

Derechos Humanos y Dignidad Intrínseca en el Islam; Una perspectiva racional y shiita

Por el equipo editorial de www.islamoriental.com

La pregunta fundamental; ¿por qué los seres humanos poseen derechos iguales?

Imaginemos a un individuo en un tribunal lejano o en medio de una crisis política que formula una pregunta elemental: ¿por qué ningún gobernante, mayoría o legislación positiva tiene la potestad legítima de quebrantar su vida, su libertad o su integridad moral? La respuesta contemporánea inmediata se resume en una fórmula canónica: los «derechos humanos». No obstante, si profundizamos en el fundamento filosófico, surge un dilema más complejo: ¿cuál es el verdadero origen de estas prerrogativas? ¿Constituye esta dignidad un mero pacto contingente acordado por los Estados tras las catástrofes de la Segunda Guerra Mundial, o responde a una verdad inherente e inalienable arraigada en la propia ontología del ser humano? Si las potencias políticas decidieran mañana reformular o revocar dichos tratados, ¿se extinguiría con ello el valor sagrado del individuo?

Este dilema constituye el núcleo del debate sobre la universalidad de los derechos humanos. El derecho internacional postula que estas normas pertenecen a todo ser humano en cualquier latitud y época; sin embargo, diversas corrientes críticas han cuestionado si dicha universalidad no encubre una imposición tácita de esquemas nacidos de la experiencia histórica de la modernidad europea. Frente a esta encrucijada, el pensamiento islámico analítico, examinado desde la perspectiva de la escuela de Ahlul-Bayt (P), desarticula falsas dicotomías: ofrece una cosmovisión donde la dignidad no es una concesión estatal ni una convención transitoria, sino una realidad creacional y racional que el entendimiento humano independiente está plenamente capacitado para descubrir y defender.

La dignidad en los tratados internacionales y su aporía filosófica

El diez de diciembre de mil novecientos cuarenta y ocho, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Su preámbulo consagró el reconocimiento de la «dignidad intrínseca» y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana como fundamento de la libertad, la justicia y la paz. Su primer artículo afirmó que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dotados como están de razón y conciencia. Posteriormente, en mil novecientos sesenta y seis, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos reiteró formalmente que estos derechos emanan de la dignidad inherente a la persona humana.

A pesar de este hito institucional, la filosofía del derecho contemporánea dejó sin resolver una interrogante ontológica: ¿en qué se fundamenta esa dignidad inherente? Jacques Maritain, partícipe de las deliberaciones fundacionales de la UNESCO, retrató con lucidez este consenso pragmático: «Estamos de acuerdo sobre los derechos, a condición de que no se nos pregunte el porqué». Aquel silencio fue una estrategia diplomática indispensable para eludir el choque ideológico entre visiones antagónicas, pero dejó al edificio de los derechos humanos sin una base metafísica compartida.

Immanuel Kant formuló la célebre máxima del ser humano como «fin en sí mismo» y situó la dignidad en la autonomía de la razón moral. Por su parte, el positivismo jurídico contemporáneo prescindió de cualquier dimensión trascendente, reduciendo el derecho a un producto contingente de la soberanía estatal. El riesgo inherente a esta reducción radica en que, si la dignidad humana es concebida únicamente como una convención secular y mutable, queda desprovista de defensas frente al relativismo cultural o al autoritarismo, pues cualquier régimen podría aducir que en su marco legal interno determinados

colectivos no merecen el estatus pleno de sujetos de derecho. Para rescatar la universalidad de esta fragilidad, se requiere un fundamento ontológico y racional más sólido.

La distinción teológica entre dignidad ontológica y dignidad moral adquirida

La teología racional shiita resuelve esta aporía mediante una distinción conceptual decisiva para el derecho público: la diferenciación entre la «dignidad ontológica» (karamah takwiniyyah) y la «dignidad moral adquirida» (karamah iktisabiyyah). Esta precisión desarticula el equívoco común de que los derechos dependen de la profesión de fe.

