

# **LA TAREA DEL ESTADO COMO PROMOTOR DE VALORES Y SENTIDO. UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA**

Por el Académico Correspondiente  
Ilmo. Sr. D. Heinrich Beck\*

En este trabajo quisiera investigar cómo debe habérselas el Estado ante la pregunta del hombre por el sentido de la vida. ¿Es tarea suya esencial promover las cuestiones relativas al sentido?

Esta cuestión goza de gran actualidad debido a muy recientes acontecimientos culturales: Por una parte, “la esencia y la dignidad del hombre” parecen estar nuevamente sometidas a discusión debido a ciertos conocimientos revolucionarios de las Ciencias Biológicas, que abren la posibilidad de reprogramar el Código Genético en un cercano futuro. De otro lado, en la situación política mundial, marcada —entre otros— por los sucesos derivados de las “caricaturas de Mahoma” y por la presión del Islam, nuestra concepción tradicional del Estado democrático se ve instada a una auto-reflexión crítica. Pero nuestra crisis espiritual viene determinada en lo más hondo por un escepticismo y relativismo gnoseológicos que se acrecientan día a día en las sociedades occidentales y parecen imposibilitar una formulación universalmente válida de la finalidad propia de la vida humana y la institución estatal.

Esto nos insta a reflexionar filosóficamente sobre el tema expresado en el título. Tal reflexión podría, asimismo, revestir gran importancia para un análisis cristiano-teológico de esta cuestión, dentro de la confrontación actual de las distintas actitudes religiosas.

Un paso *primero* y fundamental lo daremos analizando, a base de nuestra experiencia, lo que es el hombre como un ser en busca de sentido. A esa luz, vere-

---

<sup>1</sup> Ponencia no expuesta oralmente. Versión española de Alfonso López Quintás.

mos luego si el Estado tiene como cometido facilitar una respuesta a la cuestión del sentido y es capaz de hacerlo. Un *segundo* paso nos llevaría a investigar si es posible ya en este mundo una vida llena de sentido. El *tercer* paso consistiría en averiguar si para dar una fundamentación última a dicho sentido y lograr una vida plena se necesita la apertura a la trascendencia.

## 1. Fundamentación filosófica: El hombre en busca de sentido

Por “sentido” entendemos aquello para lo cual una realidad está ahí. Es, en cierta medida, la “meta de su existencia”, a la que está dirigido por su forma de ser y en la cual encuentra su plenitud<sup>1</sup>. El “sentido de un reloj”, por ejemplo, consiste en marcar el tiempo; a ello está destinado.

¿Podemos, de modo semejante, descubrir un sentido inscrito en la estructura básica del ser humano? Debería irse mostrando en las formas peculiares de comportarse el hombre.

Lo que distingue al hombre del animal y lo caracteriza como “hombre” es que no desea sólo saciar sus necesidades físicas, sino que también busca valores psíquicos y espirituales. Una experiencia estética de la naturaleza, por ejemplo, puede permitirle superar el estrés físico de la vida cotidiana y elevarse a la consideración de la “totalidad del ser”. También nos muestra la experiencia que el disfrute de ventajas puramente materiales o de alguna utilidad superficial nos deja, en definitiva, insatisfechos, pues lo que importa de verdad al hombre en su relación con los demás es verse comprendido y aceptado. La vida humana, vista en toda su plenitud de sentido, reclama los valores personales de la belleza, la verdad, la justicia y el amor. Tal reclamo va unido con la disposición para la responsabilidad personal<sup>2</sup>.

Queda, así, patente que, en su relación con la naturaleza y los demás hombres, el ser humano se orienta hacia las distintas formas de sentido. Al vivirlas y realizarlas, llega a su pleno logro como persona.

---

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, *Aristóteles*: “El telos –meta que da sentido a un ser– es el último porqué” de una cosa o actividad (*Metafísica* V, 16 (1021 b, 29 y ss). El término “sentido” es usado a menudo como sinónimo de “finalidad”, sobre todo cuando se trata de cosas hechas por el hombre.

<sup>2</sup> Ciertamente, lo que se entiende en concreto por lo verdadero, lo bello, lo bueno, etc, depende también de los distintos modos de analizar estos valores y las diferentes posiciones de cada sujeto respecto a ellos. Pero esto no altera el hecho fundamental de que el hombre tiende básicamente hacia tales valores –fuente de sentido–, si bien, en parte, bajo formas y representaciones muy distintas entre sí. Es decir, el escepticismo, el subjetivismo y el relativismo expresan una verdad digna de tenerse en cuenta, pero es una verdad penúltima. Para una clarificación ontológica más profunda de tales valores y su mutua conexión véanse las referencias bibliográficas que figuran en mis obras *Natürliche Theologie* (nota 3), *Metaphysische Voraussetzungen in Skeptizismus* (nota 10) y *Dimensionen der Wirklichkeit* (nota 10).

Sabemos por experiencia que, al hilo de nuestra existencia en un mundo temporal y espacial, nos encontramos incesantemente con esos valores y sus realizaciones. Tenemos, pues, la posibilidad básica de vivir, en ese mundo, una vida llena de sentido.

Pero esto sólo puede darse en una medida relativa y limitada, pues en la naturaleza se dan también disarmonías, sufrimientos y crueldades; en las relaciones humanas hay limitaciones en cuanto a la justicia, faltas de entendimiento y escasa aceptación.

De este modo, en nuestro mundo limitado el ansia de sentido queda, en definitiva, poco saciada: En cuanto percibimos en la naturaleza los límites de lo bello y notamos en la sociedad un déficit de ética y humanidad, nos sentimos frustrados y queremos superar esas carencias.

