, F. M., op. cit., p. 30.

40 Cornford, F. M., op. cit., p. 85-86.

41 En la Teogonía de Hesíodo (124 y ss.) Urano es engendrado por Gea “que lo alumbró con sus mismas proporciones”, lo que demuestra la igualdad geométrica entre los dos. Ese acto de alumbramiento asexual ha sido concebido, además, como una versión cosmogónica del principio cosmológico de la separación del

De manera que si estamos en lo cierto al pensar que el último significado o arquetipo de la justicia es la de división del universo en diferentes porciones, entonces nos resultará clarísimo que tal división, en cuanto se convierta en labor de un dios personal, puede concebirse como una *nomothesia*, un establecimiento o fijación de *nomoi*; y que ese proceso es sencillamente una redistribución, para dioses y hombres, de sus dominios, privilegios y honores. En efecto, al final de la guerra divina de sucesión, cuando Zeus asumió su sede en el trono de Cronos e inauguró la dinastía olímpica, de inmediato distribuyó entre las divinidades sus varios privilegios y ordenó jerárquicamente su reino, con lo que confirmó parcialmente el sistema constitucional de Cronos y, a la vez, lo amplió mediante otras particiones.⁴² *Afrodita*, por ejemplo, se ocupará del amor y de la seducción; *Hera* del matrimonio legítimo; *Atena* de la sabiduría y de la estrategia de la guerra; mientras que *Thémis* se ocupará de la justicia divina. Por lo que se refiere a los *anthropoi*, Zeus quiso poner a los hombres en su sitio trazando una “línea divisoria” que separase definitivamente el destino inmortal de los dioses de la condición humana de los *andrei*, tal como se narra en el mito de Prometeo que termina con la donación por parte de los dioses de un *kalon kakon*, o sea, un hermoso mal: *Pandora*, la primera mujer.⁴³

cielo y la tierra a partir de una masa indiferenciada, cuya versión poética se representa a través del mito de la castración de Urano por parte de Cronos. Tras su castración, en efecto, Urano no volvió a cubrir Gea por la noche, sino que ocupó su lugar en el cosmos. De la sangre de Urano nacieron las Erinias, los Gigantes y las Melias (los dioses que representan la fuerza de la discordia); mientras que de la blanca espuma de Cronos nació Afrodita y, detrás de ella, Hímero y Eros (los dioses que representan la fuerza del amor).

42 Cornford hace notar que para designar tal acto, Esquilo (*Prometeo encadenado*, 244) emplea el vocablo *nêmein* (distribuir), es decir precisamente la palabra de la que se deriva *nómos*, ley. Lo que Zeus hizo fue, ni más ni menos, sentar oficio de legislador. El autor subraya, en efecto, que tras el conocido sentido de “costumbre”, “uso”, “ley” como traducción de *nómos* se ven rastros de un significado espacial más antiguo: la noción de un territorio o región dentro del que pueden ejercerse legalmente ciertos derechos definidos, los que los romanos llamaron provincia. Para la intelección del término heleno es menester comprender que *nómos* no surgiere uniformidad de secuencia temporal, sino ejercicio de un poder dentro de unas líneas espaciales o departamentales. Tenemos que considerar a la ley como una distribución o sistema de regiones dentro de la cual están repartidas y coordinadas todas las actividades de la comunidad.

43 Véase Vernant, J. P., *Pandora, la première femme*, Paris, Bayard, 2006; y *Los*

También Platón afirma (*Critias*, 109 b) que los dioses se repartieron entre sí las regiones de toda la tierra, palmo a palmo, no como resultado de una riña sino amigablemente; echaron a suertes los lotes de la justicia y gobernaron, no mediante la violencia, sino persuadiéndolos con la razón. Además, según mi opinión, en *La República* (libros VI y VII) Platón utiliza la alegoría de la “línea del horizonte” para explicar su doctrina cosmológica de las Ideas; es decir, el proceso epistémico que desde la oscuridad de la *dóxa* propia del mundo sensible avanza progresivamente hacia la luz de la *epistéme*, propia del mundo inteligible, gracias al uso de las ciencias matemáticas y, sobre todo, de la dialéctica filosófica. De ese modo, las cuestiones políticas y morales se entretajan con las de orden cosmológico y metafísico, como queda prescrito desde el comienzo mismo del *Timeo*, por la referencia al diálogo que transcurre durante la víspera literaria, *La República*.

El punto de partida de la cosmología platónica es que el universo viviente es aparentemente dicotómico o bipolar, puesto que está formado por dos géneros ontológicos diferentes: uno visible y tangible “el ser divisible que deviene en los cuerpos”, es decir el cuerpo material del cosmos que cambia incesantemente (las Apariencias); y otro invisible e inteligible “el ser indivisible que se mantiene siempre del mismo modo”, es decir el modelo o forma racional del cosmos (las Ideas/Números). Y que la unidad en la multiplicidad del cosmos, es decir el Bien, se adquiere mediante el “más bello de los vínculos”, o un término medio geométrico que ordena y relaciona las dos partes. En consecuencia, la mediación o conjunción entre los elementos divisibles e indivisibles del cosmos es dada por la inteligencia cósmica, o demiurgo, que se sirve de un tercer género ontológico intermedio –la *khôra* o alma cósmica–⁴⁴ para superar la dicotomía y unificar las dos partes del cosmos: la del ser y la del devenir, la de la unidad y la de la multiplicidad, la de la igualdad y la de la diversidad. Como explica muy bien Gaiser,⁴⁵ en el *Timeo* la estructura del alma cósmica es concebida

orígenes del pensamiento griego, Barcelona, Paidós, 2011.

44 Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon : un commentaire systématique du «Timée» de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998.

45 Gaiser, K., *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e*

de forma matemático-geométrica y eso porque Platón sitúa los Entes matemáticos en una posición ontológica intermedia entre las Ideas y las Apariencias. De manera que el dualismo ontológico que funciona de base en muchos otros diálogos platónicos quedaría superado tanto en *La República* como en el *Timeo*, mediante la introducción de un término medio, o receptáculo de toda generación, en el seno del cual estaría emplazado el cosmos.

Para explicar la dialéctica de los tres géneros ontológicos –lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello de cuya semejanza nace lo que deviene– (*Timeo*, 50 A-C) Platón apela a una suerte de recurso figurativo familiar que asocia la *khôra* a la figura de una madre, el cosmos material a la figura de un hijo que se encuentra alojado en ese receptáculo materno, y las ideas eternas a la figura de un padre progenitor que ha engendrado ese hijo a semejanza suya. Mientras que en *La República* la figuración de los tres géneros ontológicos quedaría representada, como se ha dicho, a través de la analogía de la “línea del horizonte” cuya función sería precisamente la de dividir la unidad del cosmos en dos partes (el cielo de la tierra), para luego reunificarlo filosóficamente a través de la construcción geométrica del medio proporcional.⁴⁶ Lo que explicaría metafóricamente el proceso epistemológico de la dialéctica filosófica cuyo objetivo final es alcanzar la idea del Bien representada por el Sol o la Ley suprema, que determina la estructura ontológica y epistemológica del universo: es decir, la superación de los opuestos o la Igualdad proporcional entre el Todo del Cosmos (*Ápeiron/Unidad*) y sus partes (*Peras/Multiplicidad* o *Díada Indefinida*).

La definición de la Justicia Distributiva como igualdad proporcional y los grandes paradigmas de Pitágoras, Platón y Aristóteles

Como hemos visto a través de un breve estudio de la etimología de la palabra, originariamente el concepto de justicia tiene

storica delle scienze nella scuola platonica, Milán, Vita e Pensiero, 1994.

46 Hösle, V., *I fondamenti dell'aritmética e della geometria in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1994, pp.118-121.

además de un significado jurídico, un significado moral anclado cosmológicamente: la divina división del cosmos en dos partes iguales. En efecto, en un sentido absoluto el predicado justicia se atribuye primariamente a la divinidad para denotar la infalible perfección de su voluntad, que fundamenta la norma del género humano. Ese concepto predominaba en los tiempos antiquísimos, especialmente en el mundo hebraico-cristiano, y se expresaba claramente tanto en el Antiguo Testamento (por ejemplo *Deuteronomio*, XXXII, 4; *Salmos*, VII, 12) como en el nuevo (especialmente en las *Epístolas de San Pablo a los Romanos*, I, 17; II, 2; III 21-26).

Es evidente que según ese concepto no se hace distinción entre derecho y moral, porque la legislación divina es omnicompreensiva. Así, en cuanto se refiere a las acciones humanas, se consideran deberes de justicia tanto la oración y la celebración de los días de fiesta como, por ejemplo, el no matar y el no robar; el hombre justo es el que cumple rectamente todos esos deberes, y justicia significa en ese sentido virtud y perfección moral en general.

Al mismo tiempo, como hemos explicado anteriormente, en el mundo antiguo aparece sin embargo otro significado más específico de la justicia –el de igualdad– que encontramos muy claramente en el Antiguo Testamento, por ejemplo en el célebre juicio del Rey Salomón: “Entonces ordenó el Rey: ‘Traedme una espada’. Presentaron la espada al Rey y éste sentenció: ‘Cortad el niño vivo en dos partes y dad mitad a una y mitad a otra’” (Reyes, III, 25-26).⁴⁷

Esa misma función igualitaria de la justicia aparece también en el pensamiento griego, como se expresa en los poemas de Homero y Hesíodo. En la literatura arcaica la justicia divina y la justicia moral, antes que conceptos jurídicos, se revelan como figuras mitológicas relacionadas entre sí: *Thémis* y *Dikē*. *Thémis*, hija de Gea y Urano, representa el orden divino del cosmos, frente a *Dikē* que indica el destino que inicialmente los dioses y más tarde las leyes, establecen para los hombres.

47 Escuela Bíblica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1988, p. 386.

Del matrimonio entre Zeus y *Thémis* nacen, pues, dos grupos de hijas: las Horas y las Moiras. Las primeras, las Horas, son tres: *Dikē* (la Justicia), *Eunomía* (el Orden conforme a la Justicia) e *Irene* (la Paz). Ellas protegen las cosechas de los hombres mortales y no se oponen a su madre, sino que complementan y amplían el ámbito de aplicación de su justicia al expresar el buen orden de los dos mundos: divino y humano. Las segundas, las Moiras, también son tres: *Láquesis* (la que asigna la porción de lana o de Destino), *Cloto* (la Hilandera del Destino) y *Átropos* (la Tejedora del Destino).⁴⁸ En Homero aparecen asociadas a la muerte como destino último del hombre (en contraposición con la inmortalidad de los dioses), dispensan felicidad o desgracia, y tienen un valor jurídico en su calidad de diosas vengativas. Como resume muy bien Salvador Mas Torres: “En tanto que representan la muerte, la felicidad, la desgracia y la venganza, las Moiras se complementan con sus hermanas: si se respeta la justicia de Zeus surge la paz y la seguridad (Horas) y si, por el contrario, se la quebranta, es inevitable la venganza de Crónida, la muerte y la desgracia (Moiras)”.⁴⁹

En el mundo arcaico griego la justicia de los seres humanos se enlaza con un deber no autónomo, sino anclado cósmico-teológicamente en las narraciones míticas de *Prometeo* y de las Edades donde aparece, por primera vez, la contraposición entre *dikē* e *hybris*, o la violación del límite, la desmesura.⁵⁰ Allí, el modelo de todo crimen consiste en rebasar la porción de destino asignada a cada uno por Láquesis, en traspasar sus límites y en tratar de apropiarse de algo más de la parte justamente donada (*plenoexia*). Por eso, al personificar la función igualitaria de la justicia, a *Dikē* le corresponde el símbolo de la espada, “la división de las cosas en partes iguales”.⁵¹

48 Onians, R. B., *Le origini del pensiero europeo*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 499-502.

49 Mas Torres, S., *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid, Istmo, 2003, pp. 52-58.

50 Jellamo, A., *Il cammino di Dike. L'idea della giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, Donzelli, 2005.

51 Del Vecchio, G., *La giustizia*, Roma, Studium, 1946.

Con Hesíodo, en efecto, el principio del respeto del límite adquiere una connotación jurídica al representar el contenido del *nómos*, es decir la medida universal impuesta por Zeus que se contrapone a la *hýbris*: la violación del límite. Límite, pues, es lo que circunscribe las posibilidades humanas: *hýbris* es la voluntad de trascender la condición humana; límite es el confín que marca la inconmensurable distancia entre hombres y dioses. *Hýbris* es la soberbia contra los dioses y límite es el cumplimiento del mandato de los dioses. *Hýbris* es el desconocimiento de aquel mandato y límite es el confín que marca el estatus social. *Hýbris* es la transgresión de los límites impuestos por la propia condición socio-económica. La riqueza, por ejemplo, no se ha de arrebatarse al prójimo mediante el hurto o el engaño; es mucho mejor y más permanente cuando es don de Zeus y cuando adviene en su estación apropiada en el ciclo del año. Eurípides, en efecto, basa el gobierno de la justicia o igualdad entre los hombres precisamente en la igualdad que observa el curso de la naturaleza, y concluye que la igualdad es lo naturalmente legal para los hombres. La máxima moral de vivir conforme a la naturaleza queda reflejada en Las Fenicias, donde Yocasta disputa así con Eteocles: “La igualdad, en efecto, trae estabilidad a los hombres; en cambio, lo menor siempre acaba erigiéndose en enemigo de lo mayor y da comienzo a una época de hostilidades. La igualdad, asimismo, dispuso entre los hombres un sistema ordenado para las medidas y unidades de peso y definió el sistema de numeración. El ojo oscuro de la noche y la luz del Sol van avanzando paso a paso, cada uno en igualdad de condiciones a lo largo de su ciclo anual, y ninguno de los dos, al verse vencido, mira con envidia al otro. En consecuencia, el Sol y la Luna son esclavos de las medidas. Entonces, ¿tú no vas a contentarte con poseer tu parte proporcional de la herencia y compartirla con éste? (Polinices). Y entonces, pues, ¿dónde queda la justicia?”.⁵²

Fue en torno al siglo VI cuando la Escuela Pitagórica enunció el más preciso y estricto significado del concepto de justicia moral como “medida” en las relaciones humanas, es decir igualdad de derechos y deberes políticos y económicos entre todos los ciudadanos. Su conocimiento de la geometría había enseñado, tanto a los hombres

52 Eurípides, *Tragedias. III*, Las Fenicias, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 119-120.

como a los dioses, el gran poder de la proporción; por el contrario, los ignorantes confiaron en conseguir apropiarse de algo más de lo que según justicia era suyo. Para Pitágoras la justicia humana es esencialmente igualdad; de ahí la exigencia del resarcimiento que se lleva a cabo a través de la pena, donde se devuelve el mal por el mal.

Y Solón presenta su obra legislativa como una mediación entre las aspiraciones de igualdad social y política de los pobres y la voluntad de los ricos de defender sus privilegios. Su intención es la de realizar un buen gobierno o una buena constitución capaz de frenar precisamente la codicia y la arrogancia de los ciudadanos y enderezar los juicios torcidos para que cada uno tenga derechos y deberes de acuerdo con su función y capacidad. La antítesis entre *hýbris* y *díkē* se convierte, pues, en la antítesis entre la opresión política y la igualdad de derechos y deberes políticos garantizada por la ley, o isonomía.⁵³

También Platón sostiene y desarrolla ampliamente la idea general de justicia como virtud política orientada hacia el bien común, llegando a identificarla específicamente con el concepto de justicia distributiva o igualdad proporcional entre el Todo de la Ciudad y las Partes que la componen, es decir las diferentes clases sociales. En *Las Leyes*, además, pone en evidencia la importantísima diferencia entre la igualdad aritmética y la igualdad proporcional o geométrica: “Hay, en efecto, un antiguo dicho, el de que la igualdad produce amistad, que es verdadero y se ha formulado con mucha exactitud y sensatez; pero qué clase de igualdad será la que actúa de ese modo, he aquí algo que, por no estar enteramente claro, nos perturba en grado sumo. Pues habiendo dos clases de igualdad, homónimas, es cierto, pero de hecho casi opuestas entre sí por muchos modos, la una de ellas, la igualdad determinada por la medida, el peso y el número, no hay ciudad ni legislador que no sea capaz de aplicarla con respeto a los honores asignándola por sorteo en lo que toca a los repartos; mientras que la más auténtica y más excelente igualdad, eso ya no es fácil para cualquiera el dilucidarlo. Porque ésta nace

53 Harris, E. M., *Democracy and the Rule of Law in a Classical Athens*, New York, Cambridge University, 2006.

del juicio de Zeus, y es siempre pequeña la medida en que presta su ayuda a los hombres; pero eso sí, sea cualquiera el grado en que colabore con las ciudades o particulares, lo que produce es todo bueno. Otorga, en efecto, más al que es mayor y menos al que es menor, dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza; y también en cuanto a distinciones, concediéndoselas siempre mayores a los más excelentes en punto a virtud y al contrario a los que son de manera distinta por lo que toca a virtud y educación, distribuye proporcionalmente lo conveniente para cada cual. Ahora bien, para nosotros, según creo, la política no es nunca más que esto mismo, lo justo, a lo cual, ¡oh Clinias!, debemos ahora tender, teniendo la vista fija en ese tipo de igualdad, en la fundación de la ciudad que ahora está naciendo”.⁵⁴

Y Aristóteles, de acuerdo con Platón, plantea una teoría de la justicia en la cual caben tanto el concepto más general de virtud política, como el concepto más restringido y específico de igualdad, en las dos acepciones homónimas pero casi opuestas planteadas por Platón: la igualdad aritmética y la igualdad geométrica o proporcional. En el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, en efecto, Aristóteles establece una relación, también etimológica, entre la justicia, la ley y la igualdad –de tal manera que se dirá que una ley es políticamente justa cuando establezca una determinada forma de igualdad entre los ciudadanos–, y distingue entre dos especies de justicia conforme al tipo de igualdad que se quiera llevar a cabo: por un lado está la justicia distributiva y por el otro la justicia correctiva, a su vez dividida en conmutativa y reparadora.

Aristóteles, en efecto, reconoce dos significados a la palabra justicia: 1) “lo justo es lo legal”, o la justicia política (el todo de la justicia); 2) “lo justo es lo igual”, o la justicia distributiva y correctiva (las partes de la justicia). Por consiguiente, lo injusto será lo ilegal y lo desigual. Ambos significados de la justicia definen respectivamente, además, a la justicia material y a la justicia formal: la justicia política o material se identifica con la Ley o Constitución de cada República, es decir, con los regímenes políticos que ponen

54 Platón: *La Leyes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, pp. 205-206.

en marcha los ciudadanos con el fin de promover el bien común; mientras que la justicia distributiva o formal se identifica con el concepto de igualdad y se refiere a la distribución de los bienes básicos entre ciudadanos: los derechos y deberes políticos (los honores) y los derechos y deberes económicos (las riquezas). La justicia, entendida en ese sentido, consistirá por lo tanto en la justa medida con la que se dividen los derechos y los deberes, los bienes y los males, los beneficios y los costes, las ventajas y desventajas, las ganancias y las pérdidas entre los ciudadanos.

A ese respecto Aristóteles pone de manifiesto que, como nadie se pone de acuerdo sobre el criterio que hay que adoptar a la hora de distribuir los derechos y deberes políticos y económicos entre los ciudadanos –los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza y los aristocráticos en la virtud–, lo justo en la distribución debe ser una media proporcional entre los tres criterios de distribución (de manera que ninguno de ellos sea más poderoso que los demás); y lo injusto es lo que va contra esa media proporcional.

El estagirita comenta que en un régimen democrático el criterio distributivo radica en la “libertad” y, por lo tanto, hay que distribuir las riquezas y los honores por sorteo entre todos los hombres libres e iguales. En un régimen oligárquico el criterio es la “riqueza”, y en ese caso la distribución se calculará haciendo referencia al nivel de renta y propiedad de los ciudadanos, es decir proporcionalmente al censo. Mientras que en un régimen aristocrático el criterio distributivo es la “virtud” y, por lo tanto, los derechos y deberes políticos y económicos se distribuirán proporcionalmente al nivel de excelencia moral y educativa de los ciudadanos.

Sin embargo, arguye Aristóteles, tanto la justicia democrática como la justicia oligárquica y la justicia aristocrática son parciales, puesto que miran al bien de una determinada clase social en detrimento de las demás. Y por supuesto la finalidad de una buena Constitución debe ser el bien común o la justicia global, es decir el bien de todos los ciudadanos, tanto de los ricos, como de los pobres y de los mejores. Es evidente que lo más justo en la distribución debe ser una media proporcional o geométrica entre los tres

criterios de distribución para que todos los ciudadanos sean felices (no solamente una parte). Por consiguiente, la mejor Constitución política debe ser también una mezcla o media proporcional entre las diferentes Constituciones, es decir, la República Aristocrática o constitución mixta. La justicia distributiva es un término medio entre un más y un menos, es decir entre los dos extremos de la injusticia.

El hombre que es injusto en ese sentido es el hombre que toma para sí más bienes y menos males de los que le corresponden. La *hýbris*, según el estagirita, es un vicio particular que debe ser distinguido de los otros “siendo su móvil el placer que resulta de la ganancia”, es decir del lucro, y es a ese vicio al que más en particular se aplica el nombre de “injusticia”. La justicia distributiva se diferencia, además, de la justicia correctiva, la cual regula normativamente las relaciones privadas entre los ciudadanos y castiga, consecuentemente, a los que incumplen las leyes. Ésta última, a su vez, tiene dos partes: la primera disciplina las relaciones y los intercambios que los ciudadanos establecen voluntariamente, como los contratos de compra-venta, el préstamo, la fianza, el usufructo, el alquiler, etc. (justicia conmutativa). La segunda parte sanciona aquellas relaciones que los ciudadanos establecen o padecen sin querer y que pueden ser fraudulentas o violentas, como el robo, la estafa, el asesinato, el falso testimonio, la difamación, el insulto, etc. (justicia reparadora). Aristóteles trata de probar que, en cada una de las dos partes de la justicia, lo mejor consiste en el establecimiento de una cierta proporción de igualdad, bien geométrica bien aritmética, según se hable de la justicia distributiva o de la justicia correctiva.⁵⁵

55 Véase también Salamone, M. A., “*The aristotelian paradigm of distributive justice: the golden triangle*”, en *Philosophy, Politics and Economics*, (International Association of Greek Philosophy), M. Adams and K. Boudouris (Eds), Iona Publications, Athens, 2014, pp. 207-221, ISBN: 978-960-7670-76-2; y Salamone M. A.: *Hacia un enfoque tridimensional de la justicia distributiva: analogías entre el antiguo paradigma aristotélico y el nuevo enfoque de la capacidad de Amartya Sen*, en “*Ética y Gobernanza*”, Fabiola Coutiño (coordinadora), Puebla, Universidad Autónoma de México, 2011.

Después de los griegos, los romanos desarrollaron los medios más idóneos para realizar tanto el ideal de justicia, como la Constitución republicana señalada por Aristóteles; es decir, el Derecho Romano. Para Cicerón,⁵⁶ la República se identifica con el acuerdo sobre la justicia y la comunión de intereses, y en cuanto ese vínculo se rompa se acaba también la razón de ser de la República, y la masa se convierte en pueblo sólo a través del derecho, a través de la Ley, o la Constitución. El Estado ético de los griegos, pues, se hace jurídico, se define en una forma de gobierno, la Constitución republicana y un ordenamiento jurídico. Así pues, ya el mundo clásico había logrado elaborar una Teoría de la Justicia distributiva que fundamentase el poder político.

El origen de la Ética de los Derechos Humanos en el Nuevo Mundo: la defensa de los nativos de la isla La Española

Durante el Medioevo cristiano los padres de la Iglesia profundizaron la teoría clásica de la justicia distributiva y destacaron el principio de la libertad e igualdad de todos los hombres en cuanto a hijos de Dios, así como el interés por distinguir la ley natural–divina establecida por Dios (las Tablas de Moisés: la ciudad de Dios) de la ley positiva–humana establecida por el hombre (la Ley de las XII Tablas: la ciudad Terrena); eso les permitió separar las competencias de los dos ámbitos: lo espiritual y lo político.

Para el Cristianismo, el individuo es un sujeto moral y metafísico dotado de absoluta igualdad y libertad. En consecuencia, cuando el Estado pretende imponer algo que atañe a la vida espiritual del individuo, se rompe el vínculo con el Estado: el poder se convierte en ilegítimo por salirse de las normas establecidas en el *consensus iuris* y el cristiano, por consiguiente, no tiene por qué obedecer al poder constituido. Fue San Agustín quien expresó claramente esa contraposición entre el derecho natural–divino y el derecho positivo–humano, que justifica el derecho de resistencia a la autoridad injusta. Esa aclaración agustiniana representa una de las etapas fundamentales del desarrollo de la Teoría de la Justicia

⁵⁶ Cicerón, *De República*, Libro I, 25, 40.

como filosofía del derecho, en cuanto explica el papel concreto del derecho natural o de lo moral, que tiene que orientar las normas del derecho positivo y vigilar, por tanto, la legitimidad o falta de la misma del poder político.

Tomás de Aquino, por su parte, tras precisar que el poder político para ser legítimo tiene que expresarse únicamente en el ámbito del derecho y fundamentarse en el acuerdo sobre la justicia, llegó a definir el principio sobre el cual hay que decidir si el poder político es legítimo, sea constitucional o no: “Quien toma el poder con el engaño y con la violencia”, afirma el autor, “no es un rey sino un tirano, porque su poder no procede de la voluntad de los súbditos”.⁵⁷ El Estado, pues, es ilegal cuando se pone en contra de la justicia, es decir de los “derechos naturales a la libertad e igualdad de los hombres”.

