

Álvaro Carvajal Villaplana

La comprensión de los derechos humanos: Cultura, biología y neurociencias

Resumen:

En este artículo se ofrece una explicación filosófica de la comprensión de los derechos humanos, es decir, ¿por qué llegamos a concebir los derechos humanos?, ¿qué entendemos por *derechos humanos*? y ¿por qué los derechos humanos resultan valiosos para los humanos actuales? Pero, lo más importante es la pregunta de ¿por qué reconocemos derechos a los otros?, y ¿qué nos hace obedecer los derechos humanos? La respuesta a estas preguntas transita de las explicaciones culturales a aquellas que postulan las bases biológicas y neurocientíficas.

Palabras Claves: Derechos humanos, biología, neurociencias, neuroética, emociones.

Abstract:

The aim of this paper is to offer a philosophical underpinning for the understanding of human rights. We try to answer questions like why and how we arrive at the conception of *human rights*, what do we understand by human rights and why are human rights valuable to today's human beings? But the most important questions are, why do we recognize rights to others and what makes us obey claims based on human rights? We move here beyond answers based on cultural explanations to those that postulate biological and neuroscientific bases.

Keywords: Human rights, biology, neurosciences, neuroethics, emotions.

1. Introducción

En este artículo se plantea la idea del reconocimiento de los derechos humanos a partir de una definición deíctica o estipulativa; además, se presentan sus características de manera semejante como ya se pensó en el siglo XVIII, en tanto se daba por supuesta la noción de *derechos humanos*. Se analizan 4 dimensiones de la comprensión de los derechos humanos: jurídica, ética, política y emocional; la última se compagina con la idea estipulativa. A este respecto, se considera que existe una disposición biológica (emociones, empatía, responsabilidad

asimétrica, entre otros) para el reconocimiento y el respeto de los derechos humanos; este sería el componente empírico. Sin embargo, la plena comprensión de los derechos humanos se adquiere con el aspecto reflexivo y ético, el cual sería el componente racional. Los aspectos biológicos no son suficientes para lo alcanzar dicha comprensión, ya también, se cuenta con el aprendizaje y el contexto cultural. Por tales razones se sostiene que existe un modelo bidireccional de relación entre los aspectos biológicos y culturales, entre lo empírico y lo racional. Se enfatiza en la argumentación de



VOL. 2, No. 3: 77-89, Enero-Julio, 2021 / ISSN 2215.6089.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

cómo los factores biológicos y neurológicos son la base de la comprensión de los derechos humanos.

2. Noción, inclusión y características

El concepto de *derechos humanos* es, por lo general, difícil de enunciar, pues depende del enfoque teórico al cual se recurre para definirlo. Por eso, entrar a su dilucidación puede llevar a muchas discusiones filosóficas, jurídicas y políticas (teóricas, ideológicas), pese a que existen problemas (prácticos) cuya solución es urgente, como bien plantea Bobbio en “Sobre el fundamento de los derechos humanos” (cfr.1982). Aunque, no cabe duda que es importante contar con conceptos claros y precisos, para saber, qué entra y qué no se incluye en la idea de *violación de los derechos humanos*.

Con frecuencia, se asume una definición *estipulativa* o *deíctica* de los derechos humanos. Es decir, se refiere mediante ejemplos; y se interpretan los derechos humanos como aquellos que están reconocidos en una lista, tal como aparecen, por ejemplo, en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de la ONU. Entonces se dice: esos son los derechos, sin preocuparse por saber qué significa tener un derecho o qué es un derecho.

Al proceder de esa manera, se procura un uso adecuado del término, debido a su correlato empírico y a razones históricas. Es decir, la noción se conforma por sus componentes empíricos y racionales. Además, se supone que la definición no tiene a la base ninguna teoría o fundamentación de los derechos humanos. También se da por sentado qué son los derechos humanos. Lynn Hunt explica, en *La invención de los derechos humanos* (2007), que los teóricos y los políticos del siglo XVIII, así como los documentos de las declaraciones de los *derechos de los hombres*, presuponen que tales derechos eran verdades evidentes. Así, por ejemplo, Thomas Jefferson afirma:

[...] sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados

iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad [...]” (Enlynn, 2007, 13).

La mención a Dios solo aparece al inicio de su discurso, pero luego, en su aspecto más operativo, la protección y la defensa de los derechos humanos se sedimenta en la política laica y garantizada por el Estado¹. Posteriormente, en varios documentos Dios desaparece del escenario de los derechos humanos; por ejemplo, en la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, así como en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

Hunt entiende que en el siglo XVIII se declara la universalidad de los derechos humanos a partir de la expresión *todo hombre*, locución que se visualiza como *inclusiva*; aunque, en ese periodo se excluye de la misma a ciertos grupos humanos, tales como los(as) niños(as), los(as) “locos(as)”, los(as) esclavos(as), los no propietarios y las mujeres. Según Hunt (2007/2009, 27), eso se debe a otros criterios propuestos, como el de *autonomía* y el de *capacidad de razón moral*. Según tales supuestos, dichos grupos no cuentan con las mencionadas propiedades. Debido a tales exclusiones, Hunt señala que las críticas recientes sostienen que, en su momento, tal expresión carece de un carácter emancipador real. Además, que a sus “[...] fundadores o artífices se les ha declarado elitistas, racistas y misóginos, por su incapacidad de considerar a todas las personas verdaderamente iguales en derechos” (16-17). Pero, en lo fundamental, se trata de un problema de concepción, de lo que entra o no entra en la noción *todo hombre*.

Lo importante es que el planteamiento de la universalidad ya está involucrado de por sí en la expresión *todo hombre*, la cual pasa a ser entendida en el sentido de *todo ser humano*. Por otra parte, es cardinal destacar que, a pesar de la exclusión inicial de los enumerados grupos, como se sabe, poco a poco se fueron incluyendo nuevos grupos humanos, ya sea por las luchas

sociales o las convicciones de los proponentes o los gobernantes.

