

Xabier Etxeberria

Derechos humanos y cristianismo

Aproximación hermenéutica

Universidad de
Deusto

• • • • •

**Instituto de
Derechos Humanos**

Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos

Núm. 4

Derechos humanos
y cristianismo
Aproximación hermenéutica

Xabier Etxeberria

Bilbao
Universidad de Deusto
1999

Consejo de Dirección:

Jaime Oraá
Xabier Etxeberria
Felipe Gómez
Eduardo Ruiz Vieitez

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Publicación impresa en papel ecológico

© Universidad de Deusto
Apartado 1 - 48080 Bilbao

ISBN: 978-84-9830-554-8

Índice

Introducción	9
1. Del discurso a la narración en la aproximación a los derechos humanos	13
2. Algunos supuestos del enfoque hermenéutico ricoeuriano	18
3. Las potencialidades de revelación de sentido de los textos narrativos	20
4. La identidad narrativa de los (sujetos de) derechos humanos	24
a) Los acontecimientos fundadores y sus relatos	24
b) Las raíces y sus relatos	28
c) El lugar de la narración en la fundamentación de los derechos humanos	32
5. La tradición cristiana en la construcción de la identidad narrativa de los derechos humanos	35
6. Breve desarrollo de dos temas significativos	44
a) Hermenéutica de la parábola del buen samaritano	44
b) Derechos humanos y relación entre Ilustración e Iglesia Católica	50

Introducción

La relación entre derechos humanos y cristianismo es compleja e incluso contradictoria. Por un lado, las declaraciones de derechos aparecen en un contexto cultural al que no se le pueden negar, bajo múltiples aspectos, raíces judeo-cristianas muy relevantes, además de las greco-romanas. Por otro lado, cuando se declaran en el siglo XVIII, tanto las propias declaraciones, como la ideología que las sustenta —la Ilustración—, como la dinámica política que pretende encarnarlas —las revoluciones norteamericana y francesa— entran en relación polémica con ese mismo cristianismo, hasta llegar en determinados y significativos casos (Ilustración y Revolución francesa frente a Iglesia Católica) a una franca y dura oposición que se mantiene hasta los sesenta y de la que aún pueden detectarse diversas huellas.

¿Cómo cabe hacer luz sobre esta paradoja? La tesis de este estudio es que, aun reconociendo que hay diversas perspectivas desde las que puede afrontarse, todas ellas importantes y algunas ya ampliamente trabajadas, hay una poco explorada pero especialmente fecunda que es la perspectiva hermenéutica. Efectivamente, el acercamiento hermenéutico a los derechos humanos permite verlos como algo más que un discurso ético-jurídico con valor universal, al entenderlos como una compleja tradición en perpetuo rehacerse, aflorando en diversas tradiciones culturales pero a su vez trascendiéndolas en su esfuerzo por apuntar a «lo humano irreductible». Desde un acercamiento así, la paradójica aportación cristiana puede ser descrita con notable afinamiento.

De todos modos, un intento como éste no sólo supone un esfuerzo por aclarar la aportación de una determinada tradición cultural —la

cristiana— a la «tradición» de los derechos humanos. Apunta también a otros objetivos. En primer lugar, abre una pista para entender mejor la aportación de las diversas culturas a la generación de los derechos humanos, haciendo que ésta no quede sólo asignada a la cultura occidental: aunque de modos complejos que se tratarán de explicar, todas las culturas pueden participar en la gestación del sentido, los contenidos y la fundamentación de los derechos humanos. En segundo lugar, abre también una pista para definir de un modo más rico y matizado a los propios derechos humanos: éstos no van a tener ya una identidad meramente «discursiva», van a tener una firme identidad «narrativa» que, de todos modos, para que esté adecuadamente fundada, deberá articularse con la «convicción» y la «argumentación».

Cuando hablo de aproximación hermenéutica a los derechos humanos y a la relación que éstos mantienen con el cristianismo tengo que precisar, con todo, de qué corriente hermenéutica se trata, pues hay varias. No de la hermenéutica que podríamos llamar «deconstructiva», sino de aquella que puede calificarse como *restauradora*, la hermenéutica que opta por el *sentido*, asumiendo además que éste no adviene a la conciencia más que mediatamente, a través de la interpretación de los *textos* (en el más amplio sentido del término). Es la hermenéutica que se expresa decididamente en autores como Gadamer y Ricoeur. En conjunto, el pensamiento de referencia fundamental va a ser el de Paul Ricoeur. Desde las categorías que este pensador aporta, trataré de explorar en primer lugar cómo se pueden definir y fundamentar los derechos humanos, para pasar a continuación a ver cómo se puede entender en ese marco la aportación cristiana a los mismos. Debe, con todo, quedar claro que no expongo el pensamiento *de* Ricoeur sobre los derechos humanos sino que me arriesgo a aplicar a los derechos humanos sus planteamientos hermenéuticos básicos, porque entiendo que son especialmente fecundos.

Estructuro el estudio del siguiente modo. Comienzo indicando que la orientación hermenéutica privilegia un enfoque narrativo de los derechos humanos, frente al enfoque discursivo. Paso luego a describir algunos supuestos del planteamiento hermenéutico ricoeuriano que considero deben tenerse especialmente presentes para el análisis que se pretende. Los aplico a continuación a la descripción de la comprensión narrativa de los derechos humanos, resaltando la relevancia de los acontecimientos fundadores pero también de las raíces de los mismos, y replanteando el modo de fundamentación de su universalidad. Por último, analizo el papel de la tradición cristiana en la construcción de la identidad narrativa de los derechos humanos, primero de modo general y después abordando de modo más específico dos ejemplos paradigmá-

ticos de su relación contradictoria: un relato de gran poder revelador para los derechos —el del samaritano— y un momento de fuerte enfrentamiento en el campo de concepciones fundamentales —el del conflicto entre Ilustración e Iglesia Católica—. Con todo ello espero contribuir al objetivo de aclaración buscado, pero también —y es lo más importante— al objetivo de que esa aclaración redunde, aunque sea modestamente, en un mayor y más afinado cumplimiento de los derechos humanos, así como en una purificación de la tradición cristiana.

1. Del discurso a la narración en la aproximación a los derechos humanos

Tanto el contenido como la fundamentación de los derechos humanos se nos muestran, en su inicial formulación en la modernidad, fuertemente ligados al iusnaturalismo moderno, y éste a su vez fuertemente ligado a procesos discursivos deductivos. Suele afirmarse que la aparición de los derechos humanos es hecha posible cuando la cosmovisión organicista tradicional —en la que la referencia fundamental para las personas es la comunidad de pertenencia con sus jerarquías naturales— es sustituida por la cosmovisión individualista, en la que ocupan el centro los individuos abstractos que crean consensuadamente los lazos comunitarios que les parecen oportunos. Aislados los individuos, se tratará de captar lo que les define como individuos humanos y desde ahí, por evidencia y deducción, se pasará a identificar los derechos que tienen, es decir, los títulos o poderes que en sí y por sí poseen por el hecho de ser humanos, que los modernos concretarán especialmente en el derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad y a la propiedad.

Esta presentación discursiva de los derechos humanos (con trasfondo imaginario, de todos modos¹) tiene una gran virtualidad. Al suponer una situación originaria de individuos sin sociedad ni Estado —el «estado de naturaleza»— hace posible afirmar de *todos ellos*, contra lo que dice la experiencia, que «nacen libres e iguales», e incluso, ya más afinadamente desde el punto de vista moral, que todos poseen una *digni-*

¹ He presentado sintéticamente ese trasfondo —identificable con las imágenes del mercado, el contrato y el ágora, todas ellas «discursivas» en lo que tienen de relacionales— en *El reto de los derechos humanos*, Santander, Sal Terrae, 1994.

dad intrínseca que no necesita ser conquistada por las obras o el status. Es decir, tal cosmovisión parece presentárenos como la condición de posibilidad para la afirmación de los derechos *humanos universales*.

Con todo, pronto se van a hacer correcciones a esta lectura iusnaturalista del discurso sobre los derechos humanos. Primero porque, entrando en contradicción con el supuesto rigor unidireccional del conocimiento por evidencia y deducción, admite versiones tan contrapuestas como la del absolutismo de Hobbes y la del liberalismo de Locke. Segundo, porque se la supera en las lecturas constructivistas que empieza a hacer confusamente Rousseau², afirma Kant y actualizan autores como Rawls, desde las cuales lo que eran evidencias y deducciones a partir de la naturaleza humana —la libertad y la igualdad en especial— se convierten en convicciones firmemente asentadas que se legitiman racionalmente al trazar su génesis normativa haciéndolas pasar por el tamiz del constructo del contrato social. Tercero, porque se acaba por reconocer el marchamo histórico, y por tanto contingente, de toda afirmación y realización humana, también la de los derechos humanos, imponiéndose así consideraciones históricas junto a las meramente racionales.

Insisto un poco más en esto último, porque me va a permitir desembocar en el enfoque hermenéutico. Bobbio, por ejemplo, defenderá que hablar de derechos naturales e inalienables, aunque tenga carga política, no tiene valor teórico alguno porque los derechos humanos son derechos históricos, nacen cuando deben o pueden nacer, como reacción ante nuevas amenazas a las libertades de los individuos, desde la que se reclaman limitaciones al poder, o como acogida de los nuevos remedios que surgen ante su indigencia, que pide intervenciones protectoras a ese mismo poder. Esta dinámica habría empezado con el cambio de perspectiva moderno de súbdito a ciudadano motivado por las guerras de religión que, provocando la afirmación del derecho de resistencia a la opresión, acabaron por remitir a las libertades fundamentales de los individuos, que ya no se hacen depender del beneplácito del soberano. Por eso, si cabe hablar de un fundamento de la universalidad de los derechos humanos —concluye Bobbio—, no puede ser otro que el del consenso histórico en torno a ellos, algo que, por cierto, se ha producido a partir de la aceptación generalizada de la Declaración de 1948³.

² Ver a este propósito el estudio de J. Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

³ Ver N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, págs. 16-19 y 65-66.

Peces-Barba irá —con más matices— en la misma dirección, al propugnar que junto a la fundamentación exclusivamente racional de los derechos humanos es necesaria una fundamentación histórica, que acaba poniendo de manifiesto que sólo desde las premisas económicas, sociales, culturales y políticas del mundo moderno (europeo) son pensables tanto la afirmación de los derechos humanos como las argumentaciones en torno a ellos. Estos derechos son así el resultado de unas situaciones históricas concretas valoradas desde unas ideas generales (las que van a tomar cuerpo en el fenómeno ilustrado) y plasmadas en un ordenamiento jurídico positivo⁴.

Este enfoque histórico-racional-positivo que representa la postura de Peces-Barba introduce la historia en el proceso argumentativo, frente a la postura iusnaturalista que se pretende exclusivamente racional, «abstracta», afirmadora de unos derechos humanos axiológicamente anteriores a cualquier contrato y a cualquier circunstancia histórica (aunque luego acepte que se reconocen y desarrollan en circunstancias históricas concretas). Pero ambas posturas siguen siendo decisivamente un discurso racional sobre los derechos humanos. La más historicista de ellas resalta con fuerza las condiciones históricas de posibilidad para que ese discurso pueda aparecer y hacerse políticamente eficaz, pero si no quiere ser puramente historicista, si no quiere reducir los derechos humanos a pura contingencia histórica ligada a otras contingencias históricas, tiene que acabar remitiéndose, como lo hace el propio Peces-Barba⁵, a *valores superiores* —libertad, igualdad, solidaridad y seguridad jurídica— presupuestos en la idea de *dignidad humana*, que constituyen la moralidad de los derechos humanos y de los principios de organización que se positivizan, sin que quede clara la ilación que se postula entre las condiciones históricas de posibilidad de los derechos y estos valores que los fundamentan moralmente.

¿Qué puede significar el enfoque de los derechos humanos apoyado en teorías hermenéuticas como la de Ricoeur, frente a propuestas como las anteriores?⁶ La postura iusnaturalista moderna tiende a hacer irrelevante la contingencia histórica a la hora de definir el sentido, la

⁴ Ver G. Peces-Barba, «Sobre el fundamento de los derechos humanos», en J. Muguerra (coord.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.

⁵ G. Peces-Barba, *Ética, poder y derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, cap. III.

⁶ De la amplísima bibliografía de Paul Ricoeur tengo especialmente presentes en esta exposición las obras siguientes: *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975; *Temps et récit I, II, III*, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985; *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986; *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

fundamentación y el contenido en sí de los derechos humanos: asienta con ello el rasgo de su universalidad pero con solidez argumentativa problemática y a costa de no dar adecuado lugar a las diferencias y de colar a veces por universalidad la generalización de una particularidad cultural⁷. Frente a ella la hermenéutica defenderá la inevitable historicidad de la comprensión del sentido: todo comprender, por consiguiente también el de los derechos humanos, se da inevitablemente desde el situarse en el acontecer de una tradición concreta.

Esta tesis parece acercar a la aproximación hermenéutica al enfoque anterior abierto a la historia, pero no sin distinciones decisivas. Posturas como la de Peces-Barba se centran en caracterizar las circunstancias históricas que posibilitan el surgimiento de los derechos humanos, sugiriendo de rondón que toda sociedad que quiere reconocerlos deberá acercarse a ellas: «Sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, individualista y racionalista, sin el Estado soberano moderno que pretende el monopolio en el uso de la fuerza legítima, sin la idea de un Derecho abstracto y de unos derechos subjetivos no es posible plantear esos problemas de la dignidad del hombre, de su libertad o de su igualdad desde la idea de derechos humanos, que es una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interinfluencia y su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad. Fundamentar los derechos humanos en un momento histórico anterior —concluye Peces Barba— es como intentar alumbrar con luz eléctrica en el siglo XVI»⁸. La conclusión que cabe extraer de estos supuestos es que si se asume, como no puede ser menos, lo valioso de los derechos humanos, hay que animar a todas las sociedades y culturas del mundo a que evolucionen hacia ese modelo moderno. Con lo que las tradiciones no moderno-occidentales son declaradas en sí mismas como incompatibles con los derechos humanos universales.