No es de extrañar, por lo tanto, que la conquista española del Nuevo Mundo haya sido duramente criticada por los juristas y teólogos españoles de la Escuela de Salamanca y, de forma especial, por los frailes dominicos Antón de Montesinos,⁵⁸ Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria. Para todos esos autores, en efecto, no sólo la soberanía popular –basada en los derechos naturales a la libertad e igualdad de los hombres– constituye la característica distintiva del Estado, es decir la esencia de lo político, sino que también el poder soberano encuentra sus límites precisamente en los derechos naturales. Francisco de Vitoria, además, creía que los Estados formaban parte de una sociedad del género humano más amplia, una sociedad de gentes, que tenía que constituirse según las normas del derecho internacional.

De manera que los representantes del Renacimiento español contribuyeron significativa y activamente al desarrollo de la Teoría de los Derechos Humanos al superar incluso, en un

⁵⁷ Tomás de Aquino, *In libros politicorum aristotelis expositio*, Torino, 1951, Lectio XVII, n° 344, p. 116.

⁵⁸ Maceiras Fafián, M. y Méndez Francisco, L., *Los derechos humanos en su origen. La República dominicana y Antón Montesinos*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2011.

aspecto muy importante, la misma teoría clásica de la justicia distributiva elaborada por Aristóteles quien, como sabemos, justificó antropológicamente la esclavitud por naturaleza; es decir, la relación de dominación entre amos y esclavos.

Precisamente ese aspecto de la filosofía política aristotélica legitimó, al principio, las atrocidades infligidas a los nativos de la isla La Española, por parte de los conquistadores españoles. En efecto, en el Libro I de su *Política* Aristóteles admite –de acuerdo con su ontología y antropología– que existe una naturaleza propia del esclavo y una propia del hombre libre; de la misma manera que existe una facultad propia del alma irracional (el apetito del cuerpo) y una propia del alma racional (la inteligencia de la razón): “Resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva por la inteligencia y la parte dotada de razón. De tal manera que es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla. [...] La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política (que se divide en actividad guerrera y pacífica). Ocurre, sin embargo, con frecuencia, lo contrario: algunos esclavos tienen cuerpos de libres, y otros almas; pues es claro que bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres como lo son las imágenes de los dioses para que todos afirmaran que estos hombres inferiores merecían ser esclavos. Y si esto es verdad tratándose del cuerpo, con mucha más justicia debería establecerse tratándose del alma. Pero la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo. Es manifiesto, pues, que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa”.⁵⁹

Sin embargo, a pesar de admitir la esclavitud por naturaleza, Aristóteles distingue entre la dominación de los esclavos por

⁵⁹ Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, pp. 7-9.

naturaleza y la dominación de los esclavos por convención y derecho de guerra, al tiempo que destaca como justa y conveniente solamente la primera especie de dominación, y como injusta la segunda: “Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por lo tanto, dominar. Pero el hacerlo mal es perjudicial para ambos [...]. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario”.⁶⁰

De tal manera que la dominación de los nativos de la isla La Española por parte de los conquistadores españoles no hubiera sido legitimada ética y políticamente ni siquiera por el mismo Aristóteles, o por la misma teoría clásica de la Justicia Distributiva, al considerar la esclavitud por convención y derecho de guerra completamente injusta e inconveniente.

⁶⁰ Aristóteles, *op. cit.*, p. 11.

Protagonistas de la defensa de los nativos en La Española

Jesús Cordero Pando
Universidad Complutense de Madrid

Protagonistas de la defensa de los nativos en La Española

En la historia humana parece una constante repetida la coincidencia, en una misma sociedad, de elevados ideales y realizaciones en estridente contradicción con esos ideales. Ha ocurrido en el pasado y también tiene lugar en el presente: proclamación solemne de los derechos de todos los hombres y explotación sistemática de muchos.

Tal vez esa viviente contradicción se hizo plena realidad en los acontecimientos históricos que en el año 2011 conmemoramos: nobles propósitos y excelsos ideales, frente a comportamientos y hechos en abierta contradicción con ellos, tuvieron como simultáneos protagonistas gente de España. Ellos son quienes llevan a cabo la valiente denuncia de la injusticia que eran víctimas los nativos por el proceder destructivo, de abusos y extorsión, por parte de otros compatriotas suyos. Eso fue lo ocurrido en La Española en torno a los primeros años del siglo XVI.

Ahora bien, el acontecimiento al que nos referimos no fue un gesto improvisado, ni sin consecuencias para el futuro. Vamos a ocuparnos de explicar esa afirmación indagando en las raíces del pronunciamiento que tuvo lugar el cuarto domingo de Adviento del año 1511, por parte de la pequeña comunidad de frailes dominicos en la ciudad de Santo Domingo. Nos informaremos sobre sus protagonistas, y seguiremos la estela de lo que pretendieron conseguir: de los relativos éxitos y de sus esperanzas, aún no del todo cumplidas. Para ello, nos atenderemos a recoger algunos testimonios históricos, en lo posible en palabras de quienes se entregaron a esa aventura.

El ideal y la realidad

En sus años de peregrinación por tierras ibéricas en busca de patrocinador para su empresa de navegación, Cristóbal Colón recaló en el Convento de San Esteban, estrechamente vinculado

a la prestigiosa Universidad salmantina. Allí se encontró con el fraile dominico Diego de Deza, personaje de reconocido prestigio universitario y muy vinculado con el poder de la Corte, por su condición de confesor de la reina Isabel y preceptor del príncipe Don Juan. De las conversaciones entre ambos personajes surgió el entendimiento y el compromiso de Deza de apoyar al navegante ante la Corte.

El reiterado testimonio escrito del propio Colón da fe del peso decisivo que supuso el apoyo de fray Diego de Deza al descubridor. Diría Colón que entre ellos existía “amor fraternal” y, en carta a los Reyes Católicos, señala en referencia a Deza: “El que fue causa que sus Altezas oviesen (sic) las Indias y que yo quedase en Castilla, que ya estaba yo de camino para fuera”.

Ahora bien, Deza era un ferviente promotor de la reforma religiosa que luchaba aquellos últimos años por establecerse en Castilla. Ante todo, en la propia Orden Dominicana. Frente a la relajación de las costumbres, que se había extendiendo en la sociedad y en las propias instituciones religiosas, un fuerte movimiento de recuperación del espíritu evangélico se afianzó paulatinamente durante los últimos años del siglo XV. El convento de San Esteban de Salamanca, del que Deza era prior, se había convertido en un bastión de la reforma religiosa.

Se comprende entonces cuál pudo ser el motivo más determinante para que Diego de Deza adoptase una postura favorable a Colón. No sería otro que la previsión de poder hallar nuevas personas entre las que extender la fe. Había entrevisto la oportunidad de instaurar una nueva Cristiandad, en la que restablecer el original espíritu evangélico.

A su vez, la reina Isabel iba a recibir las sugerencias de Deza con igual espíritu: se trataba de patrocinar una empresa evangelizadora. Así lo dejó entrever en numerosas ocasiones, y lo confirmó al aceptar la encomienda papal de extender el Evangelio en las nuevas tierras que pudieran hallarse. A dicho encargo del Pontífice se apeló desde la Corte para legitimar la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo. Y se asume no tanto como una concesión cuanto como una

imposición, un deber el cumplir con el mandato evangélico: “Id y predicad a todas las gentes”. Tal convicción subyacía y se afianzaba en la mente de cuantos reflexionaron sobre la legitimidad o no de la presencia de los españoles en tierras americanas. Cristalizaría en la idea que al rey de España le competía la función de ser tutor de los nativos. En una fecha tan avanzada como 1540, el que fuera arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, se expresaba en los términos siguientes: “cuando los indios no necesiten ningún tutor, el rey de España debería dejarlos en su libertad antigua y conveniente”.⁶¹

Según el parecer de los mejores conocedores de esa coyuntura histórica, los sentimientos religiosos fueron un eje de la existencia de la reina Isabel: “La meta propuesta de su reinado no era otra que... hacer extensiva la fe a las islas y tierra firme descubiertas al otro lado del Océano”.⁶² De hecho, en las instrucciones que la Reina hizo llegar a Colón para el segundo viaje (29 de mayo de 1493), se insistía que “los dos objetivos eran, por este orden: a) instruir a los indios en la fe cristiana, tratándoles con aquella benevolencia que merecían al ser verdaderos súbditos libres de los monarcas; y b) crear establecimientos permanentes para la práctica del comercio”.⁶³

Por lo demás, en ella se reflejaba la mentalidad dominante en el conjunto de la sociedad, en una España que llevaba a cabo una verdadera reforma de la Iglesia. Así lo sostiene el citado historiador: “En las postrimerías del siglo XV la actitud religiosa penetraba en las venas de la sociedad de tal manera que era imposible librarse de las referencias éticas en cualquier toma de decisión”.⁶⁴ Unas implicaciones éticas que se concretarían en la demanda de reconocimiento como seres humanos de gente capaz de convertirse en verdaderos cristianos y por ello, conforme a la mentalidad de la época, de llegar a la plenitud de la condición humana, con la consiguiente exigencia de respeto a su dignidad y de todos sus derechos.

61 Carranza, Bartolomé, *Relectio De Indiis*.

62 Suárez, L., *Isabel la Católica*, Edic. Folio, Barcelona, 2004, p. 126.

63 *Ídem*, p. 417.

64 *Ibidem*, p. 126.

Ese fue el proyecto ideal primero en la mente de sus impulsores: extender la fe cristiana en su pureza tal como la proclama el Evangelio. Según expresan los documentos de la época, se pretendía “plantar en estas tierras una Iglesia casi tan excelente como fue la primitiva”. Con ella la acción de humanización para mejorar las condiciones de vida de la gente del Nuevo Mundo. Por eso, cuando llegó a conocerse la realidad de los hechos que ocurrían, en violenta contradicción con aquel proyecto, se haría explícita la denuncia de los mismos. Ello ocurrió tanto por parte de los protagonistas sobre el terreno, como por parte de figuras relevantes de la retaguardia.

La defensa de los nativos: fray Pedro de Córdoba

Si bien desde los inicios de la empresa americana los proyectos ideales se hallaban bien definidos, muy pronto los comportamientos y los hechos comenzaron a situarse, bajo muchos aspectos, en las antípodas del referido ideal. Ante eso, surgió una pregunta bastante inquietante: ¿por qué motivo tenemos que fechar la denuncia de la situación en un momento tan tardío como 1510, cuando ya los abusos y conculcaciones de los primeros propósitos habían llegado tan lejos?

Las causas fueron múltiples y complejas. Aparte de ocultamientos y tergiversaciones en la información, múltiples dificultades de índole práctica retrasaron la toma de medidas eficaces frente al deterioro de la situación. Es cierto que la preocupación por parte de la reina Isabel estuvo presente desde el primer momento, y sus reiteradas llamadas al cumplimiento del objetivo evangelizador se prodigaron. Hubo aplicación de recursos económicos, proyectos y encargos personales a favor de la evangelización; pero, en conjunto, con escaso éxito. Así una primera expedición evangelizadora, a cargo de fray Bernardo Boyl, fracasó y sus integrantes regresaron pronto a la Península.

Pero existió otro motivo para la tardanza, más lejano, pero de mucho peso. Fue necesario el transcurso de un tiempo para que llegaran a madurar los frutos de la reforma, en particular entre las Órdenes religiosas, que iban a hacerse más presentes en el Nuevo Mundo: franciscanos, dominicos y mercedarios. Es lo

que ocurrió en los primeros años del siglo XVI en el caso de los frailes dominicos, con fuerte vinculación a la vida universitaria, con instituciones del máximo prestigio tales como el Colegio de San Gregorio, en Valladolid, o el de San Esteban, en Salamanca. De hecho, serían los religiosos del convento de San Esteban, formados en la Universidad de Salamanca, los que se convertirían en protagonistas de la avanzadilla en la isla La Española y en la retaguardia en la Península. Del estudio salmantino, y en concreto del Colegio Universitario de San Esteban, partirían hacia “las islas y tierra firme” los religiosos que trasladarían a tierras americanas el impulso tanto del espíritu evangelizador, como de la promoción cultural con la creación de universidades en el Nuevo Mundo.

Fue necesario que transcurriera algún tiempo para que los pioneros que llevarían a término la puesta en marcha de aquella formidable empresa, pudieran equipar su espíritu de manera sólida: hubieron de afianzar su temple religioso con virtualidad para prolongarse en una acción de humanización, y dotarse intelectualmente de una sólida formación académica. Fue una labor ardua, que requirió calma y el empeño de los maestros más competentes. Eso explica y da cuenta de dos cosas: primera, la relativa tardanza de los jóvenes formados en la Universidad salmantina en incorporarse a la tarea evangelizadora y humanitaria en tierras americanas; segunda, la claridad de ideas con que abordaron su proyecto y el empuje vigoroso con que se entregaron a su realización.

En ese ambiente impregnado de espíritu evangélico, maduraron los que serían los primeros religiosos dominicos que llegaron a la isla La Española. En efecto, en el año 1510 desembarcaron en la ciudad de Santo Domingo los cuatro primeros frailes dominicos, con fray Pedro de Córdoba a la cabeza. Le acompañaban fray Antonio de Montesinos y fray Bernardo de Santo Domingo, graduados en la Universidad de Salamanca, y el hermano Domingo de Villamayor, quien pronto regresó a la Península. A ese primer grupo se incorporaron durante los años 1510 y 1511 otra serie de religiosos, procedentes de los conventos reformados de España; es decir, de aquellos que se habían empeñado en la recuperación del primitivo espíritu evangélico.

Llegados a la ciudad de Santo Domingo, fundada en el año 1496 y constituida sede del Virreinato, se acogieron a la hospitalidad de un vecino y “acomodáronse los religiosos en una choza pequeña pegada con un corral de la casa”.⁶⁵ Vivían en extrema pobreza, recibían su alimento de la caridad de los vecinos y de la guarnición española. Forma de vida no sólo impuesta por las circunstancias, sino expresamente querida, como primera condición para llevar adelante la misión evangelizadora que allí les había conducido. Los religiosos se presentaron a las autoridades, encabezadas por el entonces virrey D. Diego Colón, y muy pronto buscaron el modo de ponerse en contacto con los naturales, en un esfuerzo por conocer la nueva realidad en que estaban inmersos.

De entre los integrantes de la pequeña comunidad destacan dos nombres propios: fray Pedro de Córdoba, que actuaba como superior del grupo y que sería el alma, el inspirador intelectual y espiritual de la acción que iban a emprender; y fray Antonio de Montesinos, que llegaría a ser el nombre más conocido en razón de los acontecimientos que pronto ocurrirían.

Sin lugar a dudas, la figura decisiva, desde el comienzo y hasta el final de la actuación de aquella avanzadilla sobre el terreno, fue fray Pedro de Córdoba. A él hay que dedicar una merecida atención.

Aquel joven de 28 años se había formado en las aulas salmantinas, y vivido en el Convento de San Esteban ya plenamente inmerso en el espíritu exigente de la reforma de la Orden dominicana. De su carácter se dice que era, en alto grado, apacible y firme. Según expresa un historiador: “Llegó a ese estado Fray Pedro que ni la vida ni la muerte, ni lo alto ni lo profundo [...] ninguna impresión, alteración ni mudanza causara en su corazón”.

Los datos históricos de que disponemos muestran a fray Pedro en un primer encuentro con los responsables españoles, a quienes solicita le lleven los nativos que tenían a su servicio para reunirse con ellos, conocerlos directamente y ensayar un primer intento de

⁶⁵ López, J., *Historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, 1615, p. 166.

catequesis. Con ocasión de la visita al virrey D. Diego Colón, que se encontraba en la ciudad de Concepción de La Vega el día de la octava de Todos los Santos de 1510, tuvo lugar ese primer contacto. Según el testigo presencial Bartolomé de Las Casas, fray Pedro pudo descubrir en los nativos “su natural curiosidad, la capacidad de comprensión y el deseo de ser mejor adoctrinados”. Allí surgió el chispazo de inspiración y el arranque de lo que iba a constituir toda su actividad, hasta su temprana muerte en el año 1521.

Ante aquel grupo de nativos, mediante gestos, en una especie de representación teatral, intentó hacerles comprender que ellos eran igual que él: criaturas de Dios, destinados a una felicidad eterna. Para lograrla deberían ayudarse unos a otros y vivir en paz. Le pareció que los nativos le escuchaban con benevolencia y con agrado. Desde ese momento comprendió –y así lo transmitió a sus compañeros– que aquellas personas eran “almas que salvar”; bien dispuestas a acoger el mensaje evangélico, si se les anunciaba con respeto hacia sus personas y con amor. Pronto fueron afianzándose en la percepción de la “buena disposición de los naturales”.

Lo primero que tendrían que hacer era lograr comunicarse con ellos, aprender su lengua. Fue ese un primer gesto de decisiva trascendencia pues suponía el reconocimiento explícito de su condición plenamente humana, ya que se les consideraba capaces de expresar su pensamiento, sentimientos y deseos de forma comprensible para sus interlocutores europeos. Eran la misma especie de seres: idénticos en su naturaleza humana.

Mérito muy singular de fray Pedro y sus compañeros fue el temprano reconocimiento de esa condición plenamente humana de los nativos, y la consiguiente posibilidad de hacerles partícipes de la más alta dignidad de la condición humana: ser hijos de Dios. La razón de ese mérito especial la situamos en el hecho que para los europeos de la época resultaba muy difícil considerar como seres humanos a los nativos de las islas, faltos de una organización social similar a la propia experiencia. Algo que cambiaría cuando tuvieron noticia de los imperios azteca e inca. En efecto, años más tarde le resultaría más fácil a Francisco de Vitoria y sus contemporáneos argüir en defensa de la condición humana de los indios, sobre la

base de la constatación de la compleja organización social de los aztecas y de su desarrollo cultural.

Al no haber sido capaces los primeros europeos de reconocer algo similar entre los nativos de las islas, tampoco encontraban argumentos definitivos para defender su específica condición humana. Hasta el punto que, en el propio ámbito de La Española, todavía años más tarde había quienes se empeñaban en poner en duda la condición humana de los nativos –y por tanto, el reconocimiento de sus derechos– al cuestionar su capacidad, por ejemplo, para desarrollar una actividad económica elemental. Tal era el supuesto de la cuestión que en el año 1517 se incluía ese punto en la primera de las encuestas sobre sus capacidades, llevada a término por los gobernantes Jerónimos de La Española. Incluía, entre otras, la siguiente pregunta: “Si se les diera la libertad, ¿serían los indios capaces de trabajar la tierra como lo hace un campesino en Castilla?”.

Frente a semejantes cuestionamientos, fray Pedro y sus compañeros mantenían una convicción firme: eran seres humanos igual que ellos, capaces de una vida plenamente humana y de alcanzar la salvación. Sobre la base de ese convencimiento, avalado por la experiencia de los primeros contactos con los aborígenes, comenzaron los religiosos a enjuiciar el trato que los nativos recibían de parte de los españoles, en especial de quienes los tenían “encomendados”; es decir, puestos bajo su responsabilidad para que les incorporaran a la nueva forma de vida y, sobre todo, les instruyesen en la fe cristiana.

Buscaron el modo de conocer directamente cuál era la situación real, dado que abundaban los indicios de que las cosas eran muy distintas de lo que inicialmente pretendía la “encomienda”. Obtuvieron informes y datos de primera mano que mostraban la generalizada injusticia con que se les trataba. Los tenían como esclavos, los oprimían con trabajos que no podían soportar, sin proporcionarles alimentación adecuada, lo que los llevaba a una muerte prematura. En una palabra: no les trataban como a verdaderos seres humanos.

Desde ese momento los frailes dominicos se afirmaron en su conciencia de que no estaban allí sólo como capellanes de los soldados y encomenderos, sino como evangelizadores de los nativos. Para desempeñar esa función, antes que nada debían reivindicar la condición humana de esa gente ante aquellos que, en la práctica, no la reconocían. Tenían muy clara una idea: su tarea evangelizadora no tendría sentido alguno si no se dirigía a unos seres humanos a quienes se tratara como tales en todos los sentidos. Fray Pedro diría: “Son hombres, compuestos de alma y cuerpo como nosotros, y deben ser considerados y tratados como tales, tanto por su alma como por su cuerpo”.

Con esa actitud y mediante esos procedimientos, fray Pedro se convence de lo que transmitirá en una carta al Rey, en la que le haría sabedor de los “malos ejemplos” de los españoles: “Son gentes tan mansas, tan obedientes y tan buenas que, si entre ellos entran predicadores solos sin las fuerzas e violencias destes malaventurados cristianos, pienso que se pudiera en ellos *fondar tan escellente yglesia como fue la primitiva*”.⁶⁶ He aquí formulado, del modo más cabal, el ideal de implantar una nueva cristiandad –“como fue la primitiva”– frente a la violencia y la explotación destructiva. Éste, y no otro, era el propósito de su presencia allí.

La consecuencia, obligada e inmediata, fue el convencimiento de la necesidad de denunciar el comportamiento de los que cometían abusos de todo tipo sobre los nativos. Una vez reunieron información suficiente de lo que allí ocurría, fray Pedro y sus primeros compañeros llegaron a adoptar la decisión colectiva de que era necesario tomar postura clara y pública sobre el particular. Es lo que hicieron en el célebre pronunciamiento del cuarto domingo de Adviento de 1511.

En ese momento hacen acto de presencia los otros dos protagonistas destacados: el portavoz, fray Antonio de Montesinos, y el testigo privilegiado Bartolomé de Las Casas. Pero antes de describir sus respectivos papeles, es imprescindible que nos detengamos a recoger, en sus rasgos más destacados, la actuación de fray Pedro

66 Archivo General de Indias, Patronato, legajo 171, n. 2, f. 1.

de Córdoba. Sin duda la más decisiva de todas: él fue el verdadero inspirador e impulsor de ese “primer grito de libertad en tierras americanas”.⁶⁷

Como superior de la comunidad de frailes, asumió la responsabilidad de la postura que hicieron pública frente a los abusos de los encomenderos y de las autoridades de la guarnición. Él hizo frente a sus réplicas y amenazas con tanta serenidad como firmeza; avaló la postura de negar la absolución en el sacramento de la penitencia a cuantos no renunciasen a practicar la esclavitud y otras formas de abusos sobre los nativos.

Pero, sobre todo, acertó a formular con toda claridad los fundamentos doctrinales de la postura de los frailes, buscó los procedimientos para poner en práctica la catequesis evangelizadora y multiplicó sus esfuerzos para que en España se conociera la verdadera situación y se adoptasen las medidas conducentes a ponerle remedio.

Su contribución más decisiva a lo primero fue la composición de la obra que se difundió con el título de *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*. Con toda probabilidad, comenzó a escribirla en La Española, lo que puede convertirle en el primer libro en lengua española que se redactó en tierras americanas. Años después se editaría por primera vez en México.

El interés de ese escrito resulta excepcional por varios motivos. Primero, por la clarividencia y solidez del fundamento doctrinal: si los nativos podían ser evangelizados, y llegado el caso bautizados, es porque eran seres plenamente humanos. Segundo, por el supuesto que subyace a todo intento evangelizador: sólo podría adoctrinárselos en la fe cristiana si se les trataba como hombres en su alma y en su cuerpo, con respeto hacia sus personas y hacia sus bienes. Tercero, porque acertó a adoptar las prácticas de catequesis adecuadas para llegar a la mente y al corazón de aquella gente: hacerse entender, aprender su lengua y recurrir a gestos y representaciones y, sobre todo, derrochar amabilidad para con

⁶⁷ Brown Scott, J., *The Spanish Origins of International Law. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford, Clarendon, 1934.

ellas. Todo eso requería, como condición previa, vivir en iguales condiciones de austeridad, o mayores, que los nativos.

Voy a limitarme a recoger algún párrafo del citado escrito, en que la inteligencia y el corazón de fray Pedro hablan por sí solos.⁶⁸ En una frase del inicio de la *Doctrina* resume la disposición de ánimo con que habían de dirigirse a los nativos, y decirles: “Tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón, y por este amor que os tenemos...”. Para hacerse escuchar y entender deberían utilizarse todas las formas de representación, y presentar la doctrina “*por modo de historia*”, como dice el título completo del libro. Pero no bastaba: el predicador, antes que nada, debía empeñarse en aprender la lengua de sus oyentes. Años más tarde, en 1519, fray Pedro declaraba en el interrogatorio a que le sometió Rodrigo de Figueroa: “Hasta agora harto se ha hecho en deprender la lengua para entenderlos y que los entiendan”. Según testimonios contemporáneos, “sabía el Padre Fray Pedro de Córdoba muy bien aquella lengua de los indios de La Española”.

Con ese mismo propósito sostuvo prontamente que el mejor modo de enseñarles la doctrina cristiana sería con una rápida formación de los niños indígenas “háviles y suficientes” para esa misión, pues serían “mucho más aprovechados y doctrinados de sus mismos naturales que de otros ningunos”, confesaba en una carta que fue editada por el P. Vicente Rubio. Ello le condujo a promover “escuelas” para la educación de los niños indígenas, e incluso diseñó el proyecto de crear en Sevilla un Colegio destinado a la formación conjunta de niños españoles y de nativos de las Indias.

Su catequesis sigue de cerca el modelo de la enseñanza bíblica, a base de relatos que puedan ser comprendidos por sus oyentes; pero a partir siempre del supuesto de igual dignidad, como seres humanas, de los nativos y de quienes se dirigían a ellos: “Nosotros, como vosotros, hemos sido creados por Dios, nuestro Padre”, les repetiría fray Pedro.

68 Una presentación adecuada de esta obra y la edición del texto de la misma es la hecha por Miguel A. Medina, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios, por Pedro de Córdoba*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1987.