La expresión citada (*todo hombre*) supone como evidente que los derechos humanos tienen como base el reconocimiento de la dignidad intrínseca; y lleva implícita –según Hunt– las ideas de igualdad, universalidad y naturalidad de los derechos humanos, en una expresión política. Tal implicación no es abstracta (Hunt, 2007/2009, 19-20), tal como se indica en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. En el siglo XVIII se encuentran los cimientos para reconocer los derechos a toda la familia humana.

Por otra parte, el hecho de considerar como evidentes los derechos humanos o los derechos del hombre, implica la suposición de que no requieren de una definición ni de una justificación teórica. Por eso, se conjetura que los derechos tienen unas características o cualidades –las que están entrelazadas esencialmente– que permiten considerarlos como tales.

Tal parece que esa idea de indefinición tiene una larga trayectoria, y que así ha llegado a nuestros días. Por supuesto, no cabe duda de que muchos teóricos han proporcionado sus definiciones del término. A pesar de esto, se prefiere una idea de *derechos humanos* que sea común o aceptado por todos(as).

En este sentido, como ya se indicó, Hunt tampoco se atreve a aportar una definición, más bien asienta tres características intrínsecas a los derechos humanos, a saber: (a) son naturales, entendidos como inherentes a todos los seres humanos; (b) son iguales, los mismos para todos(as) y (c) son universales, válidos en todas partes y sociedades (Hunt, 2007/2009, 19).

Por su parte, Menke y Pollmann, en *Filosofía de los derechos humanos* (2007/2010), coinciden en que estas características de universalidad, igualdad y naturalidad (derechos que se tienen o traen) conforman parte de la idea surgida en los XVII y XVIII (Menke, Pollmann, 2007/2010, 15). Para ellos, la historia de los derechos humanos tiene que verse por etapas [...] siglos conforman una primera fase, la cual

está dominada por la idea de derecho natural: “[...] en el “estado natural”, es decir, prescindiendo de las relaciones sociales y culturales creadas por casualidad, todos los hombres poseen por igual unos determinados derechos fundamentales [...]” (15). Los derechos son vistos como “universales”, de tal manera que cada hombre los tiene por naturaleza y por igual. Aunque, para ellos todavía son simples exigencias (políticas), sin realidad jurídica. Es en el siglo XVIII, con las revoluciones en Estados Unidos y en Francia que adquieren existencia jurídica. Ellos también reconocen que se negó esos derechos a gran parte de los habitantes como las mujeres y los(as) negros(as) (16).

A dichas peculiaridades señaladas por Hunt se agregan otras, las cuales resultan conocidas en el lenguaje de los derechos humanos, entre las que se enlistan las siguientes: (d) son absolutos, ya que su respecto puede reclamarse indeterminadamente a cualquier persona, autoridad o comunidad; (e) son necesarios, en el sentido de que su existencia deriva de la propia naturaleza de las personas, así como de la existencia digna de la condición humana. (f) Son inalienables, es decir, no pueden enajenarse o transferirse a ningún título o poder. (g) En principio, son inviolables, pero esto es parte de la paradoja de los derechos humanos, ya que estos son frágiles, y pueden ser violentados en cualquier momento, tiempo y contexto social. Por último, (h) son imprescriptibles, esto es no caducan, ni se pierden por el transcurso del tiempo, o porque ningún grupo o persona no los reclamen o porque se hayan vistos impedidos materialmente para su ejercicio.

3. Dimensiones de la comprensión de los derechos humanos: jurídico, ético y político

Las características apuntadas en el acápite 2, hacen que los derechos humanos cobren sentido, y contribuyan a lograr su comprensión. Sin embargo, no son suficientes, ya que los derechos humanos simplemente no lo son por su naturaleza u origen; es decir, por su inherencia, de algo que de por sí pertenece a

todos(as), por el solo hecho de ser humanos, en tanto que todos(as) comparten algunos componentes biológicos y racionales que les hace familiares. Para la plena comprensión de los derechos humanos se requiere de otras dimensiones. Como se analizará a continuación, es necesario el reconocimiento jurídico, el ético, el político y el emotivo (en relación con las bases biológicas de la moral).

Estas ideas conducen a plantear la cuestión de la naturaleza de los derechos humanos. Hay quienes sostienen que los derechos humanos no existen, que simplemente son un invento de los seres humanos, una herramienta conceptual y jurídica que apareció en algún determinado momento de la historia de la humanidad, es decir, que no están relacionados con nuestra naturaleza; no son algo que se trae con nosotros(as). Algo semejante, afirman otros enfoques teóricos, que indican que los derechos humanos son una construcción social, no hay nada esencial en ellos, simplemente son acuerdos que los seres humanos asumen para protegerse. No hay duda de que hay algo de esto, pero si se los mira de esta manera, si son solo construcciones sociales, tales derechos podrían existir jurídicamente en algunas sociedades, pero en otras no, o en algunas sociedades solo reconocerán algunos derechos y en otras se negarán. En tales situaciones, todo depende del contexto de la construcción social. En general, todos los enfoques relativistas dicen que los derechos humanos dependen del tiempo, la geografía o el contexto social y cultural; por lo cual no serían universales, ya que están sujetos a la arbitrariedad del contexto.