El enfoque hermenéutico ricoeuriano plantea la conexión con la historia de modo diferente: no son tanto las circunstancias que ha traído una determinada historia las que se resaltan como valiosas, es la propia experiencia histórica vivida en su acontecer temporal y plasmada en una narración que la interpreta y que se somete a una cadena de interpretaciones, la que se propone como lugar privilegiado de revelación

⁷ He hecho por mi parte un análisis crítico de la fundamentación iusnaturalista de los derechos en «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en VV.AA., *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

⁸ En Id. pág. 268.

de sentido de la identidad humana; también, por tanto, como lugar de revelación del sentido y alcance de los derechos humanos, de los humanos como sujetos de derechos. La relación con la historia es así mucho más intrínseca pero además: 1) mediada por el relato, con la interpretación que implica y las interpretaciones que provoca; 2) capaz, desde la propia fuerza de revelación de sentido, de trascender de un cierto modo la contingencia histórica a base de sumergirse en ella.

A priori este enfoque no privilegia una narración concreta sobre las otras, pero tampoco iguala necesariamente a todas en su capacidad reveladora: caben todas las narraciones culturales, pero cada una deberá probar su carga de plenitud en su confrontación respetuosa con las demás. Perspectiva que permite una gran apertura intercultural e interhistórica pero que, aplicada a los derechos humanos y su intento de universalidad, crea un problema: ¿puede hablarse de una historia única englobante que permita una interpretación de sentido universalmente compartida en torno a temas como, por ejemplo, los derechos humanos?, ¿puede llegar esta apertura a la universalidad desde la confrontación de mundos narrativos plurales?, ¿o estamos condenados a un cierto relativismo cultural?

La hermenéutica ricoeuriana pretende huir del relativismo, como indicaré en seguida, desde la afirmación del gran potencial heurístico del relato, que permite incluso abrirnos a mundos de sentido transempríricos y transhistóricos, esos mundos que tocan intuitivamente las grandes convicciones morales. Desde este supuesto, un enfoque hermenéutico de los derechos humanos, distanciándose de la orientación relativista del historicismo estricto, se acerca si no al iusnaturalismo sí a lo que podemos llamar la «intención iusnaturalista», al posibilitar a través del proceso interpretativo el desvelamiento complejo de lo que supone la dignidad humana de los sujetos que protagonizan los relatos. Al resaltar además que este potencial heurístico anida tanto en los relatos históricos como en los relatos de ficción —precisamente en base a lo que ambos tienen de «poéticos»—, vuelve a distanciarse del enfoque historicista para el que las narraciones de ficción no tienen relevancia.

Como puede verse por todas estas consideraciones, el enfoque hermenéutico de los derechos, que hace bascular del discurso racional abstracto a la narración —tanto histórica como de ficción— sujeta a procesos interpretativos —en los que, por cierto, puede integrar diversos elementos del discurso argumentativo—, se nos muestra en relaciones complejas con los otros enfoques, posibilitando con ello, en mi opinión, el hacer frente a diversas limitaciones que aparecen en ellos. Pero esto es algo que toca probar en lo que sigue (al menos esquemáticamente, dada la limitación propia de un estudio como éste).

2. Algunos supuestos del enfoque hermenéutico ricoeuriano

Antes de desarrollar el acercamiento narrativo a los derechos humanos, conviene destacar algunos supuestos básicos de la teoría hermenéutica en la que se apoya.

En primer lugar, se trata de una hermenéutica que opta por la *búsqueda del sentido*. Ahora bien, para Ricoeur, el sentido no adviene inmediata y autorreflexivamente a la conciencia, sino que adviene mediatamente, a través de los *textos*. Cuando interpretamos un texto se produce una restitución de sentido del mismo, que es a la vez una apropiación por nosotros y que supone de hecho una promoción de sentido. Este sentido al que se adviene a través de la interpretación es por eso, a la vez, desvelamiento y creación, no es ni mera reproducción de sentido fijo ya dado ni mera creación; es, si se quiere, creación desde el exceso de sentido que determinados textos albergan y que empuja a la interpretación. De este modo, y como consecuencia, una última precisión debe ser subrayada: en torno a un texto se produce una cadena de interpretaciones, llevada a cabo por una comunidad interpretante, que se incorpora a la dinámica del texto como trabajo del sentido del mismo, estableciéndose así una relación entre sentido e historia-tradición que paso a aclarar. Quede, con todo, ya señalado que los textos más relevantes de cara al sentido son los grandes textos poéticos y narrativos.

El segundo supuesto, en efecto, que resulta pertinente subrayar es la *historicidad de la comprensión*, rasgo particularmente resaltado por Gadamer, que indica, como ya avancé, que el comprender se da inevitablemente desde el situarse en el acontecer de la tradición, en el que se vive una continua mediación entre pasado y presente. «La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos»⁹. La pertenencia a una tradición marca así nuestra inevitable finitud comprensiva, pero marca también nuestra posibilidad: los «prejuicios», esto es, lo asumido espontáneamente por transmisión, constituyen la orientación previa de nuestra capacidad de

⁹ G.H. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, 363.

experiencia y desde ahí son condición de posibilidad para que la recepción de algo nuevo sea posible, en la medida en que es el propio fondo antiguo el que nos predispone a oír la novedad. Como comenta Ricoeur, la verdadera tradición se constituye así en un juego dialéctico entre innovación (que resulta ser siempre «deformación reglada») y sedimentación. De este modo, si antes se dijo que no alcanzamos el sentido más que por la mediación de los textos, ahora se afirma que no lo alcanzamos más que por la mediación de textos insertos en la tradición a la que pertenecemos. También es este el caso para los textos narrativos significativos para desvelar el sentido de los derechos humanos.

¿Quiere decir esto que estamos forzados a la incomunicación entre tradiciones y a dar por «verdadero» el acuerdo que se decanta con el paso del tiempo en nuestra propia tradición? Ricoeur nos propone una serie de distinciones para no caer en la derivación historicista y relativista de este enfoque:

- Lo inevitable, dada nuestra condición humana, es la *tradicionalidad*, que vendría a ser un trascendental del pensamiento de la historia, que supone una dialéctica entre la eficiencia del pasado que sufrimos y la recepción del pasado que operamos, entre el pasado interpretado y el presente interpretante.
- Lo fecundo son las *tradiciones*, o conjunto de contenidos transmitidos que son proposiciones de sentido, expresadas preferentemente en situaciones textuales, que nos recuerdan que estamos siempre en situación relativa de herederos, nunca en posición absoluta de innovadores, que nos recuerdan que el pasado nos interpela antes de que le interpelemos.
- Lo criticable es la *tradicción* o pretensión de verdad de lo recibido del pasado, a la que en principio se le da una recepción confiada previa a toda crítica desde nuestra experiencia de pertenencia a ella: aquí cabe el momento crítico del distanciamiento, en la medida en que la tradición, aunque se reclame como instancia legitimante, es sólo pretensión de verdad que se ofrece al espacio público de la discusión¹⁰.

Con ello queda apuntado que, para Ricoeur, la referencia narrativa es decisiva para la revelación de sentido pero que debe articularse, de cara a su verdad y fundamentación, con la dinámica de la argumentación (que dialectiza la pertenencia a la tradición con la *distancia* respecto a ella) y con la de la convicción.

¹⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, 320-329.

Añado algo más sobre esta última. La vivencia de convicciones nos remite, siguiendo a Ricoeur, no a algo ahistórico pero sí a algo transhistórico, algo que estando asentado en lo histórico apunta a desbordarlo. Efectivamente, las convicciones y su apuesta por ciertos valores fundamentales, se van desvelando de modos complejos en textos de las tradiciones y son transmitidas por ellos, pero por su propia naturaleza no son consideradas mero fruto de la historia (por tarde que descubramos, por ejemplo, que el hombre no puede ser usado como puro medio, consideramos que «siempre ha sido verdad», que no es fruto de un convencionalismo arbitrario). En la convicción sentimos así, a la vez, el riesgo de la elección y el sometimiento a algo más grande que nosotros. Como algo más grande que nosotros, se convierte en referencia crítica para juzgar la historia. Como algo sujeto a determinadas dosis de elección, y desde la conciencia e incluso la experiencia de que el error es posible, pide un proceso de purificación. A través, primero, de la propia hermenéutica: nuestras convicciones están ligadas a tradiciones transmitidas a través de narraciones que han ido sufriendo una cadena de interpretaciones purificadoras e iluminadoras que asumimos y debemos continuar; a través, en segundo lugar, de la argumentación, tal como la entiende la ética discursiva, y que, funcionando como instancia trascendente, permite decidir desde el consenso racional sobre la validez de lo que se somete a discusión (que serán por cierto las convicciones arraigadas en las tradiciones). De este modo, la articulación entre convicción, narración y argumentación abre, por un lado, a los referentes transhistóricos que nos permiten escapar del relativismo crudo, y, por otro, es fiel a la perspectiva hermenéutica. Esta es también la articulación que debe tenerse presente para fundamentar el contenido y alcance de los derechos humanos revelado en determinados textos narrativos.

3. **Las potencialidades de revelación de sentido de los textos narrativos**

Asentada ya la tesis de que el sentido se nos muestra a través de lo textual, en especial de los textos poéticos y narrativos cargados de densidad, antes de pasar a ver qué textos son especialmente relevantes para alcanzar el sentido de los derechos humanos, conviene indicar por qué y cómo los textos narrativos en general son mediación de ese desvelarse del sentido, para acabar luego aplicando esta dinámica a los textos narrativos significativos para los derechos humanos.

Para entender la importancia de los relatos hay que comenzar reconociendo el hecho decisivo para nosotros de que somos afectados por

el trabajo de la historia, como dice Gadamer, aunque a su vez debemos ser conscientes, como matiza Ricoeur, de que esa nuestra condición de ser-afectados-por-el-pasado que nos sitúa dentro del espacio de experiencia debe emparejarse, en el juego entre la memoria y la esperanza, con la perspectiva de un horizonte de espera que nos incite a abrir en el pasado sus potencialidades abortadas para proyectarlas en el futuro. Pues bien, lo que hace inteligible esta experiencia histórica son las narraciones, o más concretamente, las creaciones imaginarias de la intriga.

Con ello Ricoeur se remite a la imaginación, pero presentada como potencia de espontaneidad y de creatividad, superando de ese modo su confusión con la percepción (debilitada) propia de las concepciones empiristas y no atándola tanto a la imagen cuanto a la palabra de los textos poéticos y narrativos. De ese modo, resulta posible hacer variaciones imaginativas ilimitadas que rompen el círculo de la facticidad, no necesariamente para evadirnos sino —es lo que nos interesa aquí— para abrirnos a nuestros posibles más propios.

Centrándonos en concreto en los relatos históricos y de ficción, hay que atribuir a la imaginación lingüístico-creadora las síntesis por las que integra en una historia acontecimientos múltiples y dispersos, dándoles inteligibilidad y abriendo de ese modo a variaciones imaginativas que exploran el ámbito de lo posible. Esta construcción de la intriga supone tres procesos:

- Está enraizada en una precomprensión del mundo de la acción: el creador de un texto narrativo no inventa sobre vacío, crea desde su enraizamiento en lo ya dado; es la *pre-figuración* o precomprensión familiar del orden de la acción.
- Se expresa como *con-figuración* narrativa a través de la organización interna de un texto narrativo, componiendo una síntesis de acontecimientos particulares y factores heterogéneos en un juego dialéctico entre sedimentación de la tradición narrativa e innovación como deformación reglada.
- Alcanza su plenitud en la *re-figuración*, en su capacidad de reorganizar nuestra experiencia de precomprensión gracias a la propia fuerza del relato: el acto de leer actualiza la configuración del relato y le hace derivar en refiguración de la experiencia. Esta refiguración se realiza a través del entrecruzamiento del mundo del texto y del mundo del lector, al que el primero ofrece la posibilidad de habitar y desarrollar sus posibles más propios. La apropiación del texto por el lector se convierte así no sólo en revelación sino también en transformación de la orientación de la praxis cotidiana.

Conviene insistir un poco más en esta tensión dialéctica entre mundo del texto narrativo y mundo del lector, porque es un momento decisivo en la revelación de sentido. Los textos densos de sentido, dice Ricoeur, nos ofrecen un *mundo*, gracias precisamente a que las referencias ostensivas de primer grado han sido suspendidas, lo que libera las referencias de segundo grado como proposiciones de «un mundo que podría habitar y en el que podría proyectar mis posibles más propios»¹¹. Esto es, para Ricoeur la dimensión referencial no existe sólo en los textos descriptivos, como pretende el enfoque analítico que relega a lo emotivo a los textos poéticos. Al revés, es en los textos poéticos (de poemas y relatos) en donde la dimensión referencial adquiere su mayor vigor, debido a que éstos suspenden la referencialidad de primer grado, ponen a distancia no sólo la intención del autor sino el mundo de la realidad empírica, para liberar una función referencial más originaria, no descriptiva, que nos remite a las modalidades de enraizamiento y de pertenencia que preceden a la relación de un sujeto con los objetos, y nos abre al concepto de verdad no como adecuación y verificación sino como manifestación¹². Ante estos textos, de lo que se trata no es de encontrar *detrás* del texto la intención del autor; lo que la interpretación debe hacer es explicitar el modo de ser-en-el-mundo desplegado en y *delante* del texto.

