

UNA PERSPECTIVA ANALÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD

Arturo Mota Rodríguez
Universidad Anáhuac México

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo rastrear en la noción de derechos humanos, una de sus consideraciones filosóficas, específicamente la reflexión hermenéutico-analógica de la dignidad de la persona y las implicaciones éticas en torno a la discapacidad, siguiendo las líneas generales de la analogía planteadas por el Dr. Mauricio Beuchot Puente. Intentaré advertir una distinción en la concepción del fundamento de los derechos humanos, ya sea por una consideración objetiva o una consideración subjetiva. En el medio de esta cuestión, anunciaré la necesidad de establecer una fundamentación de los derechos humanos que no sea absoluta y excluyente, pero que tampoco caiga en la radicalidad de la subjetividad total. Es decir, una fundamentación de los derechos humanos incorporando una noción de dignidad de la persona, pero analógica, que permita la realización

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

de la individualidad en su diversidad, especialmente de las personas con discapacidad, y pueda servir para vislumbrar una orientación para la reflexión ética de esta circunstancia socio-cultural.

LOS DERECHOS HUMANOS, ENTRE SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

El problema de los derechos humanos ha tomado relevancia en los últimos tiempos. Su promoción y vigilancia han implicado el desarrollo de políticas de acción para fomentar una conciencia de esta necesidad y para promover su ejercicio, en vistas de contribuir a un ambiente de verdadero espíritu de humanidad. Sin embargo, la noción de “*derechos humanos*” no siempre ha sido la misma; incluso ahora se ha hecho patente la necesidad de reflexionar sobre su contenido y fundamentación. Sobre todo cuando se intenta vislumbrar una orientación ética de los mismos.

En efecto, la idea de derechos humanos ha sido asumida en la perspectiva de derechos del sujeto, de la subjetividad, desde el siglo XVIII, principalmente en el modo de la comprensión que propuso J. Locke, para quien el individuo goza de derecho para el libre ejercicio de su legítimo deseo de bienestar.¹ En este sentido, es clara la relación implicada entre libertad y bienestar. Ya el ser humano se realiza en una condición de insuficiencia, pues no se basta a sí mismo, es un ser, por así decirlo, incompleto.² Es un ser vulnerable que orienta sus actos a la relación con su entorno y con los otros, pero en el modo de la utilidad, pues se vale de las cosas y de los otros seres humanos para satisfacer las necesidades que le permitan obtener un mejor estado de bienestar, y coadyuvar, con ello, a la conservación de la existencia. Aristóteles había postulado ya la virtud como medio para la consecución de la “*vida buena*”, atendiendo a una necesidad individual de

¹ Cf. Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Altaya, Barcelona, 1994, cc. 18-19.

² Una referencia para pensar la condición del hombre como ser incompleto la encontramos en el pensamiento de Platón, para quien la insuficiencia humana es la causa que explica las relaciones sociales. Cf. Platón, *República*, II, 369a-c.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

bienestar.³ En este contexto, los actos humanos libres están encaminados a la obtención de los mejores recursos para cumplir con esta necesidad primera, siempre individual.

El bienestar material es, entonces, una finalidad legítima de los seres humanos, cuyo cumplimiento depende del ejercicio individual de la libertad, pues cada quien establece los parámetros de bienestar convenientes a sus inquietudes y necesidades propias. A partir de ello se establece una exigencia fundamental: realizar todas las acciones libremente y cumplir de modo cabal la finalidad enunciada.

Esta orientación fue advertida con mucha firmeza en un movimiento de secularización, principalmente en el siglo XVI, en medio de un contexto de dominio del pensamiento cristiano, que apartó las exigencias divinas de las necesidades humano-individuales. La reflexión principal hacía ver que la regulación de la vida humana dependía de un mandato ajeno, pero objetivo, de cuyo cumplimiento dependía la obtención de un estado de felicidad: la salvación del hombre. La libertad del hombre estaba restringida al seguimiento de los lineamientos particulares de la ley revelada por Dios. Y es concebida incluso como opuesta de las necesidades de los individuos, cuya satisfacción conducía generalmente al pecado, entendido como transgresión natural de la ley divina.⁴

³ Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1144b – 1145a.

⁴ M. Lutero nos muestra un claro ejemplo de esta intención en su lectura de la “*Ciudad de Dios*” de Agustín de Hipona (354–430). En efecto, para Agustín, desde el comienzo de la humanidad luchan entre sí dos ciudades, la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, la reunión de los hombres que supieron elegir la soberbia o la humildad, el amor de sí mismo o el amor de Dios: “*Dos amores constituyeron dos ciudades; la ciudad terrena, al amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; la ciudad celestial, al amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo*” (*De civitate Dei*, XIV, 28). En la interpretación luterana, la separación agustiniana muestra dos orientaciones de la realización del hombre, a saber: el seguimiento de los designios divinos, por lo que se consigue la santidad; y el seguimiento de los impulsos propios, subjetivos, que conducen al pecado. Cf. Lutero, M., *Sermón: la rectitud divina y humana*, en: El mismo, *Martin Luther: selection from his writings*, (Dillenberger, J., ed.) Garden City, New York, 1961, pp. 58–59. Más adelante, de esta división se infiere una personificación del Estado y de la Iglesia por parte de Hobbes. Cf. Hobbes, Th., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979, c. XIII.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

Por otra parte, si bien es cierto que el ser humano conduce sus acciones libres a la satisfacción de sus necesidades naturales individuales, no se infiere como única exigencia el cuidado y resguardo de la individualidad. Parece también necesario atender a una orientación más general que permita el ejercicio libre, pero sin perjuicio de la libertad de los demás, esto es, el Bien Común. La doctrina del Estado de Platón hace notar esta consideración del siguiente modo: *“Es preciso que cada uno [...] dedique su actividad a la comunidad entera, por ejemplo, que el labrador, siendo uno solo, suministre víveres a otros cuatro y destine un tiempo y trabajo cuatro veces mayor a la elaboración de los alimentos de que ha de hacer partícipes a los demás”*.⁵ Más allá de la radicalización de su perspectiva en un comunitarismo problemático, es importante destacar que para Platón el cumplimiento de las necesidades individuales no obstaculiza ni desvía la consecución de la satisfacción de la necesidad de los demás hombres. Por eso, el Bien común es también una exigencia de las acciones de un hombre en relación con otros. Aristóteles enfatiza también esta consideración: *“Aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso [...] conseguirlo para un pueblo y para ciudades”*.⁶

Incluso en el pensamiento ilustrado se advierte el intento de orientar las acciones humanas en torno a la consecución del Bien común estableciendo límites a la libertad individual por medio de la ley, no como expresión racional de las exigencias de una naturaleza, sino como explicitación del acuerdo entre voluntades.⁷ Esto último resulta viable y hasta benéfico, pero no disminuye un problema: La realización del Bien común depende del seguimiento estricto de lo establecido por acuerdo mutuo, orientado casi exclusivamente a evitar el daño. El cuidado de la libertad individual incluye, entonces, establecer su límite. La ley se impone, así, como deber absoluto, pero no resolutivo del bien individual. Se abre con ello una dico-

⁵ Platón, *República*, II, 369e.

⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 1094b 5-10.

⁷ Rousseau, J. J., *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid, 1988.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

tomía muy problemática entre deber y derecho, pues el deber se postula como ámbito propio de la ley, y el derecho como exigencia única del individuo, y no siempre son compatibles, pues el cumplimiento del deber no tiene necesariamente una consecuencia que satisfaga la necesidad de los derechos que son propios.

Con todo, el Bien común es una orientación de las acciones humanas, y, por ello, es una guía ética del obrar humano en sociedad. Pero esta noción de Bien común integra a su vez la dignidad de la persona, pues el bien se reclama en virtud de una condición del individuo que nos muestra una de sus cualidades y, por ello, las carencias que deben ser superadas. El problema se hace patente cuando se establece una noción de “*dignidad de la persona*” absoluta, unívoca, o muy ambigua, equívoca. Esto divide la ética, porque es una la ética desde una noción univocista de la dignidad, y es, entonces una ética de deber absoluto; y es otra la ética desde una noción equivocista de la dignidad, conduciendo a una ética del derecho subjetivo, pero que traza las líneas de un relativismo difícil de sujetar.

Conviene, pues, estudiar una alternativa que nos ayude a vincular deber y derecho, límite y apertura. Parece que la analogía es una vía que nos puede auxiliar a conciliar un deber del derecho y un derecho del deber, o si se quiere, una apertura con límites, pero unos límites abiertos, para que la libertad se mantenga abierta pero limitada, no sólo para “*evitar el daño*”, sino también para “*procurar el bien*”. Esto implica señalar una cierta consideración analógica de la “*dignidad de la persona*” que nos permita una orientación de los derechos humanos con una implicación ética que realmente coadyuve al bien de la persona, que incluya lo relativo al derecho del individuo, pero sin perder la dimensión social y comunitaria de su realización.

LA NOCIÓN DE ANALOGÍA EN PERSPECTIVA DE MAURICIO BEUCHOT

La noción de analogía designa la proporción, una relación de igualdad entre dos o más cosas o términos. Por ello, la analogía parece prefigurar al-

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

guna universalidad, pues el término análogo parece ser un término común. Esto se debe a que la proporción nos deja ver algo común entre términos respecto de los cuales hacemos una comparación; el aspecto común resalta una forma media, es decir, algo que es en parte igual y en parte diferente entre las cosas comparadas, una *analogía*, debido a que, por el mismo término se significan distintas proporciones semejantes, y por ello, convenientes en algo; por lo cual un mismo término se predica a distintas cosas en función de alguna semejanza, dependencia o relación.⁸

La analogía es, por tanto, esencialmente el medio entre la pura univocidad y la pura equivocidad, como el modo por el que se significa esencialmente a muchas cosas, no según una noción totalmente igual, es decir, unívocamente; tampoco según sentidos totalmente distintos y ajenos, o sea, de modo puramente equívoco; sino según sentidos proporcionales, esto es, semejantes y afines en función de la noción propia de cada individuo.⁹

Por ello, la analogía es el modo por el cual un mismo término se predica a muchas cosas, siendo la noción significada por el término, diversa, por sí y principalmente, pero idéntica o semejante, no absolutamente, sino de modo relativo, proporcional y secundariamente (*simpliciter diversum et secundum quid idem*).¹⁰ Por lo tanto, su constitución formal como mediación consiste en un mayor acceso a la equivocidad y mayor participación de su diversidad, que de la total unidad propia de la univocidad¹¹, debido a que la noción o sentido común y general mantiene, de modo simultáneo, lo uno y lo diverso, pero principalmente lo diverso, y sólo según cierta relación, el mismo sentido.¹²

⁸ Como cuando se predica el término “sano” al hombre o al alimento, en tanto que el alimento es causa de la salud del hombre, de quien se dice propiamente la salud. Cf. DE AQUINO, T., *De Veritate*, q. 1, a. 3, c.

⁹ Cf. Ramírez, S., *Opera Omnia. De Analogía*, vol. IV, CSIC, Madrid, 1970, pp. 174-5 ss.

¹⁰ Cf. Beuchot, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2005, p. 37.

¹¹ Cf. Sanabria, J. R., *Presentación*, en: El mismo (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, UIA, México, 1998, pp. 7-14.

¹² Así, por ejemplo, Enrique Aguayo comenta que uno de los fines de la analogía es expresar que, por encima de la semejanza, predomina la diversidad. Cf. Aguayo, E., *La hermenéutica filosófica*.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

La analogía se divide, a su vez, como analogía de atribución y analogía de proporcionalidad.¹³ En el primer caso, el sentido que se predica a cada cosa se atribuye a ellas en virtud de un sujeto principal, que se dice sujeto de atribución, debido a que aquél sentido significado por el término análogo conviene de modo diverso a las cosas analogadas, es decir, se distribuye a sus proporcionados.

Ahora bien, la atribución es extrínseca o intrínseca, según que, en el primer caso, el sentido de algo se considera por mera denominación extrínseca, en función de aquél a quien le corresponde con propiedad (analogado principal), formal e intrínsecamente, el sentido predicado. Así, por ejemplo, el término “sano” se dice propiamente del hombre, y por denominación extrínseca “sano” se dice del alimento o del ejercicio, según que producen o conservan la salud en el hombre, pero no con propiedad estricta. O bien, según que, en el segundo caso, algo se predica de una y de otras cosas, en función de la participación intrínseca y formal del sentido análogo del analogado principal en los analogados secundarios. Pero siempre considerando la existencia de un analogado principal, por el que los demás (analogados secundarios) asumen el sentido predicado.¹⁴ Por ejemplo, cuando se dice en un contexto religioso que Dios es “santo”, y el hombre virtuoso también lo es. Ambos realizan la santidad, pero se dice de Dios con un grado de mayor perfección que del hombre.