Los puntos de vista anteriores coinciden con enfoques jurídicos que revelan que los derechos humanos solo existen en el contexto de un Estado, de un ordenamiento jurídico determinado, los derechos humanos existen solo si están reconocidos por las leyes y la constitución de un país. En este sentido, puede darse el caso, que en algunos sistemas jurídicos no se reconozcan los derechos, por tanto, no existen. Si bien, por una parte, el reconocimiento

jurídico es indispensable para comprender y establecer los derechos humanos, ya que para que éstos sean efectivos y operativos, deben ser reconocidos jurídicamente. Por otro lado, los derechos humanos, en tanto éticos y políticos, aspiran y reclaman su reconocimiento legal.

Una manera de aproximarse a los derechos positivos es la perspectiva de Holmes y Sunstein, quienes bosquejan un enfoque descriptivo de los derechos humanos, el cual pregunta sobre cómo efectivamente funcionan los derechos humanos en los sistemas legales, se trata de una indagación empírica sobre qué tipo de interés protege de hecho una determinada sociedad políticamente organizada (1999/2011, 35).

La *positivización* de los derechos humanos remite a la capacidad creada y mantenida por el Estado para evitar o compensar los daños; así concebidos los derechos son legales, son fruto de la ley, son poderes concedidos por la comunidad política (Holmes; Sunstein, 1999/2011, 35). Para ellos este enfoque

[...] no se orienta tanto a justificar sino a explicar cómo funcionan efectivamente los sistemas legales. No es una visión moral; no toma posición sobre qué intereses humanos, desde un punto de vista filosófico, son más importantes y meritorios. No afirma ni niega el escepticismo ético ni el relativismo moral. En cambio, es una indagación empírica sobre qué tipo de intereses protege de hecho una determinada sociedad políticamente organizada. Dentro de ese marco, un interés califica como derecho cuando un sistema legal efectivo lo trata como tal utilizando recursos colectivos para defenderlo [...] (Holmes; Sunstein, 1999/2011, 34-35).

Ahora, tanto las perspectivas jurídicas como descriptivas resultan insuficientes para comprender los derechos humanos.

La otra gran tendencia, señala que los derechos humanos son morales, en sentido estricto son éticos. Así lo que plantea Thomas Pogge en *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* (2002/2005). Para dicho autor, los

derechos humanos en tanto morales o éticos tienen tres características: expresan una clase especial de intereses morales, los cuales son los de mayor peso. Además, son incondicionales y ampliamente compatibles (Pogge, 2002/2005, 77). En tal sentido, son obligaciones morales sobre las conductas, las prácticas y las instituciones humanas.

Para Pogge, tales obligaciones deben imponerse o prevalecer sobre otros intereses o consideraciones morales o no morales (2002/2005, 77). Al ser incondicionales, han de ser respetados por todas las personas independientemente de su época, cultura, religión, tradición moral o filosófica particular. Además, como son compatibles, pueden ser apreciados y entendidos por personas de diferentes épocas y culturas diferentes, así como adeptos de diferentes religiones y enfoques filosóficos (78).

En general, para este enfoque, los derechos humanos no son simplemente subjetivos o positivos, como en la posición anterior, sino que éstos son aspiraciones de todos(as) los seres humanos. Se les considera derechos éticos. Así, en tanto aspiraciones, los derechos humanos pueden ser reclamados por un grupo o un individuo, independientemente de que estén reconocidos por un sistema jurídico determinado. Los derechos morales o éticos aspiraran a convertirse en derechos positivos, ansían cristalizarse en la ley. Según esta perspectiva, los derechos humanos son previos a cualquier sistema jurídico y político. Esta manera de pensarlos coincide con la visión del siglo XVIII, en el sentido de que son algo inherente a todos(as) nosotros(as), algo que ya tenemos por ser humanos. Su existencia es previa al ordenamiento jurídico.

Los derechos morales más que derechos efectivos y descripción de cómo funcionan en los sistemas legales, son justificaciones que han de orientar el comportamiento personal, comunal e institucional. Por tal razón, más que denominarlos *derechos morales*, han de llamarse *derechos éticos*, ya que se presentan como reflexiones acerca de cuáles son los intereses

para proteger, se pregunta a qué tienen derecho moralmente los seres humanos².

En todo caso, los derechos positivos no son incompatibles con los morales o éticos. Mientras que los primeros *obligan*; los segundos son una *apelación a la conciencia*. Según Holmes y Sunstein imponen deberes morales a la humanidad.

Cada una de dichas visiones de los derechos tiene objetivos diferentes (Holmes; Sunstein, 1999/2011, 36-37); así “[...] los que ofrecen descripciones morales y los que proponen descripciones positivas están formulando y respondiendo a diferentes preguntas. En consecuencia, los estudiosos de aquellos derechos que pueden exigirse colectivamente no se oponen a los que proponen argumentos morales a favor de tal o cual derecho o comprensión de un derecho [...]” (36). Por su parte, Pogge sostiene la dependencia de ambos tipos de perspectivas, ya que solo si “[...] se respeta los derechos morales puede un poder gubernamental gozar de legitimidad; es decir, tanto la capacidad para crear la obligación moral de acatar sus leyes y órdenes, como del a autoridad moral hacerlas respetar” (Pogge, 2002/2005, 75). En contraste, Menke y Pollmann aseveran que “[...] los derechos “morales” no se pueden tomar en sentido literal: los derechos humanos no son lo *mismo* que los derechos morales, pues los compromisos que conllevan no tienen los mismos destinatarios que las obligaciones morales [...]” (Menke, Pollmann 2007/2010, 36).

Si bien, esta perspectiva profundiza en la comprensión de los derechos humanos, resulta exigua, puesto que no necesariamente por considerar que los derechos humanos sean éticos, estos serán reconocidos jurídicamente, hace falta un punto de vista adicional, otra manera de entenderlos.

