

## TRAS LA NATURALEZA DEL HOMBRE, LA LEY NATURAL Y LOS DERECHOS HUMANOS

*Mauricio Beuchot Puente  
UNAM, México, D.F.*

### INTRODUCCIÓN

Aquí me interesará profundizar en la fundamentación filosófica de los derechos humanos en el derecho natural, el cual supone una naturaleza humana. Por eso comenzaré explorando la viabilidad de hablar hoy en día de una naturaleza humana. Para ello me basaré en el debate llevado a cabo entre Noam Chomsky y Michel Foucault; aunque el primero es conocido por cierta naturalización de la filosofía del lenguaje, el segundo no es nada sospechoso de naturalismo y, sin embargo, acepta en cierta medida la naturaleza humana, al menos en algún sentido. Después de ello, abordaré la viabilidad del derecho natural, que ha sido reivindicado por algunos pensadores en la actualidad, pero lo trataré en Leo Strauss, que ha llegado a ser un clásico de la filosofía política y jurídica. Finalmente, conectaré con el derecho natural los derechos humanos, siguiendo a pensadores recientes que se han distinguido por hacerlo, entre los cuales se encuentra Ronald Dworkin.

### En pos de la naturaleza humana

Hubo un célebre debate entre Michel Foucault y Noam Chomsky acerca de la naturaleza humana. Se llevó a cabo entre estos dos filósofos en la Universidad de Amsterdam, en 1971, y fue coordinado por el filósofo holandés Fons Elders. El evento ha tenido una gran repercusión, y es una pieza obligada para quienes desean conocer el pensamiento de esos dos filósofos, el estadounidense y el francés.

Ambos, Chomsky y Foucault, aceptan la naturaleza humana, aunque de diferente manera y en diversa medida. Uno esperaría que no hubiera problema con Chomsky, pues recupera el racionalismo cartesiano, y que el problema se diera con Foucault, quien manifestaba siempre una especie de nominalismo, pero ambos la aceptan a su modo.

En efecto, Chomsky, el cual postula estructuras lingüísticas innatas, a semejanza de las ideas innatas que proponía Descartes para explicar el conocimiento, tiene mayor facilidad para aceptar algo natural e innato en el hombre, una naturaleza humana. Chomsky cree que es tan difícil asimilar la gramática de un idioma, incluso el materno, que debe haber un aparato innato, unas estructuras, aunque sea pocas, que son congénitas al ser humano. Se ve en que con un número muy limitado de palabras, que es el léxico que tenemos, hacemos un número muy grande de oraciones o enunciados, con una creatividad notable. Por eso habla de gramática generativa transformacional, que tiene estructuras sintácticas que desarrolla, y que incluso a nivel semántico son extraordinarias. Tanto, que sólo se explica si son connaturales al hablante. Éste posee una competencia lingüística que ejerce como actuación lingüística en la comunicación.

Apoyándose en ese carácter congénito de las estructuras del lenguaje, ciertamente con algunos pocos elementos, como el léxico, con el que hacemos enunciados numerosos, y que captamos con un conocimiento de alguna manera instintivo, Chomsky dice: “Afirmaría entonces que este conocimiento instintivo o, si prefieren, este esquema que permite obtener un conocimiento complejo e intrincado a partir de información muy fragmentaria, es un constituyente fundamental de la naturaleza humana. En este caso, creo que se trata de un constituyente esencial a causa del papel que el lenguaje desempeña no sólo en la comunicación, sino también en la expresión del pensamiento y en la interacción entre las personas; y supongo que debe ocurrir algo similar en otras esferas de la inteligencia humana, de la cognición y la conducta humanas. Es a ese conjunto de esquemas o principios de organización innatos que guían nuestro comportamiento social,

intelectual e individual al que me refiero cuando utilizo el concepto de naturaleza humana”.<sup>1</sup> La naturaleza humana es entendida aquí como algo innato o congénito al hombre, que lo hace comportarse de una manera determinada en sociedad. Un aspecto de ese comportamiento es la comunicación mediante el lenguaje, que requiere un *a priori*, algo dado e independiente de la cultura, aunque se realiza y moldea mediante la cultura y en ella.