Algo importante de la analogía de atribución es que nos permite establecer una cierta jerarquía entre los analogados implicados, en tal suerte que nos permite trazar una verticalidad, un más y un menos, algo que resulta importante en algunos aspectos de las relaciones que podemos establecer entre cosas.

Por otra parte, la analogía de proporcionalidad se considera tal, en cuanto que el término predicado es el mismo, pero la noción significada por el

fica de Mauricio Beuchot, Ducere, México, 2001.

¹³ Cf. Beuchot, M., *Una semántica medieval del discurso religioso. La significación analógica en la escuela tomista*, en: *Acta Poetica*, 8 (1987), pp. 87-101.

¹⁴ Cf. Ramírez, S., *De analogía...*, pp. 1780 ss.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

término se encuentra de modo intrínseco y principal, en todos los análogos implicados, de modo diverso, pero proporcionalmente, y según cierto respecto, de modo semejante o con cierta igualdad, es decir, en virtud de la proporción de la relación de varias cosas con otras más. Por ello, la proporcionalidad puede ser propia, en cuanto que la noción formal e intrínseca a una relación principal entre dos o más cosas, compete formal e intrínsecamente, o de modo propio, a otra relación secundaria entre dos o más cosas, pero proporcionalmente, en función de la primera. Por ejemplo, cuando decimos que la proporción de la expresión matemática $2/4$ es la misma que existe entre $5/10$, admitimos entonces una razón de proporción de $1/2$ como la común, porque ambas relaciones realizan la misma razón de proporción. Por otro lado, la proporcionalidad puede ser también impropia o metafórica, según que tal noción formal e intrínseca a una relación entre distintas cosas, no guarda una proporción propia, sino sólo por semejanza, con alguna relación secundaria.¹⁵ Al modo en que decimos que “Juan es un León”, por la semejanza muy impropia entre la fiereza con la que Juan defiende sus ideas, con la fiereza con que el León defiende a sus crías.

Sin embargo, el modo que expresa de mejor manera el ser de la analogía, es la analogía de proporcionalidad propia, pues por este modo se considera lo propio de los elementos implicados en función de una proporción, por la que todos ellos se aproximan, pero conservan, al mismo tiempo, su constitución propia y diferente. Se vinculan, entonces, según una semejanza proporcional, y con ello, se conciben principalmente por ellos mismos, pero conservando unidad entre los mismos con una cierta identidad. Este es el modo de analogía bajo el cual desarrollaremos nuestra exposición siguiente.

¹⁵ Beuchot, M., *La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso*, en: *Analogía*, 1(1987).

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

POTESTAD Y DOMINIO: HACIA UNA PERSPECTIVA
ANALÓGICA DEL OBRAR HUMANO

Pues bien, nuestro interés es ahora estudiar la posibilidad de considerar una orientación ética de los derechos humanos en torno a la dignidad humana en relación con las personas con discapacidad. Para ello, vamos a auxiliarnos de una relación que enuncia un pensador medieval, Tomás de Aquino, entre las nociones de “*potestas*” (potestad) y “*dominium*” (dominio). Estas nociones nos señalan ya una analogía, pero desde el sujeto en que se realizan, siendo, por lo mismo, un sujeto analógico, que es el ser humano. En cuanto éste tiene pretensiones de bien y exige su cumplimiento, nos orienta a la consideración de la dignidad como base de tal petición, pero será igualmente una dignidad de la persona con sentido análogo.

Tomás de Aquino afirma que “*dominium praesupponit potestatem*”¹⁶ (el dominio presupone la potestad o poder). Según Isidoro de Sevilla, el término latino “*dominium*” tiene su raíz etimológica en la palabra “*domus*”, que es la casa; “*dominium*” designa entonces, de manera estricta, la posesión de la casa.¹⁷ En un sentido amplio, el término “*dominium*” puede referir también a la posesión de las cosas, es decir al “*uso*” que se hace de las cosas en beneficio y satisfacción de una necesidad. Desde este punto de vista, el dominio está íntimamente relacionado con la utilidad, pues según el mismo Tomás de Aquino, el “*usar comporta el movimiento del apetito hacia una cosa en orden a otra*”.¹⁸

Por otra parte, el “*uso*” implica un dominio sobre el acto por realizar, es decir, el “*uso*” conlleva un conocimiento que orienta la realización de tal acto, y, por ello, se necesita un ordenamiento práctico, pero libre. Así lo afirma el Aquinate: “*Lo que tiene dominio sobre su acto es libre de actuar*”.¹⁹ La libertad es la condición operativa del dominio; no puede haber dominio, ni

¹⁶ S. Th. I, q. 13, a. 7, ad 1.

¹⁷ Cf. De Sevilla, I., *Etimologías*, X, 65.

¹⁸ S. Th. I-II, q. 16, a. 2, c.

¹⁹ Aquino, T., *Summa Contra Gentiles*, III, CXII, 2.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

uso, sin un ejercicio libre. Y la libertad es algo propio del ser humano; por ello, el dominio, y el uso implicado, es igualmente íntimo al hombre, y es, así un derecho del sujeto, del individuo.

En efecto, para Tomás de Aquino todo hombre “*tiene el derecho de usar las cosas inferiores para satisfacer sus necesidades vitales*”.²⁰ El dominio, así entendido, tiene una connotación instrumental subjetiva, pues la necesidad vital es algo prioritariamente individual, y su ejecución no puede realizarse sino en vistas al cumplimiento de lo que individualmente se considera adecuado para obtener un bienestar. En ello se reconoce una exigencia de diversidad en el obrar humano, pues el hombre “*actúa de muchas maneras [...], y prueba de ello es que no tienen las mismas actividades, sino que varían en los diversos individuos*”.²¹ El dominio es, así, un derecho fundado en la misma individualidad del ser humano y orientado por la necesidad de su bienestar; es un derecho subjetivo. Esto señala igualmente el significado de “*dominium*” asumido por Ulpiano, como “*derecho de propiedad*”.²² Por lo mismo, la propiedad y el dominio pueden ser asumidos como sinónimos debido a la relación que guardan con el “uso”, porque la propiedad y el dominio se fundan en la libertad, por la cual se usa legítimamente de las cosas para obtener un bienestar individual.