Aquí se plantea la cuestión siguiente: ¿Se trata de un trascender sólomente relativo hacia algo gradualmente mejor —que siempre será por esencia limitado—, por ejemplo hacia una situación relativamente mejor en cuanto a belleza, justicia, bondad y amparo? ¿O hemos de superar, al final, todo lo limitado y la limitación misma?

Estas cuestiones sólo podemos responderlas mediante un análisis de los valores que determinan el modo de ser de nuestras tendencias básicas y especifican su orientación concreta. Los valores antedichos no indican de por sí —por lo que expresan— limitación alguna; por ejemplo, la justicia, como tal, no significa una medida limitada de justicia. Las tendencias humanas, en cuanto están orientadas hacia tales valores y son motivadas por ellos, tienden esencialmente a superar los límites de tiempo y espacio y a encontrar su logro adecuado en la dimensión de lo ilimitado e incondicionado.

Se puede llevar la argumentación filosófica todavía un paso más adelante: La búsqueda de sentido por parte del hombre, tal como la hemos analizado fenomenológicamente, no se agota en ciertos actos concretos; caracteriza —más o menos conscientemente— la *estructura total* de la conducta humana, en la que se refleja el “acto del ser” del hombre, su realidad más profunda. Su búsqueda del sentido de la vida y de los valores no puede entenderse sino como la expresión de la esencial teleología del ser humano. Si sólo existiera la finalidad (el “telos”) en nuestra representación y fuera en sí misma una mera nada, no podría decirse que nuestro ser humano está determinado constitutivamente por ella. Estar determinado real y esencialmente por un fin (“telos” en griego, “Ziel”, en alemán) presupone la realidad y la capacidad operativa de dicho fin. Pero éste sólo puede ser adecuado al hombre en cuanto persona si consiste en un ítuí. Esto nos inspira la siguiente observación: Lo incondicionado e ilimitado apela al hombre y suscita —en cierta medi-

da, como respuesta— una tendencia humana correlativa: afecta al núcleo personal de su existencia y lo insta a dar una respuesta incondicional.

Esta argumentación arranca, básicamente, de Platón y Aristóteles y es continuada desde la Edad Media a la Edad Moderna por distintos filósofos<sup>3</sup>.

La envergadura del asunto se acrecienta considerablemente en la actualidad debido al gigantesco desarrollo de la técnica, tanto en el ámbito físico y químico-biológico como en el psíquico-espiritual y el social, de modo que llega a afectar al “Código genético” del hombre. El hombre moviliza sus dotes espirituales para superar las condiciones impuestas por la naturaleza y desbordar los límites de espacio y tiempo. Ese impulso de la técnica podría interpretarse filosóficamente como una manifestación específica de la relación del hombre con lo perfecto e ilimitado. Precisamente, la problemática ética de ciertos desarrollos técnicos deja patente la creciente responsabilidad a que se ve llamado e instado el hombre. Al verse vitalmente orientado hacia lo ilimitado y lo divino, se intensifica en él su necesidad de dar sentido a su vida.

Queda, pues, esto claro a la reflexión filosófica: Al tender hacia lo ilimitado, son afirmados y mantenidos en toda su positividad valores como la belleza, la justicia y el amor, que ya de por sí, en cuanto a su sentido, no presentan ninguna limitación, y se supera la forma limitada en que son realizados y conocidos en el mundo; es decir, se tiende a lograrlos en su plena realidad ilimitada, “divina”. Esta plena realidad no la captamos con una intuición directa, sino a través de aproximaciones débiles. El concepto que adquirimos de ella nos va siendo comunicado por la experiencia cotidiana. Es decir: Lo divino accede a nuestro conocimiento de modo limitado, y a la vez supera este conocimiento indefinidamente.

De este modo, el encuentro con valores que permiten vislumbrar lo divino parece, por una parte, incondicionalmente necesario, y, por otra, sólo posible de modo condicionado, y gravado con muchas oscuridades, experiencias dolorosas y errores. Esto vale para el hombre considerado como individuo singular y como miembro de la sociedad. Por eso, la transmisión de tales valores ostenta una importancia fundamental para el bien común.

---

<sup>3</sup> Este tema fué ya tratado por el autor, histórica y sistemáticamente, en diversas vertientes. Por ejemplo, de modo fundamental en: *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*, München-Salzburg 1988, sobre todo en las pp. 147-164 (“Desde el hombre al Tú absoluto”) y 280-294 (“La pregunta por el hombre como punto de partida para la pregunta por Dios”); o, respecto a un problema especial de nuestra cultura técnica actual: “Sucht nach Transzendenz”, en: Winfried Böhm, Martin Lindauer (ed.), *Sucht und Sehnsucht-Über unseren Umgang mit Drogen und Drogenproblemen. (VII. Würzburger Symposium der Universität Würzburg)*, Stuttgart-Düsseldorf-Berlin-Leipzig 1994, pp. 43-60; y, respecto a la interpretación onto-teológica de la tendencia actual a dominar la realidad mediante la técnica, la obra: *Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik-Menschheit-Zukunft*, Tréveris 1979.

Ahora bien, el cuidado del bien común es tarea del Estado. Pues el “Estado” es entendido como la unión de un pueblo bajo la ordenación del Derecho para promover el bien común<sup>4</sup>. Dada la textura corpóreo-espiritual del hombre, el bien común no implica sólo los valores relativos al bienestar material y la seguridad vital; exige promover el sentido espiritual de la vida. Y como, según lo dicho, el sentido de la vida no es sólo algo inmanente al mundo sino trascendente, la tarea del Estado abarca ambos niveles de la realización del sentido, aunque de modo esencialmente distinto.