Es lo que hacemos cuando leemos un texto, apropiándonoslo. Sólo que con la lectura entra también la subjetividad del lector. ¿De qué modo? En principio bajo el modo de apropiación de las proposiciones de mundo que, como acabamos de ver, el texto despliega ante nosotros. Es decir, no se trata de que imponamos al texto nuestras concepciones, sino de que nos exponamos ante él, para poder recibir de él una concepción más amplia de nosotros mismos. El texto se convierte así en la mediación a través de la cual nos comprendemos; comprenderse es comprenderse *delante* del texto. Entonces «cambio el *yo*, *dueño* de sí mismo, por el *sí mismo*, *discípulo* del texto»¹³. Esta apropiación, con todo, no tiene nada de mecánico. Dada la apertura y multivocidad de los textos densos de sentido, no puede hablarse de apropiación por la interpretación *del* sentido del texto, porque no se revela como fijo sino como ofrecido a la *receptividad creativa*, ya que la referencialidad de la que antes he hablado está abierta a dimensiones imprevisibles. No hay en este sentido una única lectura correcta. Ahora

¹¹ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, e.c., 53.

¹² Ricoeur argumenta esta tesis especialmente en *La métaphore vive*.

¹³ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, e.c., 54.

bien, eso tampoco quiere decir que es posible todo tipo de lectura, pues si, por un lado, se da la creación desde la recontextualización en situaciones nuevas, por otro hay que *responder* al texto¹⁴.

Gracias a esta compleja dinámica, el mundo «imaginario» del texto, pero con fuerza para ser encarnado, y el mundo «real» del lector, pero con potencia de remodelación, podrán entrecruzarse para producir la *obra*, o producción común del texto y del lector que, por un lado afecta al horizonte de esperanzas desde el que el lector aborda el texto y, por otro, encuentra en esas esperanzas la clave hermenéutica del proceso de lectura interpretativa.

Con todas estas consideraciones podemos ya sintetizar aspectos importantes de la hermenéutica ricoeuriana del relato como preámbulo para su aplicación a los relatos con potencial desvelador del sentido e identidad de los derechos humanos, de los humanos como sujetos de derechos:

- La comprensión de sí, tanto personal como colectiva, es una interpretación.
- Interpretamos nuestra identidad de modo privilegiado a la luz de los relatos de nuestra cultura, actualizando la configuración de los mismos y haciéndolos derivar en refiguración de nuestra experiencia: el mundo imaginario del texto nos ofrece mundos en los que poder habitar y desarrollar nuestros posibles más propios, de modo tal que el relato no sólo revela sino que empuja a la transformación; es decir, la comunidad histórica saca su identidad de la recepción de textos que ella misma produce: como dice Ricoeur, la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico.
- Si la obra afecta así a nuestro horizonte de esperanzas, por otro lado estas esperanzas proporcionan la clave hermenéutica del proceso de lectura, ante unos textos a medio camino entre la extrañeza y la familiaridad, el distanciamiento crítico y la asunción de una pertenencia.

¹⁴ Queda así planteado el problema de la verdad hermenéutica. Para validar una interpretación como *más probable* o *más plausible* que las otras se proponen estos criterios: 1) que sea la que dota al texto de más sentido: criterio de plenitud; 2) que sea la más creativamente coherente con la cadena de interpretaciones a que ha dado lugar: criterio de tradición; 3) que sea la más coherente con el conjunto del sistema de sentido en el que se inscribe: criterio de congruencia; 4) que sea la que pasa de modo más riguroso por la mediación de la explicación y la que mejor resiste la crítica que puede hacerse desde otras instancias.

- Estos relatos son tanto históricos como de ficción, dándose entre ellos un entrecruzamiento en el que la ficción recibe tanto de la historia como la historia de la ficción: nuestra identidad es *figurada*, nos comprendemos por el rodeo tanto de figuras históricas como ficticias.

4. La identidad narrativa de los (sujetos de) derechos humanos¹⁵

¿Cómo se concreta nuestra comprensión de los derechos humanos y de los humanos como sujetos de derechos a través de la mediación de narraciones y de cadenas de interpretaciones? ¿Cómo se define, en proceso siempre abierto, la identidad narrativa de los derechos humanos? En principio, y según los supuestos antedichos, esta identidad se nos muestra: 1) como hermenéutica de la conciencia histórica de los derechos expresada en grandes relatos de las diversas culturas; 2) relatos que tienen como protagonistas decisivos a las víctimas y disidentes que exigen, como humanos, reconocimiento de su dignidad, liberación y posibilidades de plenificación; 3) relatos que originan cadenas hermenéuticas que desarrollan creativamente el exceso de sentido que anida en ellos; 4) algunos de estos relatos de determinadas experiencias históricas adquieren un especial protagonismo, porque implican el reconocimiento explícito de los derechos humanos universales, hecho «proclamativamente» en forma de declaraciones que expresan una conciencia compartida que quiere ser conciencia común de humanidad.

a) *Los acontecimientos fundadores y sus relatos*

Toda identidad narrativa, por su dependencia de la conciencia histórica, temporal, tiende a considerarse como «nacida» en un cierto momento, en el que sitúa los *acontecimientos fundadores*, aunque después éstos se muestren con raíces decisivas en el pasado ancestral. Esto es algo que también puede aplicarse al caso de los derechos humanos. Los acontecimientos fundadores estarían aquí recogidos en el último tipo de relatos del que acabo de hacer mención, los relatos que

¹⁵ He trabajado con mucha más amplitud este tema en *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, IDTP/Desclée de Brouwer, 1995, obra que tengo muy presente en toda la exposición y a la que remito a quienes quieran profundizar, ampliar y fundamentar lo que aquí se dice.

narran las experiencias históricas que culminan en las declaraciones solemnes. Podemos identificar especialmente a dos de ellos.

En primer lugar hay que destacar las experiencias y narraciones de las revoluciones liberales norteamericana y francesa, en las que late el *tremendum fascinosum* de la disidencia que triunfa contra el poder opresor, y que encuentran su climax, su expresión proclamativa, en las primeras Declaraciones que reconocen los derechos humanos de los ciudadanos de ciertos Estados, pero que se convierten en referencia inicitadora para todos. Esto se ve con claridad, por ejemplo, en la Revolución francesa. Que es percibida como acontecimiento fundador por sus protagonistas lo ponen de manifiesto las metáforas a las que se remiten —verdadero «texto» en que expresan lo que viven—: 1) la metáfora de la luz victoriosa de las tinieblas como vida que renace del seno de la muerte; 2) la del espacio vacío y el horizonte libre que surge con la destrucción del orden antiguo, que permitirán a la luz y a los principios universales extenderse en todas las direcciones. Los derechos que se proclaman deben ser vistos en este sentido como el enunciado fundador que contiene y fija la autoridad radiante del origen. Es igualmente expresiva la fiesta revolucionaria del 14 de julio de 1790 que, con juramento colectivo incluido y llena de potencial simbólico, se desarrolla como acto fundador hacia el futuro¹⁶.

Podría decirse que estos acontecimientos fundadores expresan, como experiencia histórica vivida, narrada e interpretada, una idea compartida con la del pensamiento ilustrado que ampara reflexivamente estas vivencias¹⁷: la de que los derechos humanos se instauran desde la ruptura con la cosmovisión antigua, fundando algo nuevo. Con todo, hay algo en la conciencia fundadora que exige matizar decisivamente esta idea. Los revolucionarios «reconocen y declaran» unos derechos que no crean, exponiendo lo que «era ignorado, olvidado o despreciado», lo que «es natural, inalienable e imprescriptible», que debe ser

¹⁶ Ver J. Starobinski, 1789, *los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988. El autor expone igualmente muy bien la simbólica de la noche que pasa al interior de la luz revolucionaria, creando una tensión dramática que ha quedado plasmada en dos cuadros paradigmáticos: el *Marat asesinado* de David y *Los fusilamientos del 3 de mayo* de Goya.

¹⁷ La identidad narrativa no excluye el momento reflexivo y argumentativo —«racional»— sino que pretende articularse dialécticamente con él, tal como voy indicándolo a lo largo de la exposición. En este sentido, la reflexión de Locke, Rousseau, Kant y el primer Fichte puede verse como el momento de la argumentación que acompaña a la experiencia histórica que se concentra en los acontecimientos fundadores a los que me estoy refiriendo.

proclamado para que además sea positivo, para que exista en la realidad política. El propio ceremonial arcaizante y sacralizante del juramento sugiere lo que de hecho se vive: que los valores a los que se remite son en realidad *eternos* y que, por tanto, lo que se instaura en el acto fundador de algún modo se *reinstaura*¹⁸.

En este sentido, la radicalidad con la que la mentalidad moderna quiere romper con lo antiguo, con los orígenes, con los vínculos comunitarios de los que venimos, debe ser revisada, por su inadecuación y por los riesgos que conlleva, aunque sin renunciar a lo más positivo implicado en ello: la contestación de los vínculos de subordinación orgánicos que se habían atribuido a la naturaleza de las cosas. «Ser hijos de sí mismos —afirma Barcellona— es el pensamiento oculto que atraviesa la modernidad: este pensamiento es el que tiende a realizar la plena disponibilidad/manipulabilidad del todo, ya que nada puede quedar al margen de este principio, nada puede ser diverso: cualquier límite a la disponibilidad instituiría una diferencia insoportable. Ser hijos de sí mismos, disponer del todo, significa *fatalmente* entregar el poder de disposición a un único señor, a un soberano único: la fijeza, la identidad, el Uno son la imagen del desarraigo de la multiplicidad de las relaciones entre los individuos concretos y la naturaleza, de la destrucción de todo vínculo social y de toda dependencia del otro»¹⁹. Esta revisión de la pretendida ruptura va a suponer, por lo que se refiere a los derechos humanos, reconocer que los acontecimientos fundadores echan sus raíces en relatos diversos de las tradiciones concretas en las que surgen y que no agotan las posibilidades fundacionales, esto es, las posibilidades de concentraciones especiales de la «novedad enraizada» que no tienen por qué darse en la continuación estricta de la estela de la tradición de los acontecimientos fundacionales anteriores, aunque a su modo deberán asumirlas.

Antes, con todo, de hacer referencia a esas raíces conviene destacar un segundo acontecimiento fundador de nuestra actual comprensión de los derechos humanos. Para enmarcarlo, hay que comenzar teniendo presente —como observa Ricoeur— que estos acontecimientos que engendran sentimientos de gran intensidad ética no son sólo los que merecen una conmemoración ferviente, los que se ven como reveladores en positivo; lo son también los que merecen la más rotunda indignación por los hechos, ligada a la más intensa compasión por las víctimas. Pues

¹⁸ De ahí el uso tan común que se hacía de palabras como restauración y regeneración.

¹⁹ P. Barcellona, *Postmodernidad y comunidad*, Madrid, Trotta, 1992, 18.

bien, y por lo que respecta a los derechos humanos, como tal debe considerarse al *tremendum horrendum* del Holocausto provocado por los nazis que motivará decididamente la Declaración del 48 (que vista en esta perspectiva puede considerarse como el momento declarativo del mismo, aunque la Declaración, bajo otros puntos de vista, quiera presentarse como continuación, ahora interestatal y abriendo a un cierto modo de ciudadanía mundial, de las Declaraciones del siglo XVIII).

Evidentemente, este acontecimiento funda los derechos humanos desde «el mal», desde el horror ante la negación más radical de los mismos, desde el recuerdo que es indignación y no conmemoración ferviente, pero que es sobre todo conciencia de esos derechos aplastados como derechos pendientes de las víctimas. Nos «funda» a la humanidad como comunidad de derechos desde el crimen de humanidad que no debe repetirse jamás. Es una radical «revelación en negativo, un anti-Sinaí», como dice Ricoeur, que nos muestra lo que debemos ser, lo que tenemos derecho a ser, desde la evidencia más notoria de lo que no debe ser, de la negación de todo derecho. Y como siempre, para asumir y recordar esta experiencia es fundamental el relato en que se plasma, a fin de que el *horror* del acontecimiento *singular* pueda seguir siendo «la motivación ética última de las víctimas». Para lo cual son necesarios los dos modos de narración: el histórico que se esfuerza por explicar, desingularizando de algún modo, y el de ficción, con su carga emocional y ética, y su capacidad para suscitar, por su cuasi-intuitividad, la mayor expresión del horror que aísla y hace a algo incomparablemente único. Acontecimientos fundadores como éste nos exigen no diluir a las víctimas en la dinámica de la historia, no hacer que los derechos humanos tengan como único referente un ser humano abstracto desligado del dolor de la historia.

En síntesis: Acontecimientos fundadores como los que acabo de señalar son momentos, por un lado, en que una gran novedad se produce (instauración); momentos, por otro, en que esa novedad es la revelación y explicitación histórica de algo que se considera era fundamental desde siempre (restauración); momentos, por último, que inician una historia a la que dan sentido y unas identidades que son por ellos definidas. Estos actos fundadores aseguran a una comunidad histórica la integración en el tiempo, al ser vividos como advenimiento de un sentido que da coherencia e identidad, e instaurarse como ideología²⁰ que es necesario ac-

²⁰ Ricoeur concibe la ideología, inspirándose en Mannheim, como un fenómeno complejo con tres funciones: la de integración —a la que me refiero aquí—, la de legitimación y la de distorsión.

tualizar con celebraciones y reinterpretaciones —además de encarnarla en instituciones— para que siga dando cohesión al grupo y sentido a la actualidad y a su proyección hacia el futuro²¹. Para el caso de los derechos humanos estos acontecimientos presentan una paradoja que habrá que tratar de ver cómo puede resolverse: por un lado, son hijos, como no puede ser menos, de historias y tradiciones específicas; por otro, pretenden dar identidad no sólo a los sujetos pertenecientes a esas tradiciones, sino a todos los humanos.

b) *Las raíces y sus relatos*

Antes, con todo, de entrar por estas cuestiones relativas a la fundamentación hay que abordar un aspecto importante de la identidad narrativa aplicada a los derechos humanos que ya he avanzado: las experiencias y relatos de los acontecimientos fundadores y las cadenas de actualizaciones e interpretaciones a que dan lugar no pueden —aunque tiendan a hacerlo por la sensibilidad moderna rupturista— ignorar que se inscriben en tradiciones en las que echan sus raíces y a las que prolongan. Concretamente, en las raíces de la identidad narrativa de los derechos humanos, de nuestra identidad como sujetos de derechos humanos, debemos situar los relatos de las más diversas culturas —tanto históricos como de ficción— que de múltiples maneras van desvelando lo que ha acabado por llamarse «dignidad propia del ser humano», siendo especialmente relevantes los que plasman los gritos (y silencios) de los disidentes y de las víctimas. «El discurso de los derechos humanos —dice a este respecto Mongin²²— fue primero un grito [que era relato y pedía «texto», añadido] de quienes han experimentado su propia humanidad [...] en el fondo de un abismo de deshumanización radical. El discurso de los derechos humanos no es separable de esta experiencia de lo intolerable, de la injusticia, y no podría ser asimilado a la cadena infinita de las reivindicaciones individualistas; no reenvía a la voluntad jurídica de un individuo, sino a la idea por excelencia de un Universal humano que no alcanza a agotarse ni siquiera al borde del precipicio de la muerte».