Foucault empieza poniendo sus reparos a la noción de naturaleza humana. Expresa: “Es cierto que desconfío un poco de la noción de naturaleza humana, y es por el siguiente motivo: creo que entre los conceptos o nociones que una ciencia puede utilizar no todos tienen el mismo grado de elaboración, y que en general no poseen la misma función ni el mismo tipo de uso posible en el discurso científico”.<sup>2</sup>

Pone un ejemplo de la biología. El concepto de vida no es para él un concepto científico, sino un indicador epistemológico, algo que sólo sirve para orientar las discusiones científicas. Y agrega: “En mi opinión, el concepto de naturaleza humana es similar. No fue mediante el estudio de la naturaleza humana que los lingüistas descubrieron las leyes de la mutación consonántica, ni Freud los principios de interpretación de los sueños; ni los antropólogos culturales la estructura de los mitos. Creo que en la historia del conocimiento el concepto de naturaleza humana cumplió, ante todo, el rol de un indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discursos vinculados o contrapuestos a la teología, la biología o la historia. Me resultaría difícil ver allí un concepto científico”.<sup>3</sup>

Por supuesto que no todos los conceptos tienen el mismo grado de cientificidad, sobre todo los conceptos filosóficos; pero hay ocasiones en que esto resulta de la misma condición de los conceptos. Por algo los empiristas siempre han visto los conceptos metafísicos como deleznable.

En cambio, Chomsky defiende ese concepto diciendo que ni siquiera en física (y menos en biología) se alcanza esa cientificidad que se exige. Pero no por eso dejan de funcionar como conceptos organizadores, y con eso es suficiente. Lo cual acepta Foucault. Chomsky añade la capacidad del ser humano de usar de su libertad y creatividad, aun dentro de reglas. Es lo que señalaba Wilhelm von Humboldt en el lenguaje. Pero Chomsky vuelve a Descartes para explicar la creatividad lingüística. Y Foucault dice estar de acuerdo, pero con una salvedad. Explica que él iría más bien a Pascal o a Leibniz, para encontrar esa base común. Dice: “[T]anto en Pascal como en la corriente agustiniana del pensamiento cristiano se encuentra la idea de una mente en profundidad, de una mente replegada en la intimidad de sí misma rozada por una suerte de inconsciente, y que puede desarrollar sus potencialidades a través de la profundidad del ser. Y ésa es la razón por la cual la gramática de Port Royal, a la que usted hace referencia, es según mi visión mucho más agustiniana que cartesiana. Es más, encontrará en Leibniz algo que sin duda va a gustarle: la idea de que en la profundidad de la mente hallamos incorporada una red entera de relaciones lógicas que constituye, en cierta medida, el inconsciente racional de la conciencia, la forma aún no clarificada ni visible de la razón misma que la mónada o el individuo desarrolla poco a poco, y con la que entiende el mundo en su totalidad”.<sup>4</sup>

Por lo tanto, Foucault acepta algo innato en el hombre, que incluso explica la creatividad que muestra en su conducta, y si hay algo innato, hay algo que no depende del desarrollo cultural, que es de alguna manera, como señalaba Chomsky, la naturaleza humana. En eso ambos pensadores están de acuerdo.

Como se ve, no se trata de negar la naturaleza humana sin más, ni de defenderla gratuitamente. Una postura naturalista, univocista, la toman algunos filósofos analíticos, demasiado biologicistas, que naturalizan la filosofía. Una postura culturalista, equivocista, la adoptan algunos filósofos posmodernos, que todo lo reducen a la cultura y la historia. Una postura analógica ayuda a entreverar ambas cosas. Tan

<sup>1</sup> N. Chomsky – M. Foucault, La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate, Buenos Aires: Katz Editores, 2006 (reimpr.), p. 11.

<sup>2</sup> Ibid., p. 12.

<sup>3</sup> Ibid., p. 14.

<sup>4</sup> Ibid., pp. 23-24.

insostenible es que todo sea natural como que todo sea cultural en el hombre. Hay una naturaleza humana, que se da encarnada en la historia y en la cultura. Pero hay naturaleza humana además de la historia y la cultura. Y decir que el hombre es producto de la historia es olvidar que la historia también es producto del hombre. Las dos cosas tienen que decirse, como en un quiasmo: La historia hace al hombre, pero también el hombre hace la historia. Natura y cultura se encuentran en él.