## 2. El Estado y las dimensiones de sentido del mundo

¿Cómo debe y puede el Estado transmitir el sentido inmanente al mundo? No, en primer lugar, mediante una especial actividad legislativa o ejecutiva; esta iniciativa sería demasiado superficial. Todas las medidas estatales sólo convencen cuando se muestran como expresión y consecuencia de la realidad básica del Estado mismo, que viene expresada en su Constitución y su ordenamiento legal, que debe representar el valor y el sentido de la justicia. Esto sólo es posible en una medida limitada, pero es necesario, aunque sólo sea en esa medida, a fin de que a través del Estado, como forma básica de organización de la sociedad, pueda obtenerse una primera idea de lo que es la justicia (y se sugiera la necesidad de una justicia absoluta, que supera el nivel estatal y cualquier otro nivel terreno).

En cuanto al contenido, la justicia —a cada uno lo suyo— es expresión del respeto y consideración debidos al hombre en virtud de la dignidad propia de su condición humana; se expresa en los llamados “derechos fundamentales”, o, más en concreto: “derechos humanos”. Se alude aquí a los derechos que tiene el hombre debido a su condición, no a una determinación estatal<sup>5</sup>. Le acompañan siempre, sea cual fuere el grupo social, la raza o la cultura a la que pertenezca, y determinan, en los distintos ámbitos de la vida, que el hombre tiene derecho a ser

---

<sup>4</sup> Cf., por ej., la *Constitución Bávara*, art. 3, párr. 1: “Baviera es un estado jurídico, cultural y social. Sirve al bien común”. Véase, también, la *Ley fundamental orgánica de la República Federal de Alemania*, art. 14, nº 2: “La propiedad obliga. Su uso debe servir al bien de la comunidad”; y nº 3: “Una expropiación es sólo permisible en atención al bien de la comunidad”. Esto indica que, a juicio de la Constitución, la finalidad del Estado no es el bien aislado del individuo, sino el bien común. Pues “el Estado es una asociación solidaria, cuyos miembros deben ayudarse unos a otros y al conjunto” (*Staatslexikon*, vol V, Friburgo 71995). De ello dan claro testimonio las formas de Estado democráticas. Sobre ellas dice Horst Tilch, secretario general del Tribunal Constitucional bávaro: “Esas formas de Estado inscriben... la autonomía de la persona, como postulado axiológico, en el fin del Estado, y consideran que este fin consiste, ante todo, en promover al máximo el desarrollo de la personalidad del individuo en la comunidad. La tensión entre el individuo y la comunidad se resuelve aquí subrayando la vinculación de la persona a la comunidad, sin disminuir con ello su valor propio” (H. Tilch: *Deutsches Rechtslexikon*, vol. 3, Munich 1992, p. 496).

<sup>5</sup> “Derechos humanos” son, por tanto, derechos que “competen al hombre como tal, independientemente de su pertenencia a un Estado o un grupo determinados” (Alexander Hollerbach: *Staatslexikon*, vol III, Friburgo 1995, p. 1104 y ss). “Se consideran derechos humanos los que le corresponden por naturaleza, debido a su condición humana, no en virtud de una concesión estatal” (Gerd Kleinheyer, artículo “Menschenrechte”, en: Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann (eds), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, vol. III, Berlín 1984, pp. 482-499, cita, p. 482).

considerado y honrado como hombre, independientemente de sus condiciones biológicas, sociales y culturales.

La exposición pormenorizada de los íderechos humanosí se fue realizando paulativamente a lo largo de la historia según las motivaciones de cada momento. Así, por ejemplo, la experiencia de los malos tratos y la opresión social de la burguesía por parte del clero y la nobleza condujo, en la Revolución Francesa (1789), a clarificar los derechos humanos de la “libertad, igualdad, fraternidad”. Se refleja aquí, innegablemente, la convicción cristiana de que los derechos fundamentales del hombre se enraízan en el hecho de haber sido creado a imagen del Dios Trino: la “libertad” —como “poder creativo originario del hombre” (Romano Guardini)— remite a la primera persona de la Divinidad como origen absoluto del ser; la ñigualdadí nos hace pensar en la segunda persona, consustancial al Padre; y “fraternidad” alude a la tercera persona, que encarna la unidad de amor de las otras dos personas. Esto no significa que fueran entonces conscientes de esta relación óptica. A contrario, ésta se hallaba velada por el hecho de que la Revolución Francesa quería liberar por la fuerza a los ciudadanos del “tutelaje y la opresión” a que los sometía el clero. Razón por la cual la Iglesia no aceptó al principio la idea de los derechos humanos sino con muchas restricciones<sup>6</sup>.

En la clarificación jurídica de este tema se dieron nuevos pasos —tras el derrumbamiento del Nacionalsocialismo— con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en la Asamblea Plenaria de la ONU (París 1948); con la *Convención Europea para la salvaguardia de los Derechos Humanos*, 1950 y con la *Ley fundamental de la República Democrática Alemana*, 1949. Estas declaraciones no son, en el fondo, sino una expresión concreta más de los valores fundamentales formulados por la Revolución Francesa; subrayan el derecho de todos los hombres

---

<sup>6</sup> Alfred Hierold explica que la posición de la Iglesia católica respecto a la idea de los derechos humanos siguió tres etapas: A la primera “fase de un rechazo absoluto” siguió una precavida “fase de aproximación”, para llegar luego a una “fase de colaboración activa” en la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, en el año 1963, que, según Hierold, puede considerarse como “la Carta Magna eclesial de los derechos humanos”. Cf. A. Hierold: “Die Kirche und der Menschenrechtgedanke”, en Uwe Voigt (ed), *Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog / Internationales wissenschaftliches Symposium unter der Schirmherrschaft der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste*, Bamberg 30, 06-04, 7, 1997 in honorem Heinrich Beck (*Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, vol. 14), Europäischer Verlag der Wissenschaften bei Peter Lang, Frankfurt/M. 1998, pp. 33-40.