Por su parte, el término latino “*potestas*” hace alusión a la propiedad o facultad particular de un ser, de un ente.²³ Su etimología nos lo hace notar, pues, el mismo Isidoro de Sevilla, citado anteriormente, advierte que “*potestas*” tiene por raíz “*possum*”, que significa “*poder*”, como capacidad de realizar algo.²⁴ Desde este punto de vista, la potestad es la facultad que posibilita la realización de ciertos actos, en seguimiento y consecución de los principios que permiten tal ejecución. La noción de potestad es, entonces, muy amplia, y puede aplicarse de manera general a todo aquello que tiene

²⁰ *Ibid.*, III, CXXIX, 5.

²¹ *Ibid.*, III, CXIII, 3.

²² Cf. Ulpiano, *Institutiones*, Lib. I, Tít. 1; IDEM, *De regularum*, Lib. 1.

²³ Cf. Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, III, 290 y ss.

²⁴ Cf. De Sevilla, I., *Etimologías*, X, 208.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

la posibilidad de ejecutar algún acto. Pero la potestad sugiere además un ser que sea capaz de obrar por sí mismo, esto es, de un sujeto individual capaz de dominio.²⁵

Así, pues, el “*uso*”, el “*dominio*”, es el ejercicio individual de una capacidad previa, ya que, como dice Tomás de Aquino, “*usar es aplicar un principio de la acción a la acción*”.²⁶ El uso apunta entonces a la pertinencia de establecer una condición de su ejercicio, esto es, una potestad. Cabe mencionar que el sentido de “*dominio*”, que advertimos antes, sugiere que la utilidad sobre las cosas cumple una intencionalidad. Esto es, en la utilidad de las cosas se revela siempre una intención, y por eso, un gobierno; es decir, un sujeto que tiene una potestad de dominio y un dominio con potestad, pero proporcionadamente, con sentido de analogía.

En este contexto, la potestad se entiende también como gobierno, porque el uso de las cosas es un ejercicio del gobierno o potestad sobre las mismas. Sin embargo, la potestad implica ciertos principios generales de orientación práctica para la realización de actos particulares libres. Es decir, existe una relación entre intencionalidad (potestad) y libertad (dominio). Pero tanto la potestad como el dominio incluyen una consideración de “*Bien*”, pues ambas conducen a un bien para el hombre.

Dos son, entonces, las principales características de los actos humanos, a saber: la intencionalidad y la libertad. En primer lugar, la intencionalidad del acto humano hace referencia a la constatación de un hecho de experiencia. Aristóteles lo expresa ya en la *Ética a Nicómaco*: “*toda acción y elección, parece tender a algún bien*”;²⁷ en este caso, al cumplimiento de una necesidad de bienestar como derecho subjetivo. La consideración aristotélica de la intencionalidad nos remite al bien, específicamente al bien práctico, como el fin de una tendencia, y ésta se asume sólo a partir y con relación al querer. En efecto, las acciones se conforman en la perspectiva del bien práctico, con el fin principal de poseerlo, explicitando su carácter de utilidad.

²⁵ Cf. *Ibíd.*

²⁶ S. Th. I-II, q. 16, a. 2, c.

²⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1049a, 5.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

Esta es la perspectiva de la praxis, cuyo horizonte es el sujeto de la acción, en el que se ordena el querer y la elección. En este sentido, la cuestión más importante de una teoría ética gira en torno a la búsqueda y comprensión de los elementos objetivos que dirigen la acción del sujeto, y éstos se determinan principalmente en función de la caracterización del mismo. Así, Kant, al intentar postular una objetividad en la valoración moral de los actos humanos, escribe: *“Bueno, en sentido práctico, es aquello que determina a la voluntad mediante representaciones de la razón, por tanto no por motivos subjetivos, sino objetivamente, es decir, por motivos validos para todo ser racional como tal”*.²⁸ De este modo, la ética kantiana da prioridad al imperativo de la razón sobre el mismo sujeto; de ahí que sólo tiene validez objetiva moralmente aquello postulado como universal por la razón, independientemente de las inclinaciones y tendencias del sujeto particular; es una posición absoluta de la potestad sobre el dominio, de la razón sobre la praxis.

Sin embargo, en cuanto la ética se establece en la base de una reflexión sobre la experiencia práctica, es decir, la experiencia de sujetos de la acción, contempla el obrar humano como una tendencia, al menos *“de hacer”*, de dominio respecto a algo que *“parece bueno”* a un sujeto que actúa. Esta apariencia se expresa aquí en cuanto resultado del juicio del sujeto; es decir, lo *“bueno”* (en la perspectiva de la praxis), es tal en la medida que algo se enjuicia como bueno y por ello parece bueno.

Sale al paso la cuestión decisiva de la praxis, que consiste en aclarar las condiciones por la cuales ese juicio versa sobre lo realmente bueno, o cuando juzga con verdad sobre el bien que quiere alcanzar, ir más allá del bien *“de dicto”* (como algo enunciado y pensado) y conducir los pasos al bien *“de re”* (como un bien real), como lo expresa el mismo Aristóteles: *“el bueno juzga bien de todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad”*.²⁹ Es, pues, el modo de ser del hombre virtuoso, que pondera, discierne, juzga sobre el bien que quiere, en función de un principio general, pero real, que lo dirige, aun-

²⁸ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 125 ss.

²⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1113 A, 30-31.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

que tal principio sea analógico y débil. Es en este punto donde nos resulta importante la Hermenéutica analógica, porque el discernimiento es un modo de interpretación de aquello que vamos a hacer en función de los que entendemos que deberíamos hacer. Ponderar, juzgar, establecer una relación entre un principio general y la necesidad particular, es una interpretación. Pero cuando esta interpretación toma a la analogía como modelo, se hace una interpretación phronética, prudente, conforme con una cierta exigencia de realidad aterrizada a la circunstancia particular y no un mero sometimiento del caso a la ley, lo que sería una exageración univocista.