Desde un enfoque así, está claro que ninguna tradición cultural tiene la «propiedad» de los derechos humanos, que resulta imposible ubi-

²¹ Lo que nos convoca a diversas jornadas, con ocasión del 50 aniversario de la Declaración, tiene, por cierto, mucho de celebración y reinterpretación.

²² En «Les paradoxes du politique», *Esprit* 7-8 (1988) 35.

car el nacimiento de la idea de dignidad en un tiempo y espacio precisos —aunque es evidente que la conciencia de esa idea ha fluctuado en las diversas circunstancias históricas—, que hay todo un complejo de tradiciones constantemente reinterpretadas y renovadas que nos ligan con esos gritos de las víctimas. Textos recogidos de todas las épocas y culturas, comenta Hersch, «demuestran que, si bien puede no existir un concepto universal de los derechos humanos, todos los hombres, en todas las culturas, necesitan, esperan y son conscientes de esos derechos. [...] Aunque con variaciones en temas y formas] lo importante es que en todos los casos se percibe una exigencia fundamental; todo ser humano, simplemente porque es un ser humano, tiene derecho a algo: respeto y consideración»²³.

Usando categorías ricoeurianas podría decirse que en la historia concreta de los derechos, que como tal es un drama abierto, el personaje decisivo de la misma es la propia humanidad, pero vista no en abstracto sino desde la relación de opresores y víctimas, de dominadores y disidentes, de víctimas y solidarios con ellas. Una historia configurada en relatos múltiples y dispares, que se interpelan entre sí, y expresados tanto desde el modo histórico como desde la ficción; constantemente refigurada además por sus sucesivos intérpretes que realizan igualmente configuraciones nuevas; en tensión permanente entre la universalidad de lo humano que la anima en el fondo y la particularidad de los humanos que la narran. Esta es una concepción que choca en más de un aspecto con el discurso del «hombre de los derechos» tal como se diseña en el siglo de su surgimiento en Europa y Norteamérica: un individuo autónomo, independiente de la historia y de la sociedad. Autonomía e individualidad serán datos decisivos desde los que reflexionar y vivir los derechos, pero no deberá olvidarse la perspectiva de las víctimas.

Podría relativizarse todo lo dicho indicando que hasta el moderno más rupturista con el pasado está dispuesto a reconocer antecedentes a sus posiciones. Desde el enfoque narrativo se trata, con todo, no de meros antecedentes a modo de esbozos confusos y parciales de lo que luego surgirá con claridad, sino de experiencias y relatos que, implicando por supuesto limitaciones de diverso tipo, aportan algo decisivo: el aliento que lo anima todo, incluso —especialmente— la transformación de sus propias concreciones. «Por un lado, afirma Ricoeur

²³ En VV.AA., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985, 148. Esta misma autora ha recopilado muchos de estos textos en *El derecho a ser hombre*, Madrid, Tecnos.

situado específicamente en nuestro contexto cultural, no se ve de dónde sacaría su energía el interés por la liberación, si la voz de la libertad humana no se elevara del fondo de nuestras más antiguas tradiciones —hebraica y griega—, si esta voz no fuera la del Exodo, a la vez que la de la ciudad griega y la del hombre estoico. Por otro lado, no se ve hacia qué proyecto nos llevaría la recapitulación de nuestras herencias, si la protesta contra la reificación no fuera a la vez el alma de nuestra memoria. La utopía y la reminiscencia no podrían ser separadas sin perecer»²⁴.

Esta cita de Ricoeur nos abre la puerta para poner ejemplos de relatos densos de sentido para la revelación de los derechos humanos, que anidan en las diversas tradiciones. Centrándonos en la que mejor conocemos —«por participación»— esto es, la nuestra de occidentales, encontramos en ella diversos tipos de relatos. En primer lugar, los que narran la rebelión de la propia víctima contra su opresor. El relato griego de *Antígona* en la versión de Sófocles, que ha originado no sólo una cadena de interpretaciones sino también de versiones literarias²⁵, y el hebreo ya citado por Ricoeur del *Exodo*, son dos de esas narraciones decisivas. Todas ellas resaltan el *disenso* en la gestación de los derechos humanos, desde el protagonismo de la propia víctima (aunque en marcos religiosos éste pueda atribuirse en última instancia a Dios) que se constituye en sujeto moral y de derechos, reclamando frente al opresor su derecho a la dignidad.

Están, en segundo lugar, los relatos que expresan la *solidaridad* con la víctima oprimida, de los que un ejemplo paradigmático es *El samaritano* de la tradición cristiana. En relatos como éste, que después trabajaré, es precisamente el «no sujeto» (víctima, necesitado) el sujeto que nos permite acceder a la condición de tales cuando nos solidarizamos con él, siempre que le veamos no como algo digno de conmiseración desde nuestra superioridad, sino como un *sujeto* humano con unas exigencias que la solidaridad trata de actualizar removiendo los impedimentos que la obstaculizan. Aquí la víctima no es el «yo» nominativo que se rebela sino el «él» acusativo que nos constituye en sujeto moral al responderle.

Están, por último, en una clasificación que bien podría hacerse de otro modo²⁶, los relatos de *reconciliación* que resuelven los conflictos

²⁴ P. Ricoeur, «Objectivation et aliénation dans l'expérience historique», *Archivio di Filosofia*, 2-3 (1975) 37.

²⁵ Véase G. Steiner, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

²⁶ Por ejemplo, identificando relatos que vayan desvelando los cuatro «valores superiores» de que habla Peces-Barba: libertad, igualdad, fraternidad/solidaridad y seguridad jurídica.

positivamente para ambas partes —desde el reconocimiento—, pero especialmente los relatos de *perdón*, que completan el «yo» nominativo y el «él» acusativo con el «tú» de la víctima frente a mí, el victimario, para acogerme, haciendo «nuevo» el pasado al permitir que perdonador y perdonado se enfrenten a él de modo nuevo, para poder generar los correspondientes cambios en el presente y el futuro. Los importantes ejemplos de ficción implicados en las parábolas de Jesús de Nazaret, así como el relato de su propia vida, son muestras significativas de ello.

Como podemos darnos cuenta, todos estos relatos remiten a experiencias de intersubjetividad asimétrica. El discurso inicial de los derechos humanos, en cambio, se plantea desde el supuesto de subjetividades simétricas, y cuando las pone en relación por mediación de determinados imaginarios, éstos no son tanto «relatos» cuanto «escenas» para la comunicación —se supone que en simetría—. Tal es el caso de las escenas del mercado, el contrato y el ágora, que son las que se tienen más presentes. De cara a la plenitud de los derechos humanos, no se trataría tanto de optar por una simbólica frente a otra, cuanto de dialectizarlas²⁷. Pero son estos imaginarios de la víctima los que muestran claramente: 1) que la base de los derechos humanos está en la intersubjetividad, no en la individualidad; 2) que la dinámica que los revela y los gesta es la intersubjetividad asimétrica, que reclama ser resuelta en derecho; 3) que el criterio de realización de los derechos es la víctima: aquéllos se cumplen de verdad cuando se cumplen en ésta.

Para clausurar este recorrido por la identidad narrativa de los derechos humanos podemos preguntarnos qué aporta específicamente este enfoque. Y cabe responderse indicando que consigue: 1) introducir el drama y la intersubjetividad en la propia dinámica *interna* de esos derechos, frente a los enfoques individualistas; 2) hacer protagonista de ese drama a la humanidad, pero vista desde su situación de víctima, frente a enfoques puramente abstractos y ahistóricos; 3) afirmar un irrenunciable sustrato ético de los derechos, frente a enfoques iuspositivistas; 4) dar a los derechos humanos una universalidad en el espacio y el tiempo sugerente pero a la vez problemática, por su tensión con la particularidad histórica, vigorosamente afirmada también.

²⁷ Ver X. Etxebarria, *El reto de los derechos humanos*, Santander, Sal Terrae, 1994. He interpretado en este marco los relatos de *Antígona* y *El samaritano* en *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, DDB-IDTP, 1995. La interpretación del segundo relato la retomo más adelante.

c) *El lugar de la narración en la fundamentación de los derechos humanos*

Las propuestas discursivas sobre los derechos humanos que puse de relieve al comienzo de esta exposición, fundamentaban los derechos humanos en un caso en la evidencia y la demostración que parte de la naturaleza humana, y en el otro en el peso de la historia que por un lado permite que afloren las condiciones de posibilidad de los derechos y por otro trae consensos generales en torno a ellos. Las dos propuestas fundamentadoras tienen graves problemas, una porque acude a una esencia humana muy polémica cuando se quiere precisar y la otra porque acude a acuerdos fácticos que como tales no están conexas con lo que debe ser de manera ineluctable. ¿Qué fundamentación puede derivarse de una presentación de los derechos humanos en clave narrativa y qué consistencia cabe darle? Ya avancé antes el esquema de la misma, por lo que ahora me limito a completarlo algo más.

Globalmente hablando, para Ricoeur la instancia narrativa por ella sola no es suficiente referencia fundamentadora, por todo lo que tiene de inevitable particularidad. La referencia fundamentadora aparece plenamente cuando a esa instancia se le articulan dialécticamente otras dos: la de la convicción y la argumentativa.

Según Ricoeur, el comienzo del campo práctico está en la convicción, que se nos revela en los momentos de crisis y en la que nos reconocemos a la vez instituidos (impulsados a acoger, a recibir algo que nos desborda, transhistórico) e instituyentes (reconociendo también nuestra propia creación, con su riesgo y su limitación). El referente que permite afirmar derechos universales —la dignidad— se nos muestra como convicción en la experiencia de lo intolerable —¡no hay derecho!— que nos revela un transhistórico universal en contingencias históricas concretas, incitándonos a un compromiso que nos desborda. Con su fuerza, la convicción muestra también su límite, se sabe deudora de la creación contingente del hombre. Así —y repitiéndome— «sabemos» que el ser humano no puede ser usado como puro medio, pero sabemos también que se ha dado la aceptación generalizada de la esclavitud. Por eso, sólo podremos decir que *siempre* «hemos sabido» que el hombre no podía ser instrumentalizado si reconocemos ahí un saber incoactivo, que se ha ido explicitando a través de narraciones, interpretaciones y argumentaciones en conflicto vividas en el seno de las diversas tradiciones. Es decir, reconocemos que la verdad transhistórica de la común dignidad de todos los humanos, desde la que podemos juzgar las realizaciones históricas, ha necesitado una gran puri-

ficación hermenéutica y reflexiva a lo largo de la historia (convicción dialectizada con los otros supuestos), y por la misma razón reconocemos que ese *fondo durable* de nuestras convicciones sigue pidiendo ajustes y reformulaciones en las actuales contextualizaciones, para que vayan expresándose versiones *nuevas* de esas convicciones. Es en estas condiciones como puede hablarse de convicciones compartidas y sopesadas.

En cuanto a las narraciones que construyen la identidad de los sujetos de derechos, de los derechos como un cuasipersonaje, ¿en qué medida pueden ser vía de universalidad de las convicciones que revelan y purifican, en nuestro caso de las convicciones básicas de los derechos humanos? Tienen por un lado una gran virtualidad: como dije, narraciones de este tipo se encuentran en todas las culturas. Tienen a su vez una seria dificultad: las intrigas de los relatos articulan acontecimientos concretos en temporalidades fragmentarias, es decir, remiten a lo particular, parecen privilegiar lo plural. Frente a la tentación hegeliana, Ricoeur afirma que no existe una intriga de las intrigas, capaz de igualarse a la idea de una humanidad una y de una historia. Pero esto no debe suponer abandonarse a la arbitrariedad del fragmento (postmodernidad) o privilegiar dogmáticamente el propio relato, sino que hay que abrirse a la conciencia de que la tensión entre lo propio y lo extraño forma parte de la interpretación de nuestras tradiciones, con tal de que lo hagamos desde el respeto a lo más vivo y creador de ellas. Surge así, a través de los encuentros culturales y como «idea» kantiana que es a la vez idea límite (nunca se alcanza) e idea directriz (marca la orientación) el *horizonte* de una historia una de una humanidad, la historia de los derechos humanos manifestándose, realizándose, expresando particularidades y encuentros comunes fundamentales, contextualizadamente y universalmente.

¿Cómo distinguir los relatos liberadores de los opresores, los que son verdad de los que son pura consolación? En primer lugar, discerniendo e interpretando los textos de acuerdo a los criterios hermenéuticos de verdad²⁸. Como resalté, el lenguaje poético tiene la gran virtualidad de abrirnos a lo inaccesible al lenguaje descriptivo en el campo del ser y de los valores —aquí de los valores de los derechos—, sin que, con todo, quepa aspirar al tipo de certeza que ha pretendido el lenguaje metafísico. Pero debe someterse a los criterios de coherencia y plenitud, sabiendo que siempre hay en él una dimensión de apuesta, de opción por determinadas narraciones e interpretaciones que se validan

²⁸ Los he señalado en la nota 14.

cuando muestran su fecundidad. En segundo lugar, hay que reconocer la necesidad de referencias transnarrativas para decidir sobre los relatos y sus refiguraciones, y aquí volvemos a encontrarnos, en esa dialéctica fina, con las convicciones que el relato no puede contradecir (circularidad hermenéutica entre convicciones y relatos) y con las deliberaciones públicas que someten la verdad de la narración a la crítica de los argumentos y a la prueba del consenso.