El portavoz y el testigo

Volvemos la vista ahora hacia la figura del heraldo público del ideal de aquella pequeña comunidad, fray Antonio de Montesinos. Sobre este personaje, que se ha convertido en símbolo potente de la lucha por la libertad humana y la justicia en el trato entre los hombres y los pueblos, y en emblema glorioso de la nación dominicana, son escasos los datos históricos seguros que poseemos. No obstante, además de lo que de él relata Las Casas, su nombre aparece bastantes veces en documentos de la época que coinciden en subrayar una gran estima por su persona. Profesó en el convento de San Esteban de Salamanca y realizó sus estudios en la Universidad salmantina. Formó parte del primer grupo de cuatro frailes que viajaron a La Española, y allí se convirtió en portavoz de la postura de la pequeña comunidad. Por ser un “fogoso predicador” fue el encargado de proclamar en público la denuncia de los abusos que se cometían con los nativos y de exigir la rectificación y el trato justo hacia ellos.

La primera declaración pública tuvo lugar el 21 de diciembre de 1511. Los frailes se prepararon “con ayunos y oración” para redactar el sermón en el que habían de manifestar su condena de la situación. Puestos de acuerdo en el contenido de lo que había de proclamarse, fray Antonio de Montesinos tomó la palabra: “Que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes”.

Naturalmente, la respuesta de la guarnición española fue de rechazo, indignación y amenaza a los frailes, exigiéndoles la rectificación. Fray Pedro, como superior de la comunidad, asumió toda la responsabilidad: escuchó y contestó a los emisarios de las autoridades que meditarían sobre el asunto, y en la festividad siguiente daría su respuesta. Durante la semana recogieron nueva información, reflexionaron y de nuevo designaron como portavoz al mismo fray Antonio de Montesinos. Llegado el momento señalado, no sólo no rectificaron su postura, sino que añadieron nuevos cargos y apremios de cambios en la conducta de encomenderos y autoridades. Además les negarían la absolución sacramental mientras no enmendaran su conducta.

La reacción fue violenta. Comenzaron por negarles el alimento y se apresuraron a hacer llegar su queja ante la Corte de España, desde donde se instaría a los superiores religiosos a prohibirles predicar sobre “semejantes asuntos”. Fue llamado a España a rendir cuentas fray Antonio de Montesinos, y luego tuvo que acudir el propio Pedro de Córdoba para explicar y defender su postura ante la Corte y ante los superiores eclesiásticos.

Las dificultades a que se enfrentaron fueron muchas; pero la voz de alarma ya resonaba en Castilla. Así lo atestigua un memorial, escrito en 1516 probablemente por el cardenal Cisneros, donde dice: “Un Fray Antonio, dominico, hizo un sermón en la ciudad de Santo Domingo en que dijo que los indios no los podían poseer ni servirse dellos, e que todo el oro que con ellos habían ganado e sacado, lo habían de restituir; e sobre esto vino a la corte de Burgos”.⁶⁹

En esas circunstancias surge la intervención de los protagonistas de la retaguardia. El eco del primer aldabonazo que reclamó justicia en el trato hacia los nativos, ya no se acalló. Al salir de la imponente escultura de fray Antón de Montesinos que preside el paseo del malecón de Santo Domingo, no resulta difícil percibir, incluso hoy día, el sentimiento de su reclamo al mundo del cumplimiento de los derechos de todos los hombres: el respeto a su igual dignidad y a su libertad.

Nos queda por referir quién fue, desde aquellos primeros momentos, el transmisor incansable de aquella voz de denuncia: fray Bartolomé de Las Casas. En el primer momento lo hizo como testigo cualificado y cronista, sin duda apasionado y poco imparcial, de los acontecimientos.

Según su propio testimonio, él, que por entonces era un clérigo encomendero y dispensaba el mismo trato injusto a los indígenas,

⁶⁹ Tomado del estudio de A. García, “El sentido de las primeras denuncias”, en *La ética de la conquista de América*. CSIC, Madrid, 1984, p. 72. En este punto se hacen pertinentes matizaciones sobre las distintas posturas de los más destacados intervinientes en las controversias sobre el trato que debía dispensarse a los nativos.

dijo haber estado presente en el primer encuentro de fray Pedro con los nativos en La Vega. Fue objeto de la común condena por parte de los religiosos y también le alcanzó la negativa a recibir la absolución mientras no renunciara a mantener a los indios en esclavitud. Pero fue sensible a la recriminación, comprendió lo justificado de la postura de los frailes, y después él mismo solicitó entrar en la Orden de los Dominicos.

Con toda la vehemencia de su carácter y el entusiasmo del converso, se constituyó en testigo comprometido que dejaría constancia para la historia, de aquellos acontecimientos. A él se le debe la transmisión del contenido del sermón de Montesinos.

El ya fraile dominico, Bartolomé de Las Casas, se entregaría a la causa de la justicia para con los indígenas, tanto sobre las tierras americanas como en Europa. Sobre el terreno, con denuncias constantes, y con el intento de poner en práctica proyectos de evangelización que se mostraron inviables por la precipitación en querer hacer realidad unos ideales que chocaban en exceso con las condiciones imperantes; en España y ante Roma, con sus numerosos escritos, sus intervenciones ante las autoridades y con el estímulo sobre algunas de las mentes más brillantes de la época para que dirigiesen su reflexión y su enjuiciamiento sobre aquellas situaciones.

En sus múltiples intervenciones, tanto directas como por medio de prolijos escritos, dio rienda suelta a su apasionada defensa de los nativos. Dirigiría los mayores esfuerzos a probar, a partir de los datos recogidos sobre el terreno, la falsedad de las afirmaciones de quienes negaban o cuestionaban la plena condición humana de los indios, a fin de tratarlos como “esclavos por naturaleza”. Muy al contrario, fray Bartolomé sostendría que el suelo de La Española –por cierto, la única zona de América que él podía describir en detalle– era un lugar ideal para que, mediante la educación, la mente humana se desarrollase en plenitud. Para él, La Española ofrecía una especie de modelo para todo el Nuevo Mundo.

Los apoyos en la retaguardia

Completaremos este recuerdo de los protagonistas con una brevísima referencia a algunos de los que, desde la retaguardia, en España, supieron escuchar y hacerse eco en los primeros momentos, de las denuncias hechas en La Española.

Un nombre representativo es el de otro dominico: fray Matías de Paz, quien participaría de manera decidida en la controversia que surgió en España desde el momento que llegaron las noticias de lo que ocurría en tierras americanas, en concreto las denuncias hechas por los frailes de La Española.

Matías de Paz era la persona indicada para juzgar la situación creada y, de hecho, fue convocado por el rey Fernando para intervenir, con su dictamen, en la Junta de Burgos del año 1512. Completados sus estudios en la universidad de París entre 1490 y 1496, ejercía la docencia en el Colegio de San Gregorio, en Valladolid, hasta que se hizo cargo de una cátedra en la Universidad de Salamanca. Se distinguía entre sus hermanos de religión por su espíritu religioso y el empeño por afianzar la reforma de la Orden. La idea inspiradora de su actividad era, pues, restablecer el verdadero espíritu evangélico.

Cuando le encomendaron estudiar el problema planteado en La Española, partió de un principio que para él no era cuestionable: la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo respondía a una misión que el Papa había encomendado a los reyes de España, y ésta era extender el evangelio entre las personas halladas en aquellas tierras. Eran nuevas almas que salvar, y el procurarlas era un deber de todo cristiano, en especial del príncipe cristiano.

“El Papa”, decía, “otorgó a los reyes de España el derecho a asentarse en aquellos territorios, bajo la condición de que asumieran el deber de extender la Cristiandad en ellos”. Esa fue la tesis que desarrolló Matías de Paz en la obra que redactó en 1512 para fijar su posición en la Junta de Burgos, y que se conservó bajo el título *Acerca del dominio de los reyes de España sobre los indios*. En dicha tesis sostiene que ellos tenían legítimo derecho a estar presentes en las nuevas tierras descubiertas en virtud de la “donación” del Papa;

pero aclaraba que la validez de tal donación estaba supeditada a que cumplieran el deber de evangelizar a su gente.

Ahora bien, argumentaría Matías de Paz, la labor cristianizadora resultaba incompatible con el maltrato, la explotación y la esclavitud de los nativos por parte de los españoles. Por eso su opúsculo, en conjunto, constituye un alegato sólido contra el comportamiento de los españoles denunciado por sus hermanos de hábito en La Española. Clama contra las injusticias de que eran objeto los indios y se sitúa claramente a favor de las posturas mantenidas por Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos. Tal sería el motivo por el que, años más tarde, Bartolomé de Las Casas alabara con entusiasmo la intervención de Matías de Paz, pues la consideró como un antecedente autorizado de su propia postura en favor de los indios.

De hecho, su parecer fue determinante para que en la referida Junta de Burgos –convocada por la Corte para estudiar los problemas surgidos con la puesta en práctica del sistema de las “encomiendas”, que se había convertido en una práctica de explotación de los recursos y personas de los nativos, sometidos a verdadera esclavitud–, se llegaran a formular las *Leyes de Indias*.

Tales leyes regulaban la actuación de las autoridades españolas y de los encomenderos, tanto en las islas como en tierra firme. Exigían un trato humano y justo hacia los aborígenes, lo que a su vez garantizaba la eficacia de la evangelización de aquella gente. Cosa bien distinta fue la ineficaz aplicación de las mismas, pues se mantuvo el sistema de “encomiendas” que, en la mayoría de los casos, lo que menos garantizaba era “el bienestar y evangelización de los indios”, tarea que se encargaba a los encomenderos.

Es cierto que la tesis de Matías de Paz, en lo relativo a los supuestos en que se apoyaba el legítimo derecho de los reyes de España a su dominio sobre las nuevas tierras, estaba vinculada a las ideas de raigambre medieval sobre la supremacía del poder del Papa, con miras a la propagación de la fe cristiana en todo el mundo. A ese respecto, y en el propio ámbito de la teología y de la enseñanza universitaria europea, habría de esperarse el giro

radical que pronto daría otro hermano de hábito de Matías de Paz, el maestro Francisco de Vitoria, junto con otros ilustres maestros de la Universidad salmantina entre los que se destaca Domingo de Soto. Ellos establecerían el verdadero fundamento para la defensa de los derechos de los nativos, entre los que se encontraba el pleno dominio sobre sí y sobre sus instituciones y bienes, por el simple hecho de su condición humana. Pero el germen de esa nueva visión antropológica y su consiguiente desarrollo jurídico, quedaba ya sembrado tanto en el vehemente discurso de Montesinos como en el pausado razonamiento de Matías de Paz: “Éstos son hombres”.

Por eso el escrito de fray Matías de Paz constituye un hito en la tarea de defensa de la gente del Nuevo Mundo, desde la retaguardia universitaria de la vieja Europa. La teología de Santo Tomás argumenta la plenitud de derechos de esos seres humanos, pues los indios eran personas libres, que debían ser tratadas como tales: debían ser gobernados “políticamente”; de manera que “quienes los han oprimido con servidumbre despótica están obligados a restituir por el daño infligido”.⁷⁰ Por eso Matías de Paz remata su argumentación con esta conclusión: “Sostengo que debe devolverseles la libertad, supuesto –como dije– que no se incrementa la fe, sino más bien se destruye a causa de semejante esclavitud”.

En el ámbito de la tradición dominicana, la defensa de la condición humana y la consiguiente exigencia de libertad para los nativos continuó como constante, como lo atestigua otro fraile dominico, Bernardino de Mesa, quien en torno a 1520 sostendría que: “Los indios no eran siervos por derecho [...] ni menos son siervos por compra, ni menos son siervos por natividad, porque naturalmente todos los hombres son libres, ni menos eran siervos por la estimación de su Alteza, ni de la reina Doña Isabel, de gloriosa memoria, que siempre los llamaron libres, y era manifiesta señal de libertad”.⁷¹

⁷⁰ *De Dominio*, concl. 3ª, corolario 1º.

⁷¹ Testimonio recogido por Bartolomé de Las Casas, en *Hist. Ind.*, lib. 3, cp. 9.

Derechos Humanos y patrimonio cultural inmaterial

Graciano González R. Arnaiz
Universidad Complutense de Madrid

Derechos Humanos y patrimonio cultural inmaterial

Preámbulo: la celebración de una memoria

Identificar el inicio de la era moderna con el descubrimiento de América en 1492, es más que reconocer la ampliación de los límites del mundo hasta entonces conocido, o la posibilidad de nuevas rutas en las que enmarcar los rumbos de los mercados emergentes.

Cual susurro, llamado en un principio, y después cual estruendo ensordecedor, surgiría una nueva mentalidad, una nueva cultura: la cultura moderna a la que, a pesar de todo, se refiere aún nuestra cultura actual. Uno de los detonantes más significativos de esa “nueva” cultura fue un pequeño incidente que se convertiría en gran episodio gracias a su entronque en el tejido de la Teología Política que había propiciado la Escuela de Salamanca. Episodio que por su propia dinámica se convertiría en una avanzadilla del pensamiento moderno, por causa de un Sermón que denunciaba los usos y costumbres, las ideas y los valores de la ‘vieja’ cultura; justo allí donde se terminaba el viejo mundo y aparecía el nuevo, en la isla de La Española (hoy República Dominicana).

Al volver la vista atrás, ya bien cumplidos los 500 años de aquel acontecimiento, no se puede menos que reconocer que en aquel remoto 21 de diciembre de 1511, en el sermón de denuncia de fray Antón de Montesinos⁷² transmitido hasta la metrópoli por fray Bartolomé de Las Casas, surgía la “modernidad” como estallido y reivindicación de los grandes valores en los que se construirían los denominados Derechos Humanos. En el grito insólito de Montesinos que proclamaba: “¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? [...] ¿Éstos no son hombres?”, se atisban, ya reivindicadas, las ideas de dignidad humana y de justicia que son los referentes perdurables, por inmateriales, de una nueva manera de ser y de estar en la nueva realidad que ya surgía.

72 www.dominicos.org/500-sermon-montesino/sermon (acceso 10/01/2012).

La denuncia parte de aquí. Y la deriva cultural que lleva a cabo la Escuela de Salamanca en sus más egregios representantes llega a la ilustración y, tras ella, a todos los rincones de la denominada, no sin osadía, cultura occidental. Denuncia y deriva cultural que se convierten en el aldabonazo que una y otra vez resuena en medio de los momentos más tétricos de la civilización occidental y, tras ella, de toda civilización que se precie de presentarse como humana y humanizadora. En esa cuna se mecen los Derechos Humanos como referentes de un patrimonio inmaterial de humanidad, a la espera de nuevas reivindicaciones que les muestran como prototipo de discurso abierto y, por ende, como valores morales.

No decimos que la modernidad haya inventado los derechos. Lo nuevo de la modernidad es su reivindicación ética y política. Por eso, a nadie puede extrañar que la reciente celebración de la memoria, aquí, en este momento, a 500 años vista, posea una potencialidad crítica extraordinaria para la implosión política de una reivindicación de la utopía concreta, basada en los valores referenciales que amparan los Derechos Humanos para una sociedad que ha hecho crisis.

Los tres discursos de referencia de los Derechos Humanos

Pues bien, lo que se aprecia en los inicios de ese discurso cortante de Montesinos es, justamente, la virtualidad o fuerza moral que tiene la proclamación de la justicia, de la igualdad y de la dignidad de los seres humanos. Una fuerza moral concluida desde el seno de una tradición religiosa cristiana que amparaba la denuncia a partir de la consideración de la dignidad de los seres humanos en tanto que “creados” e “hijos de Dios”. Celebrar esa memoria es conmemorar que es posible sostener intacta esa misma fuerza moral, amparada en una matriz cultural occidental que alcanza rango universal en la expresión kantiana de la persona como fin en sí misma. Aunque para ello se haya teñido de secularidad, no obstante permanecer lista y disponible para dotar de contenido y significado unas realizaciones materializadas en una situación de claro pluralismo moral.

Por eso sorprende que Occidente, habiendo inventado (sic) los Derechos Humanos con toda la parafernalia de su proclamación y desarrollo, no haya considerado en toda su extensión que los susodichos derechos son tales en virtud de los valores que representan. Unos valores que la propia razón, en su curso ilustrado y postilustrado, se ha encargado de elucidar a través de un discurso práctico tenso y sostenido; y que sólo después del ejercicio de esa razón y de una “marcha histórica” con avances significativos y retrocesos históricos, les ha validado y con-validado como valores morales de referencia para la nueva cultura de la paz y de la convivencia entre los diversos pueblos.

Esa prioridad del referente axiológico en el discurso de los Derechos Humanos, en torno al valor central de la dignidad reconocida y junto con los no menos sorprendentes valores de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, permite aunar y vertebrar tres tipos de discursos para dar con el sentido y significado de su permanente actualidad.

El primero de ellos es el discurso antropológico, encargado de sacar a la luz la intrínseca relación de los mismos con lo que ha dado en denominarse “condición humana”, para poner de relieve la excelencia de cualquier realización que se precie de tal nombre. Esa especial cercanía en la que están esos derechos con los valores de humanización que les sostienen, es la que nos permite acceder al significado de lo que se denomina “naturaleza humana”, si cabe tal nombre. Y por relación con ella, nos faculta para dar cuenta de la fuerza que tiene decir que todos los seres humanos –por el hecho de serlo– poseen dichos derechos, en el sentido de que deben serles reconocidos a todos. Es lo que la filosofía ha establecido para referirse y hablar de considerar dichos derechos como innatos e inherentes –casi mejor sería decir, reconocidos– a todos los seres humanos, en virtud de su condición de humanos que habitan un mundo. Sólo entonces, el Derecho les podrá consagrar como tales. Pero no antes.

El discurso ético, como discurso segundo aunque no secundario, es el encargado de verbalizar todo ese contenido antropológico

al que nos hemos referido. El término dignidad expresa toda esa carga significativa del discurso antropológico, como tan bien han puesto de relieve los maestros de la Escuela de Salamanca y que, con posterioridad, es recogida en esa tensión sostenida en la que descansa la fortaleza de su proclamación. La extensión e intensión de esa concepción de la dignidad permite –y exige– al discurso moral postular la traducción del mismo en términos de valores morales de referencia y sentido para tratar de verificar, tanto un concepto de vida dignificada, como una apelación a contextos de referencia en los que poder llevarla a cabo. En su alrededor nacen los “otros” valores que sostienen, amparan y ponen a trabajar la idea de dignidad en el camino de la exigencia y de la reivindicación de los “espacios éticos” requeridos para poder llevarse a cabo. La consideración de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad, o de la responsabilidad como valores morales, exteriorizan los marcos de referencia socio-históricos y políticos. A la vez que establecen el adecuado marco para su denuncia y su reivindicación.

En ese sentido, el discurso jurídico, como tercer tipo de discurso, sería el encargado de mantener ese vínculo conceptual interno entre el contenido significativo de la dignidad y el desarrollo o desglose de los Derechos Humanos en todas sus formalizaciones jurídicas, comenzando por la Declaración Universal de los mismos proclamada por la ONU en 1948, que sería la concreción de toda esa corriente de sentido que surge de la Teología Política reseñada. Sólo que, entonces, la propia trayectoria histórica de su desarrollo marcaría el paso para constatar la necesidad de su “proclamación democrática como momento significativo” para la construcción de una comunidad política, y como garantía de su legitimación y de su legitimidad. De hecho, esa Declaración nace con la clara intención de dotar a los estados miembros, que componen la Asamblea General, de un “nuevo proyecto de convivencia internacional para garantizar los derechos de los ciudadanos”, a la vista del desastre de la Segunda Guerra Mundial.

Es verdad que antes, hace algunos años, ya había nacido una nueva institución internacional denominada Sociedad de Naciones. Pero faltaban las bases para su legitimidad y su legitimación, dada su falta de eficacia y su fracaso para prevenir la segunda gran guerra.

Para ello nace la proclamación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con la declarada intención de dotar de contenido y de sentido al susodicho proyecto de convivencia. Eso explica fehacientemente el marcado carácter jurídico y político de la declaración, como la otra cara de los Derechos en los que, cual nuevo Jano, aparecen de manera simultánea el referente moral y el referente jurídico.

La prioridad del referente moral en la comprensión de los Derechos Humanos

Priorizar, no obstante, el referente moral es reconocer que su contenido es exclusivamente moral. Por más que para muchos de sus estudiosos esa afirmación que parece tener tintes de obviedad, no resulta tan evidente como parece. Pues hablar de realidad moral o no de su contenido, tiene que ver, según esa consideración, con la aplicación (sic) o la incidencia de los mismos en las realidades sociales del día a día. Es el discurso que relaciona realidad moral con eficacia, o falta de eficacia, para resolver problemas concretos. Por lo que, de aplicar ese baremo en términos “fuertes”, se generaría una tensión insostenible entre la afirmación que sostiene que se puede hacer un discurso de fundamentación moral de los mismos, y la postura que constata la inevitabilidad de su sostenido fracaso cuando de aplicar dicho discurso a la realidad se trata. En ese sentido, no es de recibo que muchos de ellos acaben negando la propia existencia de tales derechos.

Bastaría considerar tales derechos como realidades siempre abiertas a nuevas consideraciones y a nuevas denuncias, para hablar de su permanente actualidad y de su necesaria actualización. Aunque siempre quedaría pendiente, cual espada de Damocles, la consideración de que no es lo mismo hablar de apertura y actualidad del discurso, que hablar de eficacia del mismo.

Para otros, en cambio, esa priorización de la perspectiva moral de los Derechos Humanos tendría que pasar el fielato de su vigencia normativa, como referencia y pauta de una posible ética normativa; en la realidad, de toda ética normativa. Los Derechos Humanos se constituirían así en referentes de valores y de principios morales para

la acción en su consideración de acción intrasubjetiva, intersubjetiva, institucional y global. De manera que bien podríamos entender ese tipo de discurso como uno de los descriptores por antonomasia de una posible ética normativa global con la que salir al paso de las cuestiones morales que se suscitan en los más variados campos de la práctica individual, social, institucional y global. Máxime si nos consideramos insertos en el contexto de la denominada Sociedad Tecnológica que vive ya el denominado pluralismo moral.

La cuestión aquí no es tanto la posibilidad de llegar a acuerdos de mínimos en torno a los grandes valores que sostienen y, a la vez, amparan los Derechos Humanos. El problema es la diversidad interpretativa a la que están abiertos (por ejemplo, la interpretación cultural); o como decía Ricoeur, el conflicto de las interpretaciones que nos metería en una deriva de difícil salida.

Tal vez si entendiéramos que los Derechos Humanos, a pesar de su exclusivo contenido moral, precisan de la forma de derechos subjetivos susceptibles de ser exigidos como otorgadores de libertades y de pretensiones específicas; tal vez entonces, entenderíamos la necesidad de ser traducidos en términos concretos y específicos en el terreno jurídico, para hacerles valer en caso de su violación. Asistiríamos así a la transformación de los mismos, a través de la vindicación de una realidad política, en la proclama de unos derechos civiles efectivos como referencia y concreción de una posible, por deseable, ética normativa.

De esa manera, contemplaríamos la posibilidad de poder referirnos a una especie de código ético que aspira a tener rango universal. Código que, por otra parte, contempla la posibilidad de poder ser exigido a los Estados para su protección, con el firme propósito de asegurar un presente y un futuro de convivencia en paz. Tanto para quienes viven la actual situación, como para todos los que vinieren después; para las generaciones futuras.

La proclamación “democrática” de esos Derechos concretiza, así, su trayectoria en la misma medida en la que se presenta con los rasgos de un proyecto de humanidad —de rango antropológico, ético y jurídico-político— con el que asegurar el disfrute a todos los individuos o personas de todos los derechos proclamados en ella.

Así se explica la conjunción buscada entre la perspectiva política y su prolongación jurídica, amparadas ambas por su referencia ética.

Pues bien, en todo ese proceso de conversión de la fuerza moral de esos derechos en moneda de curso legal, la reflexión filosófica se ha concentrado en dos cuestiones: en la cuestión de la fundamentación, obsesionada por encontrar un punto de partida ineludible desde el que tener que partir o llegar. Y cuando ha visto la dificultad de esa tarea, se ha abierto a la consideración de las “generaciones” sucesivas de los mismos, para dar cuenta de su apertura significativa a la hora de encarnarse y aportar luz a las nuevas situaciones que han surgido.

La cuestión de la fundamentación de los Derechos Humanos

El objetivo aquí es intentar proponer y dotar de un fundamento racional a los derechos humanos. Y desde el principio han competido en noble y arriesgada lid dos grandes modelos de explicación: los modelos derivados de una concepción positiva jurídica, y aquellos que propugnan para los derechos un ámbito más amplio que el de su mero reconocimiento fáctico o positivo. Ambos modelos se agrupan en torno a dos concepciones de base como son el iuspositivismo y el iusnaturalismo, siendo el resto de las explicaciones posibles modulaciones de ambos.

Antes de pasar a examinar cada una de ellas, es preciso señalar que un adecuado tratamiento de la cuestión de la fundamentación, es decir, de la consideración y del análisis de las razones que damos para su justificación, ha de atender a dos aspectos: al aspecto formal –trascendental– de la consideración de que las razones aducidas puedan ser todas válidas; y asimismo debe atenderse a un aspecto material –histórico–, que entienda que las razones que demos nos han de conducir a una explicación de por qué existen tales derechos; de por qué son derechos y deben ser respetados (son válidos), y de por qué es injusto todo comportamiento que les viole.

Pues bien, teniendo en cuenta ambas perspectivas, vamos a exponer, de manera sucinta, los modelos de fundamentación que nos parecen más socorridos por parte de la investigación filosófica.

- a. El iusnaturalismo, al que aludimos más arriba, es el primer modelo por consideración histórica. Se basa en la determinación de lo que es justo o injusto, por referencia a la existencia de normas naturales que ya existen al margen, y con independencia, de la voluntad del legislador. Dichas normas naturales emanadas, bien del Creador, o bien de la propia naturaleza, convalidarían el valor de una acción que sería justa si, y sólo si, coincide con la normativa natural, identificada como Derecho Natural, o con la Ley Natural. Esa teoría, que se identifica con una concepción tradicional del derecho, percibe los derechos humanos como parte del Derecho Natural en lo que concierne a las personas, en virtud de las cualidades que las adornan. Bien sea por su condición de criaturas creadas a imagen y semejanza de Dios, bien sea por su peculiar estructura personal derivada de su condición racional entendida como condición humana. De ahí que existan, al menos, dos versiones del iusnaturalismo: el de tinte más sustancialista –de tradición escolástica–; y el racionalista –más en consonancia con la tradición ilustrada–.