En el sentido implicado por Aristóteles, la ética aparece como una doctrina analógica en cuanto busca criterios de juicio, y, por ello, cierta objetividad en el ámbito de la praxis individual y subjetiva; sin embargo, tal doctrina ética no busca una objetividad absoluta en “imperativos universales de la razón” o en “el mejor de los mundos posibles”.³⁰ Simplemente es una propuesta que trata de concretar criterios de potestad y gobierno para determinar una cierta objetividad que sirva de verdad de los juicios prácticos para el dominio y utilidad de las cosas, formulados por los mismos individuos que actúan, y en función de su circunstancia particular.

Hay que tomar en cuenta que al afirmar que esta ética no busca una objetividad absoluta, no se quiere decir que no busque alguna objetividad, sólo se manifiesta que en ninguno de los ámbitos mencionados reside el punto de partida de la reflexión ética.

Así, esta teoría ética, guiada por la hermenéutica analógica, se desarrolla a partir de un análisis de las condiciones que posibilitan un cierto criterio de dirección de la acción práctica, que no es más que el esclarecimiento de una teoría del sujeto moral. En este sentido, una ética del derecho subjetivo, al menos del derecho subjetivo de dominio y propiedad, es el desenvolvi-

³⁰ El actuar asume una valoración completa y absolutamente objetivas cuando se considera un límite fundamental en la realización de los actos humanos. En esta perspectiva, los actos serían meras repeticiones de una condición objetiva y fundamental, como se postula en una posición naturalista sobre la ética. Cf. Frankena, W., *Teorías sobre la ética*, FCE, México, 1974, pp. 80-98.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

miento de este análisis y de esta teoría del hombre que actúa, o si se quiere, del sujeto actuante.³¹

De este modo, el sujeto se constituye en objeto de análisis y de interpretación, porque el actuar es, de suyo, diverso, y el sujeto, cambiante; pero no absolutamente diferente como para que no exista posibilidad de juicio moral sobre sus actos.³²

Esto es más claro si se toma en cuenta la crítica al sujeto desarrollada en el pensamiento contemporáneo. En efecto, la crítica al sujeto es, de algún modo, una crítica de la modernidad, de aquél sujeto de Descartes, inalcanzable y absoluto, y por ello oscuro y confuso. En efecto, la idea hegeliana del sujeto como espíritu determinaba la acción particular, en tal suerte que la intencionalidad, potestad y gobierno, no dejaba paso a la libertad, uso y dominio; éste (dominio) se subordinaba a aquélla (potestad) de modo absoluto, aniquilándole. La objetividad pura de la ley diluía la subjetividad del derecho.

Ante tal horizonte, surgió la necesidad de recuperar el sujeto, pretensión desarrollada por la fenomenología, el estructuralismo, la escuela de Frankfurt, la posmodernidad y la hermenéutica.³³ Conviene resaltar que en lo que incumbe a una alternativa ética, el sujeto que se busca como soporte del análisis y desarrollo éticos, no puede ser un hiper-sujeto, único y absoluto, como el de la modernidad, pues la diversidad del actuar humano se perdería en la uniformidad absoluta de tal objetividad; pero tampoco puede partir de la oscuridad y relatividad de un sujeto que toma como único criterio de validez de su acción su propio deseo particular y situacional.³⁴ Es decir, se necesita una perspectiva ética que permita asumir una orientación del derecho subjetivo e individual, o si se quiere, una ética de los derechos humanos desde un sujeto, más bien, análogo.

³¹ Cf. Abba, G., *Felicidad, vida Buena y virtud: ensayo de una filosofía moral*, EIUNSA, Barcelona, 1992, pp. 97 y ss.

³² Cf. Trías, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, pp. 38-41.

³³ Cf. Beuchot, M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004, pp. 43-65.

³⁴ Cf. Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y antropología*, en *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. 1, 5(2003), pp. 127-142.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

ANALOGÍA Y EL SENTIDO ÉTICO DE LA DIGNIDAD DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD

Una pretendida ética de los derechos humanos supone un elemento que sirva de límite y orientación de los mismos, lo cual es difícil de rastrear, como nos lo indica Rorty:

Estoy muy de acuerdo en que nuestra [cultura] es moralmente superior, pero no creo que esa superioridad favorezca la existencia de una naturaleza humana. Ello sería posible si asumiéramos que una afirmación moral está mal fundada si no está sustentada en el conocimiento de un atributo específicamente humano. Pero no resulta claro por qué el respeto por la dignidad humana [...] debe presuponer la existencia de un atributo semejante;³⁵

Sin embargo, creemos que puede existir una alternativa.

La noción de “*potestad*” ya nos lo indica. Cicerón, por ejemplo, vinculaba la “*potestad*” con la “*dignidad*”.³⁶ La “*dignidad de la persona*” auxilia a la necesidad de reconocimiento de un sujeto con derecho de dominio, pero también de un sujeto con potestad, esto es, un sujeto con principios generales de orientación para su obrar, porque, como vimos, la potestad como intencionalidad del obrar, supone ciertas orientaciones.

En este sentido, podríamos admitir que en la “*dignidad de la persona*” se funda el derecho subjetivo de dominio;³⁷ pero la dignidad apunta igualmente a una consideración ontológica del ser de la persona, no un ser absoluto, pero tampoco un ser totalmente diverso, que no pueda notar la dignidad de los demás; se apunta una consideración ontológica capaz de relación con

³⁵ Rorty, R., *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad*, en: Shute, St. — Hurley, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, p. 121.

³⁶ Cf. Cicerón, M. T., *Sobre la República*, II, 38 y ss.

³⁷ Así nos lo hace notar Jesús Antonio de la Torre, cuando advierte que la raíz de todo derecho es el ser humano, la persona, su dignidad. Cf. De la Torre, J. A., *Racionalidad analógica, uso alternativo del derecho y magistratura democrática*, en: El mismo (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2004, p. 69.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

los demás, lo cual implica semejanza, pero no identidad absoluta, sino analógica.³⁸ El ser de la persona indica, si se nos permite la denominación, un sujeto que crece moralmente sin perder su particular diversidad.³⁹

Tal consideración de dignidad supone una ontología diferente,⁴⁰ que permita la convivencia de la mismidad y de la alteridad; una ontología, por así decirlo, analógica, pues la analogía se expresa como una identidad de la alteridad, según lo afirma Ricoeur.⁴¹ Gracias a la analogía es posible percibir en el sujeto una apertura sin pérdida del mismo, y así se manifiesta su acción analógica. De ahí que el mismo Ricoeur descubra el sujeto a manera de “*sí mismo como otro*”.⁴² Es el sujeto visto como sí mismo y como otro, o si se quiere, el sí mismo desde la otredad, que supone ya una ontología analógica del sujeto, y que intenta encontrar la identidad de la subjetividad, vinculando ética y ontología,⁴³ pues el ser del sujeto se descubre analógico desde su realización práctica con y desde el otro; y permite, así, una relación entre identidad y diferencia en el mismo sujeto actuante como semejante.