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, en la “Declaración Universal de los Derechos Humanos” (1948), art. 1, se declara: “Todos los hombres son, por nacimiento, libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y conciencia y deben tratarse unos a otros con espíritu de fraternidad”; y en el art. 3: “Todo hombre tiene derecho a la vida, la libertad y la seguridad personal”.

La “Convención Europea para la salvaguardia de los Derechos Humanos” (1950) dice, en el art. 9: “(1) Cada uno tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cada individuo a cambiar de religión o de concepción del mundo, así como libertad de practicar su religión y su concepción del mundo individualmente o en comunidad con otros...”

Asimismo, cf. la “Ley fundamental de la República Democrática Alemana” (1949), art. 1 (*Dignidad humana, Derechos humanos*): 1) La dignidad del hombre es intocable. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder estatal; 2) El pueblo alemán reconoce que los derechos humanos, inviolables e inalterables, son el fundamento de toda socie-

al libre desarrollo de la personalidad, a la igualdad ante la ley y a la fraternidad, es decir, el derecho a la solidaridad, el apoyo y la ayuda, por ejemplo en el ámbito del matrimonio, la familia y la educación de los hijos<sup>7</sup>.

Es tarea del Estado, con sus poderes legislativo, ejecutivo y judicial, concretar estos derechos fundamentales mediante leyes correspondientes a las circunstancias históricas; velar por su cumplimiento y, así, colaborar al logro de una vida humana llena de sentido.

Llama la atención que en la cultura occidental se destaque mucho la importancia del derecho a la libertad pero se lo desgaje del conjunto de la vida: Los medios de comunicación realizan abiertamente ofertas de pornografía y exhiben ejemplos de criminalidad, sin cuidarse del bien de los niños y los jóvenes; además, la denigración de las convicciones religiosas va en aumento. Asimismo, el borrador de la Constitución de la “Unión europea” (UE) promueve una liberalización ilimitada de la economía: Mientras la “libertad de empresa” será en el futuro un derecho fundamental amparado por la Constitución (I-12,3 y II-76 ss), no se protegen, de modo correlativo, los derechos sociales de la mayoría de las personas que viven en la UE<sup>8</sup>.

Este exagerado liberalismo, carente de la necesaria interrelación humana inspirada en los valores de la fraternidad y la solidaridad, nos muestra que en Occi-

---

dad humana, de la paz y la justicia en el mundo, 3) Los siguientes derechos fundamentales afectan a los poderes legislativo y ejecutivo y a la administración de justicia como un derecho de validez inmediata”.

Ese carácter “intocable” de la dignidad humana (y, correlativamente, la inviolabilidad y, derivadamente, la inalterabilidad de los derechos humanos) debe entenderse tanto en la modalidad del indicativo (“Los derechos humanos *son* intocables”) como en la modalidad imperativa (“Los derechos humanos *no han de* ser tocados; *no es lícito* alterarlos”). En el primer caso, se alude a una condición esencial (Todo hombre, incluso el asesino, ostenta la dignidad propia de su condición humana y merece respeto). En el segundo caso, se trata de un estado o hábito (El vicioso que deforma su condición humana y aboca a una situación carente de sentido pierde su dignidad de hombre y no merece respeto. O bien, en otro aspecto: Por enfermedad o malos tratos puede una persona llegar a un estado indigno del ser humano). Estas dos formas posibles de entender la expresión “intangibilidad de la dignidad humana” no están claramente distinguidas en el texto legal; en la tradición europea inspirada por el Cristianismo está latente la primera (pues, por ej., incluso el asesino no debe ser condenado sin las garantías judiciales). En la tradición precristiana se halla latente, en cambio, la segunda forma (pues el hombre debe ser valorado en la medida de sus virtudes), y lo mismo pasa en la tradición islámica (El que blasfema contra Dios y el que ofende a las mujeres han de ser proscritos públicamente). La Ley Fundamental articula sobre la base de las antedichas tres categorías los derechos que se fundan en la “dignidad intocable del hombre”.

Reinhold Zippelius (*Allgemeine Staatslehre*, Múnich 1994, p. 331), resume esta cuestión así: “Los grandes lemas de la Revolución Francesa ‘libertad, igualdad, fraternidad’ siguen siendo los conceptos decisivos para comprender los derechos fundamentales. Todavía hoy se dividen los derechos fundamentales en ‘derechos de libertad’ y ‘derechos de igualdad’. La ‘fraternidad’ ha llegado a pleno desarrollo en nuestros días bajo el nombre de ‘estatalidad social’ o ‘solidaridad’”.