### Sosteniendo el derecho natural

Uno de los que ha defendido más el derecho natural ha sido Leo Strauss. Fue un filósofo alemán de familia judía, nacido en 1899 en Hessen. Estudió en Marburgo y Hamburgo, en la última universidad se doctoró con un trabajo sobre Jacobi, dirigido por Cassirer. En 1922 estuvo en Friburgo, en cursos de Husserl y Heidegger. Con este último se inició en los griegos, sobre todo Aristóteles. En 1932 pasó a Inglaterra, a Londres y Oxford, allí escribió un libro sobre Hobbes. Después se centró en el pensamiento clásico, especialmente de Platón y Aristóteles. En 1937 pasó a Estados Unidos, y trabajó en Columbia, así como en la New School for Social Research; luego fue a Chicago, en cuya universidad enseñó filosofía política hasta que se jubiló en 1967. También enseñó en el Claremont Men's College, en California, y en Saint John's College, en Annapolis, donde murió en 1973.<sup>5</sup>

Entre sus obras sobresalen: *Sobre la tiranía* (1948), *Derecho natural e historia* (1953), *Qué es la filosofía política* (1959), *La ciudad y el hombre* (1964), *Liberalismo antiguo y moderno* (1968), *El Sócrates de Jenofonte* (1972) y *Estudios sobre la filosofía política platónica* (publicado póstumamente, en 1983).

Ha sido célebre Strauss por sus estudios sobre el derecho natural, en un tiempo en que no era nada popular. Lo ha analizado sobre todo en los griegos: en Platón y, especialmente, en Aristóteles, además de los estoicos; pero también en otros clásicos de la filosofía política.

<sup>5</sup>N. Tarcov – Rh. L. Pangle, "Epilogo: Leo Strauss y la historia de la filosofía política", en L. Strauss – J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México: FCE, 1996 (reimpr.), p. 851.

Uno de ellos es Santo Tomás.<sup>6</sup> Igualmente, estudió el derecho natural moderno, como el de Hobbes y el de Locke.

Strauss defiende el derecho natural en contra del relativismo que había en su momento, relativismo que es muy parecido al que tenemos en el nuestro. Entiende el relativismo como la tesis que sostiene la imposibilidad de que haya un conocimiento verdadero, objetivo y universal, no solamente especulativo, sino también práctico, ya sea de normas o de valores. Además, divide el relativismo en cuatro tipos: 1) liberal, como el de Isaiah Berlin, 2) historicista, como el del historicismo alemán del siglo XIX, 3) positivista, como el de Max Weber y 4) nihilista, como el de Nietzsche y Heidegger.<sup>7</sup>

El relativismo liberal sacrifica la objetividad de valores y normas en aras de la libertad individual. Berlin distinguía la libertad negativa, que es la de sustraerse al control social, y la libertad positiva, que es la de participar en el control social. Además, señalaba la superioridad de la libertad negativa, arguyendo que no hay una jerarquía objetiva entre los fines del hombre y que, además, no todos son compatibles entre sí. De esta manera, la elección entre ellos será subjetiva y, por ende, relativa al que elige. Con ello piensa dar a la libertad un valor supremo, como fin en sí misma. Sólo intervendrá el control social cuando se lesione la libertad de otro hombre. Cualquier otra intervención será paternalismo.

Berlin señala que la diferencia entre un civilizado y un bárbaro estriba en que el primero pone límites al control social. La libertad tiene carácter sagrado, es el fin supremo. Pero Strauss le objeta que, entonces, también esa finalidad última de la libertad es definitiva, y no se deja sujetar a revisión crítica. Para ser consistente, el relativismo de Berlin exigiría no tener ninguna convicción, lo cual es imposible.<sup>8</sup>

El relativismo historicista, del s. XIX alemán, sostenía que no hay derecho natural, pues la historia nos demuestra que ha habido muchas nociones de derecho y de justicia.<sup>9</sup> Todos los principios de la justicia han sido mudables. Pero eso mismo hace que el

<sup>6</sup>M. Beuchot, "La ley natural en Santo Tomás de Aquino y Leo Strauss", en *Convivium* (Barcelona), n. 8 (1995), pp. 12-23.

<sup>7</sup>C. I. Massini, "Ley natural y relativismo. Consideraciones a partir de las ideas de Leo Strauss", en *VV. AA., Estudios sobre Leo Strauss*, Mendoza (Argentina): Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Universidad de Mendoza, 2010, pp. 179-197.