Este sujeto es ético porque es principalmente actor y agente, que se realiza en la diversidad de su actuar, al que, sin embargo, se puede atribuir una acción y una imputación derivada de la misma.⁴⁴

Esto es posible por la analogía del sujeto, de su identidad; pero principalmente por la analogía de su obrar, en el que se distingue poder (potestad) y acción (dominio), la potencia y el acto. Pero no es la potencia absolu-

³⁸ Cf. Beuchot, M., *Antropología filosófica...*, pp. 76-78.

³⁹ Cf. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, en: El mismo, *Obras esenciales*, v. III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 275 ss.

⁴⁰ Mauricio Beuchot insiste en la búsqueda de la vinculación entre ética y metafísica como algo necesario en la consolidación de una teoría ética consistente. Cf. Beuchot, M., *Tratado de Hermenéutica Analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2000², pp. 125-131.

⁴¹ Cf. Ricoeur, P., *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997, v. III, p. 972.

⁴² Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, siglo XXI, México, 2003, pp. 331 y ss.

⁴³ La relación entre ética y ontología ya se había planteado por Heidegger en *Ser y Tiempo*; también fue establecida por Lévinas, pero radicalizada, al grado de poner la ética como superior a la metafísica. Sin embargo en Ricoeur, la metafísica y la ética tienen una relación muy cercana. Cf. Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004, p. 271.

⁴⁴ Cf. Beuchot, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004, pp. 71-79.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

ta de la modernidad, sino una potencia que conlleva una acción parcial, pues no está absolutamente determinada por un principio claro y distinto.⁴⁵

A pesar de ello, sigue siendo sujeto de acción y de atribución de un carácter moral, en la medida que actúa siguiendo ciertas inclinaciones y considerando su mismidad a partir de la otredad del semejante. En otros términos, es la imagen moderada del sujeto, a favor de su diversidad, pero consciente de sus límites.⁴⁶

La praxis ético-analógica es, por ello, dialógica, en función de la relación y convivencia con los otros, cuya forma fundamental se da en el diálogo.⁴⁷ Diálogo como vida y como afirmación propia, con y desde la otredad, afirmada ya en la dignidad de la persona. Así, se postula también su narratividad, pero sin dejar de ser ontológico; no es sólo una subjetividad contextualizada desde fuera, pues se traduce en su realización relacional como lo más específico de sí, de su dignidad, aunque teniendo en cuenta la relación ética con los demás, donde expresa la identidad de su subjetividad, sin perderse en ella. Como sujeto analógico afirma su realidad entre la identidad pura y unívoca de la modernidad, y la diferencia pura y equívoca de la fragmentación, aunque es más cercano a la diferencia, que es en donde actúa y se realiza, en la diversidad de su mismo actuar.⁴⁸

Así, el derecho subjetivo de libertad para el dominio acepta por la “*dignidad de la persona*” un sujeto que implica la substancialidad como el aspecto relacional, pues, si bien es en la relación donde se especifica su identidad, aquélla supone la substancia como eje o dirección de la realización de las relaciones, su potestad, pues la relación con los demás implica tomar en cuenta cierto carácter substancial del sujeto como parámetro, pero no absoluto, de la misma acción entre las personas. Este sujeto analógico, con

⁴⁵ Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 282.

⁴⁶ Cf. Beuchot, M., *Antropología filosófica...*, pp. 80 y ss.

⁴⁷ Cf. Guerrero, A. L., *Hermenéutica, género y ética en la era global*, en: Guerrero, A. L. — García G., D. E. (coords.), *Hermenéutica analógica y género*, Torres Asociados, México, 2005, pp. 162-165.

⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 84.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

dignidad, es un sujeto propiamente ético, abierto, pero moral, al que se puede atribuir una acción y, al mismo tiempo, una imputación.⁴⁹ Y esto es posible sólo por una racionalidad que sirve de límite, pero sin ser una determinación absoluta, siendo, así, una orientación ética del derecho subjetivo.⁵⁰

El sujeto analógico que hemos postulado desde una ontología propia del ser y la dignidad de la persona, necesita de una racionalidad amplia, no sólo teórica e instrumental, sino una razón ética, dirigida hacia la acción, dejando de lado tanto al sujeto cartesiano, como al sujeto impulsivo, irracional, caprichoso y arbitrario, abriendo la perspectiva del sujeto analógico, en el que se vinculan de modo equilibrado y proporcional la razón y la voluntad, intencionalidad y libertad, potestad y dominio, deber y derecho, para dirigir la acción particular y concreta, pero sin determinarla absolutamente.⁵¹

Este carácter analógico del ser de la persona permite, así, una orientación ética en el orden de los derechos humanos⁵² y de los derechos humanos de las personas con discapacidad. En efecto, el actuar humano y la razón práctica asumen una lógica sustentada en el conocimiento de ciertos principios como criterio y límite, en este caso, la “*dignidad de la persona*”. Esta idea de dignidad funcionaría de manera muy parecida a un ideal regulativo de los derechos humanos, en el modo como lo propone J. Rawls:

“la unidad puede provenir de una secuencia apropiada de casos y de la suposición de que las partes en una «posición original», como yo la he llamado, proceden a través de la secuencia en el entendido de que los principios para el sujeto de cada convenio posterior han de subordinarse a los principios para sujetos de todos los convenios anteriores o coordinarse con ellos según ciertas reglas de prioridad. [...] Esa concepción ha de guiar la con-

⁴⁹ Cf. Álvarez Colín, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000, pp. 50 y ss.

⁵⁰ Cf. García Ruíz, E., *Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur*, en: *Teoría*, 16 (2005), pp. 121-135.

⁵¹ Cf. Gutiérrez Robles, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000, pp. 58 y ss.