El momento de la argumentación ha sido muy bien descrito por las filosofías constructivistas a través de la propuesta de un constructo ideal («posición original», «situación ideal de habla») que funciona como idea reguladora de las deliberaciones reales. Situándolo en el marco de fundamentación de los derechos que estoy proponiendo esto supone que:

- El constructo se dialectiza con convicciones y narraciones: las grandes narraciones de sentido que nos preceden, las que dinamizan la idea de dignidad, pueden ser vistas como propuestas para la argumentación.
- Una de las dinámicas más importantes de la deliberación pública que busca el consenso, en nuestro caso el consenso universal en torno a los derechos humanos, es la dinámica intercultural, en la que, por un lado, hay que regular la relación entre autonomías individuales y pertenencias comunitarias, y por otro la relación entre referentes universales y expresiones contextualizadas de los mismos en las diversas culturas²⁹.

¿Quedan justificados con esta «dialéctica fina» los derechos humanos y su pretensión de universalidad? Usando un giro de Ricoeur, cabría concluir diciendo que nos hallamos con ello en «los umbrales» de la justificación, que la propuesta ha mostrado un fundamento *suficiente*, aunque no pueda pretender ser «último», aunque no sea el apodíctico propio de las ciencias demostrativas. Y que a ello ha contribuido decididamente el enfoque narrativo de los derechos humanos.

²⁹ El reto es aquí muy fuerte, porque confluyen en torno a él las objeciones a la universalidad provenientes de la crítica ideológica, de la crítica de la antropología cultural y de la crítica del pensamiento comunitarista. He abordado estas críticas y lo que de ellas puede asumirse en «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en VV.AA. *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

5. La tradición cristiana en la construcción de la identidad narrativa de los derechos humanos

Dejando ahora de lado la temática importantísima de la necesaria dinámica intercultural en la aproximación narrativa de los derechos humanos, paso a centrarme en la aportación específica del cristianismo a la tradición explícita de estos derechos, aportación que, como ya adelanté, resulta paradójica o incluso contradictoria. Teniendo en cuenta los supuestos anteriores, se puede comenzar esbozando esta argumentación:

- La formulación explícita de los derechos humanos universales —desde su propuesta en el iusnaturalismo moderno hasta la Declaración del 48 y los Pactos del 66 que la desarrollan— se ha dado predominantemente al interior de la tradición occidental.
- La tradición occidental a su vez, tiene como pilares decisivos las aportaciones greco-romanas y judeo-cristianas.
- Si aceptamos, con el enfoque hermenéutico presentado, que la ruptura de las tradiciones de las que se proviene, incluso cuando es fuerte, es siempre relativa, porque siempre funciona el esquema sedimentación/innovación, de modo tal que en todo momento nos encontramos en situación relativa de herederos, puede avanzarse con fuerte verosimilitud que la influencia griega y judeo-cristiana será notable, tanto en la aparición como en la formulación y fundamentación de los derechos.
- También a partir de los supuestos hermenéuticos propuestos, habrá que dar especial relevancia a la aportación que suponen los relatos, tanto históricos como de ficción, de esas tradiciones en vistas a la gestación de los derechos.

Ya he apuntado que, por lo que se refiere al mundo greco-romano, ello supone destacar en las raíces de la configuración de los derechos los relatos trágicos (he citado *Antígona*, pero piénsese también en *Prometeo*, o en *Edipo rey*, etc.) e igualmente a los «históricos» (así, la figura paradigmática de Sócrates, o la aventura de una ciudad como Atenas, o la república romana con la fascinación que ejerció en los revolucionarios franceses). Evidentemente, son así mismo muy importantes las expresiones discursivas (algunas tan decisivas como la estoica), aunque desde el enfoque hermenéutico tiendan a verse como momentos reflexivos de la identidad narrativa.

Pero aquí, decía, voy a centrarme en la aportación cristiana. Como ya lo sugería al avanzar la relevancia de relatos como el *Exodo*, el *Samaritano*, los relatos de perdón o la propia vida de Jesús de Nazaret

como totalidad significativa en la que se enmarca el sentido de lo que dice y hace, esta aportación, vista desde el enfoque narrativo, debe ser considerada muy importante. Hay que tener en cuenta, además, que estos son relatos especialmente densos de sentido y novedad, porque resultan ser los relatos de los acontecimientos fundadores de la tradición judía y cristiana, aquéllos a los que hay que volver siempre en busca de autenticidad, aunque sea a través de la mediación de complejas cadenas de interpretaciones siempre actualizadas, y aunque estén llamados a inculturarse en múltiples contextos. Esto es, el momento fundacional cristiano (vida de Jesús y experiencia apostólica, «Nuevo Testamento» o «Biblia cristiana»), que resulta ser lo más relevante para la identidad cristiana, tiene igualmente en su exceso de sentido referencias decisivas para el desvelamiento de los derechos humanos, vistas por supuestos como sustrato de tradición de los mismos, no como formulación *avant la lettre* de estos derechos.

Aparecen efectivamente en ellos potencialidades de vivencias y de generación de cadenas hermenéuticas que abren a cuestiones tan decisivas para los derechos humanos como:

- La *universalidad* y la *igual dignidad*: «hijos todos de un mismo Padre y por tanto hermanos», «en Cristo no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer» (Gal 3, 28); reasunción de los relatos hebreos de creación según los cuales toda realidad proviene de una sola fuente y todo ser humano es creado por el mismo Dios, siendo juzgado por las mismas reglas éticas (monoteísmo ético).
- La *liberación* y la *libertad*: relatos de liberación de la opresión, con la reasunción del *Exodo* a la cabeza, historia de la salvación como historia de la liberación, continuación de la denuncia profética de los opresores de todo tipo (políticos, económicos, religiosos), vivencias de «sumisión» al Padre como experiencias de libertad ante los poderes mundanos de todo tipo.
- La *fraternidad* y la *solidaridad*: relatos que destacan que el amor a todos pasa por la «parcialidad» por los pobres, los necesitados, los débiles, aunque no sean «de los nuestros» —el *Samaritano* como relato paradigmático— en los que hay que ver más manifiesta la presencia de Dios; relatos de reconciliación y perdón que incitan a romper desde el amor las fronteras más firmes y dolorosas entre los humanos para que sea posible la fraternidad universal: la de amigos-enemigos y la de víctimas-victimarios.

Todos éstos son símbolos y relatos que ocupan un lugar relevante, sin que deba pretenderse exclusivo, en lo que antes hemos denomina-

do las «raíces» de los acontecimientos fundadores de los derechos humanos³⁰.

Como poso de todos estos relatos y del mundo de sentido al que remiten, aparecen otros logros también importantes para los derechos, como es el de sentar las bases de la emergencia de la subjetividad jurídica, desde la consideración del superior valor del ser humano sobre el universo, que le va a permitir afirmarse como sujeto, como único sujeto, de derechos. Así lo entienden autores no sospechosos de parcialidad procrisiana, desde su continuidad con el republicanismo francés, como L. Ferry y A. Renaut: «Frente a lo que sucede en el pensamiento antiguo, en el que la naturaleza entera, animal y vegetal, es en cierto modo sujeto del derecho, en el pensamiento moderno es siempre por referencia al hombre como el resto del mundo puede acceder al estatuto de objeto jurídico. Esta emergencia de la *subjetividad jurídica* (de los «derechos subjetivos»), sobre la que se convendrá sin duda que es de origen cristiano, no recibe con todo su alcance propiamente *político* más que en el seno de la escuela iusnaturalista [moderna]»³¹.

¿Por qué, podemos preguntarnos, una religión con este potencial inspirador para los derechos se convierte en enemiga declarada —al menos en su versión católica oficial— cuando estos derechos emergen explícitamente y se declaran como tales? Sin ningún ánimo de ser exhaustivo, aporto aquellas razones que tienen más que ver con el enfoque narrativo que estoy privilegiando.

En primer lugar, la universalidad que se postula desde el cristianismo está cargada de posibilidades pero también de riesgos. Si se expresa como «invitación a la salvación», desde la conciencia hermenéutica de su verdad, su potencial para la igualdad en el respeto resulta manifiesta. Si se expresa como verdad dogmática y fija —y en alianza con el poder—, la universalidad afirmada se hace dominación trágica con la «imposición de la salvación» que niega los derechos humanos. Esto es

³⁰ Desde aquí se entiende el momento de verdad de esta afirmación de Juan Pablo II: «Los derechos humanos extraen su vigor y su efectividad de un sistema de valores, cuyas raíces se encuentran en la herencia cristiana que tanto ha contribuido a la cultura europea. Estos valores fundamentales preceden a la ley positiva que les da expresión y de la que son su base» (Discurso en la Corte de Derechos Humanos de Estrasburgo, 1988). Digo, de todos modos «momento» porque, aparte de tender a cierto exclusivismo, ignora el otro momento perteneciente a la tradición cristiana romana, no menos cierto, de un contundente enfrentamiento a los derechos humanos precisamente cuando éstos surgen.

³¹ L. Ferry y A. Renaut, *Philosophie politique 3: Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1992, 71.

lo que va cuajando desgraciadamente, en un período de tiempo que puede situarse entre estos dos textos clásicos para encaminar a la intolerancia: el «fuera de la Iglesia nadie se ha salvado», de Orígenes (+253) y el «fuérzales a entrar»³² por el bien que puede hacer una «prudente coacción» para frenar la extensión de la maldad de los herejes, de San Agustín (+430). Que las dos posibilidades estaban abiertas lo muestran estos dos textos, el primero de ellos sorprendentemente «moderno»: «Es un derecho humano fundamental, un privilegio de la naturaleza, que todos los seres humanos procedan de acuerdo con sus propias convicciones; la religión de una persona humana ni perturba ni ayuda a otro. No es conveniente obligar a la religión. Tiene que ser practicada con libertad y no bajo presión» (Tertuliano, +222); el segundo, en cambio, es supresor de ese derecho a la libertad apoyado en el poder político-religioso: «Es nuestra voluntad que todos los pueblos que se rigen por la administración de nuestra clemencia practicarán la religión que el divino Pedro el Apóstol transmitió a los romanos» (*Edicto de Tesalónica*, de Teodosio, 380).

El texto de Tertuliano nos introduce en el campo de la segunda de las razones que explican lo negativo respecto a los derechos de algunas derivaciones de la tradición cristiana. Es claramente el texto de un cristiano inculturado en el contexto greco-romano, que asume, a pesar de su «antifilosofismo», aspectos del pensamiento estoico. Desde el enfoque hermenéutico, esta inculturación de la universalidad cristiana es positiva y fecunda para la propia tradición porque le permite desvelar sus potencialidades desde ese contexto específico. Pero evidentemente, esto también tiene un riesgo, el de la esencialización de una inculturación específica. Tertuliano remite la libertad de religión a un «privilegio de la naturaleza», potenciándola de este modo en derecho desde la conexión entre mundo estoico y cristiano. Dejando aquí de lado el modo de iusnaturalismo de este autor, conviene destacar la relevancia que va a tener el hecho de que el cristianismo se encarna en cosmovisiones iusnaturalistas, y iusnaturalistas de un cierto tipo. Éstas son, en efecto, para escándalo de la propia teoría, múltiples, pero destacan especialmente la que podemos llamar medieval, porque se consolida en esta época, con fuerte influencia aristotélica y algunos elementos estoicos, y la que podemos llamar moderna, la que surge a partir de Hobbes. El iusnaturalismo está claramente distante del enfo-

³² Como se sabe, la expresión es de la parábola de los invitados al banquete de bodas que transcribe Lucas. Aquí me refiero a su reasunción como expresión del principio de intolerancia que condujo a la violencia contra los disidentes y a la inquisición en nombre de la primacía de la verdad y del bien público.

que hermenéutico, por la esencialización de lo que aquél afirma. Pero es que, además, el iusnaturalismo aristotélico-medieval esencializa la desigualdad entre los humanos, a los que ve insertos «por naturaleza» en comunidades naturales jerarquizadas³³, mientras que el moderno esencializa la libertad y la igualdad de los individuos que pactan formar comunidades artificiales. Es decir, este segundo iusnaturalismo aparece como sustrato ideológico de los derechos humanos universales emergentes, mientras que el primero se nos muestra como su negación esencial³⁴.

Pues bien, el cristianismo oficial no sólo asume sino que protagoniza y consagra en el medievo la primera de las versiones, sin incluir en ella las dimensiones más igualadoras que podían provenir de algunos autores estoicos. Esta opción por la desigualdad esencial afianza ideológicamente el debilitamiento que por sumisión al contexto patriarcal y esclavista romano sufrió la famosa afirmación de Pablo de Tarso que antes he transcrito de que en Cristo no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, en lo que a los dos últimos pares se refiere³⁵. El que además sea iusnaturalismo, esto es, esencialización, va a suponer un obstáculo ideológico fortísimo para asumir otras cosmovisiones —el iusnaturalismo de los derechos—, pues esto pide prácticamente una «conversión». La aproximación hermenéutica a la verdad, que siempre ha estado presente en el cristianismo especialmente en la lectura bíblica, pero que en este contexto pasa a estar maniatada, o a ser minoritaria y sospechosa, cuando no herética, es mucho más flexible y fecunda.

El tercero de los grandes problemas de la tradición cristiana frente a los derechos humanos es el lugar de la libertad y la autonomía personales. Como señalé, en muchos relatos bíblicos y cristianos hay un fuerte componente de afirmación de libertad frente a los poderes de este mundo (autonomía), pero es una libertad que se reclama desde la obediencia a Dios (heteronomía). Es lo que se plasma en la famosa afirmación de los apóstoles ante sus perseguidores de que «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres». Del modo como se resuelva

³³ Todas ellas (de la familia al Estado) a imagen de la primera de ellas, la familia, compuesta por el padre, la madre, los hijos y los esclavos, con naturales dependencias y bajo la autoridad paternal.