Esa teoría del iusnaturalismo que es de una fecundidad inextinguible, ha dado lugar a diversas versiones contemporáneas en las que ya no se habla tanto de Derecho Divino o de Orden Natural, sino más bien de la naturaleza de las cosas. En ambas versiones, los derechos humanos traducen obligaciones derivadas de la naturaleza de los seres humanos, en tanto que seres racionales, capaces de sentimientos y de creatividad; seres con necesidades básicas de alimento, de cobijo, de paz y de seguridad. Y seres con necesidades más altas como la educación, el medio ambiente, el desarrollo de sus capacidades, entre otras. De manera que, en ese contexto, los derechos humanos son la expresión jurídica de esas necesidades a las que los hombres “tienen derecho” *qua* seres humanos.

Las críticas más generalizadas a ese modelo de fundamentación descansan en la comprensión de una idea de naturaleza humana generalmente refractaria a lo histórico; su recaída en la denominada falacia naturalista

que deriva el deber ser del ser; una indudable dosis de subjetivismo so capa de un objetivismo derivado del término naturaleza como algo universal e inmutable, y el presunto desconocimiento del papel del Estado en la consideración y consolidación de los denominados derechos económicos y socioculturales en los que se desglosan los derechos humanos.

- b. En sus orígenes, esa propuesta contractualista depende de la teoría del contrato social como expresión heurística del origen de lo social y, por extensión, de la sociedad. Es una doctrina iniciada por Hobbes, retomada después por Rousseau y Kant, y posteriormente relanzada en la actualidad hasta llegar a convertirse en uno de los referentes más importantes de la Filosofía Política contemporánea. En la actualidad, Rawls y la corriente de la Teoría de la Decisión Racional, así como las teorías éticas del discurso, han vuelto a elevar al primer plano de la actualidad esa perspectiva. Aunque es preciso reconocer en cada una de ellas matices muy diferentes.

A pesar de ello, se puede decir en general que la idea básica de todas esas teorías es que si queremos encontrar un sentido, es decir, un fundamento racional a la existencia de derechos y obligaciones que se hallan presentes en la sociedad, tenemos que conjeturar una situación originaria a partir de la cual todo el magma de lo pre-social se convierte en sociedad racional.

Dicha hipótesis no prejuzga otros análisis históricos que hablan de la organización social a partir de una primigenia estructuración social en tribus y en grupos más o menos organizados, hasta los modelos de organización social más sofisticados. Lo que sostiene esa teoría es que podemos imaginar, con razón, una situación de pacto social entre personas racionales que, sin referirse en un primer momento a ningún concepto jurídico o de otro tipo legal, es decir, llegado el caso, se ven en la situación de ponerse de acuerdo para vivir en sociedad, para sobrevivir.

Pues bien, si se acepta este análisis, es decir, si éste fuera el caso, el argumento contractualista se completa diciendo que tal acuerdo originario conlleva el respeto obligatorio de ciertos derechos a los que tienen “derecho” los individuos como contrapartida de su cesión en el pacto social de referencia. Es obvio que tales derechos tienen los rasgos de los derechos fundamentales que después se van a explicitar como derechos humanos; y es obvio, también, que sin tales derechos, el pacto no sería posible. Por eso, unos derechos así entendidos son necesarios para la vida en sociedad, al margen de la voluntad de los legisladores ya que sin ellos la vida en sociedad sería imposible, i.e., invivible.

En las nuevas versiones del contractualismo, las denominadas corrientes neo-contractualistas, es preciso no olvidar que aparecen unidos tres aspectos: la idea de contrato social, el procedimentalismo y el individualismo metodológico.

- c. La teoría utilitarista, salida de Jeremy Bentham, aparece tardíamente en el registro de las teorías éticas. Aun así, ha alcanzado en el plazo de los dos últimos siglos una relevancia excepcional. Sin duda, la sencillez de su expresión –la identidad de la felicidad con el placer, y la máxima del mayor placer para el mayor número– la ha puesto en la línea de salida de todo tipo de discurso ético y político relevante y, por lo mismo, en una exigencia de lectura de las necesidades y de las capacidades de los humanos que, leídas desde esa clave, exigen una concreción legal ineludible.

Precisamente ese punto de partida del utilitarismo le da un sesgo antimetafísico y, por tanto, antiiusnaturalista, en la medida en que las oscuras (sic) ideas que amparaban sus esquemas se habían convertido en una traba tanto para el progreso de las sociedades humanas, como para su pretensión de paz y de felicidad. Si por otra parte, la traducción que lleva a cabo de la idea de felicidad va a depender del grado de bienestar y de placer alcanzado, podemos comprender el éxito fulgurante de una propuesta como ésta.

La peculiar manera de medir la felicidad –mediante el denominado “cálculo felicílico”– merced al recurso y necesaria síntesis de conocimientos de economía, derecho, psicología, ciencia política, que aseguran el criterio del bienestar, llevan al utilitarismo a supeditar el valor de todo derecho –y de todos los derechos, también de los Derechos Humanos– al logro de esa felicidad para el mayor número. Se propicia así un punto de vista inédito para la única justificación posible de las normas y del sentido de las instituciones y de las prácticas sociales.

Nace así el “principio de utilidad” como referente de justificación y de legitimación que ayuda a resolver casos de conflicto de derechos, en virtud de su recurso a una regla: calcular las consecuencias de cada curso de acción y elegir aquella acción que dé lugar a las mejores consecuencias esperadas desde el punto de vista del bienestar general. De ahí, el sesgo “consecuencialista” de las modernas justificaciones de las normas.

El problema adjunto a cualquier aplicación del principio de utilidad es el de poder llegar a justificar perjuicios, daños o incluso la muerte de alguien en aras del bienestar general. El tema del “chivo expiatorio”, la muerte de inocentes, se ha convertido en el talón de Aquiles de una teoría que pretendía arrasar, en lo tocante a disponer de un principio efectivo y real como punto de partida de toda posible fundamentación. Pues lo que no es de recibo es que en tales casos, cuestiones tales como las de la dignidad, del respeto, del reconocimiento, sean puestas entre paréntesis en aras de una situación general. Lo que a todas luces puede resultar ser una situación inmoral.

Otro de los retos a los que tiene que hacer frente el utilitarismo como teoría moral, es el de la heteronomía moral. Puesto que la vida moral es “utilizada” para proporcionar otro tipo de realidad como el placer, o la felicidad como referente externo de comportamiento en detrimento del valor de la autonomía que es el referente ineludible para hablar de sujeto moral, y así de sujeto de deberes y de derechos.

De ahí arrancan las acusaciones de ser un fiel reflejo de los presupuestos de una sociedad liberal o neo-liberal, cuyas

bases son: el liberalismo económico y el individualismo. Así como la acusación de incorporar, inevitablemente, una cierta dosis de egoísmo al propiciar, como recurso moral, un equilibrio entre interés privado e interés público para llegar, incluso, a sacrificar valores fundamentales como la dignidad o el respeto, en aras de un ideal ético que se basa en el interés, en la eficacia o en la felicidad de la mayoría. Todos los sistemas éticos salidos de esa comprensión se mueven siempre en el mínimo moral.

- d. Precisamente esa falta de humanidad que se genera en la aplicación del “principio de utilidad” es lo que denuncia el humanismo, cuya base de operaciones es la idea de la dignidad de la persona.

Como tal corriente filosófica, tiene una inspiración de base religiosa cristiana, y su desarrollo filosófico está afincado en la perspectiva fenomenológica de la filosofía. Aunque es verdad que cualquier recurso al humanismo, para paliar el déficit de humanidad, ha de ser contrastado con el de la proclama de su fin (Heidegger) –fin del humanismo– por parte de lo que ha dado en llamarse postmodernidad, a día de hoy un tanto superado.

No obstante, su adscripción a la fenomenología permite a ese modelo de fundamentación aunar una doble función. Por un lado, le lleva al análisis de lo que puede ser considerado como lo propiamente humano y describir sus características en los términos de modo de acción, de comprensión, de conocimiento, de sensación y de emoción. Y, por otro lado, le permite concluir, o deducir, la especial idiosincrasia que tiene lo humano y que puede ser descrito por la categoría de dignidad; de una dignidad especial por encima de cualquier otro ser vivo. Esa especial dignidad que descubre en el ser humano, la nombra con el término de persona, a la que entiende como un ser que posee una capacidad de acción libre, de comprensión de la realidad y de relación con los otros.

Esa dignidad descubierta en la caracterización del ser humano la hace merecedora de respeto y de cuidado, y la convierte en valor de referencia ético y legal. De ahí

el nombre de fundamentación axiológica. Pues es dicha dignidad especial —entendida como valor moral— que poseen los seres humanos la que tratan de expresar y de desarrollar los Derechos Humanos.

Como las reconocidas capacidades del ser humano son algo de por sí abierto, esa orientación axiológica de raíces humanistas permite, por una parte, establecer una coincidencia con otras argumentaciones salidas de distintos credos o colectivos anclados en dicha idea; a la vez que posibilita una continua lectura histórica de esa idea de dignidad para reivindicar “nuevas situaciones o espacios” para que la susodicha dignidad sea efectiva, es decir, se concrete en una vida digna de ser denominada humana.

La insistencia en la idea de dignidad como valor moral y, a su luz, la reclamación de los valores de la libertad, de la responsabilidad, del respeto y de la diferencia, y de la cooperación hacen de esa perspectiva un modelo axiológico apto para proponer un punto de vista desde el que fundar el discurso de los derechos humanos.

En ese modelo los problemas de fundamentación provienen de la propia consideración de la dignidad como “valor moral”, y de su ordenamiento en una posible escala de valores. Cuestión clave en esa perspectiva es cómo leer una idea de dignidad sin un referente metafísico, tan criticado por la filosofía actual, y cómo traducir en categorías morales “positivadas” dicha idea en el marco de una sociedad globalizada y multicultural. De ahí la pertinencia de una lectura intercultural de dicha idea, que supone un nuevo desafío para la filosofía. No conviene olvidar que esa perspectiva axiológica de fundamentación se mueve en el ámbito de una ética de máximos.

Las generaciones de los Derechos Humanos

Esa diversidad de propuestas de fundamentación de los derechos humanos, cada una con sus luces y sus sombras, ha dado pie a diversas propuestas de interpretación y concepción de los mismos, según se refieran a los valores a los que se refieren; así

como a sus implicaciones individuales, económicas y sociales o, sencillamente, culturales. A esa diversidad de lecturas nos referimos cuando hablamos de las generaciones de los derechos humanos, cuyo sentido no es otro que tratar de unir la formulación de los mismos a la luz de las nuevas condiciones históricas que surgen frecuentemente.

La propia inserción de los Derechos Humanos en el contexto de la globalización, con las transformaciones económicas que se operan y el fenómeno de la crisis financiera; la visibilidad de los cambios derivados de los desarrollos científico-tecnológicos y socioculturales; las nuevas concreciones de las aspiraciones de los individuos y de los pueblos, todas esas realidades no hacen sino favorecer y exigir nuevas aproximaciones a la manera de interpretar su fuerza moral, si de hablar de realidad y de eficacia de los mismos se trata. Por otra parte, nada impide ver en esa consideración de las sucesivas generaciones, el reflejo histórico de la aspiración a una vida digna en un mundo cada vez más justo, por humano y humanizador.

A ese respecto actualmente se suele aludir a cuatro generaciones de los Derechos Humanos que tratan de vertebrar todos los aspectos que acabamos de considerar.

1. Primera generación: los derechos de la libertad. Esa consideración pone de relieve la experiencia histórica de la que parten las primeras proclamaciones de derechos, centradas en una serie de reclamaciones de derechos civiles y políticos. Es cierto que el contexto histórico de tales demandas es Europa y América del Norte, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, amparadas en el movimiento cultural de la Ilustración, en los movimientos sociopolíticos de las revoluciones burguesas y en las guerras de independencia, también de Iberoamérica.

La pionera en la expresión de tales derechos es “La Declaración de Derechos de Virginia” (1776) en la que se pone como origen de tales reclamaciones la idea de que todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes y tienen derechos

innatos a su condición humana. En el mismo sentido, el artículo primero de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” (1789), insiste en la proclamación de que todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos.

Esa peculiar insistencia en el tema de la libertad es uno de los rasgos que más y mejor identifican los derechos de primera generación a los que se les percibe como derechos individuales, civiles y políticos; que a su vez exigen respeto a la dignidad de las personas, preservar su integridad física, su autonomía y su libertad frente a los poderes constituidos y las garantías procesales.

Los referentes teóricos “remotos” de esa primera generación hay que encontrarlos en las denuncias de la propia Escuela de Salamanca, en el iusnaturalismo racionalista, en el contractualismo social y en la filosofía con la que arranca la modernidad; es decir, en la Ilustración. Más próximo a nosotros, el liberalismo político introdujo todos esos valores en los preámbulos de todas las Cartas Magnas sobre las que se asientan los estados modernos, prototipo de los estados nacionales del siglo XIX. Todos esos derechos van a ir percibiéndose según una óptica política como los garantes de la ostentación del ejercicio del poder y, por lo mismo, como referentes de legitimación del ejercicio del mismo.

El Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos que la ONU proclama en 1966, es un ejemplo de compendio de esos derechos, a la vez que clausura una etapa de los mismos.

2. Segunda generación: los derechos de la igualdad. El punto de inflexión del que parte esa nueva lectura que llamamos segunda generación, no es la reclamación de una protección por parte del Estado con vistas a asegurar el disfrute de tales derechos a las personas. Lo que la segunda generación requiere del Estado es un cierto grado de intervención –implicación positiva– para garantizar la satisfacción de unas necesidades básicas de los individuos. El estado de bienestar, surgido para proveer a los individuos de bienes sociales básicos como educación, salud, trabajo y protección social, inaugura un desarrollo de los Derechos Humanos en términos de exigencia de unas condiciones sociales igualitarias que permitan

que todos los hombres disfruten de los derechos de primera generación. ¿Por qué? Porque no es verdad que todos los hombres nacen iguales en derechos y libertades. Lo general es la situación inversa, debido a que las situaciones de partida son desiguales.

Hemos de reconocer que esa reclamación de los denominados derechos de igualdad de consideración y trato no se lleva a cabo sin grandes contratiempos. El progresivo avance de la democracia política, la progresiva ampliación del sufragio universal y las diversas reformas sociales del siglo XIX dan legitimidad a esa lectura. Pero es preciso añadir, en aras de la verdad, que gran parte de la culpa (sic) en el logro de esos derechos la tiene el movimiento obrero –revolución rusa incluida (1917)– que surge con fuerza al amparo del desarrollo industrial. Ese peculiar factor del movimiento obrero es lo que lleva a muchos estudiosos a relacionar esa generación con el socialismo, dicho así de manera general, como referente político que permitió y amparó esa lectura. Y, lo más importante, de la puesta en marcha de los derechos económicos y sociales como exigencia de igualdad, nace la figura del Estado Social, de la misma manera que antes hablamos de la incidencia de los derechos individuales en el nacimiento del Estado Liberal.

3. Tercera generación: los derechos de la solidaridad. El inicio histórico de la denominada tercera generación puede situarse en la segunda mitad del siglo XX, como consecuencia de la situación de las minorías en el contexto de los países desarrollados y de amplias capas de población –tercer mundo– quienes no pueden disfrutar de nada en absoluto de lo que los derechos humanos señalan.

Precisamente ese carácter de demandas de colectivos –minorías, sectores de población o continentes y civilizaciones enteras– hacen que los derechos humanos se desdoblén en declaraciones sobre distintas aplicaciones de los mismos a las situaciones concretas, en tanto se decantan respecto de colectivos marginados o minorías privadas de esos derechos. La consideración más amplia y su incidencia en la concreción de dichos colectivos en zonas geográficas determinadas, les hacen bascular hacia demandas de solidaridad entre países pobres y países ricos; de superación de

la desigualdad Norte-Sur y de una incidencia en la protección del medio ambiente como exigencia de solidaridad universal (cfr., texto de la Comisión Internacional de Derechos Humanos de 1968, reunida en Teherán para analizar los 20 años de la proclamación de la ONU).

En ese sentido la vertebración de los Derechos Humanos derivados de esa lectura generacional son:

- El derecho a un orden internacional justo, que garantice una vida digna a todas las personas.
- El derecho al medio ambiente, a un desarrollo sostenible y a un comercio justo.
- El derecho a la libre circulación de las personas y al trabajo de los emigrantes en condiciones dignas.

Todas esas consideraciones son perspectivas de los derechos humanos llevadas a cabo desde el valor de la solidaridad, como referente de sentido y de reivindicación política. Una peculiar lectura que toma un nuevo rumbo con la incidencia social, económica y cultural de los cambios producidos por las nuevas tecnologías y la globalización; pues en la medida que tales cambios nos hacen caer en la cuenta que vivimos en un “mundo común y compartido”, en esa misma medida tiene cabida la acentuación de las situaciones de insolidaridad visualizadas como pobreza, desarrollismo, devastación del territorio, invasión cultural y cultura de crisis.

4. Cuarta generación: los derechos de la responsabilidad. En la medida en que esos derechos de solidaridad avistan los problemas derivados de los avances tecnológicos y reclaman hacerse cargo de las generaciones futuras, se abre un nuevo espacio para la comprensión de una nueva generación.

Hablamos así de un nuevo valor de referencia como es la responsabilidad, en cuyo nombre se reivindica la preservación del

medio ambiente y de la vida en la tierra: el derecho al desarrollo y a la autodeterminación de los pueblos, el derecho al patrimonio común de la humanidad y el derecho a la paz y a la intervención por parte de un poder legítimo mundial en los conflictos armados, en los genocidios y en los crímenes contra la humanidad.

Todos esos derechos, junto con las aplicaciones de los Derechos Humanos en el ciberespacio y el reconocimiento del nuevo espacio de la interculturalidad y de los derechos de los animales, configuran el espectro de los denominados derechos de cuarta generación. A los que se añaden, también, las nuevas lecturas del empobrecimiento como consecuencia de la crisis financiera internacional como una cuestión de responsabilidad, sobre todo occidental.

Todo ese conjunto de derechos reclamados en las diversas lecturas generacionales de los Derechos Humanos son, en realidad, aspiraciones o pretensiones morales que amplían su campo paulatinamente y que encuentran en el valor de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad y de la responsabilidad un marco adecuado para armonizar igualdad y diferencia; desarrollo individual y colectivo; interdependencia de cada ser humano con los demás, con el entorno natural, con el pasado común y con las generaciones futuras en la tarea de proponer un marco de referencia de derechos y deberes, moral y común.

Precisamente esa consideración de marco moral de referencia es el que propicia y requiere una progresiva legislación al respecto –a través de declaraciones–. En todo ese proceso resulta determinante la reunión de una gran movilización de las conciencias, una fuerte presión social, una acción política decidida y una profundización en los mecanismos de participación cívica propiciados por la estructura democrática del poder.

Los Derechos Humanos, ¿patrimonio inmaterial de la humanidad?

Hablar de patrimonio inmaterial está de moda. Por eso, cuando la UNESCO alumbra el texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, el 17 de octubre de 2003, lo que hace es poner en valor algo que se venía gestando desde hacía

mucho tiempo y que ella misma reconoce, en el preámbulo, que no se puede entender sin “los instrumentos existentes en materia de derechos humanos”.

En dicho texto propone entender como patrimonio cultural inmaterial “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. Ese patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, se recrea constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, de su interacción con la naturaleza y de su historia; al tiempo que les infunde un sentimiento de identidad y continuidad, y contribuye a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humanas. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos, y de desarrollo sostenible” (art. 2).⁷³

El valor de ese texto es abrir un camino, pues hoy se habla de patrimonio inmaterial para referirse, también, a todo lo relacionado con el desarrollo de las nuevas tecnologías, de las denominadas TICs. Por eso se habla de patrimonio inmaterial para referirse a las comunidades de conocimiento y de acción, a todo lo referente a los *commons*, y a las cuestiones del decrecimiento y políticas de austeridad, del *software* libre.

No invento nada nuevo, pues, si sostengo que este concepto de patrimonio inmaterial es la versión cultural de un nuevo imaginario

73 <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf> (acceso 12/01/2012). En el texto se habla de “salvaguardia” con el objetivo de señalar las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, y transmisión. Y eso como tarea de la sociedad civil amparada por los estados.

social de los Derechos Humanos que es capaz de unir en él, el grito desgarrador de denuncia de una situación por parte de fray Antón de Montesinos y de fray Bartolomé de Las Casas, con las exigencias y reivindicaciones de las últimas –por señalar las más recientes, a las que después seguirán otras– lecturas de los Derechos Humanos entendidos como referencia moral. Precisamente, por la inmaterialidad o intangibilidad que traduce su incardinación moral.

Ahora bien, en mi opinión no se entendería adecuadamente el significado de ese nuevo imaginario si no lo ponemos en relación con un imaginario colectivo en el que se aúnan y concuerdan unas sensibilidades y unos valores que están en la base de los derechos humanos y que les convierten, por ello, en referente de sentido de todo lo que pueda abarcar el término de patrimonio inmaterial, traducido ahora como patrimonio inmaterial de humanidad.

Pero, ni vale cualquier sensibilidad, ni vale cualquier valor. Sólo cuando la razón, en su ejercicio, sea capaz de discriminar entre las distintas sensibilidades de las que se hacen eco los derechos humanos, a la luz de la consideración de los valores de humanidad que les sostienen, podremos hablar de patrimonio inmaterial –moral– de humanidad. Y, lo que es más importante, podremos hablar de filosofía moral y, tal vez, de manera tentativa, de la posibilidad de una ética normativa en un contexto de declarado pluralismo moral.

Interesa, por tanto, identificar esas distintas sensibilidades a las que hemos aludido, para que la perseguida realidad moral de referencia de los Derechos Humanos no se convierta en pura abstracción, cuando no en mera retórica. A ese respecto el universo de sensibilidades que sostienen el imaginario colectivo en el que descansan los derechos se vertebra en la interrelación de las siguientes referencias:

- a. El resorte de toda sensibilidad que se precie de ser tal, se conjuga en primera persona. Nadie entendería una aspiración que no estuviera conectada con el mundo de los sujetos o de las personas, que son las titulares de los deseos o de las aspiraciones. De ahí que hablemos de componente

psicológico para señalar el sentido al que apunta todo ese mundo de nuestras aspiraciones y sensibilidades; y que no es otro que el de nuestro reiterado –por añorado– ideal que todos tenemos de ser felices. Estaríamos hablando así de la consideración de los Derechos Humanos como referentes del nivel más básico –por fundamental– de nuestras aspiraciones en tanto que expresión de lo que deseamos. Y lo que deseamos es llevar a cabo el viejo (sic) ideal que todos tenemos de ser felices en un mundo cada vez más humano y humanizado. Para la filosofía moral, y para toda pretensión de ética normativa que se precie, ese es un punto de partida ineludible y que requiere de especial atención.

- b. El segundo aspecto con el que relacionar las diversas sensibilidades que se exteriorizan en los derechos humanos, se refiere al componente moral de los mismos. Pues una expresión de la aspiración a ser felices no puede sino comulgar con una consideración de la dignidad como algo “tenido” por cada uno y reconocido por todos, en el sentido que exige ser respetada. Ese ideal moral al que remite el hecho de considerarse y de sentirse digno, es el encargado de medir la bondad o la maldad moral de lo que hacemos o dejamos de hacer. Y tiene, además, un valor de universalización pues nos convierte en mujeres y hombres dignos de respeto y consideración. De manera clara, pues, esta sensibilidad derivada de la dignidad es la que mejor traduce el discurso ético, ocupado de traducir lo que debería ser, aún en contra de la tozudez de lo que hay o se está dando. Y en ese terreno de lo que debería ser, cada vez adquiere más relevancia la referencia a los Derechos Humanos como expresión positiva del espacio moral requerido para que alguien se considere y pueda ser considerado digno.
- c. Pero los derechos humanos no están colgados de las nubes. Ni son una lluvia de principios o de valores que caen del cielo de las ideas. Para los derechos humanos resulta vital referirse a un contexto. De ahí que hablemos de referente sociológico o contextual para decir que tales

derechos exigen un contexto socio-cultural adecuado –con rostro humano– para que la referencia a los mismos no se convierta en una farsa. En ese sentido los derechos reclaman un espacio social humanizador, que sirva de control y verificación a la propia aspiración, o a lo que hay o se da. En el entendido que los derechos humanos constituyen un “ideal” de convivencia en paz, no confundir ideal con quimera.

De ahí la importancia de la tarea educativa de enseñar a mirar para una adecuada traducción y aplicación de los derechos humanos en el terreno de lo socio-cultural. Esa inserción cultural de los derechos adquiere aquí una relevancia excepcional, pues es la encargada de poner a trabajar a los derechos en contextos cada vez más plurales.

- d. Por eso los derechos humanos reclaman también la sensibilidad política. Es decir, reivindican la exigencia de que las cuestiones ligadas al problema de la legitimación y de la legitimidad del poder en las sociedades modernas democráticas se ventilen por relación con ellos. En ese nivel es en que hablamos de estado social de derecho como concreción de un espacio público cuyo referente de sentido y de legitimación son los Derechos Humanos. De la misma manera que sostenemos que la tarea educativa es clave para que la inserción cultural alcance un sentido acorde al “espíritu” que traslucen los denominados derechos humanos, también vemos que los Derechos Humanos exigen una determinada práctica política. Por eso hablamos de exigencia de “calidad humana” de la gestión política como uno de los ámbitos públicos que tanto ayudan o lastran la tarea de formar ciudadanos comprometidos y responsables.