<sup>8</sup> Esto significa agresividad hacia dentro (aumento del número de los parados y de la escisión de la sociedad en pobres y ricos) y hacia fuera (militarización para asegurar los intereses económicos y las esferas de influencia política); en la línea de la globalización del capital, la UE debe volverse competitiva internacionalmente (sobre todo, respecto a los Estados Unidos). Véase, a este respecto, el análisis crítico realizado por la Comisión de política de la paz, de la Pax Christi, bajo el título “¿Una nueva superpotencia? El esbozo de constitución europea pone a los débiles en favor de la guerra global, la explotación social y la debilitación de la democracia”.

dente hay una particular disposición hacia la individualidad y la pluralidad, mientras que en Asia y África se presta más atención al conjunto englobante de la Humanidad y a la unidad cósmica de todos los seres, lo cual implica el riesgo opuesto de una unidad de pensamiento demasiado poco diferenciada, como se puso de manifiesto, por ej., en los sucesos provocados por las infames “caricaturas de Mahoma”. Esto insta a los distintos ámbitos culturales a salir de sí con objeto de comprender a los demás y realizar una complementación mutua con espíritu crítico, a fin de lograr la totalidad del ser, tal como se expresa en la interna vinculación de las tres categorías axiológicas antedichas<sup>9</sup>.

La tendencia a subrayar la distinción y la pluralidad se acrecienta, a veces, en la cultura occidental hasta el extremo de un absoluto pluralismo, relativismo y escepticismo, que impugna la existencia de un orden cósmico dotado de sentido, válido universalmente y fundamentado en un Ser absoluto y divino, o, al menos, la capacidad de conocerlo. Esto se manifiesta, por ej., en la negativa a aludir a Dios en el Preámbulo de la Constitución europea. La ironía de la historia radica en que Turquía, país que, a juicio de la mayoría de los Estados de la UE, ha de ser admitido en ésta, muestra en su cultura islámica una orientación claramente teocéntrica y sólo distingue Religión y Estado de manera formal, pero no real.

Pero, incluso desde su mismo contenido, la posición de un ípluralismo absolutoí se ve obligada a una revisión crítica. Su afirmación de que los distintos puntos de vista deben respetarse mutuamente no tendría objeto si aquello que hace hombre al hombre —y funda su dignidad— fuera absolutamente incognoscible. Pues írespetarí indica una actitud axiológica que, a ojos vistas, no tiene otro apoyo que la común dignidad humana de los representantes de las distintas posiciones.

---

<sup>9</sup> Justamente, el reto de las culturas europeas lanzado por la afirmación de que el catálogo actual de los derechos humanos fue “inventado” por los europeos e impuesto —debido a la “unilateralidad europea”— a toda la Humanidad —expresión de una ingenua pretensión de universalidad del pensamiento europeo— y, por otra parte, la reacción opuesta de un “relativismo cultural” absoluto hacen actualmente necesario recurrir a una esencia universal del hombre, que se halla latente bajo formas distintas, culturalmente condicionadas. Este recurso exige el diálogo de las culturas. Así, la formulación de los derechos humanos por la ONU en 1948 tuvo lugar, ciertamente, bajo la dirección de la cultura occidental (y con el tipo de racionalidad desarrollado por ella, con objeto de tomar distancia frente al conjunto de la experiencia y enfrentarse a ella mediante la “objetivación”, el “análisis” y la “determinación”), pero no sin una participación notable de representantes de Asia y África. La determinación concreta de los derechos humanos se hará con acentos diversos, según las circunstancias, y será por ello una tarea siempre inacabada. Cfr. Johannes Hoffmann (ed.): *Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen. Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt/M. 1991; Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte*, Bonn 1991; Heinrich Beck: “Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit-als Perspektive eines ‘dialektisch-triadischen’ Wirklichkeitsverständnisses”, en: Heinrich Beck, Gisela Schmirber (Eds.), *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen (Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, vol. 9), Frankfurt/M. u. a., 1995, pp. 17-69 (Versión española: *Paz creativa a partir del Encuentro de Culturas del Mundo*, Maracaibo/Venezuela 1996, pp.91-88); *Id.*: “Europa-Afrika-Asien. Komplementarität der Weltkulturen”, en: Erwin Schadel (ed.), *Ganzheitliches Denken/Festschrift für Arnulf Rieber (Schriften zur Triadik...*, vol. 10), Frankfurt/M. 1996, pp. 51-83; *Id.*..., “Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog. Ein weiterführendes Resümee”, en: Voigt (ed.), *Die Menschenrechte...* (Nota 6), pp. 353-361.

Por muy diversos entre sí que sean los diversos ámbitos de experiencia y los sistemas de valores, los une el hecho de que en todos ellos se tratan puntos de vista *humanos*; todos coinciden en su condición *humana*. La afirmación de un “pluralismo absoluto” —es decir, de una disparidad y pluralismo sin coincidencia alguna, ni comunidad, ni unidad— sólo es posible cuando no se reflexiona debidamente.

Esto vale también para el relativismo cognoscitivo absoluto —y, derivadamente, para el escepticismo— que se haya implícito en el pluralismo: Pues la afirmación de que la verdad es “relativa” y sólo vale para mí o para ti —o para una situación determinada— es considerada aquí como una “verdad en sí”, una “verdad absoluta”. Y que la verdad, si existe, no es en ningún caso cognoscible y comunicable es algo que se lo afirma como conocido y comunicable<sup>10</sup>.

Vemos, pues, que lo adecuado a la realidad no es defender una actitud pluralista, relativista y escéptica *absoluta* sino sólo una *relativa*, sobre cuya base pueda y deba el Estado promover los valores y el sentido. Pues un Estado democrático “pluralista” en este sentido puede partir del *reconocimiento de una dignidad humana común* y tener, así, la posibilidad de respetar y proteger a los hombres en sus distintas formas de vida y manifestaciones culturales; puede aprovechar al máximo las posibilidades que tienen de contrastarse y complementarse, contribuyendo creativamente de ese modo al bien común, que es la finalidad esencial del Estado. Sólo se exige que el que piense de otra forma respete la dignidad humana y los derechos básicos inherentes a ella. Esto nos permite fundamentar y definir la tolerancia —no una tolerancia absoluta, sino limitada por la condición antedicha— como la “virtud” esencial del Estado.