Según Menke y Pollmann (2007/2010, 35-36), siguiendo a Habermas y Rawls, los derechos humanos son tales porque se determinan frente a lo político, o lo que es lo mismo, son políticos, de tal manera que:

La idea básica de la comprensión “política” de los derechos humanos es, pues, la siguiente: si, a diferencia de los derechos morales, los derechos humanos son exigencias no al comportamiento de cada individuo, sino al orden público imperante en cada caso [...], entonces a diferencia de los derechos morales, los derechos humanos deben entenderse de modo que no emanen del auto compromiso (moral) de cada individuo en particular, sino del auto compromiso (político) de los responsables del orden público. Las exigencias de los derechos humanos no solo tienen un destinatario distinto al de las obligaciones morales, sino que también los *autores* de los derechos humanos son otros: el sujeto moral individual no se compromete con ellos, sino que los hace el sujeto colectivo político” (Menke; Pollmann, 2007/2010, 37-38).

En discordancia, Pogge cree que la dependencia es inversa:

[...] sólo si respeta los derechos humanos morales puede un poder gubernamental gozar de legitimidad, es decir, tanto de la capacidad para crear la obligación moral de acatar sus leyes y órdenes, como de la autoridad moral para hacerlas respetar (2002/2005, 75).

Aquí se sostiene que si bien los derechos morales (éticos) apelan a la moral individual; también, se tiene el hecho de que dichos derechos éticos, en tanto reflexión filosófica, claman al poder político, en última instancia a la ética social, en cuanto tal, es crítica de la política, así que no habría una contraposición entre los derechos éticos y los políticos. Ahora, esta dimensión política a la vez es necesaria para complementar las otras dos dimensiones. Por otra parte, la idea de la dimensión política es compartida por Hunt. Esa es también la visión que tuvieron Voltaire, Rousseau, Jefferson, Montesquieu y Beccaria, entre otros.

A este último respecto, los derechos humanos son tales en tanto *reclamos*. Se hacen ante (y no solo) a otros seres humanos; sino, sobre todo, se hacen frente la sociedad como tal,

la cual se proporciona un orden político; es decir, los derechos humanos están en relación con los semejantes y la comunidad política. Esa perspectiva indica que los derechos humanos son exigencias que se dirigen al sistema político, éstos no han de ser antepuestos a la misma política, por lo que no basta apelar a la moral o la ética para su reconocimiento, requieren, por así decirlo, de la lucha social.

Según Menke y Pollmann, al ser exigencias al sistema político imperante implican un compromiso político de los responsables del orden político y del colectivo. Son un compromiso de la autodeterminación libre de una comunidad política; es decir, involucran a los gobernantes, pero también son un reclamo a todos(as) nosotros(as) como comunidad política, la cual habrá de responder a dichas exigencias.

Según Holmes y Sunstein, la “[...] ausencia de una autoridad política que esté dispuesta a intervenir y sea capaz de hacerlo, los derechos no pasan de ser una promesa hueca y, por el momento, no gravan ningún tesoro público” (1999/2011, 37). En la práctica, los derechos “[...] pasan a ser algo más que meras declaraciones sólo si confieren poder a organismos cuyas decisiones sean legalmente vinculantes [...]” (37).

Por tales razones, los derechos humanos deben ser garantizados por la esfera pública, y requieren de la participación de sus poseedores. Por esta última razón, se relacionan con las luchas sociales que exigen y velan por su reconocimiento y protección. Pero, simplemente no vale afirmar que los derechos humanos existen cuando un grupo o un colectivo reclama sus derechos, o que los derechos quedan supeditados a la lucha social, ya que, si no hay reclamo, sino hay lucha o no existen grupos organizados que los reclame; entonces, no habría o existirían los derechos; según como aquí se analiza, los derechos humanos existen independientemente de las luchas sociales. Sin embargo, esta manera de entender los derechos humanos todavía resulta insuficiente, como se analiza en el siguiente apartado.

4. La dimensión biológico y pseudocientífica: las emociones

Las maneras de entender los *derechos humanos* analizada en el apartado 3, todavía resultan insuficientes para comprender los derechos humanos, ya que todavía no se ofrecen las razones por las cuáles se han de obedecer y respetar los derechos humanos, esta es la pregunta normativa de por qué se respetan y reconocen los derechos humanos. Si bien la perspectiva ética brinda un argumento con base en la razón, a ella podría agregarse unos argumentos empíricos; lo cual tiene que ver con lo que se comentado con Hunt, de por qué en el siglo XVIII se consideraban evidentes (para algunas personas) los derechos humanos.

Para Carvajal (2015), un argumento, entre otros, para responder a dicha pregunta, consiste en que la pretensión de evidencia se basa en su atractivo emocional. Esta perspectiva es concordante con la de Hunt, para quien los derechos humanos son convincentes si tocan “[...] la fibra sensible de toda persona [...]” (25).

Estamos seguros(as) de hallarnos ante un derecho humano cuando nos horrorizamos o sentimos indignación ante su violación. Algunos(as) lo ven como un sentimiento interior, algo no que no puede explicarse, ni definirse, en este sentido se comprende que esta indignación y repugnancia es pre conceptual y pre discursiva. Para Arendt hay un sentido interno, sentimientos y emociones, en donde cada emoción es una experiencia somática, “[...] el corazón duele cuando estoy triste, se caldea con la simpatía, se abre en los ratos momentos en que reboso amor y alegría; y sensaciones físicas similares se apoderan de mí con la ira, la furia, la envidia y otras emociones [...]” (Arendt, 2002, 56-57). Pero para ella, no es suficiente la emoción o el mundo interior, pues esta es tan solo una fase expresiva del “lenguaje del alma”, la cual es “[...] previa a su transformación y transfiguración mediante el pensamiento [...]” (57). Es claro que no hay pensamiento, ni reflexión, si no se tiene con antelación la emoción.