Importa señalar que todas las sensibilidades reseñadas aparecen rodeadas de un núcleo axiológico que, abanderado por el deseo de ser felices, pasa por la reclamación de la dignidad, de la condición humana y del humanismo para terminar reivindicando la configuración de un estado de justicia como contexto de referencia

moral del que la reflexión filosófica “se aprovecha” para su tarea de ilustración y de compromiso.

Así es como la filosofía se convierte por su propia dinámica en ilustración; en comprensión, como quería Hannah Arendt; en discurso educativo. Pues es la educación la encargada de cultivar y dar sentido a todas esas sensibilidades. A ese respecto a nadie puede extrañar que digamos que una tarea educativa –que es más amplia que la tarea institucional de la enseñanza reglada– que no libere, que no iguale –en el sentido que no permita discriminación alguna–,⁷⁴ que no solidarice y que no aguante el tirón de la responsabilidad, es una propuesta educativa a la que le falta conexión con el núcleo axiológico que las distintas sensibilidades ponen de manifiesto y reclaman como “fondo de significado y de sentido” para una adecuada significación de los Derechos Humanos.

Y va a ser esa tarea educativa la que muestre la necesidad de cultivar el cañamazo de sentido que les sostiene para poder ser referente moral de una realización personal, comunitaria, institucional y, finalmente, global. Sólo entonces tendrá sentido proponer y comprender los Derechos Humanos como patrimonio inmaterial de humanidad.

Bibliografía de referencia

- Graciano González R. Arnaiz (Coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid 1999; y *Ética de la Paz. Valor, ideal y derecho humano*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007.
- S. Lukes, “Cinco fábulas sobre los derechos humanos”, S. Shute y S. Hurley, *De los Derechos Humanos*, Trotta, Madrid 1998, 29-46.
- Carlos S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona 1989.

74 Cf. G. González R. Arnaiz, “La educación inclusiva”, en Revista *INAFOCAM* 1 (2007) 10-16.

- Jaime Orúa y Felipe Gómez Isa, *La declaración universal de Derechos Humanos*, Univ. Deusto, Bilbao 2002.
- Gregorio Peces-Barba (ED.), *El fundamento de los Derechos Humanos*, Debate, Madrid 1989.
- Benito De Castro Cid, *Introducción al Estudio de los Derechos Humanos*. Ed. Universitas, S.A., Madrid 2003.
- A. E. Pérez-Luño, *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid 2003 (8ª ed.).
- J. Tasioulas, “*The Moral Reality of Human Rights*”, en Th. Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right. Who Owes What to the Very Poor?*, Ed. Oxford University Press, 2007, 75-121.

Educación para la solidaridad y la tolerancia

David Méndez Coca
Luis Méndez Francisco
Universidad Complutense de Madrid

Educación para la solidaridad y la tolerancia

La sociedad globalizada del conocimiento se caracteriza prioritariamente por el despliegue del conocimiento científico mediante fluidas interacciones entre el hombre y la tecnología, la innovación del conocimiento científico en equipos de numerosos investigadores y en centros de investigación acogidos a los planes de I+D+i. La difusión del conocimiento científico se canaliza preferentemente a través de selectas publicaciones y mediante redes de comunicación que generan las nuevas tecnologías de la información.

El contacto con los miembros de la denominada comunidad científica y la publicación de lo investigado para el conocimiento de los científicos es imprescindible para el reconocimiento de la relevancia científica de las investigaciones. En la sociedad del conocimiento se perciben intensas pautas de diferenciación y de especialización, y se induce la aplicación del saber a la creación de nuevos saberes. Es ostensible la presencia del conocimiento científico-tecnológico como criterio de diferenciación económica y social, no sólo dentro de los grupos poblacionales que integran un país sino también entre los distintos países; al tiempo que son innegables los procesos de globalización de la economía.

En referencia a ese marco científico-técnico y tomando la educación como hilo conductor, se pretende una reflexión sobre el denso equipamiento técnico, social y humanístico que requiere el hombre como ciudadano de la sociedad global, para su ubicación y funcionamiento de manera satisfactoria y provechosa. Con esta orientación se tratan los dos objetivos básicos de la educación: la formación técnica mediante la enseñanza-aprendizaje de los conocimientos y el desarrollo humanístico mediante la formación en valores, que se concreta en la formación de individuos solidarios para un mundo más justo y en la educación para la tolerancia como virtud social de refuerzo a las instituciones democráticas en la sociedad globalizada del conocimiento.

El conocimiento y las competencias son objetivos de la educación

El contexto científico de la sociedad global exige para su sostenibilidad la socialización del saber, lo que significa para la sociedad actual tener suficientemente desarrollados variados cauces de llegada al saber. La educación es un sistema reglado mediante el cual se organiza el acceso de los ciudadanos al conocimiento que, en cuanto recurso estratégico, se transforma en conjuntos de competencias, habilidades y actitudes con las que procede equipar a los ciudadanos. El sentido inmediato de ese equipamiento conceptual y técnico, de conocimientos y competencias, de habilidades individuales y grupales responde a las complejas y cambiantes exigencias de la moderna economía de servicios, que progresivamente ocupa el espacio productivo.

En correspondencia, la educación se afana en la obtención del objetivo de dotar al sujeto educando de los recursos necesarios para el desarrollo de las propias capacidades, funcionamiento correcto en el medio productivo y social, económico y cultural en que pretende vivir durante el tiempo en que transcurre su existencia. La incorporación adecuada al mundo laboral y productivo exige no solo capacidades, habilidades y destrezas, sino incluso calidad competencial actualizada para el desempeño de las nuevas tareas productivas. Mediante la aportación de sus competencias y capacidades, el individuo persigue la consecución de al menos tres objetivos: su promoción individual, el desarrollo económico y social de la sociedad en que se integra y la obtención de los bienes necesarios para su propio sostenimiento y el de la familia a cuyas necesidades ha de proveer.

La educación de calidad en la sociedad globalizada del conocimiento tiene una función política y social, que supera los límites de la economía estableciendo una relación vital con la tranquilidad y la paz social, que hace sostenible el desarrollo de los pueblos: “La educación proporciona la esperanza y la realidad de escapar de los estratos sociales y económicos menos favorecidos, se progresa con la educación y sólo con la educación”.⁷⁵

75 Puyol Antolín, Rafael, “La universidad del siglo XXI”, conferencia pronunciada

En la actualidad el hombre vive en sociedades progresivamente abiertas, en las que el ciudadano se ubica en una situación excepcional y privilegiada de oportunidades, incertidumbres y riesgos,⁷⁶ que se sostienen sobre las frecuentes interrelaciones entre los pueblos, las densas interdependencias económicas y políticas, los gratificantes encuentros entre individuos de culturas diferentes y las intensas comunicaciones entre personas que, aunque ubicadas en espacios distantes, las nuevas tecnologías e Internet facilitan su comunicación mediante conexiones tecnológicas, que en pocos segundos vinculan a interlocutores de uno y otro extremo del planeta.

La pertenencia a sociedades abiertas crea conciencia de corresponsabilidad respecto de hechos producidos en cualquier parte, exigiendo las pertinentes decisiones de política educativa para que los estudiantes, concluido su período específico de formación, puedan acceder con éxito a los diferentes ámbitos ocupacionales y laborales, se hallen complacidos con el capital técnico y humano adquirido mediante la educación, y se incorporen con entusiasmo a la sociedad global. Desde esta óptica, la educación no ha de orientarse a producir únicamente la adaptación del individuo a la realidad del presente, sino que ha de desplegar un proyecto utópico en el sentido de preparar al individuo para animar los cambios que mejoren la realidad actual, adaptarse a los nuevos que se produzcan a lo largo de su vida activa y ubicarse donde mejor le convenga.

Desde la extendida máxima que “nada es posible hacer distinto de lo ya hecho”, no se puede pretender cambio alguno ni mejora de ninguna clase. Si el hombre no fuera capaz de imaginar e intentar la realización de nuevas y mejores alternativas, viviría todavía en las cavernas. Han de ser bienvenidas nuevas utopías que faciliten la emergencia desde el pesimismo. La experiencia de épocas pasadas

en el Club Siglo XXI de Madrid, el 2 de febrero de 1997, publicada por el Club Siglo XXI, p. 30.

76 Sobre la sociedad del riesgo, Ulrich Beck ha escrito los mejores ensayos existentes en la literatura sociológica entre los que destacan dos libros especialmente: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (Paidós, Barcelona, 1998), y el último que lleva por título *La sociedad del riesgo global* (Siglo XXI, Madrid 2006).

induce a aceptar el postulado que la educación adquirida fue capaz de ajustarse a las cambiantes circunstancias, mediante la definición de nuevos objetivos y el diseño de estrategias originales.

Según el sociólogo Zygmunt Bauman, sin embargo, en las circunstancias actuales se exige proceder con prudencia en la situación cambiante del presente que no parece admitir una comparación fácil con los cambios del pasado. En un ensayo sobre la educación moderna se llega a la conclusión que:

“En ningún otro punto de inflexión de la historia humana los educadores afrontaron un desafío estrictamente comparable con el que presenta la divisoria de aguas contemporánea. Sencillamente, nunca antes estuvimos en una situación semejante. Aún debemos aprender el arte de vivir en un mundo sobresaturado de información. Y también debemos aprender el aún más difícil arte de preparar a las próximas generaciones para vivir en semejante mundo”.⁷⁷

A pesar de las complejas situaciones que se presentan al sistema educativo desde diversas perspectivas mantenemos, sin embargo, que en la sociedad global la educación de calidad constituye no sólo el más importante instrumento de promoción del individuo sino también de progreso para la sociedad misma. La educación ha de elaborarse con el concurso de todos los integrantes en el proceso educativo, y requiere la incorporación de los procedimientos más avanzados y sofisticados a favor del éxito del proceso de enseñanza-aprendizaje.

Ahora bien, la educación no se restringe al área de los procedimientos. Ha de abrirse al ámbito de los contenidos, teniendo como horizonte insoslayable la formación integral del hombre y su preparación para el empleo, que se puede concretar en conocimientos fundamentales que comprenden la lectura comprensiva, la escritura y el cálculo; saberes técnicos que alcancen al conocimiento y manejo de las TIC, y aptitudes sociales como la capacidad de relación, el

⁷⁷ Bauman, Z., *Los retos de la educación en la Modernidad Líquida*, ed. Gedisa, Barcelona, 2008, p. 46.

comportamiento en el trabajo y la adquisición de competencias propias del entorno laboral: capacidad de cooperar y trabajar en equipo, creatividad y búsqueda de calidad.⁷⁸

Desde ese punto de vista, es obligatorio acentuar la necesidad de actualizarse de modo continuo, a fin de ofrecer conocimientos nuevos que tengan una relativa duración. No ha de obviarse la reflexión sobre la escasa duración que manifiestan las competencias, habilidades y destrezas en las circunstancias actuales, a fin de asegurar que la educación recupere el valor duradero que antaño poseía la transmisión de los conocimientos. Esa duración está actualmente en crisis. La duración de los conocimientos, competencias y habilidades que la educación ofrece se reduce progresivamente por la aceleración de los ritmos de cambio que se suceden en todos los órdenes de la actividad humana, y especialmente de la actividad productiva.

El ideal de una actividad para toda la vida y de un empleo permanente se contesta por los profesores y directores de las más famosas escuelas de negocios que aconsejan reiteradamente a sus alumnos no quedar atrapados en empleos de larga duración, ni desarrollar lealtades institucionales permanentes.⁷⁹ Al proceder con la racionalidad pertinente se infiere la responsabilidad que todo profesional ha de asumir respecto de su formación continua, si no quiere ver como en poco tiempo sus conocimientos son obsoletos y su integración profesional y laboral se hace progresivamente más precaria.

El individuo, en solitario, no puede hacer frente con éxito a la situación general de cambio y obsolescencia que le atañe. Ha de ser la sociedad y las instituciones educativas, en especial las universidades, conscientes de la situación y con la ayuda del Estado, las que organicen procedimientos variados para asegurar la formación continua. Las circunstancias de promoción individual, de progreso social y familiar de las generaciones anteriores, que

78 Comisión de las Comunidades Europeas, Informe de la Comisión: futuros objetivos precisos de los sistemas educativos, COM (2001) 59 final, Bruselas, 31.01.2001.

79 Bauman, Z., *Ibidem*, p. 27.

impulsó la educación de calidad, interesaban más directamente a los individuos y sus familias. En cambio, en la sociedad globalizada se trascienden esos espacios particulares, que han de complementarse con los recursos de las instituciones sociales. Los Estados deberán asumir esos retos como una función esencial a satisfacer. Desde esa perspectiva, la educación de calidad se presenta con la exigencia de un derecho humano, como se contempla en la Constitución recientemente aprobada en República Dominicana.

Los valores como objetivo de la educación de calidad

En la sociedad globalizada del conocimiento la educación de calidad no agota su función en la transmisión de conocimientos y competencias, sino que ha de atender a los valores como objetivo inexcusable y asequible a todos los ciudadanos. La natural función educativa se extiende así al fortalecimiento de la cohesión e integración social, y al debilitamiento de las desigualdades. Como ya se ha mencionado con anterioridad, la educación de calidad se configura como un factor eficaz de promoción social del individuo, porque “una educación de calidad es una educación integral, esto es, una educación de la persona, de toda persona, de cada persona, orientada a su capacitación para formular y llevar a cabo un proyecto de vida valioso en lo personal y socialmente útil”.⁸⁰

Esta perspectiva urge la necesidad de aportar valores pertinentes para que el educando no sólo sea un buen técnico y un profesional eficiente, sino también un buen ciudadano capaz de identificarse críticamente con el proyecto nacional democrático; contribuir generosamente al fortalecimiento de las instituciones democráticas y a la mejor organización de la convivencia pacífica con sus conciudadanos. La educación de calidad ha de formar a los ciudadanos como trabajadores responsables y competentes, con habilidades para integrarse productivamente en el sistema económico; pero también ha de enseñarles a trabajar formando equipo con otros, iguales o diferentes, generando en los educandos las virtudes sociales de la

⁸⁰ Comité de Educación de la Asociación Española para la Calidad (AEC), “Calidad en educación, calidad de la educación”, edita Asociación Española para la Calidad, Madrid 2005, p. 107.

tolerancia y la solidaridad, que les habiliten para el ejercicio de la corresponsabilidad con las necesidades de sus vecinos, con las causas justas del ser humano en cualquier lugar y circunstancia y con la defensa del interés general sobre los intereses particulares.

De ese modo la educación se fundamenta en principios axiales básicos sobre los que se sustentan comportamientos solidarios y tolerantes que habrán de adquirir los sujetos educandos en el decurso de su formación, a fin de realizar exitosamente su integración en el medio social y profesional. En el mensaje para la XLV Jornada Mundial de la Paz del 2012, que llevó por título “Educar a los jóvenes en la justicia y la Paz”, Benedicto XVI insiste en la necesidad de educar a los jóvenes en los valores: “Prestar atención al mundo juvenil, saber escucharlo y valorarlo, no es solo una oportunidad, sino un deber primario de toda sociedad, para la construcción de un futuro de justicia y paz. Se ha de transmitir a los jóvenes el aprecio por el valor positivo de la vida, suscitando en ellos el deseo de gastarla al servicio del bien”.⁸¹

La referencia a los grandes principios de la dignidad humana y del respeto con que ha de ser tratado siempre el ser humano incluye obviamente la libertad de todos, la preeminencia del principio de la frugalidad sobre la ostentación, la responsabilidad en el trabajo, la participación activa y tolerante en la organización democrática, la convivencia armoniosa, el ahorro, la solidaridad y otros semejantes.

Esa perspectiva de la educación en modo alguno merma la atención y el esfuerzo en cuanto a los contenidos científicos y técnicos a obtener mediante procesos rigurosos de investigación, depurados a lo largo del tiempo a través de la experiencia colectiva, y por contraste con otros conocimientos difundidos por las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Pero en la cesta del contenido de la educación han de estar presentes con igual o mayor rango los valores que, al integrar la cultura del pueblo, han cristalizado en instituciones y comportamientos; como también los

⁸¹ Benedicto XVI, “Educar a los jóvenes en la justicia y la paz”, mensaje para la XLV Jornada Mundial de la Paz (1 de enero de 2012), ed. Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 8 diciembre 2011.

derechos y deberes recogidos en las declaraciones internacionales de Derechos Humanos y aquellos valores, derechos y deberes que han acompañado el secular devenir del pueblo dominicano: valores de la dignidad de la persona, la libertad, la solidaridad, la frugalidad, la convivencia democrática y pacífica, el trabajo y el ahorro, la responsabilidad con los bienes comunes naturales y sociales, y tantos otros acogidos en la nueva Constitución que ocuparán un lugar preferente en la educación de las nuevas generaciones.

La exigencia de esta educación en valores se apoya en el hecho que la educación de calidad ha de orientar la formación integral del hombre que, en cuanto ser humano no es reducible a un ente económico, ayer productor y hoy consumidor. Es un constitutivo esencial del ser humano tender hacia la felicidad y, como decía el filósofo estoico Séneca: “Nadie puede ser llamado feliz, si se coloca fuera de la verdad”.⁸² La verdad que necesita y busca el hombre se inicia por el reconocimiento de la dignidad y la libertad del hombre, como defendió en estas tierras fray Antonio de Montesinos en la predicación dominical del cuarto domingo de Adviento del 1511. Aquellos valores son tan válidos entonces como ahora, por su indisoluble raigambre en la verdad de la persona humana.

Benedicto XVI, en el discurso que dirigió a un grupo de jóvenes profesores de la universidad con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Madrid, indicó: “La Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la propia verdad de la persona humana”, que se asienta en la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios, cuya buena noticia “descubre una racionalidad en todo lo creado y contempla al hombre como criatura que participa y puede llegar a reconocer esa racionalidad”.⁸³

La búsqueda de la verdad del ser humano complicó la vida de los frailes dominicos en esta isla hace quinientos años, y la complica

82 Séneca, L. A., “Sobre la felicidad”, 5.2., en *Diálogos*, Tecnos, Madrid 1986.

83 <http://vatican.va/> Discurso del Santo Padre Benedito XVI en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios, en la Basílica de El Escorial, el 19 de agosto de 2011.

en la actualidad a todos los hombres, puesto que el camino hacia la verdad completa compromete también al ser humano por entero: es un camino de inteligencia y de amor, que no se alcanza plenamente nunca; pero a pesar de esa circunstancia se debe buscar aunque no podamos poseerla del todo, porque va a estar más allá de nuestro alcance. En el mensaje para la celebración de la XLV Jornada Mundial para la Paz (01/01/2012) se reitera la necesidad y obligación de todos los integrantes en el proceso educativo de prestar la debida atención a los valores de justicia y verdad, a educar para la paz y en los valores sociales de la solidaridad y la tolerancia que la hacen posible:

“La paz no es solo un don que se recibe, sino también una obra que se ha de construir. Para ser verdaderamente constructores de la paz debemos ser educados en la compasión, la solidaridad, la colaboración, la fraternidad; hemos de ser activos dentro de las comunidades y atentos a despertar las conciencias sobre las cuestiones nacionales e internacionales, así como sobre la importancia de buscar modos adecuados de redistribución de la riqueza, de promoción del crecimiento, de la cooperación al desarrollo y de la resolución de los conflictos”.⁸⁴

Se trata de un programa educativo de valores al servicio de la paz. En los dos asuntos siguientes presentamos algunos comportamientos y actitudes referidos a dos virtudes sociales necesarias para la consolidación y la expansión de la paz: la solidaridad se articula en sus exigencias con la colaboración y la compasión, y la tolerancia apunta al horizonte de la resolución de conflictos y se suscita desde la fraternidad sustancial que vincula a todos los seres humanos, no solo por la comunidad de origen y destino, sino principalmente por la igual dignidad que corresponde a todo ser humano.

La solidaridad como reto de la educación

La educación de calidad ha de plantearse el reto de transmitir a los educandos valores de solidaridad y tolerancia a fin de capacitarles

⁸⁴ Benedicto XVI, “Educar a los jóvenes en la justicia y la paz”, mensaje para la XLV Jornada Mundial de la Paz, (1 de enero de 2012).

para su integración en el mundo económico, social y político; con provecho propio, beneficio para la sociedad y satisfacción de todos. La educación ha de hacer ciudadanos animosos de participar críticamente en las instituciones democráticas que se construyen y sustentan sobre el despliegue de la justicia en la organización, estructuración y funcionamiento de la democracia. Aunque la justicia haya alcanzado un notable grado de realización, necesita el complemento de la solidaridad. Al afán de hacer solidarios a los educandos han de dedicarse los esfuerzos y recursos del sistema educativo, en la convicción de que los ciudadanos educados en la solidaridad serán más intrépidos en la mejora, siempre posible y deseable, de las instituciones al servicio del bienestar y calidad de vida de los ciudadanos.

1. De la intemperie a la proximidad solidaria. Para el conocimiento y éxito del objetivo indicado se pergeñan las siguientes consideraciones estimadas relevantes en la sociedad moderna instalada en situación de riesgo, peligro e incertidumbre. Con la expresión de riesgo y peligro no se evocan los accidentes naturales con los que el hombre ha convivido en el planeta a lo largo del tiempo, se piensan las situaciones peligrosas ocasionadas por la acción humana, mediante la sofisticada producción industrial y el modelo vigente de explotación depredadora de los recursos naturales. Al modelo económico acompañan los denominados “efectos colaterales”, tan presentes como perjudiciales del sostenible desarrollo económico y del progreso social.

La instalación pasiva del ser humano en la sociedad de riesgo le sitúa en unas coordenadas de incertidumbre, con muy escasa capacidad de hacer frente a las situaciones que afectan al bienestar, a la salud física y a la calidad de vida que tiene derecho a exigir desde la dignidad que posee por su condición de ser humano. Debido a esas limitaciones y carencias se exigen con mayor urgencia espacios de solidaridad en que los seres humanos hallen una acogida cálida y encuentren a otros que ofrezcan simpatía y consideración compasiva para reforzar, en la concurrencia, los escenarios del “nosotros”, a fin de superar las dificultades propias de la sociedad del riesgo. La sociabilidad humana estimula y alienta modos originales y

maneras de aproximación, compasión, cooperación, consideración y solidaridad.

La prueba más obvia de esa disposición es el gigantesco movimiento de ONGs, los cientos de miles de personas solidarias que dedican su tiempo, competencia y recursos a una intensa y solidaria actividad en la sociedad global. La escuela actual haría un buen servicio a la sociedad y a los educandos si favorece encuentros de estudiantes con cooperantes y teje lazos de colaboración con algunas de las ONGs que, con la exposición de los proyectos y el relato de sus experiencias, despertarían sentimientos de solidaridad y vocaciones de cooperantes. Muchos de esos movimientos sociales constituyen verdaderas escuelas de vida que educan para la solidaridad y la disponibilidad para entregarse a sí mismos. En todo caso contribuiría con notables posibilidades de éxito al conocimiento y a la experiencia existencial de valores e ideales emergentes en la sociedad actual que, transformados e interiorizados en pautas o normas de conducta, conducen el devenir existencial de la muchedumbre de individuos que profesan los valores morales de la solidaridad y dan vida al movimiento de las ONGs a nivel global. Facilitar y animar a los educandos a asomarse a esos escenarios de solidaridad constituye un modo digno de ejercer la educación en valores.

2. La solidaridad en el área de la justicia. No cabe duda que la justicia es el valor o la virtud clave de la ética, y en consecuencia es la condición necesaria para la felicidad del ser humano y fin último de la vida moral, puesto que donde no habita la justicia, como escribe Victoria Camps, el discurso de la dignidad del ser humano no tiene sentido: “A fin de cuentas la justicia intenta hacer realidad esa hipotética igualdad de todos los humanos y la no menos dudosa libertad en tanto derechos fundamentales del individuo. Derechos que son el requisito de una calidad de vida que debe ser objeto luego de conquista individual”.

Ahora bien, la realización de la justicia no depende sólo de la buena voluntad de los individuos, sino también del pertinente soporte material e institucional. Los buenos sentimientos implicados en la solidaridad ayudan al logro de los fines de la justicia, pero no

la constituyen. Según la autora, la justicia tiene tres insuficiencias principales: primero, se ocupa prioritariamente del interés general tratando a todos por igual; segundo, la justicia nunca llega a realizarse del todo; y tercero, la justicia parte del supuesto de que todos son iguales y la “igualdad natural es un mito”. Esas limitaciones evidencian la necesidad del valor vecino de la justicia, que es la solidaridad.⁸⁵ Desde ese punto de vista, para alcanzar su objetivo en plenitud la justicia necesita de la solidaridad, virtud que ejerce como complemento necesario de la justicia:

“Si para la justicia lo que merece el otro es aquello que en derecho le corresponde –derecho subjetivo, naturalmente–, la virtud de la solidaridad nos insta a la simpatía, estado que nos conduce a sentir al otro desde el interior de sí mismo y, por lo tanto, hacer nuestras sus necesidades. Esta vivencia compartida es la que nos aúna en una igualdad de fines y derechos”.⁸⁶

De esa manera la solidaridad es la virtud que, situándose en la órbita de la justicia, permite recorrer el trecho disponible para la debida aproximación al individuo, y facilitar que la justicia se centre en el interés general. Mediante la solidaridad nos acercamos al ser humano en cuanto individuo concreto con el que compartimos el sufrimiento que necesita consuelo, nos afanamos en la búsqueda de soluciones a los problemas socioeconómicos que le apremian, compartimos las tristezas que le oprimen, le acompañamos en su soledad, le hacemos presente nuestra compasión por lo irremediable que le hiere y le manifestamos nuestra simpatía, amistad y consideración por su persona.