<sup>8</sup>Ibid., p. 186.

<sup>9</sup>Strauss dedica todo un capítulo a tratar el historicismo, que es al que ve como principal enemigo del iusnaturalismo. Ver L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1959 (3a. reimpr.), pp. 9-34.

historicismo no pueda ofrecer un criterio empírico para la validez del derecho, como parece prometer. En efecto, nunca ha bastado para fundamentar la obligación de normas jurídicas ni regímenes políticos. Por lo tanto, tiene que haber un principio trans-histórico, pues los principios historicistas no alcanzan para fundar la propia tradición a la que pertenecen. Más aún, Strauss sostiene que la misma variedad de nociones de lo correcto y lo incorrecto nos impulsa a buscar algo estable y objetivo. Buscar entre las costumbres el derecho natural.

En cuanto al relativismo positivista, el de Max Weber, se basa en la separación de hechos y valores, realidades y normas.<sup>10</sup> Así se separan el conocimiento de los hechos, que pertenece a la ciencia, y el de los valores, que pertenece a la filosofía. La ciencia tiene que ser libre de valores. Strauss dice que Weber sostiene esto porque no cree en un conocimiento válido del deber. Depende de una elección irracional, arbitraria. Pero Strauss le objeta que esa misma elección tiene para Weber un valor moral. Weber pide que la elección sea hecha con toda la fuerza del hombre, pero esto se reduce al nihilismo. Asimismo, lleva a inconsecuencias, pues implica que si un asesino comete sus crímenes con determinación, pasión y compromiso, está actuando bien. Además, cancela la científicidad que el propio Weber quería, pues actuar con pasión sería correcto, mientras que buscar la objetividad no, siendo que es lo propio de la ciencia, que tanto le interesa. Pero lo más grave es la contradicción en la que incurre Weber, pues éste admite juicios de valor para seleccionar los temas, problemas y soluciones en la ciencia. La misma ciencia se hace con valoraciones, y no pueden ser todas irracionales, so pena de que se destruya la ciencia que tanto defiende Weber.

Por lo que hace al relativismo nihilista, el de Nietzsche y de Heidegger, es la postura más radical, pues rechaza cualquier sentido. La transvaluación de todos los valores implica que todos los anteriores carecían de fundamento. Pero hacer lo que dice Nietzsche también carece de fundamento, es fabricar un mito. Se puede elegir arbitrariamente, tal vez movidos por el destino. Pero esto es perder no sólo la ética, sino también la filosofía, en su sentido tradicional.<sup>11</sup>

Al llegar a este callejón sin salida, Strauss propone hacer lo que cualquiera hace cuando se pierde: retomar el punto en el que se dio el extravío. Esto significa recuperar la filosofía clásica, sobre todo la del derecho natural. Es que la ciencia, como lo señaló Husserl, nos ha hecho perder el sentido del mundo de la vida, de lo natural. Por eso hay que regresar al punto en que surge la ciencia, en algo pre-científico, pero filosófico, que es la filosofía clásica. “Estas reconsideraciones de los pensadores clásicos, que conocieron y pensaron a partir de la realidad natural, sin mediaciones metódicas ni reduccionismos científicistas, significa, en el orden de la praxis humana y sus instituciones, la reconsideración de la idea de derecho natural, i.e., de la existencia y normatividad de ciertos principios prácticos de valor universal, aprehendidos a partir del reconocimiento de la realidad natural y de la experiencia humana de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, de la justicia y la injusticia y del mejor —o del peor— modo de gobernar a los hombres”.<sup>12</sup>

Strauss señala tres modalidades del derecho natural: 1) la socrático-platónico-estoica, 2) la aristotélica y 3) la tomista. De la tomista, Strauss anota que es la más firme y segura, pues no tiene las vacilaciones de las anteriores, y en su sencillez supera a las otras con su idea de la ley natural. Refuta el relativismo mejor que la versión aristotélica, porque ésta tiene titubeos en cuanto a la universalidad de sus principios.<sup>13</sup>

Lo principal es que Leo Strauss nos ha brindado una herramienta conceptual para superar el relativismo de nuestro tiempo, con la revisión del derecho natural. No rechaza el relativismo solamente por las incoherencias teóricas que hemos visto, sino por sus fatales consecuencias prácticas, sobre todo en la vida social. Cuando no elegimos con la razón, no podemos ser responsables, y la sinrazón nos lleva al oscurantismo fanático, que es lo peor para vivir en sociedad. Los totalitarismos que se dieron en el siglo XX han llevado a revitalizar el interés en el derecho natural.