En el siglo XVIII y mucho antes, se le llamaba *derecho natural*, hoy podemos llamarlos

intuiciones. También, se llaman *emociones*, reacciones inmediatas que nos permiten entrar en contacto con otros, unas emociones que son compartidas por todos(as), es decir, que de alguna manera conforman la naturaleza humana. Se trata de una disposición de aceptación o reconocimiento hacia los demás, esta emoción, que además se comparte con algunos animales superiores, es la empatía. Todas las personas tendrán derechos si se las mira o se las reconoce como iguales, y con quienes puede establecerse lazos de empatía. Si bien la empatía originalmente se tiene hacia los más próximos, Glover, indica que puede extenderse hacia los más lejanos (1999, 24-25). Además, nuestra simpatía puede aumentar a partir de una aproximación personal del sufrimiento, en la misma línea de pensamiento de Arendt, solo a partir de experimentar la justicia puedo tener una idea justa, solo cuando observo y experimento el sufrimiento puedo tener una mejor comprensión de la indignación.

Según Hunt, este cambio de modelo y concepto de *derechos humanos* se debió a las experiencias públicas sobre daño y el mal que expresan las obras de arte, en especial la pintura y la literatura. Un punto coincidente con la de Jacques Rancière en *El reparto de lo sensible. Estética y política* (2009), ya que, a él, le interesan “[...] los actos estéticos como configuraciones de la experiencia, que dan cabida a modos nuevos de sentir e inducen formas nuevas de la subjetividad política [...]” (Rancière, 2009, 5). De tal manera que el “reparto de lo sensible” es el lugar en que se juega la política (5); se trata de un

[...] sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija entonces, al mismo tiempo, un común compartido de espacios, de tiempos, y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto (9).

En el acto estético así concebido, es probablemente lo que sucede en la explicación que aporta Hunt, sobre como la literatura de la época que estudia asume una noción de *derechos humanos*, y adelanta la sensibilidad de las personas y la cultura para el reconocimiento de dichos derechos.

Además, ha de agregarse que los testimonios de las víctimas conforman parte de los relatos de la experiencia del dolor y el daño, a la vez que brindan su aporte al descubrimiento de los derechos humanos. Si bien fueron unos pocos intelectuales, juristas, filósofos y artistas los que percibieron este nuevo enfoque, y revelaron el papel de las emociones como base de los derechos humanos, para él, un grupo más amplio de la población los infiere y reconoce por su contacto con el arte, por ende, con los testimonios. Aunque, este desvelamiento no parece ser algo netamente cultural, ya que, si los seres humanos no contarán con las disposiciones biológicas y neuronales que sustentan dicha capacidad de empatía, la sensibilidad del arte sería nula.

En el 1917, Edith Stein -desde una perspectiva filosófica fenomenológica- sostiene que la “[...] empatía como experiencia de sujetos ajenos y de su vivencia [...]” (1917/2004, 17) es un problema fundamental, ya que para ella la empatía es una fuente de conocimiento del vivenciar ajeno” (17). Para ella, lo que interesa es determinar la estructura de los sujetos que entran en relación empática; dicha estructura tiene dos componentes: (a) los aspectos psicofísicos, es decir, a los individuos con cuerpo vivo y psique (55), y (b) el ser personas espirituales, es decir, con conciencia, lo que al mismo tiempo es una “condición inexplicable”, o es algo que tiene que ver con un “instinto natural” (55). En resumen, se trata “[...] de una vida consciente ligada a ciertos cuerpos físicos [...]” (55)⁴. En relación con el primer componente, en la actualidad la biología y las ciencias cognitivas proporcionan nuevas bases y datos para comprender por qué se siente esa inclinación hacia los derechos humanos.

El reconocimiento del otro tiene como base una naturaleza común, la cual se presenta como pre conceptual y pre discursiva (Véase McDowell, 1996), tal reconocimiento está vinculado a la biología y la estructura neuronal del cerebro (Véase de Waal, 2006/2007), por ende, está ligado con las emociones, por ejemplo, cuando nos indignamos al ver que se golpea a un niño(a), o cuando se observa un hecho que desagrada, pero que no se sabe de qué se trata, no se tiene un concepto para darle nombre al fenómeno, por ejemplo, cuando en el siglo XIX y principios del XX se observan los genocidios, todavía no se cuenta con un concepto o un discurso para describir y nombrar el hecho, pero algo, nos dice que ese hecho está mal, no puede decirse, pero se siente y percibe. Arendt (1987/2002, 109) expresa esta relación entre las emociones, la experiencia y el pensamiento de la siguiente manera:

No es la percepción, gracias a la cual se experimentan de manera directa y cercana las cosas, sino la imaginación posterior la que prepara los objetos de pensamiento. Antes de suscitar cuestiones tales como qué es la felicidad, qué es la justicia, qué es el conocimiento y otras similares, es preciso haber visto gente feliz e infeliz, haber presenciado actos justos e injustos, haber sentido el deseo de conocer y sus satisfacciones o frustraciones. Además, debe repetirse la experiencia directa en nuestro espíritu *después* de abandonar la escena donde ocurrió. Por apuntarlo una vez más: todo pensamiento es un pensamiento posterior, un re-pensamiento. Gracias a la repetición en la imaginación se *desensorializa* lo dado a los sentidos, y sólo con dicha forma inmaterial la facultad pensante puede empezar a tratar con estos datos (2002, 109).

Por otra parte, en varios niveles de lo biológico, puede encontrarse la idea básica de la *empatía*, así como la del *reconocimiento de los otros*, entre ellos: las emociones, las neuronales espejos y la idea de responsabilidad asimétrica.