La dignidad ontológica es una prerrogativa universal, primordial e inalienable que el Creador ha otorgado a la totalidad del género humano. El Sagrado Corán lo formula de manera explícita en la sura al-Isra, aleya setenta: «Ciertamente hemos conferido dignidad a los hijos de Adán» (Wa laqad karramna bani Adam). La designación coránica «hijos de Adán» abarca a toda la especie humana, sin distinción de credo, etnia, género, lengua o condición social. El origen de esta dignidad reside en la arquitectura ontológica del ser humano: la posesión de un intelecto reflexivo, libre albedrío, discernimiento moral y capacidad de trascendencia. De esta dignidad primordial derivan los derechos inalienables fundamentales: el derecho a la vida, a la integridad psicofísica, al debido proceso y a la inmunidad frente a la tortura y la degradación. Estos derechos nacen del hecho ontológico de ser humano, no de la adhesión confesional ni de la obediencia ritual.

En contraposición, la dignidad moral adquirida representa una jerarquía ética e interior que los individuos alcanzan mediante el esfuerzo voluntario, la piedad y la rectitud. El Corán señala en la sura al-Huyurat, aleya trece, que el más noble ante Dios es aquel que posee mayor conciencia moral. Esta dimensión concierne a la evolución espiritual del alma y al juicio trascendente en la vida ultraterrena. El axioma jurídico crucial estriba en que la dignidad adquirida jamás condiciona ni anula los derechos humanos fundamentales en el orden civil y terrenal. Ningún tribunal, gobernante o estructura jurídica dentro de este marco doctrinal posee la autoridad de despojar a un ser humano de sus derechos inherentes bajo el argumento de que este carece de virtudes morales o difiere en su fe religiosa.

El puente normativo; del hecho ontológico al imperativo de justicia

Uno de los desafíos tradicionales de la filosofía moral consiste en justificar el tránsito de proposiciones descriptivas a proposiciones normativas: si la dignidad es una cualidad existencial del ser humano, ¿cómo genera por sí misma una obligación legal inquebrantable?

La escuela teológica shiita resuelve esta cuestión a través de la razón práctica y el principio de la maldad intrínseca de la injusticia (qubh al-dhulm). En este marco reflexivo, la dignidad primordial manifiesta un hecho objetivo: el ser humano es un ente consciente, dotado de intencionalidad, capaz de experimentar sufrimiento y portador de fines intrínsecos. El intelecto humano sano (al-aql al-salim) constata de forma autónoma y autoevidente que cualquier agresión, vejación o privación injustificada de la vida hacia un ser con tales cualidades constituye una violación de la equidad («dhulm» u opresión).

La razón dictamina con certeza universal la reprobabilidad moral de la injusticia. En consecuencia, el deber jurídico no surge de un mero mandato externo, sino del reconocimiento racional de la justicia. Cuando el entendimiento advierte que avasallar a una persona equivale a cometer un acto intrínsecamente perverso, ese juicio ético se traduce de modo inexorable en un deber de abstención y en una garantía de derechos. Este enlace racional fundamenta los derechos humanos sobre principios inteligibles que vinculan a todo ser racional, al margen de su horizonte religioso particular.

El pacto de gobierno del Imam Ali (P); consagración de la igualdad creacional

Este andamiaje racional y teológico alcanzó su máxima manifestación práctica en el legado gubernamental de Ahlul-Bayt (P). El testimonio histórico más sobresaliente es la carta que el Imam Ali ibn Abi Talib dirigió a Malik al-Ashtar al designarlo gobernador de Egipto, preservada en el documento cincuenta y tres de Nahyul Balaghah. En un territorio pluriconfesional, donde convivían comunidades coptas y diversas minorías con la población musulmana, el mandatario recibió instrucciones inequívocas sobre el trato debido a los gobernados.

El Imam Ali prescribió las pautas de justicia política con una sentencia célebre: «Infunde en tu corazón misericordia, benevolencia y afecto hacia el pueblo, y no seas para ellos como una fiera voraz que busca devorarlos; pues los hombres pertenecen a una de dos categorías: o bien son tus hermanos en la fe, o bien son tus iguales en la creación» (Nazirun laka fil-khalq).

La expresión «tus iguales en la creación» eleva la condición humana común al rango de principio rector de la justicia judicial, política y social. Para el Imam Ali, la mera condición humana basta para conferir inmunidad, dignidad, amparo y acceso al derecho. En este horizonte ético, la protección jurídica no constituye un privilegio reservado a los correligionarios, sino un deber inmutable y universal hacia todo aquel que comparte la naturaleza humana.