<sup>10</sup> Strauss dedica otro capítulo entero a esta discusión sobre la separación entre hechos y valores. Ver *ibid.*, pp. 35-80.

<sup>11</sup> C. I. Massini, *art. cit.*, p. 192.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>13</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 163.

Ya no se tiene ante el derecho natural el temor que fomentaron los científicismos, que trataron de hacer pensar que, si se sostenía el iusnaturalismo, se estaba condenado a concebir al ser humano de una determinada manera y a no poder cambiarla. Pero se ha visto que el cambio se da por añadidura, no por sustracción de atributos del hombre. Mientras mejor se lo va conociendo, más se enriquece la noción de hombre que tenemos, nuestra comprensión de la naturaleza humana. Por eso se ha vuelto importante el iusnaturalismo, sobre todo frente a la cultura de los derechos humanos, que todos deseamos fomentar.

### **Los derechos humanos y su espíritu iusnaturalista**

Hay una base de los derechos humanos en el derecho natural, por su vocación a la universalidad. Tienen la intencionalidad de señalar derechos que son objetivos y universales, propios de la persona humana por el solo hecho de serlo, por haber nacido tal, por tener la naturaleza o esencia correspondiente.

Ciertamente la fundamentación filosófica de los derechos humanos dependerá de lo que se entienda por filosofía. Algunos prefieren una fundamentación pragmatista, breve y certera; pero yo prefiero una fundamentación ontológica, o de antropología filosófica; por eso necesito poner la naturaleza humana. Y todo depende de lo que se conciba como naturaleza humana, de la cual surge la dignidad que la caracteriza (y que es la fundamentación kantiana, la cual ahora es la más aceptada), así como las necesidades humanas (que son otra fuente de justificación).

Lo que ha fungido como principal objeción contra esta postura es la famosa falacia naturalista, según la cual no es válido pasar del ser al deber ser, del hecho al valor, etc. Se supone que no hay vínculo entre el hecho y el valor. Pero esto se ha desacreditado mucho últimamente.<sup>14</sup>

La hermenéutica ha servido para hacer ver que la falacia naturalista es más natural que falacia, pues es lo que hacemos siempre, y más bien

---

se tendría que hablar de una falacia anti-naturalista. Continuamente presuponemos en moral o en derecho un conocimiento del ser humano, para poder darle normas morales o preceptos jurídicos, para ver qué derechos tiene y qué leyes le resultan convenientes o benéficas.

La hermenéutica misma no sólo nos permite, sino que nos obliga, a interpretar al hombre, tratar de ver la esencia o naturaleza del ser humano, para saber qué se le puede exigir que cumpla y qué derechos tiene. Mientras mejor comprendamos al hombre, es decir, mientras mejor antropología filosófica hagamos, mejor ética tendremos, mejor derecho y mejor política. Casi parece una verdad de Perogrullo, pero es necesario recalcarla.

Una hermenéutica unívoca, aplicada al ser humano, nos dará una antropología filosófica demasiado rígida, como la que se vio en el racionalismo, por ejemplo en Spinoza, que dejaba sin libertad al hombre, y que, sin embargo, hablaba de un derecho natural. Y es a este derecho natural racionalista al que le han tenido miedo los iuspositivistas, y tienen razón en temer a ese derecho natural unívoco, absolutista, completamente rígido, que va a dejar sin derechos a los que no se ajusten a ese concepto de ser humano que se profesa.

Una hermenéutica equívoca, aplicada al ser humano, nos deja una antropología filosófica demasiado vaporosa, vaga, sin criterios claros, con demasiado libertinaje. Aquí no puede haber derecho natural, nos deja sin él, como supo verlo Strauss, que tanto atacó al relativismo extremo.

Una hermenéutica analógica, aplicada al ser humano, nos da una antropología filosófica moderada, con una idea de hombre que tiene esencia, pero dada en la existencia; que tiene naturaleza, pero encarnada en la historia y en la cultura. Nos da un derecho natural analógico, no cerrado y obtuso, pero tampoco vago y volatilizado, que es como no tenerlo.