Según Evers (2010, 17), existen cuatro tendencias preferenciales innatas, ligadas entre sí, las que evolucionaron en la especie humana, ellos son: el interés por uno, el deseo de control y de seguridad, la disociación con lo que se considera desagradable o amenazador, y la simpatía selectiva por oposición a la antipatía para con los otros, presuponiendo ambas, la empatía para con el otro. Aunque ella plantea que la empatía se dirige al grupo cercano y la simpatía a los más lejanos (17). Para Evers dichas tendencias tienen sus raíces en la estructura neuronal que influye en el aspecto sociocultural, pero que, a la vez, este último influye en lo neuronal, es decir, se trata de un modelo bidireccional⁵. Según ella, las emociones son las que hicieron que la materia se despertara y permitiera el desarrollo del espíritu dinámico, flexivo y abierto de nuestro cerebro (69), así las emociones posibilitan nuestra capacidad para efectuar selecciones evaluativas emocionalmente motivadas, lo cual se encuentra a la base de la moralidad (70). De tal manera que tenemos disposición neurobiológica para desarrollar sistemas de valores complejos y variados que permiten funcionar en el entorno físico, social y cultural (115).

De Waal identifica dos mecanismos relacionados con la empatía: la compasión y la angustia personal, que en sus consecuencias sociales se oponen mutuamente, así, “[...] la simpatía se define como una respuesta afectiva consistente en albergar sentimientos de pesar y preocupación por otro en una situación de necesidad o angustia [...]” (2006/2007, 52); de tal manera que la compasión conlleva una motivación altruista y orientada hacia el otro. En contraste, la angustia personal, hace que la parte afectada busque el alivio de su propio dolor, no se preocupa de la situación del otro, no induce a empatía (52). Estos mecanismos pueden observarse en los primates superiores.

Por otra parte, a las neuronas espejo se las considera como la base sobre la que se asienta la empatía y el reconocimiento de los otros. Según Iacoboni “[...] existen ciertos grupos de células especiales en el cerebro

denominadas neuronas espejo que nos permiten lograr entender a los demás: algo muy sutil [Además, nos] vinculan entre nosotros, desde el punto de vista mental y emocional” (Iacoboni, 2012, 14). Así, tal tipo de neuronas ofrecen una explicación neurobiológica plausible de las formas complejas de cognición y la interacción social, al ayudarnos a reconocer las acciones de los otros, facilita el identificar las motivaciones más profundas que generan las intenciones de otros individuos (15). Las neuronas espejo se sustentan en la idea de la imitación, como en la relación que un individuo establece ante un espejo. Una consecuencia de esto es la idea de cómo podemos comprender los estados mentales de los otros, es decir, cómo “leer la mente de los otros” (75), o cómo ponerse en el lugar de otros, tal como lo indica Leibniz en *Nuevos ensayos del entendimiento humano*, tanto desde la perspectiva política como ética.

Esta perspectiva de la base moral no es exclusiva ni definitiva para ofrecer una explicación del comportamiento moral, tan solo es un componente más dentro de un proceso complejo. Como bien lo señala Churchland: primero, porque el uso de la ciencia no desplaza a las humanidades, lo que sí puede hacer es aportar más datos para que la explicación filosófica no sea tan especulativa (Churchland, 2011/2012, 13-14). En este mismo sentido, Francisco Mora sostiene que las neurociencias y las humanidades en la actualidad refieren a un diálogo, en el que los conocimientos sobre el funcionamiento del cerebro, ya no se queda solo en el laboratorio, ni es tan solo de interés para los(as) científicos(as), sino que aporta unos datos a los que hay que buscarle sentido, datos que tienen que ver con la esencia del ser humano (Mora, 2007, 36). Para Mosterín existe un continuo entre las ciencias y la filosofía, en este caso las neurociencias aportan los conocimientos de aquello que constituye a los seres humanos, por su parte, la filosofía intenta buscar el significado de esos datos, ambas están en constante interacción (Mosterín, 2013, 22-24).

Mosterín señala varias limitaciones que tiene la explicación de las neuronas espejo, por

ejemplo, que las pruebas se han limitado al estudio de los monos, aunque los resultados de dichos experimentos pueden extenderse a los humanos a partir de los indicios que aportan las tecnologías de la tomografía por emisión de positrones o la resonancia magnética funcional (Churchland, 2011/2012, 163).

Existen todavía pocos datos que verifiquen que el sistema de neuronas espejo es el sustrato que permite la capacidad de atribuir intenciones a los demás. Aparte de que algunos teóricos abonan otras explicaciones, tal como la de la simulación (Churchland, 2011/2012, 165); empero, existen algunas evidencias de lo primero. También, hay pocos datos que evidencien la idea de la imitación, entre otros argumentos. Mosterín, indica que a pesar de que no se conocen exactamente cómo se funcionan las neuronas espejo, si se sabe que “[...] se disparan en nuestro cerebro cuando hacemos ciertas cosas como cuando vemos que otro las hace. La exploración mediante imagen por resonancia magnética funcional del cerebro humano ha permitido detectar en el córtex prefrontal inferior y en el lóbulo parietal grupos de neuronas que activan cuando realizamos una acción [...]” (Mosterín, 2013, 58). Esto es parte del mecanismo de la empatía o la simpatía o la compasión.

Por otra parte, De Waal en *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre* (2006/2007), se refiere a que en los primates superiores existen mecanismos biológicos asentados en la reciprocidad como base de lo que llama un *sentido de justicia en los primates* (71), por ejemplo, el estudio del comportamiento de los monos muestra como entre los adultos existe una mayor disposición a compartir comida con aquellos individuos que les habían acicalado con anterioridad (70). Una manera de expresar este sentido de justicia es por medio de la gratitud entre monos en un contexto de intercambio recíproco, esto en tanto que se trata de una de las emociones amables retributivas, las cuales se han considerado como atribuciones “esenciales” a la moralidad humana (71). Para él, es posible que, durante la

evolución, la cooperación jugó un papel importante, de tal manera que los actores comparasen sus propios esfuerzos y beneficios con los realizados y obtenidos por los demás. Esta idea de cooperación podría estar a la base del rechazo de la desigualdad, ya que la cooperación y la justicia se presentan como una expectativa, una regularidad sobre el modo en el que debían ser tratados y cómo deberían dividirse los recursos (72). Para De Waal dicho comportamiento marca una especie de continuidad moral entre animales no humanos y humanos.