De igual modo, podemos considerar *parcialmente* justificado un relativismo genealógico absoluto, en el que se expresa un pluralismo radical: La verdad y su concepción no es absoluta, sino *en cierta medida* dependiente de distintos pun-

---

<sup>10</sup> Si estas posiciones radicales se hacen cargo de que sólo son posibles bajo el supuesto de su falsedad, se relativizan y dejan libre el acceso crítico a la realidad. Véase, sobre esto, Heinrich Beck: “Metaphysische Voraussetzungen in Skeptizismus, Relativismus und Pluralismus”, en *Salzb. Jahrbuch für Philosophie XLIII* (1988) 23-34; *Id.: Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik (Schriften zur Triadik und Ontodynamik*, vol. 23), Frankfurt a. M., 2004, sobre todo p. 66 y ss. y 92. De aquí se sigue una nueva visión de la esencia y dignidad del hombre. Cf. Heinrich Beck: “Über die Würde des Menschen. Von Skeptizismus und Relativismus zu einer anthropologisch-ethischen Grundlegung”, en: Alexandra Ortner und Ulrich J. Ortner (Eds.), *Grundschulpädagogik. Wissenschaftsintegrierende Beiträge* (Libro homenaje a Reinhold Ortner), Donauwörth 1990, pp. 17-28. Cfr. también: Michael Fischer (ed.), *Der Begriff Menschenwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen*, 2ª ed. remodelada, Frankfurt/M. 2005. Aquí se trata, entre otras, la cuestión de si la moderna Biotécnica —que intenta descifrar el Código Genético del hombre y hacerlo manipulable— puede llegar un día a anular el concepto de una “esencia universal del hombre, válida en todo tiempo” (así como la “dignidad humana” básica, fundada en ella). La respuesta podría darse en la misma línea: El hombre como “objeto” de la Biotécnica presupone al hombre como sujeto de esta técnica; pero éste tiene una estructura corpóreo-espiritual, dotada de una “dignidad ótica”. En otras palabras: El hombre es susceptible de ser cambiado por el hombre sólo en un sentido “secundario”, subordinado a esa estructura. Con esta distinción, el problema ético de una manipulación genética del hombre quizá posible en un futuro próximo no está resuelto todavía, sino planteado de modo preciso (y en su debido nivel).

tos de vista. Y lo mismo se diga del escepticismo gnoseológico: El conocimiento de la verdad no es, por una parte, absolutamente imposible; por otra, sin embargo, es sólo posible de forma limitada.

Esto se comprueba en las formulaciones relativamente indeterminadas que suelen hacerse de la dignidad humana y de los derechos fundamentales que se derivan de ella. Esas declaraciones necesitan una interpretación constante y un desarrollo. Por eso parece muy razonable y adecuado clarificarlas una vez y otra mediante regulaciones estatales ajustadas a las situaciones concretas.

### **3. El Estado y la apertura a la trascendencia**

Lo que vale para las dimensiones intramundanas de los valores humanos, vale más todavía para su profunda dimensión trascendente. De ahí se deriva la tarea del Estado de favorecer el acceso de las gentes al sentido último de la vida. Dado que el fin esencial del Estado consiste en posibilitar y asegurar el bien común, y éste implica esencialmente los aspectos espirituales del hombre —dirigido a través del mundo hacia el logro de la plenitud de sentido en la trascendencia—, es claro que el Estado se halla obligado a orientar a las personas hacia esa meta y ayudarles a conseguirla.

Las interpretaciones de la vida que orientan al hombre hacia la trascendencia pertenecen al ámbito del arte, la filosofía y la religión. Estas tres áreas de la cultura humana han de ser vistas como una unidad, pues el arte nos abre a la trascendencia mediante símbolos visibles; la filosofía reflexiona y discute sobre el posible acceso a la trascendencia mediante argumentos racionales; y la religión confiere a la trascendencia un contenido preciso y cercano al hombre, y abre caminos para una plena irreligión personal a lo divino. De esta forma se vinculan entre sí las tres áreas<sup>11</sup>.

Cierto que aquí surge el grave problema de si ciertas formas de arte, filosofía y religión no pueden, más bien, cerrar el acceso a la trascendencia. Por eso, al tiempo que se destaca la importancia de tales áreas, debe promoverse la capacidad y la disposición de las gentes a una reflexión crítica. De aquí se desprende una ineludible tarea formativa y educativa del Estado. A esa tarea pertenece, sobre todo, el desarrollo de la capacidad de discernimiento filosófico en las escuelas e instituciones pedagógicas, pues la filosofía puede, más que ninguna otra disciplina, acercarnos espiritualmente, de forma crítica, a las últimas cuestiones relativas al sentido.

---

<sup>11</sup> Ya Hegel vio que esos tres ámbitos se pertenecen mutuamente; son manifestaciones distintas, intervinculadas "dialécticamente", del "Espíritu Absoluto". Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), párr. 553-557.

Con todo, la capacidad del hombre para una discriminación crítica sigue siendo limitada. De ahí que surja la pregunta de si no pertenece también a las tareas del Estado proteger a los ciudadanos, sobre todo a los jóvenes, de las manifestaciones de esas tres áreas que lesionen abiertamente la dignidad humana y conduzcan a una pérdida del sentido de la vida, poniendo así en peligro el bien común. Esta cuestión se plantea, por ej., respecto a ciertas formas de “arte” y “filosofía”, pero también de ciertas tradiciones “religiosas”. También aquí deberían renovarse las posiciones anquilosadas mediante la adopción de actitudes valientes y comprensivas, que no rehuyan el diálogo intercultural e interreligioso.