Racionalidad natural y convergencia entre intelecto y revelación

La escuela jurídica y teológica imamí se apoya en el principio de la bondad y maldad intrínsecas de los actos (al-husn wal-qubh al-aqliyyani). Esta doctrina postula que las acciones poseen cualidades morales inherentes que el intelecto humano puede descubrir con independencia de la revelación. La justicia, la veracidad y el respeto al prójimo son intrínsecamente virtuosos; la crueldad, el despojo y la tiranía son intrínsecamente reprobables.

El principio metodológico fundamental «Todo lo que la razón dictamina, la ley revelada lo ratifica» articula una relación orgánica entre la racionalidad y la ley divina. Si el intelecto certero concluye que la preservación de la dignidad humana exige la abolición de la servidumbre, el rechazo a la violencia institucional y la garantía de un juicio imparcial, la legislación islámica refrenda dicho juicio. El Imam Musa al-Kadhim caracterizó la razón como la «prueba interna» y a los profetas como la «prueba externa», dos guías ontológicas que no pueden colisionar en sus verdades esenciales.

Esta visión habilita un diálogo constructivo con la filosofía política occidental. Pensadores contemporáneos como John Rawls han recurrido a la idea de la «razón pública» para articular bases compartidas de convivencia en sociedades plurales. El principio shiita de racionalidad ética actúa con una función equivalente, demostrando que los cimientos de los derechos universales descansan en un discernimiento innato que une a la humanidad más allá de las diferencias teológicas particulares.

Hermenéutica ante los preceptos históricos; lo inmutable y lo contingente en el Iytilah

Un debate insoslayable entre juristas e historiadores consiste en cómo armonizar ciertas sentencias del derecho islámico clásico, concebidas en contextos socioculturales remotos, con el principio moderno de igualdad ante la ley. La respuesta metodológica del pensamiento shiita rechaza el literalismo estático mediante la aplicación del iytilah dinámico.

La teoría del derecho shiita distingue con nitidez entre los principios universales inmutables (zabit) y las regulaciones contingentes ligadas al contexto histórico (mutaghayyir).

Principios como la primacía de la justicia, el rechazo a la opresión, la inviolabilidad de la dignidad y la salvaguarda de la libertad constituyen ejes eternos del mensaje profético. Por el contrario, numerosas normas instrumentales que regulaban relaciones contractuales, estatus bélicos o dinámicas de servidumbre en la antigüedad respondían a estructuras materiales y costumbres de épocas específicas.

Cuando las condiciones materiales e históricas transforman la naturaleza de una situación (taghayyur al-mawdu), o cuando una aplicación literal entra en contradicción con la preservación de la justicia y la dignidad humana, la jurisprudencia interpretativa revisa la norma para salvaguardar el propósito superior de la ley. La desaparición histórica de la esclavitud y la concepción contemporánea de la ciudadanía demuestran la plasticidad de esta metodología para superar desfases históricos sin quebrar la fidelidad a los valores trascendentes.

Universalidad y pluralismo frente a la hegemonía cultural

Una crítica fundada hacia ciertas corrientes internacionales advierte sobre el peligro de transformar el discurso de los derechos humanos en un vehículo de imposición cultural o neocolonialismo axiológico. El filósofo y premio Nobel Amartya Sen ha demostrado a través de la investigación histórica que ideales como la tolerancia, la deliberación pública y la dignidad no son patrimonio exclusivo de Occidente, sino que poseen profundas raíces en el pensamiento asiático e islámico.

La perspectiva shiita asume este dilema distinguiendo entre fines universales y modalidades particulares. La defensa de la dignidad y la equidad es un imperativo ético universal; sin embargo, las expresiones institucionales y los lenguajes culturales a través de los cuales cada civilización materializa esos principios pueden manifestar una enriquecedora diversidad. Una universalidad genuina no se alcanza mediante la homogeneización forzosa, sino cuando los valores fundamentales son reconocidos como exigencias nacidas de la propia herencia espiritual e intelectual de cada pueblo.

Preguntas frecuentes y esclarecimiento de equívocos conceptuales

¿Considera el islam a los no musulmanes como ciudadanos de segunda clase?