Algunos biólogos observan cómo, tanto en los animales no humanos como en los humanos, existe un comportamiento de *responsabilidad asimétrica*. Es decir, que frente a las crías y los bebés se experimenta responsabilidad, sin que por esto se exija reciprocidad a los bebés (Rodríguez, 2010, 123).

Tal comportamiento es más evidente entre animales humanos más que en los no humanos. Según De Waal (2006/2007, 66-67), si bien los monos parecen poseer la capacidad del contagio emocional y un cierto nivel de ayuda focalizada, no todos los primates responden con la misma fuerza al segundo nivel, por ejemplo, las madres monos que tienen crías, no se dan cuenta de que al introducirse a los manantiales pueden ahogar a sus crías, de tal manera que no adoptan de manera automática la perspectiva de las crías, sino que esto lo aprenden por un cambio de comportamiento, un “ajuste en el aprendizaje”. No obstante, dicho autor asevera que la empatía cognitiva es más típica de los grandes simios y los humanos, de tal manera que las madres simio responden inmediata y apropiadamente a las necesidades específicas de sus crías (67).

Sin que la idea de la *responsabilidad asimétrica* se manifieste -de manera absoluta- en los animales no humanos, Rodríguez considera que se trata de un aspecto que configura a los seres humanos como subjetividades morales a partir de las emociones. Dicho planteamiento se hace -particularmente- desde la filosofía, a partir de las ideas de Emanuel Lévinas en *Totalidad e*

infinito. Ensayos sobre la externalidad (2006). Así, puede argumentarse que, en los derechos humanos, a pesar de que el enfoque dominante se sustenta en perspectiva de la reciprocidad, también se cuenta con momentos normativos asimétricos, lo cual se apoya no en el propio interés, sino en el reconocimiento del otro de manera desinteresada, esto es, en la idea de la responsabilidad asimétrica.

Si se asume una visión neurocientífica de la conformación de la capacidad del reconocimiento o de la responsabilidad asimétrica, se tiene que esto se debe a disposiciones neuronales que han emergido en el proceso de evolución. Pero también, los seres humanos cuentan con un segundo nivel, que es el acto reflexivo y deliberativo, es decir, el componente racional de la condición humana. Esta capacidad es la que exige dar y pedir razones, justificar con razones las decisiones y las acciones. Tal capacidad reflexiva permite crear los conceptos y dar sentido o explicar las emociones humanas. Esta capacidad reflexiva también es producto del proceso evolutivo, es una capacidad que se activa en la interacción humana, cuando se interactúa con los otros.

Este último aspecto, es el indicador de que no es suficiente la manifestación biológica de las emociones como la empatía, sino que tal cual seres culturales, se requiere de procesos de aprendizaje de la violación de los derechos humanos, en el sentido que lo expresa Arendt. Mientras que las emociones automáticas son las que permiten sentir indignación y repugnancia frente al dolor y el sufrimiento. Igualmente, existe un aprendizaje del daño, de tal manera que ese aprendizaje solo es posible si se cuenta con dicha capacidad biológica, corporal y neuronal.

Por eso, la emoción y -algo más complejo- el sentimiento de indignación, implican una disposición biológica y la vez un contexto social de injusticia en el que se pueda activar esa disposición. Así, la emoción o el sentimiento es preconceptual, es un malestar indiferenciado, y solo después de tenerlo se puede nombrar al mal y el daño (Arendt, 2002).

5. Conclusión

Al concluir este artículo, puede verse como la idea de derechos morales (éticos), políticos y positivos mantienen una serie de correlaciones, a veces se complementan, en otras ocasiones se distancian. Sin embargo, es importante considerar que en tanto aspiraciones sirven como guías reflexivas para el establecimiento de las prácticas jurídicas e institucionales; asimismo contribuyen a figurar el tipo de sociedad al que se puede aspirar. Igualmente, existen unos mecanismos emocionales cuyas bases están en la biología, los que se hallan en un continuo con los animales no humano -como bien lo señaló Leibniz-; estas emociones, podría decirse que sustenta una naturaleza humana. Tales emociones facilitan el reconocimiento de los derechos humanos, de tal manera que dichos mecanismos emocionales son necesarios, mas no suficientes, porque también, el contexto social es indispensable para darle pleno sentido; igualmente es ineludible la justificación racional de los derechos humanos. Existe un doble flujo de direccionalidad de la relación biología y cultura, no esto permite un abordaje más holista la condición humana.

Si bien, no ha sido posible profundizar en las bases biológicas de los derechos humanos, este acercamiento puede dar una explicación aproximada de por qué puede reconocerse y respetarse -en general- los derechos humanos, lo que permite arribar a una mejor comprensión de tales derechos.

Notas

1. En relación con la garantía de los derechos humanos, Holmes y Sunstein (1999/2011, 33) sostienen que estos solo pueden garantizarse si están financiados, para lo cual es importante el pago de los impuestos. Según los autores, a la pregunta acerca de ¿qué derechos garantiza una comunidad política? No puede responderse sólo mirando la Constitución y las leyes que los reconocen, sino que se ha de estudiar cuántos recursos se destinan a asegurar su cumplimiento, tanto para los derechos sociales y económicos,

como para los civiles y políticos. Así, el deber del Estado de proteger y garantizar los derechos humanos pasa por la asignación de fondos en los presupuestos nacionales. Además, se requiere del apoyo público, es decir, el gobierno y sus funcionarios son “[...] un dispositivo indispensable para movilizar y canalizar en los hechos los recursos difusos de la comunidad aplicándolos a problemas, en operaciones puntuales, cada vez que estos surgen en modo inesperado” (33).