---



De esta manera, los derechos humanos, en una hermenéutica unívoca, se rigidizan y tienen que entenderse sólo al modo liberal y occidental. Mientras que, en una hermenéutica equívoca, tales derechos tienen que entenderse según cada cultura, sin nada que los una en algo trans-cultural, trans-histórico o universal, con lo cual desaparecen. En cambio, en una hermenéutica analógica, los derechos humanos pueden aplicarse con cierta atención a la cultura en la que se dan, pero siempre con esa vocación de universalidad que rebasa el ámbito cultural dado y alcanza algo de universal y objetivo que es lo que precisamente los hace derechos humanos.<sup>15</sup>

La *phrónesis* o prudencia, esta jurisprudencia de los derechos humanos, nos hará encontrar hasta qué punto puede fomentarse la realización particular o cultural sin que se pierda el carácter universal y necesario de tales derechos. Es parecido a lo que sostiene Boaventura de Souza Santos, quien habla de una hermenéutica *diatópica*, en la que se trata de privilegiar el *topos* o lugar de la cultura concreta, pero sin perder esa posición de ir más allá de las culturas, o a través de ellas (*dia-*), y alcanzar a no perder la universalidad que debe de contener.<sup>16</sup>

Esta vinculación de los derechos humanos con los derechos naturales la ha sabido captar Ronald Dworkin. Llega a decir que, si queremos tomar los derechos en serio, sobre todo estos derechos tan fundamentales, como son los derechos humanos, tenemos que darles la fundamentación que se merecen, es decir, darles el apoyo y la fortaleza ontológica que los haga subsistir como tales derechos y no diluirse en la bruma de los buenos deseos. Al hablar de los derechos fundamentales que surgen de la tesis de John Rawls llamada “posición original” —porque supone que todos los que se congregan en el pacto social están en las mismas condiciones de igualdad—, dice: “Parece adecuado suponer, que la teoría profunda que respalda la posición original debe ser algún tipo de teoría basada en derechos. Hay otra manera de expresarlo, que hasta ahora he venido evitando. Debe ser una teoría que se base en los conceptos de derechos que son *naturales*, en el sentido de que no son producto de ninguna legislación, convención o contrato hipotético. Si he evitado esta formulación es

porque, para muchas personas, tiene asociaciones metafísicas que la descalifican. Tales personas piensan que los derechos naturales son atributos espectrales que los primitivos usaban a manera de amuletos y que se incorporan a la civilización para mantener a raya las tiranías”.<sup>17</sup>

Pero no se trata de estos espectros, es una hipótesis tan válida como la de que habla de conceptos fundamentales para una teoría jurídica y/o política. Es simplemente pensar que los derechos no surgen de una mera convención, sino que tienen un fundamento que los valida, que pueden juzgar a la legislación y a las costumbres.

### Conclusión

Podemos decir que nos acercamos a explorar la posibilidad de una naturaleza humana, y vimos que era posible, aceptada no sólo por teóricos que han postulado estructuras innatas en el hombre, como Chomsky, sino también por filósofos que la han cuestionado, como Foucault, quien acaba aceptándola al menos en un sentido no demasiado exuberante.

Por eso pudimos conectar la naturaleza humana con el derecho y explorar la validez de un derecho natural, del iusnaturalismo, de derechos naturales del hombre, o que éste tiene por el solo hecho de ser hombre, de haber nacido perteneciendo al género humano, a la especie humana. Y hemos visto que no son rechazables, ya que algunos teóricos, como Leo Strauss, han renovado el derecho natural clásico, en contra de los relativismos que nos corroen.

Y, finalmente, hemos podido poner los derechos humanos como derechos naturales subjetivos, o individuales. Lo cual encuentra como base subyacente de la teoría política de Rawls el que lleva esto a la filosofía del derecho, Ronald Dworkin. Lo que hemos alcanzado me parece suficiente, y debe dejarnos satisfechos. En efecto, ya está pasando el tiempo en que se tenía pavor a una teoría así de los derechos humanos como naturales, y se la va aceptando cada vez más.

<sup>15</sup> M. Beuchot, Interculturalidad y derechos humanos, México: Siglo XXI, 2005, pp.

<sup>16</sup> B. de Souza Santos, La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política, Bogotá: ILSA/UNC, 2003, p. 38.

<sup>17</sup> R. Dworkin, Los derechos en serio, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, p. 267.