En la transcendencia —es decir, en lo incondicionado y divino— radica no sólo la fundamentación última del sentido de la vida sino también —implícita en ello, como quedó patente en nuestro análisis filosófico, clarificador del nexo humano con la trascendencia— la fundamentación de toda responsabilidad humana. Vemos aquí, claramente, un motivo esencial para la promoción estatal de la religión<sup>12</sup>, pues la comprensión de la vida como una misión divina —que el preámbulo de la “Ley fundamental” denomina “responsabilidad ante Dios”— nos transmite la necesidad de adoptar una actitud de seriedad moral y de “equilibrio” emocional. Si no se fundamenta el ser humano en lo incondicionado y no se destaca su condición de imagen de Dios, será difícil mostrar que posee una “dignidad inquebrantable” (art. 1 de la Ley Fundamental), convicción en la que se apoyan todos los “derechos fundamentales” del hombre, como la iprotección y garantía de la libertad y la “invulnerabilidad de la persona” (Ley fundamental artículos 2 y 4) y, con ello, la estructura básica del Estado.

La promoción de la Religión no responde, por tanto, sólo a una obligación del Estado sino también a un interés suyo bien justificado.

Sin embargo, con ello no se le concede el derecho —y esto supone un límite muy significativo de las competencias estatales!— de prescribir de modo exclusivo una determinada convicción religiosa y convertirla en “religión estatal”. Esto se desprende básicamente del hecho de que lo divino e infinito sólo es accesible de modo muy limitado a la limitada capacidad humana de comprensión. Por eso, vistas las cosas desde el afán humano de conocer y de dar sentido a su vida, apare-

---

<sup>12</sup> La “Ley fundamental” quiere promover la Religión por principio. Esto se expresa, por ej., en el art. 7, nº 3: “La enseñanza de la religión es, en las escuelas públicas —excepto las aconfesionales—, una asignatura básica...”. Si la intención del legislador hubiera sido únicamente el amparo del derecho a la “libertad de fe” (art. 4, nº 1), que afecta tanto a las confesiones religiosas como a las concepciones del mundo no religiosas, sobraría el art. 7, nº 3. La enseñanza religiosa debe, más bien, ser ofrecida en todo caso; lo cual indica la intención de promover la religión en cuanto tal. En la misma dirección se mueve la Constitución bávara, art. 131: “1) Las escuelas no deben transmitir sólo saber y poder, sino también formar el corazón y el carácter, 2) Metas supremas de la formación son venerar a Dios, respetar las convicciones religiosas y la dignidad humana... y estar abierto a la verdad, la bondad y la belleza”. Es manifiesto que estos textos legales no tienden sólo a proteger la religión (para asegurar la libertad) sino, mucho más, a promoverla positivamente, con el único fin de dar sentido a la vida.

cen como posibles en principio una serie de interpretaciones y formas concretas de religión, entre las cuales ha de escoger responsablemente cada persona individual. Esa libertad de elección sería vulnerada por el Estado si quisiera imponer a todos una determinada concepción de la vida. Aquí debería tratarse la cuestión de lo que significaría para la UE la admisión de la islámica Turquía, pues el Islam no reconoce de forma inequívoca ese derecho fundamental humano vigente en la UE.

Por otra parte, en virtud del derecho a la “libertad de confesión religiosa y cosmovisional” (art. 4 de la Ley Fundamental) no pueden tolerarse las formas de religión que desprecien la “dignidad de la persona” (artículo 1) y el “derecho al libre desarrollo de su personalidad” (art. 2). Por tanto, no toda forma posible de “religión” es incluida en dicho artículo. ¿Cuál es el criterio?

Desde el punto de vista filosófico ha de indicarse lo siguiente. Un aspecto esencial radica en la decisión y la claridad con que una convicción religiosa responde a la orientación del hombre hacia lo absoluto y lo divino, es decir, hacia lo ilimitadamente positivo, y fundamenta así la dignidad y la autoresponsabilidad del hombre. Esto sucede, por ej., con las íreligiones monoteístasí —Judaísmo, Cristianismo, Islam—, según las cuales la divinidad es una realidad personal y el hombre ha sido creado a su “imagen”; fue llamado por su palabra creadora y está invitado a dar respuesta y ser responsable<sup>13</sup>.

Según la concepción cristiana, la divinidad es incluso, en sí misma, una sociedad interpersonal<sup>14</sup>. Con la Encarnación en Jesucristo, la Trinidad entró en una relación inmediata con el hombre, lo que puede verse como la expresión de la suprema medida de amor personal. Si, para justificar que el Estado promueve también al Cristianismo, conforme a la Constitución, se aducen sólo motivos históricos, a saber, el hecho de que esta religión ejerció en el pasado un influjo decisivo en la cultura occidental, no sería una razón del todo satisfactoria, pues no es tarea del Estado conservar sólo el pasado, ya que en el futuro pueden surgir nue-

---

<sup>13</sup> Según el Judaísmo y el Cristianismo, la dignidad del hombre está afirmada en la palabra divina (*Gen* 1, 26): ¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanzaí. Algo semejante sucede en el Islam (véase la *Sura* 15 (29): “Y tu Señor habló a los ángeles: ‘Yo quiero crear al hombre de arcilla seca y barro negro; (30) cuando lo haya configurado plenamente y le haya infundido mi espíritu, entonces caed reverentemente ante él”, justo porque fue formado a semejanza de Dios y lleva a Éste en sí. Véase también la *Sura* 38 (72).