Esta percepción errónea confunde circunstancias bélicas del pasado con los principios normativos permanentes. En la doctrina de Ahlul-Bayt, las garantías ciudadanas básicas — como el derecho a la vida, a la propiedad privada, a la administración de justicia y a la libertad de conciencia— descansan en la dignidad creacional compartida. Desde la Constitución de Medina auspiciada por el Profeta Muhammad (PB) hasta las disposiciones administrativas del Imam Ali, las comunidades cristianas, judías y de otras tradiciones contaron con personería jurídica, autonomía en sus tribunales familiares y protección efectiva del Estado. La máxima del Imam Ali que reconoce al prójimo como «igual en la creación» excluye cualquier jerarquización discriminatoria de la ciudadanía.

¿El ser humano en el islam posee derechos o se encuentra sujeto únicamente a deberes?

Esta objeción surge de una desconexión semántica entre el vocabulario teológico y el jurídico moderno. En el pensamiento islámico, el deber y el derecho son correlativos e inseparables: todo deber que la ley impone a un gobernante o a un ciudadano genera automáticamente un derecho correlativo para el prójimo. Si la ley impone la obligación de actuar con equidad, otorga al ciudadano el derecho a exigir justicia. Adicionalmente, la tradición shiita cuenta con un texto fundacional paradigmático: el Tratado de los Derechos (Risalat al-Huquq) del Imam Ali Zain al-Abidin, el cual sistematiza la existencia humana en una red de derechos exigibles frente a Dios, la sociedad, la familia y el poder político.

¿La defensa de los derechos humanos requiere necesariamente una visión secular del mundo?

El secularismo constituyó una respuesta política específica frente a los conflictos religiosos de la Europa moderna, pero no representa el único camino hacia la universalidad. Si los derechos humanos se fundamentan en la racionalidad, la conciencia moral y la justicia natural, la teología shiita afirma la soberanía de la razón como vía legítima de conocimiento moral. La fundamentación trascendente no restringe las libertades, sino que las dota de un anclaje axiológico superior que impide que la dignidad del ser humano quede subordinada a los vaivenes políticos, a las conveniencias económicas o a la voluntad arbitraria de mayorías coyunturales.

Bibliografía y fuentes de referencia

Instrumentos internacionales y tratados sobre derechos humanos:

Asamblea General de las Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos Humanos, Resolución 217 A (III), París, 1948.

Naciones Unidas, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Resolución 2200A (XXI), Nueva York, 1966.

UNESCO, Los derechos del hombre: estudios y comentarios en torno a la Declaración Universal, con prólogo de Jacques Maritain, Columbia University Press, 1949.

Filosofía moral y jurídica contemporánea:

Immanuel Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, estudio sobre el principio de la dignidad y la autonomía de la voluntad.

Jacques Maritain, El hombre y el Estado (Man and the State), The University of Chicago Press, Chicago, 1951.

John Rawls, Teoría de la justicia, Harvard University Press, Cambridge, 1971; y El derecho de gentes (The Law of Peoples), Harvard University Press, 1999.

Amartya Sen, Desarrollo y libertad (Development as Freedom), Oxford University Press, 1999; y La idea de la justicia, Harvard University Press, 2009.

Fuentes clásicas y contemporáneas del pensamiento shiita:

El Sagrado Corán, análisis exegético de las aleyas de dignidad creacional (Sura 17:70 y Sura 49:13).

Al-Sharif al-Radi, Nahyul Balaghah (La cumbre de la elocuencia), Carta 53, instrucciones de gobierno del Imam Ali ibn Abi Talib a Malik al-Ashtar.

Imam Ali ibn al-Husain (Zain al-Abidin), Risalat al-Huquq (El tratado de los derechos), estudio sobre la estructura de las relaciones humanas y jurídicas.

Allamah Muhammad Husain Tabataba'i, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, discusiones epistemológicas sobre el intelecto práctico y las percepciones convencionales.

Ayatullah Murtada Mutahhari, El sistema de derechos de la mujer en el islam, y Fundamentos teológicos de la justicia, Ediciones Sadra.

Shahid Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr, Durus fi Ilm al-Usul, deliberaciones sobre la correlación entre razón y revelación y la ética objetiva.

Ayatullah Abdollah Yavadi Amoli, Derecho y deber en el islam: Fundamentos filosóficos de los derechos humanos, Instituto Isra.

Todos derechos reservados. Se permite copiar citando la referencia.

www.islamoriental.com, Fundación Cultural Oriente