³⁴ He reflexionado sobre estos dos iusnaturalismos en VV.AA. «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

³⁵ Se harán así aceptables desde el cristianismo, entre otras cosas, la esclavitud y la sumisión de la mujer.

esta tensión entre autonomía y heteronomía dependerá que se esté o no abierto a los derechos humanos. Si se afianza decididamente la heteronomía desde la relevancia dada a códigos morales objetivos remitidos a la autoridad de Dios e interpretados por la autoridad de la Iglesia («primado de la verdad») frente a la libertad de conciencia («primado de la libertad»), se obstaculiza firmemente la asunción de los derechos humanos. Es lo que hizo el cristianismo con su versión como cristianidad.

Estamos ahora en posición de entender, con claves hermenéuticas, por qué el catolicismo oficial dominante³⁶ se enfrenta tan decididamente a los derechos humanos que se declaran en la modernidad. Ese catolicismo:

- Se ha contextualizado de modo tal que ha dejado en posición de «saberes ocultos y dominados», potenciales decisivos de su tradición, de cara a una afirmación de derechos humanos universales; es decir, en lo que a este campo se refiere, no ha potenciado las versiones hermenéuticas que dotaban de más plenitud a sus grandes textos de sentido.
- Contra toda sensibilidad hermenéutica, y desde una visión ius-naturalista, ha esencializado y sacralizado esta contextualiza-

³⁶ La postura de la versión cristiana del protestantismo es más ambigua, con elementos de apoyo y elementos de confrontación directa. Están, en primer lugar, las conexiones que la Reforma tiene con el capitalismo, y éste a su vez con las primeras formulaciones de derechos; está además el hecho de que en ciertos países supuso una defensa de la tolerancia, mientras que en otros fue radicalmente intolerante y neta aliada de los príncipes; y está, por último, su defensa del «libre examen», de la libertad de conciencia y opinión, que luego se recogerá como un derecho fundamental. Para la Iglesia de Roma la Reforma supuso, en cualquier caso —visto desde la tradición de los derechos humanos—, un revulsivo para cerrarse en banda en su integrista. Las guerras de religión encontraron en la edad moderna una salida positiva en la tolerancia; pero no fue precisamente el catolicismo el que la propugnó sino mentalidades adversas a él, como Locke o Voltaire, de quien es esta afirmación, que se entiende muy bien en el contexto de lo que se está diciendo aquí: «De todas las religiones, la cristiana es la que debe inspirar mayor tolerancia, aunque hasta ahora los cristianos hayan sido los más intolerantes de los hombres» (en *Dictionnaire philosophique II*, París, Alexandre Housiaux, 1853, 269). De hecho, la Revolución americana y su Declaración de derechos muestra el apoyo a una religión que a su vez se ve compatible básicamente con el pluralismo. En cuanto a la Revolución francesa, puede también hablarse de la existencia de un «catolicismo republicano» que entiende que la Revolución realiza valores cristianos, pero resulta disidente y minoritario.

ción, inmunizándola contra el cambio, algo que se hace presente en expresiones como «depósito de la fe» o «Iglesia, sociedad perfecta».

- A ello hay que añadir la conexión firme de la Iglesia con los poderes políticos prerrevolucionarios, que la hipotecan a la ideología e intereses del Antiguo Régimen.

El resultado es que los derechos humanos, declarados en un contexto de pluralismo y creciente secularización, emergen dramáticamente enfrentados a la versión dominante de la religión cristiana y a los imperativos institucionales de la misma. Por usar categorías ricoeurianas que antes he definido, la Iglesia, desde una muy débil conciencia de la *tradicionalidad*, de la apertura permanente a la tensión entre el pasado interpretado y el presente interpretante, sacraliza una *tradicción* o contextualización específica recibida del pasado con pretensión de verdad, a la que no sabe exponer adecuadamente al momento crítico del distanciamiento (que de ese modo tiende a afirmarse como enfrentamiento y disidencia).

Resumiendo en parte lo dicho, si por un lado se impone destacar la influencia de la tradición cristiana en el desvelamiento de los derechos y por otro se impone aceptar que expresiones decisivas de la misma se enfrentan radicalmente a ellos, habrá que concluir que esa influencia es, en las declaraciones de la modernidad, en parte latente, en parte secularizada (aunque no del todo³⁷), en parte explícita pero con frecuencia «disidente». Por todos estos conflictos, los que estamos situados al interior de la tradición en la que se produce esta dinámica histórica, tendemos a ver claramente las distancias entre derechos humanos y religión (cristiana). Cuando, en cambio, otros ven «de fuera» esta misma dinámica, tienden a debilitar las diferencias. Así Sinaceur, desde la tradición islámica, al analizar el movimiento ilustrado, tan ligado a los derechos, lo ve como una especie de crisis interna del cristianismo³⁸.

³⁷ La que puede ser considerada como primera defensa filosóficamente argumentada de los derechos humanos, la obra de Thomas Paine *Los derechos del hombre* (dos volúmenes que aparecen en 1791 y 1792), ofrece una justificación de los derechos religiosa en última instancia. De cara a la Declaración del 48 se discutió todavía si referir los derechos a Dios, aunque con buen tino para que fueran realmente universales, se afianzó la secularización y se omitieron las referencias religiosas fundamentadoras.

³⁸ Ver su estudio en VV.AA. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal-Unesco, 1985.

Sea de ello lo que fuere, cuando se producen los «acontecimientos fundadores» de los derechos humanos, y a pesar de que en el contexto francés se dan significativas expresiones de «catolicismo republicano» que defienden que la Revolución realiza valores cristianos, a pesar de la innegable influencia religiosa existente en el pensamiento de autores básicos para los derechos como Locke, Rousseau o Kant, la Iglesia católica en cuanto tal aparece como uno de los grandes enemigos del «acontecimiento» y lo que de él emerge. Los puntos de desencuentro son diversos, pero se concentran quizá decisivamente en la tensión entre verdad y libertad (con todo su alcance político), como puede verse en los penosos documentos papales: *Carta Quod Aliquantum*, de Pío VI en pleno contexto revolucionario, quien, afirmando que la libertad y la igualdad conducen a la barbarie, ve en la libertad religiosa un «monstruoso derecho», que va contra el plan divino; *Mirari Vos*, de Gregorio XVI (1832) que arremete «contra el principio disparatado de que hemos de asegurar y garantizar la libertad de conciencia»; *Quanta Cura* y *Syllabus*, de Pío IX (1864) en donde se rechazan las declaraciones de derechos humanos por considerarlas incompatibles con la fe católica³⁹. Otros documentos son menos crudos pero no menos firmes, y hay que esperar hasta el Vaticano II (1965) para que se reconozca ese derecho y los derechos en general de modo explícito y decidido —no sin algunas sombras—⁴⁰.

¿A qué atribuir el giro del Concilio Vaticano II? Entre otras razones, a la sensibilidad hermenéutica que había ido emergiendo, que hacía posible una dialéctica real entre pasado y presente, como hacía posible

³⁹ Para un análisis de toda esta problemática ver D. Velasco, «Los antecedentes histórico-ideológicos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948», en VV.AA. *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, UD, 1999.

⁴⁰ La historia produce ironías como ésta: diez años antes del *Syllabus*, que condenaba posturas como la suya, Lammenais escribía que «la Revolución ha defendido algunas ideas cristianas que, pese a los crímenes y fallos, han terminado por generalizarse en Europa». Mensaje que recogerá Juan Pablo II en París en 1980: «¡Cuánto no han hecho los hijos e hijas de vuestra nación a favor del conocimiento del hombre al formular sus derechos inalienables! Es sabido el lugar que ocupan las ideas de libertad, igualdad y fraternidad en vuestra cultura y en vuestra historia. En el fondo, éstas son ideas cristianas. Lo digo con plena conciencia de que los primeros que formularon este ideal no se referían a la alianza del hombre con la Sabiduría eterna. Pero querían obrar en pro del hombre» (cit. en P. Eyt, «La Iglesia, la Revolución francesa y las revoluciones», *Comunio* III, 1989, 264).

que «el mundo del lector» cristiano del siglo xx se entrecruzara con el «mundo del texto» bíblico y de la tradición, en tensión entre receptividad y creatividad, permitiendo así que del potencial de sentido de los textos, confrontados a nuevos contextos, surgieran dimensiones nuevas, o dicho de otro modo, se posibilitara que la respuesta a los textos supusiera la recontextualización de los mismos en situaciones nuevas, refigurando de ese modo la experiencia cristiana. Es lo que se llamó «apertura a los signos de los tiempos»⁴¹. En esta misma línea de recontextualización abierta a los derechos hay que citar esfuerzos como el de situar la moral cristiana en el marco de la dialéctica entre ética de mínimos (universal, inspirada en los derechos humanos) y éticas de máximos (propuestas opcionales, entre ellas la cristiana). O esfuerzos como el de redefinir la libertad moral del cristiano como *teonomía* o autonomía abierta a la vivencia religiosa, frente a su clásica versión como heteronomía⁴².

Si el cristianismo en general, y el catolicismo en particular, asume lúcida y críticamente la conexión contradictoria de su tradición con los derechos humanos, puede situarse en una posición adecuada para seguir aportando elementos significativos para la comprensión y realización de estos derechos, de modo mucho más decidido y explícito que en el pasado. Puede, por ejemplo, siendo creativamente fiel a sus textos y a la vez respetuoso de la secularidad y la pluralidad, apoyar la relevancia de las simbólicas de la intersubjetividad asimétrica, la centralidad para los derechos de los que viven sin derechos, la necesidad de superar la versión del individualismo posesivo desde el protagonismo de los derechos de solidaridad, la necesidad de afinar una autonomía crispada que ignora sus raíces, sus horizontes y sus conexiones comunitarias, la importancia de vivir los derechos integrando su dimensión de deber, etc. Puede igualmente dar a los derechos una específica consistencia de sentido y de fundamentación basada en la experiencia creyente y compartible por los creyentes. Puede en definitiva hacer que la causa de los derechos humanos sea su causa decisiva, aquélla en la que

⁴¹ Lo cual no quiere decir que esta dialéctica se haya dado sin reservas. En el propio Vaticano II hay algunas zonas de penumbra ligadas al modelo iusnaturalista clásico. Y sobre todo, queda el problema de la asunción «ad intra», dentro de la Iglesia, de las exigencias de los derechos humanos, problema al que dedico algunas observaciones en *El reto de los derechos humanos*, Santander, Sal Terrae, 1994.

⁴² Merecen destacarse diversos trabajos de autores como J. Gómez Caffarena o A. Torres Queiruga. Cito sólo un pequeño librito del primero: *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, SM, 1991.

toman cuerpo y continúan refigurándose sus grandes relatos sobre el amor universal, amor que el cristiano vivirá como prolongación de la acogida del amor de Dios.

6. Breve desarrollo de dos temas significativos

En la presentación panorámica del papel que la tradición cristiana ha desempeñado en la configuración narrativa de los derechos humanos he ido apuntando diversas cuestiones que en principio convendría desarrollar. En la imposibilidad de hacerlo de modo concreto con todas ellas, debido a los supuestos de una publicación como ésta, creo interesante seleccionar al menos algunos temas, que pueden ejemplificar los diversos aspectos implicados en esta compleja relación entre cristianismo y derechos humanos, y elaborarlos algo más. Voy a centrarme en dos de ellos: uno, la parábola del buen samaritano, que como he indicado, es muy significativo como expresión de narración de raíces, grávida de sentido; el segundo, las tensiones entre Ilustración e Iglesia (católica), en el que, como también he señalado, se concentra de modo relevante la obstaculización que la tradición cristiana ha supuesto para los derechos.

a) *Hermenéutica de la parábola del buen samaritano*

Dije en su momento que en las raíces de la identidad narrativa de los derechos humanos hay múltiples relatos, de múltiples culturas, tanto históricos como de ficción, que de múltiples maneras van desvelando los que acabará por llamarse «dignidad propia del ser humano». Entre esos relatos, situado en la tradición cristiana, mencioné la parábola del buen samaritano. Veamos cómo ejemplifica lo que acabo de decir, orientando por tanto la hermenéutica que aquí se hará en esta dirección y guiándonos, como en las páginas precedentes por las categorías hermenéuticas ricoeurianas,

El relato está situado en el *Evangelio* según Lucas (10, 30-37) y pertenece al género de la parábola. Conviene, por eso, comenzar precisando este género. La parábola se inscribe entre las producciones de la literatura popular (como cuentos y fábulas) y como ellas se caracteriza por su brevedad y claridad. Pero, al menos tal como es usada en los *Evangelios*, tiene una serie de características que conviene resaltar de cara a la interpretación que después se hará de la del samaritano. El propio Ricoeur ha dedicado diversos ensayos a analizar este género pa-

rabólico⁴³ que, como he advertido, voy a tener en cuenta para hacer estas precisiones.