3. Las perspectivas de la solidaridad. Son variados los puntos de vista significativos desde los que se pudiera investigar el valor de la solidaridad en la sociedad global de comienzos del siglo XXI. Entre las perspectivas más arraigadas pudieran mencionarse la sociológica, la ético-filosófica, la jurídica, la psicológica y

85 Camps, Victoria, *Virtudes públicas*, Ed. Espasa - Calpe, Madrid 1990, p. 33-34.

86 Sánchez Cuesta, Manuel, *Ética para la vida cotidiana*, ediciones del Orto, Madrid 2003, p. 136-137.

obviamente la teológica. La referencia a algunas perspectivas permite esclarecer el significado de ese valor, para facilitar la aproximación conceptual a su contenido en orden a la especificación de la solidaridad como objeto de la educación.

El análisis sociológico distingue dos perspectivas claramente diferenciadas y complementarias de la solidaridad como realidad empíricamente observable y, por consiguiente, susceptible de tratamiento en el área de la ciencia sociológica. Desde esa perspectiva, destaca E. Durkheim con su obra *la División del Trabajo Social*, en cuyo Prólogo a la primera edición escribe: “La cuestión originaria de este trabajo es la de las relaciones de la personalidad individual y la solidaridad social”. Llama la atención del autor la paradoja siguiente: el hombre moderno parece avanzar hacia el horizonte ilustrado de una autonomía individual progresiva y, sin embargo, cada vez aparece más estrechamente vinculado y dependiente de la sociedad. ¿Cómo afecta al hombre ese movimiento de direcciones contrapuestas? Durkheim intenta resolver la antinomia por la “transformación de la solidaridad social debida al desarrollo siempre más considerable de la división del trabajo”, lo que da lugar a los dos tipos de solidaridad social, mecánica y orgánica, que analizará en la obra.⁸⁷

Desde la perspectiva empírica son muchos y excelentes los trabajos que los sociólogos llevan a cabo de forma periódica para establecer los niveles de solidaridad o insolidaridad, de cohesión social o de exclusión y de desarrollo humano vigentes en las sociedades actuales. En cuanto hecho observable, el análisis empírico de las plurales y diversas manifestaciones de la solidaridad o exclusión, expresan las distintas situaciones sociales en que el ser humano está inserto. Hace ya ocho años publiqué algo sobre la ambivalencia de los comportamientos sociales en torno a ese asunto.

La sociabilidad humana anima y rehace constantemente la vida social del hombre y estimula nuevas condiciones de agrupamiento para superar las limitaciones individuales ante los accidentes

⁸⁷ Durkheim, E., *De la división del trabajo social*, Schapire editores, Argentina, 1973, p. 37.

naturales. De modo semejante alienta en la sociedad del riesgo modos diferentes de cooperación y de solidaridad (buena prueba es el gigantesco movimiento de ONGs, presente en todas partes).

La cooperación y las fundadas expectativas de solidaridad alientan las posibilidades de un espacio global de ciudadanía, que sirva al ilustrado proyecto del desarrollo de la ciudad universal, que nos sitúa dentro del área de los Derechos Humanos. Pero también somos testigos de una pandemia de insolidaridad que acompaña el excesivo afán de lucro, las ambiciones nacionalistas, los guetos de marginación y pobreza afincados en las ricas ciudades del mundo desarrollado, la hostilidad frente a la emigración y otras semejantes manifestaciones del individualismo que a veces embarga al hombre moderno afanado en construir blindadas torres de aislamiento.⁸⁸

El clásico análisis sociológico se ha centrado en el estudio de los factores de solidaridad reduciéndolos a dos tipos: los que actúan en virtud de “semejanzas o afinidades” en que el ser humano tiende espontáneamente a sentirse vinculado a aquellos que por diferentes motivos considera afines, con los que suele crear estructuras consistentes y duraderas. Pero también el ser humano a veces se vincula con aquellos que son diferentes, pues busca en ellos aquello que le complementan los otros, busca el mutuo provecho en la asociación.

En general el análisis sociológico constata distintos grados de cohesión asociativa según sean factores diferenciales o de semejanza, que suelen agruparse bajo la denominación de tipos societarios o comunitarios. Esa distinción permite unificar en un discurso de proposiciones coherentes los diferentes planteamientos que se producen en las áreas científicas donde se trata el asunto de la solidaridad. De ambos factores participa el gigantesco movimiento actual de las ONGs.

88 Méndez Francisco, Luis, “Valoración ética de la globalización”, en la Revista *Cuadernos de realidades Sociales*, núm. 63-64, enero 2004, Madrid, España pp.34-35.

Ahora bien, la solidaridad no es solo un mero dato o hecho social, sino que es también una acción humana que se injerta en las relaciones interindividuales para producir una conducta moral que, superando afinidades y diferencias, se recrea en coordenadas de universalidad.⁸⁹ Desde ese punto de vista la solidaridad se manifiesta como propiedad o elemento esencialmente integrante de la persona humana, con referencia normativa de orden moral para el comportamiento humano.

El análisis de la solidaridad corresponde a la ética. La perspectiva empírica y ética pueden considerarse complementarias en cuanto constituyen dos momentos de la solidaridad: en el momento originario, la solidaridad emerge de las exigencias ónticas de la naturaleza humana ya que es “expresión inmediata y radical de la fraternidad humana” que se sustenta sobre la sociabilidad que define al ser humano, la comunidad de origen, la capacidad racional que compete a todos los seres humanos y la comunidad de destino.

La filosofía no ha prestado especial atención a la solidaridad desde su condición de virtud complementaria de la justicia. La profesora Victoria Camps pone de manifiesto esa circunstancia al referirse expresamente a Rawls y a Habermas:

“Dos son las teorías que hoy marcan el camino de la filosofía moral y política: la teoría de la justicia de John Rawls y la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Pues bien, en ambos casos, de lo que se trata es de proporcionar los criterios de la sociedad justa –bien ordenada, dice Rawls–, o de la decisión y acuerdo justo y racional, según Habermas. Criterios generales para que la acción colectiva sea justa, pero con insuficiente atención a las mediaciones, al escenario, a las costumbres, o a las virtudes que deberían poseer los miembros de las sociedades que quieren regirse por tales criterios”.⁹⁰

89 Gutiérrez García, J. L., “Solidaridad”, en la *Gran Enciclopedia RIALP*, Tomo XXI, ed. Rialp, Madrid 1979.

90 Camps, V., o. c., p.42.

El término solidaridad apunta a la idea de cohesión, agrupación ordenada e integración, y el análisis etimológico pudiera descubrir connotaciones de interés, que no procede hacer ahora;⁹¹ pero no cabe duda que la verdadera solidaridad se construye desde un conocimiento y aceptación de la igualdad entre los que se pretende tejer lazos solidarios. Para algunos autores la solidaridad surge como valor moral en los movimientos sociales de la modernidad, teniendo una originaria matriz laica. En mi parecer, no han de infravalorarse las aportaciones conceptuales y prácticas que a lo largo del tiempo y en la actualidad evidencian una corriente de solidaridad que tiene claras raíces religiosas:

“La solidaridad es el benéfico efecto de la difusión de los derechos humanos entre los hombres, que bebe en diferentes fuentes de tipo laico y religioso, se nutre de las creencias laicas de comunidad de origen y destino e igualdad de la naturaleza racional en todos los hombres, y encuentra también un nutritivo manjar en las creencias religiosas de que todas las cosas tienen un mismo creador al que están ordenadas, y que todos los seres humanos tienen igual dignidad por ser imagen y semejanza de Dios y consiguientemente son todos hermanos porque tienen un mismo padre Dios”.⁹²

91 Gutiérrez García, J. L., *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Ariel, Barcelona 2001, p. 56-57. Aunque no procede un análisis etimológico exhaustivo del término, en todo caso se puede mencionar que el término solidaridad procede del latín *solidus*. El sustantivo *solidaritas* no es conocido en el latín clásico, se genera en los ámbitos teológicos medievales y se generaliza de la mano de la filosofía moderna y de la sociología. Implica connotaciones de entero, compacto y de igualdad de las partes que integran el conjunto sólido. En la terminología jurídica (derecho sucesorio, derecho de obligaciones, etc.) se usan términos de responsabilidad solidaria y aceptación solidaria, que en todo caso apuntan a un conjunto homogéneo de personas o cosas, en el que resultan iguales las partes. En la teología cristiana, la idea de igualdad de las partes se construye desde la comunidad de origen y dignidad de todo ser humano.

92 Méndez Francisco, Luis, “Valoración ética de la globalización”, en la revista *RS. Cuadernos de Realidades Sociales*, núm. 63/64, Madrid, 2004, p. 36.

4. La solidaridad en el escenario de la doctrina social católica.⁹³

Juan Pablo II con la encíclica *Solicitudo rei sociales*, introduce “la solidaridad en la lista de las virtudes cristianas, la vincula a la justicia social y a ambas en la clave de la interdependencia creciente entre personas y pueblos [...] con esta encíclica la solidaridad adquiere carta de ciudadanía en el horizonte de la ética social cristiana”, se convierte en categoría moral básica de la Doctrina Social de la Iglesia y se hace obligada referencia para comprender la dignidad humana.⁹⁴

En ese marco se utilizan preferentemente los términos amor y caridad. Sin embargo, por el contexto se infiere cuándo se hace referencia a las actitudes y comportamientos solidarios, y cuándo se pretenden cotas de mayor relieve. En mi parecer es correcta la interpretación terminológica que se practica en la exposición del papa emérito, Benedicto XVI que, en la segunda parte de la encíclica *Deus caritas est* destaca, entre otras, tres dimensiones de la caridad que competen también a la solidaridad: la universalidad como criterio de la acción solidaria, el compromiso con la solidaridad en la situación social actual, y por último la especificidad de la acción solidaria de la Iglesia.

En primer término plantea el ejercicio del amor por parte de la Iglesia como comunidad de amor, y establece la universalidad como criterio del comportamiento solidario, tal como aparece en la parábola del samaritano⁹⁵ en que el ejercicio del amor, solidaridad

93 En el N° 35 de la encíclica *Summi Pontificatus* de Pio XII de 1939, aparece el término solidaridad; y en un discurso pronunciado el 1 de junio de 1941, el mismo Pio XII habla del “sentimiento que impulsa a los cristianos a esforzarse por hacer posible a todos una vida digna del hombre y del cristiano”. El sentimiento apunta al concepto de solidaridad. A partir de aquí han sido abundantes las referencias a la solidaridad en los documentos pontificios. Al menos se han de mencionar *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII; la encíclica *Populorum progresio* (1967) y *Octogesima adveniens* (1971) de Pablo VI. La trilogía de encíclicas *Laborem exercens* (1981) y *Centesimus annus* (1991) que con la *Solicitudo rei socialis* desarrolla Juan Pablo II la doctrina social católica sobre la solidaridad.

94 Martínez, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana*, edita Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009, p. 273-274.

95 Laguna, José, “La parábola del buen samaritano forma parte del patrimonio

plena, “se dirige hacia el necesitado encontrado casualmente” (Lc 10, 31). Ese es el criterio que el Apóstol Pablo establece en la Carta a los Gálatas: “Mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe” (6,10). En la encíclica se delimita primero el espacio que corresponde a la justicia que es tarea del Estado: “La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia sino de la política. No obstante (a la Iglesia) le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien”.

En el terreno concreto de la solidaridad, se defiende la universalidad de la ayuda material y espiritual a todo ser humano necesitado y a esa colaboración está presta la Iglesia: “El amor siempre será necesario aun en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el ejercicio del amor”. Se especifica a continuación el contenido del ejercicio solidario: “Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre”, y de manera más concreta afirma: “Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo”.

El Estado, es decir la justicia, no alcanza en su despliegue a todas las situaciones concretas que los humanos presentan porque un hombre afligido, cualquier ser humano, está necesitado de “una entrañable atención personal”. Teniendo en cuenta el principio de subsidiariedad, el Estado debe alentar y ayudar “las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de esas fuerzas vivas”. Se rechaza el prejuicio de que un orden justo hace superflua la solidaridad, porque ello supondría dar por

literario y ético de la humanidad. El ejemplo del samaritano compasivo desborda su contexto religioso originario para convertirse en referente ineludible de personas e instituciones dedicadas a vendar las heridas de los apaleados y despojados que, en toda época histórica, han sido arrojados a las cunetas de los sistemas sociales vigentes”, en *Hacerse cargo, cargar y cargarse de la realidad* (Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible), edita Cristianisme i Justícia, Barcelona 2011.

bueno el error materialista de que el hombre no necesita más que pan.⁹⁶

Asumir que la solidaridad en los países avanzados es algo superfluo, entra en contradicción con los datos empíricos de cómo las sociedades más desarrolladas y que parecen mejor organizadas son muchas veces paraísos de ciudadanos insolidarios, sólo interesados en sus propios fines, en donde se alcanzan elevadas cotas de individualismo o narcisismo.⁹⁷

En segundo término, en el documento se valora la situación actual del mundo en relación con la solidaridad: la acción de los medios de comunicación de masas han puesto de manifiesto y de “manera mucho más inmediata las necesidades de los hombres”, pero también han acertado distancias y hacen posible que “la acción caritativa pueda extenderse a todos los hombres y a todas sus necesidades”. La abundancia de medios y recursos materiales y humanos de las sociedades desarrolladas impulsa variados compromisos con “el inexcusable sentido de la solidaridad entre todos los pueblos”,⁹⁸ como señal distintiva de los tiempos actuales y las autoridades, los Estados y las “asociaciones humanitarias favorecen las iniciativas orientadas a este fin”.

Esa práctica de la solidaridad, por parte de la sociedad civil, supera ampliamente la cumplida por las personas aisladamente. Surgen nuevas formas de colaboración entre las entidades estatales y eclesiales “que se han demostrado fructíferas” y de mutua ayuda para la eficacia solidaria. En ese clima de colaboración proliferan las organizaciones “con objetivos caritativos o filantrópicos”, nacen y se difunden muchas formas de voluntariado, crece exponencialmente el número de los cooperantes y el Pontífice manifiesta “especial aprecio y gratitud” a todos los que participan en esas actividades. Se resalta también la disponibilidad de la Iglesia Católica a colaborar con las “organizaciones caritativas de

96 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, ed. San Pablo, Madrid 2006, punto 28, p. 61-65.

97 Camps, Victoria, *ibidem*, p. 35.

98 Concilio Vaticano II, *Decr. Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos, 8 y 14.

otras Iglesias y Comunidades”, puesto que todos tienen el mismo objetivo: “Un verdadero humanismo, que reconoce en el hombre la imagen de Dios y quiere ayudarlo a realizar una vida conforme a esa dignidad”.⁹⁹

El tercer aspecto de interés se refiere “al perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia” destacando algunos de los rasgos propios de la acción solidaria que practican las organizaciones de Iglesia. En primer lugar, se destaca la universalidad de la acción caritativa con el necesitado, la gestión eficaz con que han de funcionar las organizaciones católicas y la validez del modelo específico de Caritas. En segundo término se establecen tres aspectos significativos de la práctica solidaria: la competencia profesional que asegure una atención técnicamente correcta, el carácter humanitario o de atención cordial “para que el otro experimente su riqueza de humanidad” y, en el que lo ejerce, el amor al prójimo aparezca no tanto como un mandamiento impuesto desde fuera sino como “una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad”. Por último, se reclama la independencia de la acción caritativa de la Iglesia respecto de los partidos políticos y de las ideologías, si la acción solidaria se ha de convertir en “un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos”.¹⁰⁰

La necesaria tolerancia para la sociedad global

La sociedad global por definición es una sociedad multicultural, genéticamente plural, religiosamente diversificada, con estilos de vida muy diferenciados, aunque con densas interdependencias desde el punto de vista económico y político. En ese escenario la educación de calidad ha de tener presente un asunto del mayor interés: el individuo desea alcanzar una vida buena, socialmente integrada y personalmente gratificante en la sociedad donde quiere vivir. Desde esta perspectiva, la educación debería alcanzar estimables logros en la formación de individuos tolerantes.

⁹⁹ Benedicto XVI, *ibidem*, punto 30, a y b, pág. 68-71.

¹⁰⁰ Benedicto XVI, *Ibidem*, punto 31, a, b y c, p. 72-76.

Un mundo progresivamente abierto espera a las generaciones futuras. Los intercambios culturales y la convivencia con individuos de religiones distintas y costumbres diversas será el normal acontecer que la educación ha de asumir como estímulo para crear en los sujetos educandos actitudes tolerantes y comportamientos coherentes que faciliten la convivencia gratificante con seres humanos de otras culturas, religiones o costumbres. La tolerancia forma parte de las tres virtudes que constituyen el argumento de la exhortación hecha a Tamino en la “Flauta Mágica” de Wolfgang Amadeus Mozart: “Sé constante, tolerante y discreto”.

El significado de esa fórmula parece responder a un ideal ético de lo que se denominaría el ideal burgués de las virtudes morales, que debieran configurar el perfil profesional de los gestores del Estado. La tolerancia se ha desarrollado con cierto retraso respecto de la constancia y la discreción: “Se ha formado primero en el terreno confesional cuando, después de la Reforma, se perdió en Alemania la unidad, hasta entonces evidente de Iglesia y Estado, y varias confesiones tuvieron que convivir dentro del mismo Estado”.¹⁰¹

En este apartado se pretende el análisis de cuatro aspectos de la tolerancia como imprescindible virtud social para la consolidación y funcionamiento de las instituciones democráticas de la sociedad global: una aproximación conceptual, algunos de los más relevantes rasgos de la tolerancia, las perspectivas de relevancia histórica en la ruta hacia su reconocimiento en las sociedades modernas y el planteamiento de la doctrina social católica sobre la libertad religiosa en la actualidad.

Noción de la tolerancia. En el uso común del lenguaje el término tolerancia señala una actitud comprensiva hacia culturas, costumbres y hechos diferentes a los propios de la persona tolerante. En sentido más propio, la tolerancia implica una disposición de mayor alcance que la mera comprensión y exige organizar la convivencia pacífica “con creencias y actitudes religiosas, ideológicas y sociales que uno desapueba sin impedir las ni hostilizar a quienes las practican”.

101 Bollnow, O. F., *Esencia y cambios de las virtudes*, editorial Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 136-138.

La tolerancia no se identifica con la indiferencia en el sentido de tolerar cualquier opinión, creencias, usos sociales y costumbres porque todas se consideran de igual valor en relación con la verdad y el bien. La indiferencia apunta a todo aquello que nos da igual, mientras que la tolerancia significa tolerar aquello que nos desagrada. Tampoco se ha de identificar tolerancia con actitudes de respeto hacia “lo respetado”, más bien la tolerancia suscita actitudes de rechazo y reprobación respecto de lo tolerado.¹⁰²

Iring Fetscher en el resumen final del libro *La Tolerancia*, la caracteriza en los siguientes términos: “He calificado la tolerancia de ‘pequeña virtud’, no porque la considere insignificante, sino porque depende de otras virtudes y condiciones institucionales, sin las cuales perdería su valor”. La tolerancia significa principalmente “el reconocimiento de sus diferencias y de su derecho a ser diferentes”. No se confunde con la indiferencia y está relacionada con “la simpatía y el interés” respecto de las diferencias y de los diferentes. En relación al compromiso con la tolerancia, el autor se decanta por implicar no sólo a los individuos, sino también a las instituciones sociales puesto que es una actitud a practicar por el individuo, el grupo social, el gobierno, el parlamento y la “opinión pública”.¹⁰³

No se identifica tolerar con permitir. Tolerar supone que aquellas diferencias conocidas “no se impiden cuando podía hacerse”. En la tolerancia se acepta en principio “el reconocimiento de una desigualdad objetiva entre ideologías, convicciones o creencias, una positiva y otra negativa, que pueden entrar en conflicto, siendo una de ellas simplemente tolerada”. En cambio permitir supone la autorización de algo “con consentimiento formal positivo”. Tampoco se identifica tolerancia con permisividad, cuando ésta tiene el significado de “consideración amoral de la vida humana y especialmente de la vida de la colectividad, que cuaja en la negación del fin ético de la sociedad”.¹⁰⁴

102 Sabater, Fernando, “Tolerancia”, en Salvador Giner y otros, *Diccionario de sociología*, Alianza editorial, Madrid, 2006, p. 914.

103 Fetscher, Iring, *La tolerancia*, ed. Gedisa, Barcelona, 1996, p. 143.

104 Martinell Gifré, F., “Tolerancia: Introducción”, en *Gran Enciclopedia Rialp*,

Salvador Giner escribe un amplio capítulo dedicado a la tolerancia, a la necesidad de establecer limitaciones y a dar ánimo a las personas tolerantes para manifestar sus firmes convicciones respecto de las propias verdades, que no afirman contra alguien, y a defender sus convicciones como verdaderas. Para el autor, la tolerancia consiste en:

“Soportar las actitudes y comportamientos de los demás, aunque vayan contra lo que consideramos correcto y hasta verdadero. Como sólo puede haber una única verdad para cada cosa [...] el resultado es que tolerar puede entrañar soportar de grado el error del prójimo. [...] La tolerancia también puede significar que esperamos que la persuasión, el curso de los acontecimientos y el paso del tiempo permitirán juntos que se haga la luz para aquellos que moran en el error”.¹⁰⁵

A fin de ajustar el concepto, el autor distingue la tolerancia activa de la pasiva. La pasiva se centra en cierta disponibilidad a que cada cual haga lo que le parezca más oportuno y conveniente sin que ello moleste a los demás. Es la actitud de no entrometerse en el ámbito que cada cual considera su espacio propio y, por exigencias de la convivencia pacífica, se estima conveniente aceptar las diferencias llevaderas. Ese tipo de tolerancia no presenta especiales dificultades para el común de los ciudadanos, que se incluye en el recetario de los buenos modales más que entre los hábitos virtuosos.

En cambio, la tolerancia activa es “una actitud deliberada que nos permite apoyar el pleno derecho que todos tenemos a expresar y predicar nuestras opiniones, fe y creencias, así como practicar nuestras costumbres y discrepar de cuantas nos parezca. [...] Esa suerte de tolerancia es un fenómeno que va estrechamente ligado a la modernidad”. La tolerancia activa imbrica un acto de “libertad profunda porque no puede ejercerse sin reconocer explícitamente la libertad del otro”. La práctica de la tolerancia activa crea problemas

Tomo XXII, ed. Rialp, Madrid, 1979.

105 Giner, Salvador, “Verdad, tolerancia y virtud republicana”, en Manuel Cruz (comp.) *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 120.

y plantea dificultades muy lejos de lo que sucede cuando tomamos la senda neutra de la indiferencia, sobre todo si nuestra disposición es a no intervenir.¹⁰⁶

Los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), congregados en París con motivo de la 28ª reunión de la Conferencia General del 25 de octubre al 16 de noviembre de 1995, hicieron una *Declaración de Principios sobre la Tolerancia que contiene una noción aceptable de la misma y unos principios básicos que han de orientar la educación para formar individuos tolerantes. En cuanto al significado de la tolerancia la UNESCO*¹⁰⁷ elaboró una definición descriptiva en el artículo 1, en los siguientes términos:

“La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía en la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica. La tolerancia, la virtud que hace posible la paz, contribuye a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz.”

Se completa la noción con algunas matizaciones en las que se identifica la tolerancia con una “actitud activa de reconocimiento de los derechos humanos universales”; se consideran sujetos que han de practicar la tolerancia “los individuos, los grupos y los Estados”; y se añade también que la tolerancia supone “el rechazo del dogmatismo y del absolutismo”. Tolerancia no significa “tolerar la injusticia social ni renunciar a las convicciones personales [...] significa que toda persona es libre de adherirse a sus propias convicciones y acepta que los demás se adhieran a las suyas”.

106 *Ibidem*, p. 122-124.

107 <http://www.unesco.org/general/spa/> de 13 enero de 2012.

En los siguientes artículos de esa Declaración de Principios se tratan aspectos complementarios sobre la virtud social de la tolerancia. En el artículo 2 se anima a los Estados a ratificar “las convenciones internacionales existentes en materia de derechos humanos” a fin de construir sociedades más tolerantes. En el artículo 3 se afirma que la tolerancia es en la actualidad “más esencial que nunca” precisamente por la globalización económica, la movilidad global de los individuos y la expansión mundial de las comunicaciones. El artículo 4 relaciona la tolerancia con la educación: “La educación es el medio más eficaz de prevenir la intolerancia”, y a renglón seguido señala que “la educación para la tolerancia ha de considerarse un imperativo urgente; por eso es necesario fomentar métodos sistemáticos y racionales de enseñanza de la tolerancia”. El compromiso para la acción se menciona en el artículo 5, y en el siguiente se atiende al objetivo principal de ese documento: “A fin de reafirmar nuestro apoyo y acción en pro del fomento de la tolerancia y de la educación en favor de ésta, proclamamos solemnemente Día Internacional para la Tolerancia el día 16 de noviembre de cada año”.

Características de la tolerancia. La virtud de la tolerancia es una difícil virtud, no es innata a nuestra naturaleza sino que se ha de adquirir como efecto de una socialización bien lograda, que sólo emerge en las culturas ya maduras y “cuya pérdida puede ser un signo infalible de la caída en una nueva barbarie”.¹⁰⁸ Aurelio Arteta concreta un poco más esa exigencia y añade que “la tolerancia aparece como demanda política y virtud moral allí donde está amenazada la libertad, o incluso la vida de las personas a propósito de sus creencias”. Es decir, en aquellas sociedades donde se persiguen las creencias, pero también en las llamadas “sociedades multiculturales” cuyo objetivo es “acabar con todo género de injusta discriminación”.¹⁰⁹ Entre otras características relevantes respecto de la tolerancia, podría mencionarse que la tolerancia se fundamenta en la capacidad racional del ser humano, emerge al

108 Bollnow, O. F., *ibidem*, p. 138.

109 Arteta, Aurelio, “La tolerancia como barbarie”, en Manuel Cruz (Comp.), *Tolerancia o barbarie*, ed. Gedisa, Barcelona 1998.

socaire de la pluralidad cultural de las sociedades modernas y se hace insustituible con la intensidad de las comunicaciones.