<sup>14</sup> Cfr. Vgl. Ludger OeingHanhoff, “Freiheit und Solidarität. Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses”. en: *Metaphysik und Freiheit*, München 1988, pp. 323-338, sobre todo, p. 334: “La doctrina de la Trinidad viene a ser... la suma de la revelación cristiana: Dios es el Amor. Pero el amor personal es una autocomunicación mutua; significa darse plenamente unos a otros. Mas darse a sí mismo sólo puede hacerlo el que se posee y afirma, por tanto es plenamente consciente de sí mismoí. Según el misterio de la fe del Dios Uno y Trino, la vinculación y unidad de las personas es algo absolutamente incomparable. Las tres poseen conjuntamente un mismo ser (absoluto e infinito), que se regalan mutuamente (y, de esta forma, no significan ídiosesí distintos, limitados los unos frente a los otros en su ser). Cfr. H. Beck: *Natürliche Theologie...* (nota 3), pp. 110-112 y 192-205. Según Gisbert Greshake, la diferencia del absolutismo despótico la forma democrática de Estado se basa en la imagen trinitaria de la igualdad de rango de las tres personas distintas en la identidad del ser. Cfr. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg, 1997.

vas exigencias. Para la colaboración del Estado especialmente con las comunidades cristianas deben aducirse principalmente razones objetivas internas, como es la afinidad de sentido que se da entre la dignidad personal y la responsabilidad del hombre y la comprensión de lo absoluto y lo divino como una realidad personal<sup>15</sup>.

## Síntesis

1. Al hombre podemos definirlo como un ser en busca de sentido. Esto se expresa en su búsqueda de belleza, verdad, justicia y amor. Estas modalidades de sentido se pueden encontrar y realizar en el mundo, pero de forma limitada.

Al darse en medida limitada, impulsan al hombre a buscar el sentido perfecto e ilimitado de la vida en la trascendencia, y esto no significa que hayamos de buscarlo en el ámbito de lo absolutamente irracional e incomprometido, más allá de la belleza, la verdad, la justicia y el amor; lo encontramos y realizamos justo mediante la realización plena de esos cuatro valores, vistos en su identidad originaria.

Estos valores implican una relación con el otro y con la comunidad; por eso afectan también esencialmente al bien común. Hacer posible su realización es tarea encomendada al Estado. Con ello se le exige que colabore al encuentro con los valores tanto en su dimensión intramundana como en la trascendente.

2. Como el sentido ya puede y debe ser realizado en nuestro mundo limitado, tiene el Estado la tarea y la capacidad de representar en sí mismo ciertos valores llenos de sentido, como son, ante todo, el valor de la justicia y el respeto a la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales.

---

<sup>15</sup> Arthur Kaufmann: *Grundprobleme der Rechtsphilosophie. Eine Einführung in das rechtsphilosophische Denken*, München 1994, llega incluso, en la p. 141, a decir: "La idea del Derecho es la idea del hombre personal o no es absolutamente nada" (Subrayado en el original). La dignidad específica del hombre como un ser personal, es decir, un "ser en relación" sólo puede en definitiva entenderse adecuadamente, como expone más ampliamente en las páginas 139 y ss., sobre el trasfondo de una "Ontología relacional"; ésta constituye hoy día una meta codiciada. En esta línea, véase H. Beck: "Analogia Trinitatis-ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt". En: *Salzb. Jahrb. f. Philosophie XXV* (1980), pp. 87-99; Erwin Schadel, "Zur ontotriadischen Begründung ganzheitlichen Denkens". En E. Schadel (ed.): *Ganzheitliches Denken* (nota 2), pp. 13-48. En el contexto de esta forma de comprensión de la realidad, ya el pedagogo, filósofo y teólogo Johann Amos Comenius (1592-1670) expuso el Derecho humano como una forma de complementación comunicativa mutua. Cfr. Uwe Voigt: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius als kreative Synteseleistung. Vom Konflikt der Extreme zur Kooperation der Kulturen (Schriften zur Triadik und Ontodynamik. vol. 11)*, Frankfurt/M. 1996, pp. 74-86.

3. En la medida en que el pleno ajuste a la tendencia del hombre hacia el sentido exige la apertura a la trascendencia, debe el Estado promover todos los aspectos de la cultura que nos abren a la trascendencia, sobre todo en el arte, la filosofía y la religión.

Sería, sin embargo, extralimitarse de su competencia si hiciera obligatoria para todos una interpretación restringida de la trascendencia y, por ej., proclamara una íreligión estatalí. Esto no sería acorde con nuestra forma imprecisa de conocer el nexo que nos une a la trascendencia y la necesidad de orientar nuestra vida de forma autoresponsable. Pero esto no implica que no deba el Estado promover especialmente las religiones que conciben lo absoluto y divino como un ser personal, sobre todo el Cristianismo, y ello no sólo para hacer justicia a las raíces históricas esenciales de nuestro Estado sino, también y ante todo, porque en esa concepción personal del Absoluto se fundamenta de modo espléndido la dignidad personal del hombre, cuya custodia respetuosa constituye el núcleo jurídico que sostiene el entramado estatal<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Finalmente, hemos de remitir a la sugestiva argumentación de Alexander Papsthart, que, sobre todo a propósito de las flagrantes injusticias cometidas por el Estado nacionalsocialista, ha mostrado que, frente a un escepticismo, relativismo y pluralismo radicales –que no reconocen un criterio incondicional para juzgar qué leyes impuestas por instancias humanas son justas o injustas–, nos queda el recurso filosófico a un orden divino de la Creación. Cfr. “Naturrecht als Schöpfungsordnung”, en *Medizin und Ideologie* 10 (1988), pp. 16-19.