2. Según Rodríguez-Toubes (1995, 28-29), los derechos humanos tienen cuatro funciones: (1) sirven de compendio ético, es decir, son una referencia valorativa, como se señaló, son una guía para el comportamiento humano. (2) Además, son un criterio de legislación político, es decir, como se indicó, las constituciones, las leyes y los reglamentos han de fundamentarse en los derechos morales o éticos, para tener una legitimación. (3) También son un límite del poder, incluso del poder democrático; a la vez que cumplen una función legitimadora del poder que los reconoce, respeta y protege. Parafraseando a Bertrand Russell y Leibniz los derechos humanos (la democracia en el caso de Russell, y la ética en Leibniz) son una manera de la *domar el poder*. (4) Por último, sus condiciones de vida para sus titulares (acción positiva de transformación social) en este sentido son un parámetro para perfilar el tipo de sociedad que queremos.
3. Glover también señala que existen varios mecanismos psicológicos que pueden servir para inhibir la empatía. Aunque los atractivos de los actos de crueldad no pueden explicar plenamente dichos mecanismos (1999, 34). Para él, los que practican la crueldad suelen tener un desarrollo emocional deficiente (34), lo cual explica que no todas las personas tienden a la crueldad. Sin embargo, [...] las atrocidades son más fáciles si se debilitan las respuestas humanas. Los torturadores tienen que eliminar la simpatía o cualquier

‘remilgo’ apenas le viene a la cabeza. Una manera de hacerlo es insistir en que las víctimas son seres inadaptados. En general se les atribuye la pertenencia a grupos estigmatizados [...]” (37-38), por ejemplo.

4. Aunque en última instancia para Stein “[...] esto significa otra cosa que la proclamación del milagro, la declaración de bancarrota de la investigación científica. Y eso no está permitido a ninguna ciencia, menos aún a la filosofía, para la que -en contraste con todas las demás- ya no hay un territorio al que pudiera expulsar las cuestiones irresolutas. Esto significa que debe dar cuenta última, lograr la claridad última [...]” (2004/2017, 55-56). Se persigue la consecución de los objetos trascendentes e inmanentes, esto es lo que busca la fenomenología.
5. Para ella, según “[...] la teoría de la epigénesis neuronal, las estructuras socioculturales y las estructuras neuronales se desarrollan *en simbiosis* y son causalmente pertinentes unas por las otras. La estructura de nuestros cerebros determina nuestro comportamiento social, nuestras disposiciones morales inclusive, lo que influye en el tipo de sociedad que creamos. Y *viceversa*: nuestras estructuras sociales influyen en el desarrollo de nuestros cerebros [...]” (Evers, 2010/2017, 17).

Referencias:

- Arendt, Hannah (2002) *El espíritu del espíritu*, Paidós, Barcelona.
- Bobbio, Norberto (1982) *El problema de la guerra y las vías para la paz*. Gedisa, Barcelona.
- Carvajal, Álvaro (2015) “Derechos humanos, emociones y Neuroética”, *Revista Humanidades*, Vol. 5 (2): 1-27.
- Churchland, Patricia (2011/2012) *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Paidós, Barcelona.
- Korsgaard, Christine (2007) “La moralidad y la singularidad de la acción humana; en *Primates y filósofos*”, *La evolución de la*

- moral del simio al hombre*. Paidós Barcelona, 131-154
- Evers, Kathinka (2010) *Neuroética. Cuando la materia de despierta*. Katz, Buenos Aires.
- Glover, Jonathan (1999) *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, Jonathan Cape, London.
- Holmes, Sephen; Sunstein, Cass (1999/2011) *El costo de los derechos humanos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Hunt, Lyn (2007/2009) *La invención de los derechos humanos*, Tusquets, Barcelona.
- Iacoboni, Marco (2012) *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*, Katz, Buenos Aires.
- Leibniz, G.W. (1765/1992) *Nuevos ensayos sobre entendimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Lévinas, Emanuel (2006) *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la externalidad*. 7ª Ed., Sígueme, Salamanca.
- McDowell, John (1996) *Mind and World*, Harvard University Press, Estados Unidos.
- Menke, Christoph; Pollmann, Arnd, (2007/2010) *Filosofía de los derechos humanos*, Herder, Barcelona.
- Mora, Francisco (2007) *Neurocultura Una cultura basada en el cerebro*, Alianza, Madrid.
- Mosterín, Jesús (2013) *Ciencia, Filosofía y racionalidad*, Gedisa, Barcelona.
- Pérez Luño, Antonio (2007) *Los derechos fundamentales*, Tecnos, Madrid.
- Pogge, Thomas (2002/2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona.
- Rancière, Jacques (2009) *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Arcis-Lom, Santiago de Chile.
- Rodríguez, Jorge Mario (2010) *Los derechos humanos: una aproximación ética*, F&G, Guatemala.
- Rodríguez-Toubes, Joaquín (1995) *La razón de los derechos*, Tecnos, Madrid.
- Singer, Peter (2007) *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona.
- Stein, Edith (1917/2004) *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid.
- Waal, Frans de (2006/2007) *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona.
- _____. (2014) *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Tusquets, Barcelona.
- Wright, Robert (2007) “Los usos del antropomorfismo”, en *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, Barcelona: 115-130.

Fecha de recibido: 04/10/2020

Fecha de revisado: 25/02/2021

Fecha de aprobación: 25/03/2021