⁵² Cf. Beuchot, M., *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 150-155.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

ducta recíproca de los pueblos y la construcción de instituciones comunes para su beneficio”.⁵³

Como tal, es límite en cuanto orientación de la conducta, y es conocida en su formulación lingüística como criterio de conducta, pero no absoluto, sino analógico también.⁵⁴ Porque reducir el fenómeno de la discapacidad a un ámbito meramente circunstancial y narrativo del sujeto actuante, del contexto externo en que se asume, es conducir lo ético a la sola circunstancialidad del acto como hecho, casi dejando de lado la racionalidad que contiene, relativizando la ética a mera casuística, y la dignidad a mera apariencia. La dignidad humana quedaría muy fragmentada, a tal grado que nos orillaríamos a hablar de “dignidades”, según las cuales, para cada una en particular, habría que generar un marco ético y jurídico específicos, y tendríamos en problema de no contribuir al bien común de una sociedad. Necesitamos entonces, que al mismo tiempo que aceptamos la dignidad fundamental de las personas con discapacidad, no generar una cierta exclusión positiva, que les ponga por encima de su contribución proporcional al bien común también.

Esto es fundamental, ya que la imputación al actuar o al sujeto que actúa no se da arbitraria y violentamente, pero tampoco lo exceptúa, sino se basa en criterios de una racionalidad que le es propia y no sólo añadida. En el caso del llamado legalismo ético, las normas morales no tienen más sentido que poner la conducta bajo la regla, pues la conducta acorde a una regla, es la que tiende a producir el mejor resultado, pues considera la racionalidad que, en sentido absolutamente universal, impone sus condiciones al sujeto particular que “debe” actuar bajo ese modo si es que desea conseguir lo que quiere como lo mejor. Y no importa si esa racionalidad tiene autonomía absoluta “per se” o convencionalmente, pues en este último caso, el consenso impone también, aunque sin la misma violencia, una racionalidad uní-

⁵³ Rawls, J., El derecho de gentes, en: Shute, St. — Hurley, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 51-75.

⁵⁴ Cf. Conill, J., *El enigma del animal fantástico...*, pp. 257 y ss.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

voca muchas veces ajena al mismo sujeto actuante. En palabras de Wittgenstein, se asume la norma bajo una racionalidad del sólo decir, excluyendo el mostrar.⁵⁵ Es la carga exacerbada del positivismo jurídico que tiende a homogeneizar las realidades humanas individuales en pro de la eficacia, pero que pierde el sentido profundo de la dignidad humana que exige tomar en cuenta la diversidad de los individuos en su distinta manera de realizar su legítimo derecho de potestad, dominio y uso para realizar el bien que les el propio, como es lo que pedimos respecto a las personas con discapacidad, esto es, el reconocimiento de sus derechos, pero también un cauce jurídico que permita tenerles como sujetos morales y ciudadanos que contribuyen también al bien común de nuestra sociedad, por vía de la justicia como equidad. Una noción analógica de la dignidad como orientación ética de los derechos humanos pide aceptar una relación del mostrar del derecho subjetivo y la libertad (dominio), con el decir de un cierto derecho objetivo de la intencionalidad (potestad), pero no absoluto, sino analógico, para que las personas con discapacidad tengan verdadera cabida.

De este modo, una ética de los derechos humanos de las personas con discapacidad desde la sola subjetividad considera a la “*dignidad*” como pretexto, como artefacto y como criterio general absolutamente contextual, que puede siempre transgredirse. Es el mostrar sin decir, la exclusión de una racionalidad práctica en sentido estricto, basado en la emotividad del impulso y la pura inclinación. Hay que aclarar, sin embargo, que no es puramente irracional, pero su racionalidad no alcanza la generalidad necesaria como para hacer imputable un acto extraño o ajeno del propio sujeto singular que actúa, ni siquiera de su propio actuar. En consecuencia, el actuar se pierde en la equivocidad de la particularidad del sujeto mismo, quebrantando el sentido de la dignidad humana. Se haría una visión de los derechos de las personas con discapacidad demasiado permisiva y justificaría cualquier acto, aunque sea transgresor, provocado por una persona con discapacidad.

⁵⁵ Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1953, 6.421 y 6.522.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

La “*dignidad de la persona*”, desde una racionalidad práctica analógica, no es, en modo alguno, una regla constitutiva de los derechos de las personas con discapacidad. Es un criterio sustentado en principios de esta razón práctica analógica; principios analógicos, esto es, principios de orden y especifican un marco de la racionalidad analógica que tienen como referencia las acciones intencionales que, a su vez, asumen una generalidad como identidad dentro de la diferencia principal de la diversidad del actuar mismo, una cierta universalidad de la particularidad que debemos privilegiar, pero con un sentido auténtico de la equidad, de la diferencia que realizar la persona con discapacidad, de su especificidad, pero sin detrimento del bien común de una sociedad.⁵⁶

CONCLUSIÓN

Un principio de la analogía es que, aun cuando ella se coloca entre la identidad y la diferencia, como semejanza, en ella predomina la diferencia sobre la identidad. Lo análogo o semejante es más diferente que idéntico. En el análogo predomina la diferencia, la equivocidad; y, sin embargo, la analogía no cae en la pura equivocidad. Así nos lo ha hecho notar la propuesta filosófica original del Dr. Mauricio Beuchot Puente, la Hermenéutica analógica.

Siguiendo al Dr. Beuchot, por la analogía se vislumbra lo que el ser humano puede alcanzar, lo que es humanamente alcanzable: una comprensión y una transformación, no absolutas; si se quiere parciales, pero al menos suficientes. Por esto la analogía se reconoce como equivocidad con límites, ambigüedad limitada, restringida. Esos límites son lo difícil de encontrar. Sin embargo, no deja de esforzarse en tratar de limitar la equivocidad y la ambigüedad. No tiene, por otra parte, la pretensión de atarlo todo absolu-

⁵⁶ Para ampliar esta consideración de la búsqueda de una universalidad de los derechos humanos desde la dignidad de la persona, pueden consultarse también: Villegas, A. (comp.), *Democracia y derechos humanos*, Porrúa-UNAM, México, 1994; Ruiz de Santiago, J., *Dignidad de la persona y derechos humanos*, IMDOSOC, México, 2003.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

tamente a una identidad total; se asume una identidad, pero idealmente, referencial.