Hay que comenzar afirmando que la parábola es una comparación, hecha a partir de elementos de la vida cotidiana, que se desarrolla en un relato. Algunos de estos relatos narran hechos de experiencia tal como los conocen los oyentes, sin dar lugar a sorpresas en la narración, aunque la aplicación pueda resultar sorpresiva para ellos. En otros relatos, en cambio, la intriga se desarrolla inicialmente sin sorpresas para el oyente, pero de pronto surge algo que rompe con lo que éste esperaba, aparece lo paradójico, lo chocante, lo extravagante incluso. En los estudios mencionados, Ricoeur se fija precisamente en estas últimas parábolas, tendiendo incluso a incluir en esta dinámica a todas ellas. Y es que para él es en ellas en donde se plasma la narración como desarrollo de una metáfora *viva*⁴⁴, con su gran potencial revelador. Se trata de parábolas que primero impactan con la gran diferencia que proponen respecto a nuestras expectativas y creencias habituales y luego fuerzan a ver una semejanza nueva, a buscar actitudes y visiones nuevas, abriéndonos así a lo para nosotros impensable, inimaginable. Ricoeur explicita estas ideas de la siguiente manera:

- En las parábolas Jesús enseña por metáfora, esto es, no por conceptos o ideas generales, sino por imágenes. Lo que sirve de soporte a la metáfora es una narración; esto es, lo que se quiere comunicar es semejante a lo que pasa en un relato, es decir, no es tratado como un estado de cosas sino como un *drama*: el relato parabólico, comenta Ricoeur, es un itinerario de sentido, un dinamismo signifiante, que transforma una estructura narrativa en un proceso metafórico.
- La potencia metafórica de la intriga está concentrada en un momento de crisis y en su desenlace. Las escenas descritas son muy simples, próximas a la vida cotidiana, pero albergan en su desarrollo un momento paradójico, que viene a convertirse así en lo extraordinario de lo ordinario. Este *dérápaje*, este salirse

⁴³ Especialmente: «Le problème du fondement de la morale», *Sapienza*, 3 (1975) 313-377; «Biblical Hermeneutics: On parables», *Semeia*, 4 (1975) 27-148; «Le Royaume dans les paraboles de Jesus», *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1 (1976) 15-19; «La Bible et l'imagination», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 4 (1982) 339-360.

⁴⁴ Las fechas en las que escribe los estudios que acabo de citar en la nota precedente están dominadas en Ricoeur por la reflexión mayor que expresa en su obra *La metáfora viva*, editada inicialmente por Seuil en 1975.

por lo imprevisto, de la historia es el secreto del género parábólico.

- Esta «extravagancia» desorienta la existencia de los oyentes en vistas a reorientarla, porque invierte la experiencia pasada e induce a un compromiso nuevo con el futuro: «Si la sabiduría consiste en 'orientar' en situaciones ordinarias, en el evangelio tenemos un discurso que 'orienta desorientando' y, en consecuencia, que impide al hombre hacer un proyecto coherente de su propia existencia»⁴⁵. Se nos introduce así en lo que Ricoeur mismo llama una «ética extravagante» en la que la llamada primera no es tanto a la voluntad cuanto a la imaginación, pues lo que comienza por pedirnos es dejar que se abra en nosotros un campo de posibilidades inéditas, para explorar en el orden ético el espacio de lo inédito. El relato-parábola suscita de este modo un dinamismo interpretante, que nos abre el paso desde el relato a la vida y que testimonia el carácter heurístico, revelador, de la ficción narrativa. Es por eso, de modo ejemplar, expresión de un imaginario bíblico que es imaginario narrativo-simbólico⁴⁶.

Tomemos ahora con estas claves la parábola del samaritano. La narración comienza con un hecho cotidiano, un suceso desgraciadamente no inhabitual: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto». En la escena queda, pues, alguien de quien nos interesa subrayar su condición básica, la de víctima; pero también, aunque no se diga expresamente —y habida cuenta no sólo del contexto de la narración sino del contexto general evangélico— que es judío. Sigue la narración: «Coincidió que bajaba un sacerdote por aquel camino; al verlo, dio un rodeo y pasó de largo». Para un lector moderno podría ser un primer elemento de sorpresa: quienes por su rol hacen proclamación pública de querer guiarse por lo recto, abandonan a la víctima. Se discute si en el contexto de aquel entonces tiene esto una

⁴⁵ Ricoeur 1975a de nota anterior, pág. 335.

⁴⁶ Para la hermenéutica concreta de determinadas parábolas, Ricoeur se inspira en la *intertextualidad*, puesta de relieve por la escuela estructural francesa (Greimas en especial), desde la que resalta que: 1) Son relatos contados por el personaje principal de un relato englobante (Jesús de Nazaret, protagonista del relato evangélico en su conjunto) que debe ser tenido decididamente en cuenta a la hora de la interpretación; 2) el universo de sentido más pleno lo dan las parábolas en su conjunto.

«justificación»: al acercarse a ella, se dice como posibilidad, habría contraído una impureza legal. Si damos esto por válido, nos encontramos con un segundo tipo de personas: las identificadas con un rol que se convierte en barrera, en distancia insalvable que ahoga la voz silenciosa de la víctima.

Con la reiteración típica del género, la narración continúa: «Pero un samaritano, que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre». Hay que resaltar qué era un samaritano para los judíos: menos que un gentil, porque era a la vez impuro por raza y por religión. Las relaciones entre ambos grupos, las relaciones que se veían «normales» están bien expresadas pocas líneas antes en el propio evangelio según Lucas (9, 51-56), en donde se nos cuenta que una aldea de Samaría rechaza alojar a Jesús, ante lo que los discípulos de éste le proponen que haga caer un rayo del cielo y acabe con ellos. Es decir, está clara la conducta que los oyentes esperan por parte del samaritano hacia la víctima judía.

Y sin embargo, y aquí surge la paradoja, lo insólito, es precisamente el samaritano el que oye hasta el final la voz sin voz de la víctima: «Al verlo, le dio lastima; se acercó a él y le vendó las heridas, echándoles aceite y vino; luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó. Al día siguiente, sacó cuarenta duros y, dándoselos al posadero, le dijo: ‘Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a la vuelta’». La parábola, desde este punto de crisis y desenlace de la intriga, desorienta así las conductas y barreras habituales, rompe los proyectos coherentes, fuerza a imaginar un orden ético que se abre a la voz de la víctima por que es la víctima sin más, destruye todas las distinciones discriminantes entre «nosotros» y «los otros». Esto se hace además con una fuerza especial: el que acoge tiene la condición de «el otro» proscrito y juzgado inferior, no somos «nosotros» los que acogemos a ese «otro»; y acoge además sobreabundantemente: la parábola, que se distingue como género por su economía de medios, no ahorra detalles para describir esta acogida.

Un último y decisivo elemento a tener en cuenta. La parábola es en principio una estrategia de comunicación entre quien la dice y sus oyentes, y en este caso, por el contexto en que la sitúa Lucas, esto es evidente. La parábola es respuesta a un jurista que le pregunta: «¿Quién es mi prójimo?». Jesús, en primer lugar, no le responde con una definición abstracta sino con una narración: el prójimo será definido en el contexto de acción de un drama. Pero, en segundo lugar, al acabar la narración, hace rebotar la pregunta —estrategia de la comunicación— hacia el jurista, pero cambiándola de sentido: «¿Cuál de estos tres se hizo prójimo del que cayó en manos de los bandidos?». Es decir, prójimo no es alguien que encuentro, prójimo soy yo cuando me

«aproximo» al otro, a la víctima. Evidentemente, el jurista no tenía más remedio que contestar: «El que tuvo compasión de él».

El que pueda pensarse que la parábola del samaritano tiene una clara relevancia para el imaginario narrativo de los derechos humanos se debe, por un lado, a que es una llamada específica a lo que se formulará como universalidad de la dignidad humana, que aquí se reclama desde la condición de la víctima (dato muy relevante), y, por otro, a que nos revela que hay que mantener una tensión fecunda entre el yo que se autoafirma y el otro que me solicita. Dinámica ésta que podemos poner en las raíces de lo que después, evitando desvíos peligrosos, se irá explicitando en el lenguaje de los derechos, para indicar que el primer derecho que el otro me reclama, desde su realidad de víctima, es el derecho a ser hombre, a vivir como tal, a que se rompa para ello con toda barrera (ideológica, étnica, psíquica, espacio-temporal) entre un «nosotros» excluyente y un «los otros» excluido. Este es otro modo de decir que en la base de los derechos humanos no está tanto la subjetividad aislada cuanto la intersubjetividad.

Esta intersubjetividad, en el caso de la parábola, está teñida de *compasión*. Palabra delicada y sobre la que se han hecho usos contrarios a la dinámica de los derechos humanos. Para situarla, por eso, decididamente y sin ambigüedades, en las raíces más fecundas de sentido de estos derechos, encuentro sugerentes las reflexiones de Reyes Mate sobre lo que llama «ética compasiva», que se inspiran precisamente en esta parábola (y en pensadores como Benjamin). Mate extrae dos conclusiones fundamentales de sus análisis:

- Es precisamente el no-sujeto (pobre, víctima, fracasado, etc.) el sujeto que nos permite acceder a la condición de tales: el prójimo no es el caído sino el viandante que se solidariza con él: «La compasión es un movimiento intersubjetivo que parte del caído y fecunda al que se acerca a él. En ese momento alcanzamos la dignidad de hombres». Por eso, «si llamamos *solidaridad* al movimiento compasivo del yo al otro, hay que nombrar al movimiento contrario, el que viene del otro al yo, *condición de posibilidad de la propia constitución en sujeto moral*»⁴⁷.
- La pregunta «¿quién es mi prójimo?», en una cultura en la que la obligación de amar tenía límites claros (acababa en los enemigos, pero también en otros grupos —por ejemplo los samaritanos— odiables por diversas razones) es en el fondo una pregun-

⁴⁷ R. Mate, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 20 y 155.

ta por la universalidad de la dignidad humana, pero desde una perspectiva muy especial. El jurista que pregunta se plantea esta posible universalidad ética en términos objetivos: quiere saber hasta dónde llega su deber —el *objeto* de su obligación— desde su condición previa de sujeto. La contrapregunta de Jesús, «¿cuál de esos tres se hizo prójimo?», cuestiona esa subjetividad moral previa e indica, como se acaba de subrayar, que la constitución del hombre como sujeto moral se produce en la relación intersubjetiva, en la respuesta a la demanda de la víctima, con lo que la universalidad no puede entenderse como una difusión de lo que uno ya es o tiene, sino como respuesta a la necesidad del otro. La universalidad se expresa decididamente en el grito de la víctima, del necesitado.

Desde este enfoque se precisa cómo debe ser la compasión en sentido moral y cómo puede ser el lugar de revelación de los derechos humanos:

- El que sufre no debe ser visto como algo digno de conmiseración, sino como un *sujeto* humano con unas exigencias de *dignidad* que la solidaridad trata de actualizar removiendo los impedimentos que la obstaculizan. En este sentido, se abre a la dimensión política.
- Avanzando en la misma línea y ante el déficit de fundamentación que supone remitir sin más el universalismo ético y de los derechos al sentimiento de compasión, hay que mantener que, aunque la compasión es como tal un sentimiento particular, debe ser mediada racionalmente: el otro es *digno* de compasión, no mero objeto doliente. Desde aquí se toca de algún modo la universalidad.
- El que se solidariza debe descubrir que su propia dignidad depende del otro, que tiene una deuda con la víctima; de lo contrario, la compasión podría ser sólo un sentimiento de benevolencia premoral.
- El reconocimiento, por tanto, debe ser mutuo pero no equivalente. La intersubjetividad es asimétrica y pide priorizar los derechos de los más necesitados⁴⁸.

⁴⁸ Ricoeur hace tempranamente y antes de sus estudios sobre la metáfora y la narración, en 1954, en un artículo que titula «Le socius et le prochain», una lectura de la parábola del samaritano en la que ve plasmada la relación con el prójimo-cercano, no mediada por las instituciones, que debe ser articulada con la relación con

b) *Derechos humanos y relación entre Ilustración e Iglesia Católica*

Ejemplificada de este modo la fecundidad que determinadas dimensiones de la tradición cristiana suponen para los derechos humanos, pasemos ahora a analizar con algún detalle uno de los momentos en los que esta tradición se expresó como obstáculo firme y del que no acaba de salir con total nitidez. Dije antes que los derechos humanos, declarados en un contexto de pluralismo y creciente secularización, emergen dramáticamente enfrentados a la versión dominante de la religión católica y a los imperativos institucionales de la misma. Como esa mentalidad pluralista y secular es la alimentada por la Ilustración, releeré este choche como choque entre Ilustración e Iglesia, reasumiendo algunos apuntes ya esbozados.

Si entendemos por Ilustración el pensamiento europeo más significativo del «siglo de las Luces», del siglo XVIII, debemos reconocer que es menos unitario de lo que suele ser presentado. Por ejemplo, es caracterizado por centrarse en la luz de la razón, pero como varios estudiosos han señalado, en diversos ilustrados es perfectamente detectable su fascinación por el irracionalismo ligado a la sensibilidad y a los sentimientos, a la poesía, al misticismo incluso, que preludia el posterior romanticismo. Con esta observación quiero indicar simplemente que lo que voy a decir aquí relativo al pensamiento ilustrado no se aplica necesariamente a todos sus autores, aunque entiendo que es algo relevante para el mismo. En cuanto al otro par de la comparación, el cristianismo, pasa algo parecido. En sí, la religión en general no es un fenómeno únicamente situado en frente del pensamiento ilustrado, pues está presente dentro de él de forma variopinta: aunque domine el «deísmo», cabe también el materialismo, el agnosticismo y expresiones más específicamente cristianas de religión. Por otro lado, se confronta con una religión cristiana que ha sufrido en siglos anteriores la división provocada por la Reforma, lo que da a la expresión institucional del hecho cristiano una compleja pluralidad que se expresa igualmente como relación plural con el pensamiento ilustrado. Con todo, hay una versión cristiana que sí se sitúa frontalmente en contra del pensamiento ilustrado: la de la Iglesia católica en su versión oficial y dominante, y a ella me remitiré de modo especial en estas líneas.

el «socio» —cualquier otro—, que está institucionalmente mediada. El planteamiento es interesante, pero creo que la parábola no debe ser reducida a esa dimensión, tiene un impacto de sentido mucho más universalizante. Puede encontrarse el artículo en *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 99-111.