En segundo término la tolerancia se apoya en el reconocimiento de las capacidades del ser humano para gobernarse a sí mismo en aquellos asuntos que le conciernen como individuo, como miembro de una familia y como ser social integrado en una sociedad. La mujer y el hombre adultos, en una situación de normalidad, gozan de la capacidad racional que les posibilita la elección de los medios conducentes para hallar las sendas apropiadas en la pesquisa de su felicidad. Se supone que constituyen circunstancias enriquecedoras “el contraste de ideas y experiencias vitales”, mientras que se interpretaría como empobrecedor un medio coactivo unánime.

Por otra parte, las sociedades modernas son culturalmente más plurales y progresivamente más abiertas. Con frecuencia se constituyen en escenarios turísticos y en rutas de paso a masas de individuos de culturas diferentes. Teniendo en cuenta esos rasgos, las sociedades se organizan de tal modo que un “conjunto de obligaciones generales alcancen a todos los habitantes y transeúntes del territorio, dejando amplios márgenes de libre disposición para los comportamientos privados”. Ese es el objetivo primero de la tolerancia en las sociedades postmodernas: “Restringir el ámbito de lo que se considera común y ampliar el de las opciones individuales”.

El respeto a los otros y la convicción de que nadie está en posesión de la verdad absoluta fundamenta la apertura y generosidad propia del hombre tolerante, y la misma tolerancia aparece como un requisito esencial para la organización democrática de la sociedad.¹¹⁰ En las sociedades modernas las comunicaciones tejen sistemas de redes que alcanzan al orbe entero, el turismo crece exponencialmente y los intercambios culturales, científicos, económicos y de toda condición se acentúan considerablemente, y por tanto parece lógico que el aprendizaje de la tolerancia se consolide y acreciente notablemente en los espacios abiertos de la sociedad global. Sin embargo, esa tendencia a la progresiva apertura, que parece no

110 Savater, F., “Tolerancia”, en Salvador Giner y otros, *Diccionario de Sociología*.

tener límites, produce también cierta inquietud. No hace muchos años los ciudadanos exigían de los gobernantes legislaciones más tolerantes; en cambio en la actualidad, en las sociedades más abiertas, destinatarias de intensos procesos de emigración, ámbitos preferidos del tráfico y consumo de drogas y escenarios de altos niveles de delincuencia como las de Europa, Estados Unidos de Norteamérica, Canadá, Australia, Japón, etc., son los ciudadanos y las organizaciones de la sociedad civil las que urgen a los gobernantes el establecimiento de límites a la tolerancia; en cambio, los gobernantes piden ahora a los ciudadanos actitudes y comportamientos de mayor tolerancia.

Es empíricamente demostrable que las sociedades tolerantes no son especialmente cómodas para vivir, puesto que hemos de convivir con lo que nos desagrada. Hacer el esfuerzo interior de relativizar nuestros sentimientos y convicciones y hasta aceptar sin violencia a quienes sabemos desprecian y desdeñan nuestras ideas, creencias y costumbres con las que nos hemos identificado durante nuestra existencia; mismas que han contribuido a construir modos y estilos de vida deseables por parte de los que llegan. Sin embargo, no se percibe que hagan esfuerzos por adaptarse a la cultura receptora; y en cambio manifiestan notable sensibilidad para exigir comprensión y tolerancia para sus costumbres y creencias. En consecuencia, una vez más la ambigüedad emerge como experiencia destacada en las sociedades modernas avanzadas respecto de las diferencias. La situación es bastante complicada y merece la pena dedicarle atención y reflexión, pero lo dejaré para una próxima oportunidad.

El discurso ilustrado sobre la tolerancia. Se requiere una cierta acotación respecto de los autores ilustrados que tratan en sus obras sobre la tolerancia, a fin de tejer un discurso coherente, que no completo, sobre las ideas de la Ilustración respecto de la tolerancia. Gran parte de las argumentaciones identifican la demanda y origen de esa virtud social desde la perspectiva del conflicto religioso que se extendió y vivió con notable intensidad en los siglos XVI y XVII en los nuevos Estados Nacionales que se organizaban en Europa. A la par que emergían los Estados europeos y se consolidaban territorialmente, un fuerte movimiento cultural se iniciaba en Gran Bretaña y adquiriría rasgos evidentes de violencia y crítica en

Francia hasta inspirar una revolución universal que se expandió por el resto de los países europeos y allende los mares, y ofrecer soporte constitucional a las nuevas formas democráticas de organización política en el continente americano.

Los conflictos de religión se hicieron sentir de manera progresiva y casi simultánea, vinculados preferentemente al territorio europeo. La situación fomentó el análisis y la investigación a la búsqueda de alternativas que pudieran conducir al hallazgo de mejores condiciones para la convivencia pacífica entre los individuos de una misma sociedad o de países vecinos, aunque sus integrantes profesaran credos religiosos diferentes. La historia de esa lucha por la tolerancia religiosa se articula en intervalos esperanzadores, mediante la obra de pensadores de incuestionable talento que analizan las situaciones de conflicto: en Gran Bretaña la doctrina sobre la tolerancia se inicia con John Locke (1632 -1704). Su obra *Carta sobre la Tolerancia* (1689) es un verdadero tratado sobre las condiciones, circunstancias y razones por las que debiera hacerse realidad la tolerancia entre los individuos y grupos que, profesando creencias religiosas diferentes e integrados en iglesias o sectas distintas, estuvieran dispuestos a una convivencia pacífica. Locke es el profeta de la tolerancia política, de la tolerancia religiosa y de tolerancia filosófico-cultural, fundada en su apelación a la experiencia que cada conciencia personal ha de estructurar.¹¹¹

La argumentación a favor de la tolerancia está presente en el *Tratado Teológico Político* (1670), del judío descendiente de judíos de origen español, Baruch de Spinoza (1632–1677). Su argumentación más obvia es de tipo utilitarista: la expulsión de los miembros de una secta o iglesia producía un inevitable empobrecimiento económico que se extendía también a las áreas de la ciencia, del arte y de la literatura. Con idéntico objetivo, aunque distinta argumentación, considera legítimo el derecho de los príncipes y gobernantes supremos del orden temporal para intervenir en los asuntos religiosos a fin de avanzar hacia una más amplia tolerancia.

111 Rábade Romero, S., *La razón y lo irracional*, ed. Complutense, Madrid 1994, p. 104-106.

Partía del supuesto constatable del enfrentamiento de las diferentes organizaciones religiosas, sectas e iglesias que, persuadidas del error ajeno y de la verdad propia, alimentaban una concepción sectaria de Dios, padre generoso para ellos solos, pues abominaba de los otros dejándolos en el error y destinados a la condenación eterna. Desde tal hipótesis, no era posible la pacífica convivencia social, en cambio se legitimaba la intervención de los poderes temporales.

En su obra *Libertas philosophandi*, Spinoza defiende que la libertad de pensamiento, de expresión y de creencias constituye razón determinante de la legítima intervención del poder político, como única fórmula para salvaguardar la paz y la concordia entre los ciudadanos. Desde las desventajas producidas por la falta de libertad de pensamiento, de creencias, de expresión y de culto, argumenta Spinoza en estos términos:

“¿Puede haber algo peor para un Estado que tratar a los hombres decentes como delincuentes y enviarlos al exilio, porque sustentan opiniones diferentes y no saben ser hipócritas? ¿Qué puede ser más nefasto, me pregunto, que considerar a los hombres como enemigos del Estado, no por haber cometido una mala acción o un delito, sino por su afán de libertad?”¹¹²

Con un objetivo claramente práctico, el discurso sobre la tolerancia ha de atender a los representantes de la Ilustración francesa que prestaron especial atención al asunto: Charles-Louis de Secondat, Señor de la Brède y Barón de Montesquieu (1689-1755) en su más importante obra, *Del Espíritu de las Leyes* (1748); François-Marie Aruet (Voltaire) (1694-1778), que además del artículo sobre la “Tolerancia” en su *Dictionnaire philosophique*, escribió un *Tratado sobre la tolerancia* (1763); y Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) quien trata de manera especial la tolerancia en su obra más conocida: *Contrato Social*.

112 Fetscher, Iring, *La tolerancia*, Gedisa, Barcelona 1996, p. 80-81.

En las *Cartas Persas*, Montesquieu con cierta ironía pone de manifiesto una contrastada denuncia entre el rigorismo de los comportamientos religiosos de la Europa de su tiempo y las costumbres y conductas religiosas de otras latitudes, apuntando a la necesaria tolerancia mutua. En su obra más importante, *Del Espíritu de las Leyes*, dedica al estudio de la religión el libro XXV que lleva por título “De las leyes en relación con el establecimiento de la religión de cada país y su política exterior”. En los quince capítulos que integran ese libro analiza el fenómeno religioso desde distintas perspectivas: los sentimientos religiosos de amor y temor, y se refiere luego a los motivos de adhesión a las diversas religiones; los capítulos siguientes se dedican a los templos, a los ministros de la religión, a la riqueza del clero, a los monasterios, y a las supersticiones.

Los capítulos IX y X tratan de “la tolerancia en materia de religión”. Parte del significado político de “tolerar”, que no coincide con aprobar, pero concuerda con el significado que los teólogos le asignan: “Hay gran diferencia entre tolerar una religión y aprobarla”. Establece luego un principio de solución para el caso de que haya varias religiones dentro de las fronteras de un Estado: se impone que las leyes “tienen que obligarlas también a que se toleren entre sí. Es un principio, que toda religión que está reprimida se convierte a su vez en represora [...] no como una religión sino como una tiranía. Es pues importante que las leyes exijan de las diversas religiones, no solo que no perturben al Estado, sino también que no se perturben entre sí”. Elabora un segundo razonamiento para el caso que una confesión religiosa pretenda ubicarse en el territorio del Estado: antes de intervenir en cómo han de relacionarse las diferentes religiones entre sí y con el Estado, ha de considerarse la alternativa de admitir o no una iglesia o secta en su territorio, estableciendo como criterio el celo propagandístico de una religión, que el autor no duda en estimar como indicador fiable de su intolerancia. En ese caso haría bien el Estado en no admitirla en su territorio y si estuviera ya establecida el Estado ha de tolerarla, pero imponiéndola que no perturbe al Estado y sea tolerante con las demás religiones ya establecidas en dicho territorio.¹¹³

113 Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, libro XXV, cap. IX, p. 382-383, ed.

Voltaire se ocupa del conflicto político-religioso en el *Tratado sobre la tolerancia*, decantándose a favor de la tolerancia mediante un argumento utilitarista: expulsar de un territorio a los miembros de una secta, iglesia o confesión religiosa empobrece al país que expulsa y contribuye a que sus vecinos receptores se engrandezcan y enriquezcan en muy diversos ordenes de la vida desde las ciencias a la artes, pasando también por la riqueza nacional. La base empírica de ese argumento la halla Voltaire en la depresión económico-social advenida a consecuencia de la expulsión de los calvinistas franceses. En un segundo argumento reprocha a los católicos la falta de reciprocidad para tolerar otras sectas, pues en territorios no cristianos el príncipe acoge con benevolencia a los cristianos facilitándoles las creencias y el ejercicio del culto, como acontecía con el Sultán de Turquía. Esa argumentación es engañosa en mi parecer, y Voltaire no la desconocería puesto que la tolerancia que exhibían los sultanes turcos respecto de los cristianos respondía a la estrategia política de debilitar a los Estados europeos vecinos.

Un tercer argumento, muy del agrado del príncipe, era el siguiente: cuanta más tolerancia hubiera en un país, más sectas e Iglesias podrían establecerse en ese territorio; y cuantas más hubiere menos peligrosa sería cada una de ellas: “Su multiplicidad las debilita; una legislación justa pondría límites y evitaría manifestaciones ruidosas, ofensas y levantamientos”. En consonancia con ese punto de vista, según Voltaire, los poderes del Estado debían dar facilidades de implantación a las sectas que quisieran establecerse en su territorio, puesto que su multiplicación neutralizaría los requerimientos de unas sectas contra otras. Rechazó que el desarrollo de actitudes y comportamientos intolerantes tuvieran fundamento en el derecho natural. La mayor parte de las sociedades antiguas practicaron la tolerancia religiosa. Por consiguiente, era la tolerancia y no la intolerancia, la que se fundamentaba en la naturaleza de las cosas. Su posición doctrinal respecto de la tolerancia le aproxima a Spinoza, para quien “la intolerancia se encuentra casi siempre en la plebe fanatizada y es obligación de un gobierno esclarecido enfrentar a esa plebe”. Desde esa perspectiva, como otros intelectuales de

la Ilustración, alienta las causas en las que la tolerancia político-religiosa debiera permitirse.¹¹⁴

Otro ilustrado de renombre, Juan Jacobo Rousseau, trata las cuestiones de la libertad religiosa en el capítulo VIII, “De la religión civil”, en el Libro cuarto del *Contrato Social*.¹¹⁵ Han de considerarse los dos aspectos generales en que insiste el autor. Primero “importa al Estado” que todos los ciudadanos pertenezcan a alguna religión porque esa vinculación le hace amar sus deberes, pero al Estado nada le importan los dogmas sino en tanto tienen repercusión sobre la moral y los deberes recíprocos; por ello ha de avanzarse hacia “una profesión de fe puramente civil” que establecerá el soberano a partir de la necesaria sociabilidad, sin la cual no hay buenos ciudadanos ni buenos súbditos. El segundo asunto se refiere a la sociedad moderna, donde no parece posible una “religión estatal exclusiva” y por tanto, es necesario que impere la tolerancia para todas aquellas religiones asentadas en un Estado y que convienen en respetarse mutuamente. Establece dos condiciones: tolerancia para aquellas religiones que respeten a las demás y, en segundo lugar, cuyas creencias no se opongan al cumplimiento de las leyes del país. Desde ese punto de vista, más pragmático que conceptual, Rousseau asume el reto de crear una especie de religión civil que contiene cuatro importantes dogmas adornados de las características siguientes: “Deben ser sencillos, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicación ni comentarios”. Esos dogmas son:

- 1) La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsor y providente.
- 2) La vida por venir.
- 3) La felicidad de los justos y el castigo de los malos.
- 4) La santidad del contrato social y de las leyes.

Para el autor, los dogmas propuestos son todos positivos: “En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia”. Y adjunta la coletilla siguiente: “Ésta entra en los cultos que hemos

114 Fetscher, Iring, *La tolerancia*, p. 87-94.

115 Rousseau, J. J., *Contrato social*, Espasa - Calpe, Madrid 1975, p. 156-168.

excluido”. Entre esos excluidos, él señala las creencias católicas. La razón está en lo siguiente: dondequiera que esté admitida la “intolerancia teológica” es imposible que no “tenga un efecto civil y tan pronto como lo tiene, el soberano deja de serlo”. En conclusión, para J. J. Rousseau: “Cualquiera que se atreva a decir, fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser echado del Estado, a menos que el Estado no sea la Iglesia y que el príncipe no sea el Pontífice”.¹¹⁶ Se aprecia con facilidad la explícita intolerancia que mantiene el autor respecto de la Iglesia Católica.

La argumentación que los hombres ilustrados manejaron en sus escritos y en su actividad socio-política tenía un claro objetivo: superar las guerras de religión. La tolerancia significaba la búsqueda de la paz social y obedecía a una actitud de cálculo:

“Según el cual vale la pena soportar el error a cambio de que cada uno pueda regirse por su propio sistema de valores. Ese cálculo considera pertinente cambiar tolerancia por tolerancia. En ese nivel, la tolerancia sería sinónimo de soportar que otros se rijan por normas opuestas a las mías, a cambio de que respeten también mi libertad de guiarme por las que considere válidas.”

Aunque esa actitud puede imbricar una valoración positiva de la libertad y de la igualdad, sin embargo “cabría también que fuera una consecuencia del relativismo, del subjetivismo o de la indiferencia”, con lo que quedaría excluido el problema central de la justificación de la tolerancia, que es el de “la compatibilidad de verdades contrapuestas”.¹¹⁷ Es procedente la mención de un sesgo del que participan los ilustrados y que se refiere a la Iglesia Católica como destinatario de sus ataques y reproches. Una explicación, que no justificación, pudiera ser que ésta ocupaba el espacio en su totalidad y en consecuencia, a ella se dirigían las demandas para que la Iglesia Católica fuera la tolerante. La justificación

116 *Ibidem*, p. 167-168.

117 López Castellón, E., “Educación para la tolerancia”, en Ángel Casado y otros, *Filosofía, ética y educación*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2001, p. 118-119.

de la tolerancia en los ilustrados no sobrepasaba la de orden metodológico, según la fórmula de Mitscherlich, que consistiría en “soportar al otro con la intención de entenderlo mejor. Sólo a partir de la mejor comprensión se ordenarán los conflictos de intereses y derechos de los contrincantes”.¹¹⁸ En ese caso la tolerancia se convierte en un procedimiento para armonizar intereses, y no tanto códigos éticos y religiosos. Será también el usual procedimiento que las sociedades modernas, culturalmente plurales, pondrán en marcha para asegurar la convivencia pacífica sin entrar en la valoración moral de las necesarias actitudes tolerantes que se reducen a procedimientos técnicos de organización social.

A medida que esas reflexiones permeaban la opinión pública obteniendo un progresivo beneplácito, se iniciaba otro tipo de actividades protagonizadas por los organizadores de los Estados Nacionales a favor de la institucionalización de la tolerancia religiosa. Con el objetivo de asegurar la paz social, evitar perturbaciones violentas en el Estado, armonizar intereses y hasta impulsar las ventajas del diálogo social, en los siglos XVIII y XIX se recogió en los textos constitucionales la práctica de actitudes sociales tolerantes. Se progresa en esa dirección en Gran Bretaña a partir de la Revolución de 1688, con la consolidación de Guillermo de Orange y María en el trono inglés, mediante la promesa de respetar las libertades y los derechos del pueblo estipulados en la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*), documento de la mayor importancia en la historia constitucional inglesa.

Cierta tolerancia, aunque no para los católicos y bastante restringida, se recoge en el *Toleration Act* con motivo de la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica. El 12 de junio de 1776 tiene lugar la *Declaración de Derechos de Virginia*, en cuyo punto XVI se establece una generosa tolerancia:

“Que la religión o el deber que tenemos para con nuestro Creador y la forma de cumplirlo, solo puede estar dirigido por la razón y la convicción, y no por la fuerza o la violencia

118 Fetscher, Iring, *La tolerancia*, p. 143-144.

y, por consiguiente, todos los hombres están igualmente autorizados al libre ejercicio de la religión de acuerdo con los dictados de su conciencia.”

En la *Constitución de los Estados Unidos de América*, en el artículo 1 aprobado el 3 de noviembre de 1791, se dice expresamente que “el Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión oficial del Estado, o se prohíba practicarla libremente”, con lo que queda así recogida sin limitación alguna, en el texto constitucional, la tolerancia de la práctica religiosa junto a otros derechos fundamentales, como el de palabra, imprenta y reunión.

En Francia, en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, del 26 de agosto de 1789, en el Artículo 1 dice: “Los hombres son y siguen siendo desde su nacimiento, libres e iguales en sus derechos. Las diferencias sociales sólo pueden estar basadas en el bien común”. De modo implícito, queda recogido el derecho de todo ser humano a la práctica religiosa puesto que afirma la libertad de todos y, por consiguiente, también para las creencias. De manera explícita, en 1848 la *Constitución Francesa* determina en el Artículo 7 una tolerancia religiosa amplia: “Todos pueden profesar libremente su religión y recibirán igual protección del Estado para practicar su culto”. Por otro lado, en 1848 la *Constitución de Austria* también concede a los ciudadanos la libertad de creencias, de conciencia, y la libertad personal. Sucesivamente se abrió camino la tolerancia religiosa en los pueblos y sociedades modernas.

A modo de recopilación de lo indicado en los párrafos precedentes, se podrían señalar las siguientes propuestas:

1. El motivo por el que las confesiones religiosas han apelado a la tolerancia, se funda principalmente en el principio de reciprocidad.
2. Los gobernantes prestaron atención a la tolerancia por cuestiones de seguridad, paz social y hasta los aspectos económicos del fenómeno han motivado algunas decisiones.
3. Se ha argumentado, aunque de modo maquiavélico, a favor de la tolerancia desde la esperanza de que la multiplicidad

de las sectas se controlaran mutuamente, no molestaran a los poderes públicos, ni hostigaran a los individuos.¹¹⁹

En términos generales, además de los criterios expuestos se podría considerar la justificación moral de la tolerancia apelando a otras variables:

- a) En primer término, la “necesidad ética de conceder un valor prioritario a la libertad” del ser humano con capacidad racional para hallar sentido a la acción humana propia y ajena, y para acceder a la consideración del valor de la libertad.
- b) Se ha de reconocer la existencia “de dos sistemas normativos en conflicto” que es evidente en las situaciones conflictivas de los grupos institucionalizados, como sucede en los grupos religiosos enfrentados, pero que también se manifiestan en otros grupos de naturaleza étnica e ideológica.
- c) Un último aspecto se refiere al segundo nivel de oposición existente dentro del sistema normativo que afecta a la persona que tolera: “El deber de ser intolerante con el error y el deber de respetar las convicciones ajenas, que la tolerancia resuelve concediendo prioridad a la segunda de esas obligaciones”. Esa reflexión plantea al ser humano la difícil situación de decidir los límites de la tolerancia a fin de evitar que ésta se convierta en coartada para la permisividad, desinterés, o indiferencia.¹²⁰

Partiendo del supuesto que la tolerancia es una manera de expresar el “respeto a los otros aceptando sus diferencias”, el asunto de establecer limitaciones concretas a la tolerancia resulta un asunto de gran complejidad ética. Para John Stuart Mill, “el daño a los demás” es el “único criterio que permite intervenir en la conducta ajena, no permitiendo que el otro haga lo que pretende hacer”. Pero el problema está en determinar qué se ha de entender por daño en

119 *Ibidem*, p. 146-149

120 López Castellón, E., *Educación para la tolerancia*, p.120 y ss.

medio de la pluralidad significativa que se le atribuye al término, especialmente en los ámbitos religiosos, étnicos, ideológicos, etc. donde la intolerancia se ha practicado reiteradamente con abusos evidentes. Para Victoria Camps “el criterio debería ser el de consentir y tolerar todo aquello que pueda enriquecer y ampliar nuestra común noción de justicia; y no tolerar, en cambio, lo que entorpece y ensombrece los ideales teóricamente asumidos como constitutivos del concepto de justicia”. Ahora bien, en la sociedad plural es obvio que ni todos comparten la noción de daño, ni todos tienen la misma noción de cuál sea el contenido de los ideales de la justicia. Sin embargo, sí hay un mayor consenso respecto de que la democracia obligue a convivir a ciudadanos de opiniones y creencias no coincidentes. Y la convivencia ha de ser no sólo posible, sino agradable.¹²¹

En la actualidad, en amplias zonas territoriales, el asunto de la regulación de la tolerancia se torna problemático y se percibe una progresiva exigencia de que el discurso ético y político se ocupe del asunto, pues como dice el profesor Aurelio Arteta: “Ya no es la intolerancia, sino más bien el talante habitual de la tolerancia misma y el riesgo de sus abusos lo que merece constituirse en objeto de atención y prevención. Pues se diría que aquella virtud ha degenerado en vicio [...] Pero su gravedad presente estriba en que el mal resulta más invisible de tan amplio y difundido, hasta el punto de ser probable que el propio observador crítico se halle también sumergido en él”.¹²²

A partir del reconocimiento que la tolerancia es una virtud moral, de interés para la organización de la convivencia social y el fortalecimiento del sistema democrático, son demasiados los sofismas y malentendidos que se arraigan en torno a la tolerancia y afectan sus valores, de vital importancia para la convivencia, lo que hace aconsejable el análisis de las limitaciones o, mejor tal vez, la necesaria regulación de la tolerancia ante los manifiestos abusos que conlleva.

121 Camps, V., *Virtudes públicas*, p. 94-102.

122 Arteta, Aurelio, “La tolerancia como barbarie” en Manuel Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*, ed. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 52.

De la tolerancia a la libertad religiosa. En la doctrina social católica la cuestión adquiere nuevas connotaciones en la segunda mitad del siglo XX, al iniciarse una ruta que peregrina desde un sentido restringido de la tolerancia –siglo XIX y comienzos del siglo XX–, hacia el concepto positivo y significativo de la libertad religiosa. Durante el pontificado de Pío XII se produjo una notable inflexión no sólo terminológica, sino también de contenido: la terminología de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, el concepto jurídico de Estado de derecho frente a otras terminologías obsoletas, la distinción entre “vida social” y “orden jurídico”, se asumen en los documentos vaticanos y el Pontífice, en el discurso a los juristas italianos del 6 diciembre de 1953, acepta que el deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser la norma última de acción:

“La realidad enseña que el error y el pecado se encuentran en el mundo en amplia proporción. Dios los reprueba y, sin embargo, los deja existir [...] El deber de reprimir las desviaciones morales y religiosas no puede ser, por tanto, la última norma de acción. Debe estar subordinado a normas más altas y más generales, las cuales en determinadas circunstancias permiten e incluso hacen a veces parecer como mejor camino no impedir el error, a fin de promover un bien mayor.”