Así, por la analogía se pueden abrir puertas a la aceptación e integración de las diferencias, pero con límites. En el contexto de los derechos humanos, entre iusnaturalismo y iuspositivismo, entre una noción de derecho objetivo y una noción de derechos subjetivos, la analogía nos ayuda a plantear una mediación que orienta esta exigencia de vincular deber y derecho,⁵⁷ asumiendo una idea analógica de la dignidad de la persona, que permite atender a ciertos principios de la intencionalidad (potestad) como orientación de la libertad (dominio), para la consecución de un bien congruo con lo humano, esto es, con una orientación y exigencia éticas. Por eso, siguiendo la intuición medieval de que “*el dominio presupone la potestad*” hace notar una analogía de la intención y de la libertad, una libertad orientada por la intención; y la intención fundada en un principio mayor, la dignidad de la persona, como límite de la ponderación orientada por el bien de la persona. Con esto alcanza a configurar una dirección ética de los derechos humanos, al mismo tiempo que anuncia los derechos humanos como exigencia ética del obrar humano, individual y social.

En efecto, una noción de derechos humanos desde esta idea analógica de “*dignidad de la persona*”, puede ayudarnos a pensar y fundamentar los alcances y los límites éticos para una cultura del respeto a los derechos humanos de las personas con discapacidad,⁵⁸ porque una posición de búsqueda de justicia como equidad a favor de las personas con discapacidad no puede contravenir la orientación ética de los derechos humanos, por más que se privilegie la diferencia, y puede también contribuir a afirmar una universalidad de estos derechos humanos, como lo pide el consenso internacional,⁵⁹

⁵⁷ Mauricio Beuchot nos indica ya un camino para el intento de conciliación para dotar de cierta universalidad y límites a los derechos humanos buscando una relación con la noción de naturaleza humana. Cf. Becuhot, M., *Derechos humanos y naturaleza humana*, UNAM, México, 2000, pp. 50-76.

⁵⁸ Un problema contemporáneo es aquél que vincula la cultura como base de los derechos humanos, pero se postula con tal desmedida que llega incluso a proponerse un cierto relativismo de los derechos en aras de defender la diversidad de expresiones culturales y sociales. Cf. Diemer, A., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos desde una perspectiva europea*, en: Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal-UNESCO, 1985, p. 114.

⁵⁹ Así lo manifiesta la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*”. Art. 1.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

humanamente exigibles y realizables en una sociedad que busca el bien común en relación con el bien individual de las personas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbá, G., *Felicidad, vida Buena y virtud: ensayo de una filosofía moral*, EIUNSA, Barcelona, 1992.
- Aguayo, E., *La hermenéutica filosófica de Mauricio Beuchot*, Ducere, México, 2001.
- Álvarez Colín, L., *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Torres Asociados, México, 2000.
- Aquino, T. DE, *Suma Contra los Gentiles*, Porrúa, México, 2004.
- , *Suma de Teología*, 5 vols., BAC, Madrid, 1989.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000.
- Beuchot, M., *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Fund. Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.
- , *Derechos humanos y naturaleza humana*, UNAM, México, 2000.
- , *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 1993.
- , *Hermenéutica analógica y antropología*, en *Libro anual del ISEE*, segunda época, vol. 1, 5(2003), pp. 127-142.
- , *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004.
- , *La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso religioso*, en: *Analogía*, 1(1987).
- , *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2005³.
- , *Una semántica medieval del discurso religioso. La significación analógica en la escuela tomista*, en: *Acta Poetica*, pp. 87-101.
- Cicerón, M. T., *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 2000.
- , *Timaeus sive de Universitate*, ed. Olivet, Génova, 1758.
- Conde, N., *Hermenéutica Analógica. Definición y aplicaciones*, Primeros Editores, México, 2002.
- Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- De la Torre, J. A. (comp.), *Hermenéutica analógica, derecho y derechos humanos*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2004.
- De Hipona, A., *La Ciudad de Dios*, 2 vols., BAC, Madrid, 1958.
- De Sevilla, I., *Etimologías*, vol. I, BAC, Madrid, 1983.

COMISIÓN NACIONAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, en: IDEM, *Obras esenciales*, v. III, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- Frankena, W., *Teorías sobre la ética*, FCE, México, 1974.
- García Ruíz, E., *Hermenéutica de sí mismo y ética: hacia una teoría del sujeto a partir de Ricoeur*, en: *Teoría*, 16(2005), pp. 121-135.
- Guerrero, A. L. — García G., D. E. (coords.), *Hermenéutica analógica y género*, Torres Asociados, México, 2005.
- Gutiérrez Robles, A., *La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad*, UIC, México, 2000.
- Hobbes, Th., *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.
- Locke, J., *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Altaya, Barcelona, 1994.
- Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, UNAM, México, 1981. Traducción e introducción de René Acuña.
- Lutero, M., *Martin Luther: selection from his writings*, (DILLENBERGER, J., ed.) Garden City, New York, 1961.
- Platón, República, Gredos, Madrid, 2000.
- Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 2004.
- , *Sí mismo como otro*, siglo XXI, México, 2003².
- , *Tiempo y narración*, siglo XXI, México, 1997.
- Rousseau, J. J., *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Ruiz de Santiago, J., *Dignidad de la persona y derechos humanos*, IMDOSOC, México, 2003.
- Sanabria, J. R., *Presentación*, en: IDEM (comp.), *Diálogos con Mauricio Beuchot sobre la analogía*, UIA, México, 1998.
- Shute, St. — Hurley, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998.
- Trías, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000.
- Ulpiano, D., *Liber singularis regularum. Fragmenta minora saeculorum*, ed. Paulus Krueger, Apud Weidmannos, Berolini, 1878.
- , *Institutiones*, en: JUSTINIANO, *El digesto*, 2 vols., tr. Bartolomé Agustín Rodríguez De Fonseca, Imprenta Ramón Vicente, Madrid, 1872.
- Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal-UNESCO, 1985.
- Varro, T., *De lingua latina*, CSIC, Madrid, 1990. Traducción de Manuel Antonio Marcos Casquero.

HUMANIDAD Y DISCAPACIDAD: UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA
DE LOS DERECHOS DE LAS PERSONAS CON DISCAPACIDAD EN MÉXICO

Villegas, A. (comp.), *Democracia y derechos humanos*, Porrúa-UNAM, México, 1994.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1953.