Si el siglo XVIII es el siglo de la Ilustración, es también el siglo en el que se declaran explícitamente y con impacto político directo los derechos humanos universales, en el marco, como dije, de los «acontecimientos fundadores» que son las revoluciones americana y francesa. Estos acontecimientos, como sabemos, están fuertemente relacionados tanto con el pensamiento ilustrado como con la religión, aunque de modo diferente. El conjunto del pensamiento ilustrado y algunas de las raíces del mismo —como Locke— se nos muestra como soporte ideológico de los derechos nacientes. La relación con la religión cristiana es en cambio mucho más ambigua. En el caso americano no hay tensiones especiales y la Revolución muestra su apoyo a una religión que a su vez se presenta básicamente abierta al pluralismo y la tolerancia. En el caso francés, en cambio, aunque se da como fenómeno disidente la presencia de un «catolicismo republicano», de quienes creen que la Revolución que proclama los derechos defiende principios cristianos, aparece con todo su potencial de confrontación el catolicismo romano. Esto muestra que enfrentarse al pensamiento ilustrado y enfrentarse a los derechos humanos en esa contingencia histórica va a ir de la mano. En lo que sigue voy a centrarme especialmente en las razones ideológicas de este enfrentamiento (dejando por tanto de lado otras), cerrándolas con algunas consideraciones que considero pertinentes.

Globalmente hablando, lo que caracteriza al pensamiento ilustrado es el optimismo en el poder de la razón autosuficiente. La Iglesia sospechará pronto —y sin entrar a plantearse la posibilidad de cambios en el propio enfoque de lo cristiano— que con ello se suplanta el poder y el protagonismo de Dios. Y como cree que ese poder y ese protagonismo se expresan por mediación de la autoridad de la misma Iglesia, combatirá decididamente todo aquello que mine su autoridad, por entender que ésta, garantizando la religión, garantiza lo que cohesiona de verdad a la sociedad.

Este choque se anuncia ya en el racionalismo cognoscitivo de los ilustrados, que no se apoya tanto en Descartes (con su carga metafísica) cuanto en Newton (con su orientación empírica): el conocimiento de lo real —la naturaleza— es el conocimiento de sus leyes expresadas matemáticamente y sometidas al control de la experiencia. Esto es, la fe y la metafísica sobran. La razón se basta para alcanzar la comprensión del mundo y su consiguiente dominio. La razón ilustrada aplicada a la cuestión religiosa tiende aún a defender una «religión natural» en forma de deísmo que relega a Dios a la función de creador de la existencia, pero cabe también la conclusión materialista. No es de extrañar que desde una expresión religiosa como la cristiana con un cuerpo dogmático tan importante y con nítida pretensión de universalidad, se

recele fuertemente de enfoques como éstos e incluso se les combata abiertamente.

Pero situados en este punto no se ve aún por qué la Iglesia debería enfrentarse a los derechos humanos, como tampoco se ve todavía por qué y cómo éstos están unidos al pensamiento ilustrado. Nos adentramos algo más en este terreno cuando vemos el modo como trabaja la razón ilustrada en el campo histórico. En la visión ilustrada dominante, el pasado, y especialmente el más inmediato (esto es, y en lo que a nosotros nos interesa, la cristiandad a la que la Iglesia se va a aferrar) no es visto como una etapa necesaria en la evolución de la humanidad sino como un error, como el reino de la oscuridad, que se explica por la presencia insuficiente del poder de la razón. Instaurado, en cambio, ese poder con la conciencia ilustrada, es el futuro el que adquiere una relevancia decisiva como horizonte del *progreso* y desde la convicción de la *perfectibilidad* del ser humano —que se realizará desde el propio poder humano—, capaz incluso de crear sus propios valores y de diseñar y dirigir su destino. Esta afirmación contundente de autonomía, por un lado, va a sustentar el derecho a las libertades políticas; y por otro lado, va a chocar con una creencia cristiana en la que el protagonismo de Dios en la historia y el providencialismo son decisivos. Radicalizadas sin matices estas posturas por ambas partes, parecen mostrarse incompatibles, y ello arrastra a la Iglesia católica a enfrentarse a los derechos nacientes. El paso del tiempo mostrará, por un lado, la necesidad de afinar una autonomía que se pretende sin raíces y omnipotente, y, por otro —si se quiere que la religión sea compatible con la experiencia ilustrada y los derechos humanos— la necesidad de transformar la vivencia de la heteronomía cristiana en teonomía⁴⁹, y afirmarla en la sociedad civil como opción libre respetuosa de la dinámica ciudadana autónoma.

En esta visión ilustrada del pasado, hay también otro aspecto que choca con la experiencia cristiana. Ya indiqué que Barcellona destaca con fuerza el hecho de que la mentalidad moderna, al pretender romper con los vínculos comunitarios de los que venimos, pretende alcanzar el ideal de ser «hija de sí misma». De nuevo aquí hay un elemento de confrontación con una religión que se define decididamente por la referencia a un origen histórico preciso —el «acontecimiento Jesús de Nazaret», encarnación de Dios—, al que está unida por una tradición ininterrumpida. Los revolucionarios franceses tienen en cambio, como

⁴⁹ En el sentido que le da Gómez Caffarena en *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, SM, 1991.

también indiqué, la vivencia de que la Revolución es el origen de la verdadera historia que será iluminada por la luz de la razón frente a las tinieblas de la oscuridad del pasado. Y cuando se ponen a recuperar algo de éste, parecen más interesados por la república romana mitificada que por el acontecimiento fundacional cristiano. De nuevo, como se ve, enfrentamiento de posturas, especialmente cuando se asumen en su radicalidad. Con todo, también aquí caben afinamientos que las acerquen y así potencien los derechos humanos. A la tradición naciente de los derechos humanos le tocará reconocer que nunca se está en situación de innovadores radicales, que hasta la producción más novedosa echa raíces firmes en el pasado, en tensión entre la sedimentación del mismo y la innovación, y que entre esas raíces de los derechos, en posición importante aunque por supuesto no única, están principios y vivencias fundamentales insertos en la experiencia cristiana de los orígenes y en los relatos en que se plasma y que originan cadenas de interpretaciones. Por otro lado, a la Iglesia le toca no confundir, como lo hizo en el choque con los ilustrados y los revolucionarios, una tradición viva en perpetua refiguración por su contacto con los contextos nuevos del presente (como fue el caso de la novedad de la conciencia de los derechos), con una tradición sacralizada y esencializada que se pretende imponer desde el poder.

De todos modos, el soporte ideológico más directo que el pensamiento ilustrado ofrece a los derechos nacientes es el iusnaturalismo en su versión moderna, el expresado con nitidez por Locke y resumido en el siglo de las luces —ya con orientación constructivista— por Rousseau y Kant. Sin pretender introducirme aquí en esta propuesta iusnaturalista, es importante que vuelva a subrayar un dato de la misma: desde ella se afirma la prioridad ontológica de los individuos naturalmente libres e iguales que pactan artificialmente su constitución en una sociedad civil que se rige de este modo por el criterio del acuerdo. Es fácil ver la conexión que ello tiene con el reconocimiento de los derechos naturales universales de los individuos, tanto los derechos libertades (desde Locke en especial) como los derechos de participación (desde Rousseau más bien). Este iusnaturalismo se oponía al medieval que, apoyado en fuentes como la aristotélica, propugnaba la natural desigualdad de los humanos insertos en comunidades naturales (desde la familia hasta el Estado), sujetos a una autoridad que toma como referencia al *pater familiae*, es decir, expresando una cosmovisión incompatible con la afirmación de los derechos de libertad e igualdad de los sujetos individuales. Pues bien, si desde aquí aparece un nuevo frente de confrontación entre pensamiento ilustrado e Iglesia con incidencia en los derechos humanos, es debido a que, como ya indiqué, quien ha-

bía llevado a su culminación y sacralizado el modelo iusnaturalista medieval, incorporándolo a su cosmovisión religiosa, era la Iglesia. El choque entre esta cosmovisión cristiana tradicional y la nueva cosmovisión ilustrada y revolucionaria no podía ser más frontal, con la consecuencia de la negación por parte de la primera del orden de los derechos como contradictorio con el orden natural, racional y divino. El iusnaturalismo moderno, útil para los derechos humanos, ha tratado desde entonces de superar sus limitaciones trasmutándose en constructivismo o negándose en historicismo, pero siempre compatibilizándose con los derechos humanos (aunque en el segundo caso con grave quebranto de su fundamentación). La Iglesia, en cambio, ha sido mucho más remisa a renunciar a su modelo, aunque ha tratado de transformarlo. Ello le ha supuesto, como ya cité, negar como «delirio» y como «monstruosidad», derechos decisivos como el de la libertad de conciencia, y seguir manteniendo ciertas reticencias cuando por fin, en el Vaticano II, reconoce plenamente los derechos humanos. Lo que ha supuesto, evidentemente, una dificultad para los derechos humanos, pero también un problema para la causa cristiana.

Precisamente porque la Iglesia católica defendía, desde el iusnaturalismo aducido, comunidades naturales naturalmente vertebradas por la autoridad, considerará a las comunidades «artificiales» vertebradas por los derechos humanos y el consenso como contrarias, según he avanzado, a la religión y a la razón, al subvertir el orden jerárquico natural, orden que en última instancia remitía a la Iglesia, que era la que podía emitir el juicio definitivo sobre la moralidad de las políticas gubernamentales, según se ajustaran o no a un derecho natural y revelado del que ella era el único intérprete autorizado. Esta postura aparece nítida, como vimos, en la *Carta Quod Aliquantum* de Pío VI contra los revolucionarios franceses y se mantiene con posterioridad. Supone en la práctica que el poder político queda reducido a un mero instrumento al servicio de la religión y de la Iglesia, frente a la autonomía que se reclama para él desde la Ilustración y los derechos humanos. ¿En qué medida es una postura deudora no tanto de una mentalidad cuanto de una connivencia de intereses entre la Iglesia y el Antiguo Régimen? Sea de ello lo que fuere, está claro que la no asunción de los derechos humanos impidió a la Iglesia hacer una crítica creativa interna de los límites del formalismo iusnaturalista de la igualdad y la libertad, que se mostraban compatibles con desigualdades materiales feroces (para colmo, si se alineó con algún aspecto de esta mentalidad fue con el del derecho a la propiedad). Desde su propia tradición originaria en la que aparece un lugar privilegiado el pobre y el oprimido como manifestación de Dios y llamada radical a la acogida (únase parábola del sama-

ritano y escena del juicio final de Mateo), podría haber sacado inspiración para hacer algo más que «caridad» y reivindicar unos derechos sociales que equilibraran el formalismo jurídico de los primeros. Algo de eso puede intuirse en la sensibilidad de cierto sector de sacerdotes de base franceses del momento revolucionario. Aunque habrá que esperar bastante para que esta orientación cristiana se exprese con plenitud.

Quisiera acabar esta confrontación con un último punto implicado en los anteriores, pero que deseo relacionarlo directamente con la archiconocida consigna ilustrada de Kant, «atrévete a saber, a pensar». Si la Ilustración se nos presenta —así he comenzado— como culto a la razón, se nos presenta igualmente como culto a la libertad que se autodetermina y autorrealiza. Con ello, y dejando aquí de lado específicos enfoques kantianos, revoluciona, entre otras cosas, la relación entre verdad y libertad. Ya no hay una verdad objetiva clarificada por la autoridad —en última instancia religiosa— a la que debe someterse la libertad, sino una libertad que busca la verdad, con autonomía propia para discernir sobre ella, de modo tal que se acepta lo que podríamos llamar «derecho al error», porque la libertad que se equivoca es un valor superior a la verdad que se impone (que es en realidad un disvalor). Para una Iglesia estructurada desde el principio de autoridad y desde la convicción de ser mediadora de la verdad objetiva y de la salvación, este cambio que le exigía la situación ilustrada y el reconocimiento de los derechos humanos era muy fuerte (tan fuerte que aún hoy, en su expresión jerárquica, le cuesta asumirlo) y no supo hacerlo, a pesar de que tenía en su propia tradición, en el «acontecimiento Jesús de Nazaret» y en los dos primeros siglos en especial, apoyos para avanzar por esa línea.

Las consideraciones precedentes muestran especialmente los desencuentros entre la Ilustración y una versión dominante del cristianismo que ha sido muy influyente entre nosotros, y cómo ello ha repercutido en la comprensión y la recepción de los derechos humanos. Pero he querido apuntar también cómo podrían haber sido, cómo están siendo progresivamente otros modos posibles de relación que no renuncian a las propias tradiciones. Derechos humanos y cristianismo no se confunden, pero pueden potenciarse y plenificarse, desde la aceptación de los derechos por parte del cristianismo —y de su contexto de secularidad y pluralidad—, también desde la crítica creativa hacia las formulaciones concretas de derechos que puede hacerse inspirándose en la tradición cultural cristiana.

Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 4

En este estudio se analiza la relación entre derechos humanos y cristianismo —compleja y contradictoria— desde el enfoque hermenéutico de los derechos humanos, por considerarlo particularmente apropiado para tal fin. Tras presentar, apoyándose en Ricoeur, el soporte hermenéutico que se va a utilizar, se aplica a continuación a la comprensión de los derechos humanos —apareciendo de este modo una comprensión «narrativa» de los mismos—, y por último se proyecta a la relación paradójica que los derechos humanos mantienen con la tradición cristiana en la construcción de su identidad narrativa, permitiendo así apreciar sus claroscuros.

Xabier Etxeberria es profesor de Etica en la Universidad de Deusto, miembro del Instituto de Derechos Humanos «Pedro Arrupe» de la misma Universidad y responsable del Area de Educación para la Paz de la organización pacifista vasca Bakeaz. Entre sus publicaciones cabe citar, como más relacionadas con los derechos humanos, las siguientes: *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur* (IDTP-DDB), *El reto de los derechos humanos* (Sal Terrae), *Perspectivas de la tolerancia* (UD), *Etica de la desobediencia civil* (Bakeaz), *Etica de la diferencia* (UD), «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos» en *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar* (UD).



**Universidad de
Deusto**