Se detecta un cierto avance en el significado de la tolerancia con Pío XII; a pesar de ello, en el nivel conceptual, se insistirá que las desviaciones religiosas y morales deben ser inhibidas siempre si ello fuere posible, “porque la tolerancia hacia ellas es en sí misma inmoral”. Sin embargo, se asume su validez en el orden práctico: el deber de represión de las desviaciones morales y religiosas no puede constituirse sin más en norma última de acción. “Debe estar subordinada a normas más generales y de mayor rango”, como expresaba en el discurso a los juristas italianos ya mencionado.¹²³ Ese planteamiento constituye un cierto cambio en la noción de tolerancia respecto de cómo se entendía en la doctrina social

123 Martínez, Julio L., *Libertad religiosa y dignidad humana*, ed. San Pablo, Madrid, 2009, pp. 55-57.

católica de finales del siglo XIX, en que primaban dos criterios: primero, la verdad tiene todo el derecho frente al error que, por su misma condición de error, no tiene derechos; y un segundo argumento consecuente con el anterior que podría formularse en el sentido que “el Gobierno tiene el deber de reprimir el error cuando sea posible, y puede tolerarlo si es necesario”.¹²⁴

Juan XXIII, en la encíclica *Pacem in terris*, profundiza en la nueva perspectiva y es manifiesto el cambio en los términos de la argumentación: se parte del reconocimiento a todo hombre y a todos los seres humanos de unos derechos y deberes universales porque “dimanan inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Esos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables, no pueden renunciarse por ningún concepto”. De ese principio se infiere que “entre los derechos del hombre débese enumerar también el de poder venerar a Dios, según la norma recta de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público”. Si se tiene en cuenta que se refiere a los derechos universales e inalienables de todos los hombres, es obvio que no se señala sólo a los católicos, sino también a aquellos que puedan profesar unas creencias distintas.¹²⁵ Esas nuevas aportaciones preparan el camino a la declaración *Dignitatis humanae* con la que el Concilio Vaticano II establece la nueva doctrina católica sobre la libertad religiosa y que indicamos a continuación con la mayor brevedad posible.

La estructura del documento “*Dignitatis Humanae*”¹²⁶ consta de una introducción que ocupa el número 1, una primera parte titulada “Noción general de la libertad religiosa”, que comprende desde el número 2 al 8 y trata del objeto, fundamento y ámbitos de aplicación de la libertad religiosa. La segunda parte, “La libertad religiosa a la luz de la revelación”, comprende desde el número 9 al 15, que es el último y se dedica a la conclusión. Al propósito que me incumbe, interesa la introducción y la primera parte, en que

124 Martínez, Julio L., *Ibidem*, p. 33.

125 Juan XXIII, *Pacem in terris*, puntos 9 y 14, *Libreraria editrice vaticana*, Vaticano, 1963.

126 Pablo VI, Declaración sobre la libertad religiosa, “*Dignitatis Humanae*”, (7 diciembre de 1965), en *Documentos del Vaticano II*, editorial La BAC, Madrid, 1968, págs. 574-593.

se elabora el discurso racional sobre la libertad religiosa, mientras que en la segunda el discurso se construye a la luz de la revelación, una temática en la que no tenemos intención de entrar puesto que rebasa el propósito de este artículo y carecemos de la competencia adecuada. En la introducción y primera parte se consideran los aspectos siguientes: la libertad del ser humano como exigencia de su condición de ser racional y el derecho del hombre a la libertad religiosa; el contenido de ese derecho y la forma jurídica que debiera adoptar; el derecho a la libertad religiosa corresponde tanto a los individuos aislados como a los asociados, sea una familia o una comunidad religiosa; defensa y límites de ese derecho en cuanto integrante del interés general; vinculación de la libertad con la ley natural y, por último, la educación para el ejercicio de la libertad. Se exponen a continuación algunos aspectos de la libertad de religión, tal como aparece en el documento “*Dignitatis Humanae*”, sin apenas comentario alguno.

- a) Se plantea la reivindicación de la libertad del ser humano como exigencia de la dignidad del hombre. Por su condición de ser racional, el hombre cada día está más seguro de su capacidad para orientar la propia conducta desde su conciencia, dar sentido a su vida y usar la libertad responsablemente. Se siente motivado en contra de coacciones externas, y más estimulado a seguir los dictados de su conciencia.¹²⁷ Establecido ese principio en el documento, se demandan espacios para el ejercicio de la libertad exigiendo “la delimitación jurídica del poder público, a fin de que no se restrinjan demasiado los límites de la justa libertad, tanto de personas como de asociaciones”. Esa exigencia de libertad se orienta a los bienes del espíritu, incluyendo el ámbito de la cultura y, de forma específica, “el libre ejercicio de la religión en la sociedad”, insistiendo que la libertad exigible para el

127 Pablo VI, Declaración sobre la libertad religiosa: “De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quines exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber”, en *Documentos del Vaticano II*, puno 1, ed. la BAC, pág. 579.

cumplimiento de las obligaciones religiosas no ha de sufrir coacción en la sociedad civil.¹²⁸

- b) En cuanto al objeto y fundamento de la libertad religiosa, se establece el derecho inalienable del hombre a la libertad religiosa, que se afirma en la dignidad de la persona humana como se la conoce por la razón y por la revelación. Ese derecho de la persona a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico, a fin de que se convierta en un derecho civil y su contenido se explicita en estos términos:

“Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”.¹²⁹

- c) La libertad religiosa de los individuos asociados. El reconocimiento del derecho a la libertad religiosa del individuo al fundamentarse en la dignidad del ser humano ha de extender el reconocimiento de la inmunidad de coacción a los individuos asociados con otros seres humanos, sean comunidades religiosas o familias que actúan socialmente. El ser humano es constitutivamente un ser social, y ese rasgo no es separable de su condición individual. Lo que compete al hombre como individuo por su naturaleza ha de reconocerse asimismo a los individuos asociados con otros seres humanos. Con tal “que no violen las justas exigencias de orden público, debe reconocérsele el derecho de inmunidad a regirse por sus propias normas,

128 *Ibidem*: “[...] la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas”.

129 Pablo VI, Declaración sobre la libertad religiosa, punto 2, pág. 580.

para honrar a la divinidad con culto público”, así como ayudarse mutuamente, no ser impedidas en su organización y régimen interno, dedicarse a actividades públicas para la enseñanza de sus creencias y en la “profesión pública, de palabra y por escrito de su fe” como también se contiene el derecho a la manifestación pública “del valor peculiar de su doctrina para la ordenación de la sociedad”. Los padres conciliares defendieron que la familia “tiene derecho a ordenar libremente su vida religiosa doméstica” y exige el reconocimiento del derecho de los padres “a elegir la forma de educación religiosa que han de dar a sus hijos”, sin imponerles cargas injustas por esa libertad de elección.¹³⁰

- d) La promoción de la libertad religiosa. La libertad religiosa pertenece al interés general de la sociedad, es un elemento integrante del bien común de la sociedad. De modo semejante a como se tratan los bienes materiales y culturales de la sociedad, ha de proceder el interés general en el reconocimiento y consideración de las condiciones que se refieren al “respeto de los derechos y deberes de la persona humana”. Desde la condición de bienes integrados en el bien común, la protección del derecho a la libertad religiosa compete a todos los que integran una sociedad: individuos, familias, sociedades, asociaciones, Estado, Iglesia, confesiones religiosas, etc., cada cual en el ámbito de las competencias que les corresponden.¹³¹ El derecho a la libertad religiosa se ejerce dentro de la sociedad y en consecuencia “su uso está sometido a ciertas normas reguladoras”; y como cualquier actividad humana, “al principio moral de la responsabilidad individual y social”. La sociedad civil y el Estado en su nombre tienen derecho

130 Pablo VI, “Declaración sobre la libertad religiosa”, punto 5, pág. 580: “El poder civil debe reconocer el derecho de los padres a elegir con auténtica libertad las escuelas u otros medios de educación, sin imponerles ni directa ni indirectamente cargas injustas por esta libertad de elección”.

131 Pablo VI, “Declaración sobre la libertad religiosa”, punto 6, pág. 584: “Pertenece esencialmente a la obligación de todo poder civil proteger y promover los derechos inviolables del hombre. El poder público debe, pues, asumir eficazmente la protección de la libertad religiosa de todos los ciudadanos por medio de justas leyes y otros medios adecuados”.

a protegerse contra los abusos que pudieran darse con el pretexto de la libertad religiosa, aunque no debe hacerse de forma arbitraria sino siguiendo los procedimientos legales establecidos: “Hay que obrar con todos conforme a la justicia y al respeto debido al hombre”.¹³²

- e) La libertad religiosa y la vinculación del hombre con Dios. El Concilio considera que, mediante la ley natural, inscrita en la naturaleza del hombre, y en cuanto trasunto de la misma ley divina por la que Dios dirige el universo y los caminos de la comunidad humana, el hombre puede conocer la verdad objetiva, de donde se infiere la obligación del hombre de buscar esa verdad también en el ámbito religioso a fin de formarse juicios rectos y verdaderos de conciencia. Se afirma en el documento que:

“La verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante la investigación, con ayuda del magisterio o la enseñanza, de la comunicación y del diálogo, por medio de los cuales los hombres se exponen mutuamente a la verdad que han encontrado, o juzgan haber encontrado para ayudarse unos a otros en la búsqueda de la verdad; y una vez conocida ésta, hay que adherirse firmemente a ella con el asentimiento personal.”

En la búsqueda se han de seguir los “dictámenes de su conciencia”, no se le puede “forzar a obrar contra su conciencia” ni “impedir que obre según ella”, puesto que el ejercicio de la religión consiste principalmente en los actos internos, voluntarios y libres. Concluye el documento afirmando que “se injuria, pues, a la persona humana y al mismo orden que Dios ha establecido para el hombre si se niega a éste el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que se respete el justo orden público”.¹³³

132 *Ibidem*, punto 7, pág. 585.

133 *Ibidem*, punto 3, pág.581-582.

- f) La educación para el ejercicio de la libertad. Del testimonio de la experiencia se infiere que el hombre moderno está sometido a fuertes presiones de muy diversa naturaleza, y que muchos son propensos a “rechazar toda sujeción so pretexto de libertad” y al menosprecio de la obediencia. En consecuencia, el Concilio exhorta a todos los implicados en el proceso educativo, pero especialmente a los maestros y profesores, a que se afanen en la consecución de los siguientes objetivos: 1) formar hombres, que al acatar el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad; 2) capacitar a los educandos para que “juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo, asociando de buena gana su acción a la de los demás”.¹³⁴ De esa manera, la libertad religiosa se convertirá en un motivo poderoso para que los hombres actúen con responsabilidad en el cumplimiento de sus deberes en la vida social.

A modo de síntesis final

En las páginas precedentes hemos planteado algunos de los retos esenciales que una educación de calidad ha de alcanzar, teniendo en cuenta que constituye una obligada exigencia de los Derechos Humanos e inserta en el interés general, en cuanto ineludible estrategia del desarrollo humano, eficaz instrumento para la convivencia pacífica e insustituible soporte de las instituciones democráticas. Con la mirada puesta en ese horizonte y con la firme creencia en la dignidad del ser humano, como difundió el grito de Antón de Montesinos desde el territorio dominicano, en este escrito se resaltan los objetivos de la educación respecto de los conocimientos y competencias, con relación a los valores y libertades fundamentales de todo ser humano, singularizando la específica orientación hacia comportamientos solidarios y tolerantes en los sujetos educandos.

134 *Ibidem*, punto 8, pág. 586.

Para concluir nos parece oportuno un requerimiento a favor de la libertad, tomado del discurso que Benedicto XVI dirigió a los diplomáticos acreditados ante la Santa Sede, el 9 de enero de 2012, en el que se articula la difícil realidad internacional con la necesidad de una educación eficaz y la práctica de la tolerancia, que tanto se echa de menos en el concierto internacional, sobre todo referida a las minorías y de modo especial a las minorías cristianas que son las más vulnerables en la actual sociedad globalizada:

Se comprende que una labor educativa eficaz requiera igualmente el respeto de la libertad religiosa. Ésta se caracteriza por una dimensión individual, así como por una dimensión colectiva y una dimensión institucional. Se trata del primer derecho del hombre, porque expresa la realidad más fundamental de la persona. Ese derecho, con demasiada frecuencia y por distintos motivos, se sigue limitando y violando. Al tratar ese tema no puedo dejar de honrar la memoria del ministro paquistaní Shahbaz Bhatti, cuyo combate infatigable por los derechos de las minorías culminó con su trágica muerte. Desgraciadamente no se trata de un caso aislado. En muchos países, los cristianos son privados de sus derechos fundamentales y marginados de la vida pública; en otros, sufren ataques violentos contra sus iglesias y sus casas.¹³⁵

135 Benedicto XVI, discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, en la Sala Regia, el día 9 de enero de 2012.

Sobre los autores

Sobre los autores

Manuel Maceiras Fafián

Catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), doctor en Filosofía y Letras (París/Sorbona, Complutense de Madrid). De 1986 a 1998 fue decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la UCM. Promovió el programa de doctorado de la UCM en colaboración con la UNPHU y la PUCMM. Codirigió con Radhamés Mejía cuatro proyectos de cooperación de la Agencia Española de Cooperación Internacional en República Dominicana.

Ha sido profesor invitado por diversas universidades españolas y por las de Stanford, Sorbona y Toulouse-Le Mirail. Ha sido investido como *Doctor Honoris Causa* por la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico y por acuerdo de la Junta de Síndicos de la Universidad del Estado de Nueva York. Dirigió la *Revista de Filosofía* desde 1989 a 1998. Es autor de 15 libros y de más de ciento veinte artículos y trabajos sobre temas filosóficos y humanísticos. Su libro *La experiencia como argumento* sintetiza buena parte de su pensamiento en relación con asuntos de actualidad. A la investigación sobre el lenguaje dedicó *Metamorfosis del lenguaje*. Con Radhamés Mejía coordinó y es coautor del libro *Investigación e Innovación* (Sanesteban, Salamanca, 2009). Con Luis Méndez coordinó y es coautor de la obra conjunta *Los derechos humanos en su origen. La República Dominicana y Antón Montesinos* (Sanesteban, 2011).

Ha dedicado particular atención a la “metodología de la investigación científica”, materia que actualmente imparte en dos universidades españolas. Ha desarrollado la misma temática en varios seminarios en República Dominicana, en los que ha puesto especial atención en la elaboración y articulación de textos científicos y argumentados (UNAPEC y MESCYT).

María Antonietta Salamone Savona

Doctora en Filosofía Práctica, por la Universidad Complutense de Madrid. Premio Extraordinario de Doctorado y Mención de honor de Doctorado Europeo. Profesor contratado, Doctor en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, UCM. Mi investigación y actividad docente se centra principalmente en el ámbito de la Filosofía Política.

Últimas publicaciones: “*The aristotelian paradigm of distributive justice: the golden triangle*”, en *Philosophy, Politics and Economics*, M. Adams and K. Boudouris (Eds), Iona Publications, Athens, 2014, pp. 207-221, ISBN: 978-960-7670-76-2. “Hipótesis sobre el origen etimológico de la palabra dike: la analogía del horizonte”, en la revista *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 46, Madrid, 2013, pp. 307-327, ISSN: 1575-6866. “Desde el republicanismo clásico hasta el contractualismo moderno: el ‘*De Principatu*’ de M. Salamone y el ‘*Principatus Politicus*’ de F. Suárez”, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, Nº 5, Madrid, 2011, pp. 189-207, ISSN: 1989-3663. “Hacia un enfoque tridimensional de la justicia distributiva: analogías entre el antiguo paradigma aristotélico y el nuevo enfoque de la capacidad de Amartya Sen”, en *Ética y Gobernanza*, Fabiola Coutiño (coordinadora), Puebla, Universidad Autónoma de México, 2011, ISBN: 978-607-00-4921-7.

Jesús Cordero Pando

Profesor de Filosofía Política en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Con anterioridad fue profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca; también impartió cursos de Doctorado en Puerto Rico y en República Dominicana.

Es Doctor en Teología y Filosofía, y ha publicado varios libros y más de cuarenta artículos en revistas de teología, filosofía y ciencias sociales. En los últimos años, centrado en el estudio de Francisco de Vitoria, ha publicado la edición crítica de su *Relectio De Potestate*

Civili. Estudios sobre su Filosofía Política, en el CSIC de Madrid, LVII+540 pp. (2008). También participa en la próxima edición crítica de las Obras Completas de Francisco de Vitoria.

Graciano González R. Arnaiz

Catedrático de Ética de la Universidad Complutense de Madrid, y director del Grupo de Investigación “Ética, Política y Derechos Humanos en la Sociedad Tecnológica”. Ha sido investigador en las Universidades de La Sorbona y Nanterre, y profesor invitado en diversas universidades europeas y latinoamericanas.

Obras destacadas: *E. Levinas: humanismo y Ética* (Madrid, 1988); *Derechos Humanos: la condición Humana en la Sociedad Tecnológica* (Madrid, Tecnos 1999); *Enseñar a Mirar. Propuestas para una educación en familia* (Madrid, San Pablo (2005); *Ética de la Paz. Valor, Ideal y Derecho Humano* (Madrid, Biblioteca Nueva 2007); *Interculturalidad y Convivencia* (Madrid, Biblioteca Nueva 2008); *Derechos Humanos. Nuevos espacios de representación* (Madrid, Escolar y Mayo 2013); *Razones para (con)vivir* (Madrid, Biblioteca Nueva 2014); *El asesor cultural en la empresa* (Madrid, Dykinson 2015).

Luis Méndez Francisco

Profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid, en situación de jubilado. Miembro de la Junta de Gobierno de la UCM durante tres mandatos y miembro del Claustro de la Universidad desde su constitución en 1985 hasta el 2004.

Director de la Escuela Universitaria de Trabajo Social durante cuatro años y como director del Departamento de Filosofía del Derecho Moral y Política II, (Facultad de Filosofía, UCM,) durante 8 años. Coordinador y autor de varios libros y más de treinta artículos científicos. Coordinador y profesor de programas de doctorado en la UCM, en la Pontificia Universidad de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil), en la Pontificia Universidad Católica de Ponce

(Puerto Rico), y en la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña (República Dominicana).

David Méndez Coca

Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, y director del Máster de formación del profesorado del Centro Universitario Villanueva. Ingeniero en Electrónica, doctor en Educación por la Universidad Complutense de Madrid, premio extraordinario de doctorado.

Autor de más de veinte artículos, ha realizado más de veinte comunicaciones en congresos internacionales, ha colaborado en cinco proyectos de investigación. También ha realizado estancias de investigación en Estados Unidos, en la Universidad de Harvard, en Cambridge, Massachusetts; en la Seattle Pacific University, en Seattle, Washington; y en la University of California Los Angeles (UCLA), en Los Ángeles, California.

Publicaciones UNAPEC

- *El derecho de huelga: estudio comparativo*, Porfirio Hernández Quezada, 1982.
- *Cien años de miseria en Santo Domingo. 1600-1700*, Frank Peña Pérez, 1985.
- *Y nadie sabe quién es su legislador: Coloquio experiencias del sistema electoral: evaluación y perspectivas*, Leonel Rodríguez y Joachim Knoop (ed.), 1986.
- *La inmigración dominicana en los Estados Unidos*, José del Castillo y Christopher Mitchel (editores.), 1987.
- *Barreras: estudio etnográfico de una comunidad rural dominicana*, Víctor Ávila Suero, 1988.
- *Cuba y la República Dominicana: transición económica en el Caribe del siglo XIX*, Roberto Marte, 1989.
- *Gestión financiera y administrativa de la pequeña industria en la República Dominicana*, Sonia Lizardo, 1989.
- *Discursos desde la Rectoría*, Leonel Rodríguez, 1991.
- *El Quintana de Oro*, Evalina Estrella (recop.), 2000.
- *Estaba escrito*, Dennis Rafael Simó Torres, 2000.
- *Bajo la cruz del sueño*, Mariano Lebrón Saviñón, 2002.
- *El huracán de la ignorancia*, Dennis Rafael Simó Torres, 2002.
- *Cancionero de vida*, Dennis Rafael Simó Torres, 2003.
- *Relaciones humanas*, María del Carmen Genao, Ana Pérez y Rosa Castro, 2003.
- *Vida y obra de don Mariano Lebrón Saviñón*, Carlos T. Martínez, 2003.
- *Lenguaje, identidad y tradición en las letras dominicanas. De Javier Angulo Guridi a Manuel Salvador Gautier*, Bruno Rosario Candelier, 2004.
- *Ensayos sobre lingüística, poética y cultura*, Diógenes Céspedes, 2005.
- *Los árboles de UNAPEC. Un monumento de la naturaleza*, Ricardo García, Francisco Jiménez y Ángel Haché, 2005.

- *Los intelectuales y el poder*, Guillermo Piña Contreras (ed.), 2005.
- *Usted no lo diga y otros temas de lingüística*, Mariano Lebrón Saviñón, 2008.
- *Max Henríquez Ureña en el Listín Diario. 1963-1965. Desde mi butaca*, Tomo I, Diógenes Céspedes (ed.), 2009.
- *El control de constitucionalidad como garantía de la supremacía de la Constitución*, Hermógenes Acosta de los Santos, 2010.
- *El habla de los historiadores y otros ensayos*, Andrés L. Mateo, 2010.
- *Estudios lingüísticos, literarios, culturales y semióticos*, Diógenes Céspedes, 2010.
- *30 años de coloquios jurídicos*, Alejandro Moscoso Segarra (comp.), 2011.
- *Los días alcionios*, Manuel Núñez, 2011.
- *Los intelectuales y el poder II*, Diógenes Céspedes (ed.), 2011.
- *La barca y el gavilán, arengas del alba y la lengua*, Tony Rafal, 2012.
- *Lecciones de cálculo superior. Ecuaciones diferenciales y métodos matemáticos*, Francesco. Semerari, 2012.
- *Responsabilidad penal de los administradores en los delitos societarios*, Francisco Manzano, 2013.
- *En la universidad*, Justo Pedro Castellanos Khoury, 2014.
- *Relaciones humanas*, María del Carmen Genao, Ana Pérez y Rosa Castro, 2014
- *Formas del ascenso. Estructura mitológica en Escalera para Electra de Aída Cartagena Portalatín*, Rey Andújar, coedición con Editorial Isla Negra, Puerto Rico 2014.
- *Primera jornada científica Universidad-Empresa-Desarrollo 2012*, Aida Roca y Matías Bosch (eds.), 2015.
- *Un año de cultura tradicional dominicana. Una muestra*, Edis A. Sánchez R., 2015.
- *Santa Teresa de Jesús y el misticismo español*, Antonio Ramos Membrive, rev. padre Alfredo de la Cruz, Andrés L. Mateo, Diógenes Céspedes y Manuel Maceiras Fafián, 2015.

- *Métodos y técnicas de conservación de las obras de arte (I)*, Simona Cappelli, 2015.
- *Antología I. Taller Literario Mariano Lebrón Saviñón*, miembros del Taller, 2015.

Serie Metodología de la Enseñanza Superior

- *Evaluación en el aula*, Héctor Manuel Rodríguez, 1978.
- *Metodología de la enseñanza universitaria*, Héctor Manuel Rodríguez, 1978.

Colección UNAPEC por un mundo mejor

Serie Artes y Comunicación

- *La imagen corporativa en la comunicación organizacional: teoría, conceptos y puntos de vistas*, Alicia María Álvarez Álvarez, 2005.
- *Arte y comunicación I*, Elena Litvinenko, 2008.
- *Arte y comunicación II*, Elena Litvinenko, 2010.

Serie Investigación

- *La enseñanza del español: retos para la República Dominicana. El proyecto UNILINGUA-UNAPEC*, Irene Pérez Guerra, 2005.
- *La enseñanza-aprendizaje de la matemática: un modelo metodológico. El proyecto UNAPEC*, Génova Feliz, 2005.
- *Un ensayo con los programas de matemática. Colegios APEC 2002-2006*, Lidia Dalmasí, 2006.
- *Auditoría forense aplicada al lavado de dinero de las instituciones financieras*, Zoila Cáceres, César Novo, Rafael Martínez y Rafael Nova, 2010.

Serie Desde la Rectoría

- *Discursos del Rector*, Dennis Rafael Simó Torres, 2005.
- *Discursos del Rector 2*, Dennis Rafael Simó Torres, 2007.

Serie Artes y Comunicación

- *El dibujo humorístico. Una aproximación didáctica*, Alexandra Hasbún, 2009.

Serie Tecnología

- *El molino de viento, una solución eólica al problema energético dominicano*, William E. Camilo R., 2005.
- *Estudio bitemporal de la deforestación en la República Dominicana usando sensores remotos*, Yrvin A. Rivera Valdez y Rubén Montás, 2006.

Serie Derecho

- *El nuevo Código procesal penal: los desafíos de la transculturación jurídica*, Cristina Aguiar, 2010.

Serie Ensayo

- *Para entender la sociedad del conocimiento de Peter Drucker*, Mario Suárez, 2005.
- *Globalización, educación y universidad. Cambio y transformación curricular*, Francisco D'Oleo, 2006.
- *Programa de Desarrollo Profesional Docente: una experiencia de postgrado accesible como estrategia de cambio y excelencia en la Universidad APEC (estudio de caso)*, Dennis R. Simó Torres, Inmaculada Madera Soriano y María de los Ángeles Legañoa Ferrá, 2006.

Serie Conferencia

- *Un país con futuro. Crisis, corrupción y pobreza: ¿cómo evitarlas?*, Opinio Álvarez, 2005.
- *Los desafíos de la universidad en el siglo XXI*, Carlos Tunnermann Bernheim, 2008.

Serie Ética

- *Los valores morales desde la perspectiva de la fe*, Juan Francisco Puello Herrera, 2009.

Serie Artículos

- *Mi opinión*, Wilhelm Brouwer, 2010.

Serie Administración

- *Una nueva perspectiva de la administración*, Raynelda Pimentel y Roberto Portuondo, 2005.

Esta edición de *La primera defensa de los Derechos Humanos en el Nuevo Mundo* consta de 500 ejemplares y se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2015 en los talleres de Editora Búho, en Santo Domingo, República Dominicana.