

INTRODUCCIÓN

ANOTACIONES EN TORNO AL LX ANIVERSARIO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Eduardo Ortiz Llucca

Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

“What you want
Baby, I got
What you need
Do you know I got it?
All I’m askin’
Is for a little respect when you come home (just a little bit)
Hey baby (just a little bit) when you get home”
(Aretha Franklin, “Respect”, 1967)

Resumen: el alcance moral de la Declaración Universal de los Derechos Humanos es innegable. Nos invita a mirar a los seres humanos como receptores o beneficiarios de algo que les es debido. Pero la filosofía moral contemporánea aún está implicada en la tarea de encontrar una fundamentación universalmente aceptada por las distintas tradiciones.

Palabras clave: derechos humanos, fundamentación, tradiciones, localismo, universalismo, naturaleza humana.

Abstract: the moral significance of the Universal Declaration of Human Rights is undeniable. This Declaration invites us to consider human beings as receivers or beneficiaries of something which is owed to them. Nevertheless, contemporary moral philosophy is still involved in the task of reaching a foundation of that Declaration which could be accepted and endorsed by different traditions.

Keywords: human rights, foundation, traditions, localism, universalism, human nature.



La apelación a los derechos humanos, y especialmente a la Declaración del 10 de diciembre de 1948, es un lugar común en la cultura contemporánea. Se trata de un metacódigo o código de segundo orden que regula muchos otros elencos de normas¹ y que forma parte de nuestro horizonte moral. Así pues, no parece extemporáneo organizar un congreso-conmemoración cuando se cumplen los sesenta años de aquella célebre carta.

En la primera acepción del término, el *Diccionario de la Real Academia* advierte que “conmemorar” es hacer memoria o recordar a una persona o cosa, especialmente si se celebra con un acto o ceremonia. Al conmemorar algo, actualizamos ese algo, lo hacemos presente.

Pero hay celebraciones en-memoria-de o conmemoraciones que suelen estar teñidas de nostalgia. Cuando ésta degenera en tristeza, las conmemoraciones pueden hasta estimular la ira de los participantes. La presencia de estas emociones explica que algunos propongan la supresión de algunas de ellas. “¿Para qué?”, se dice. “Recordar el pasado feliz impide concentrarse en el presente”, se añade.

Esta actitud pasa por alto que, para vivir adecuadamente el tiempo presente, necesitamos un adecuado proyecto de futuro y que la mayor parte de esos proyectos son herencia de un pasado más o menos lejano. Solemos construirlos en el presente con los materiales recibidos del pasado. Ninguno de nosotros empieza desde cero.

Y ahora, ¿qué decir de nuestra particular conmemoración del sesenta aniversario de la Declaración de Derechos Humanos?², ¿actualiza el innegable potencial moral de esta Carta o nos invita a ingresar en la cohorte de los que se lamentan ante un pasado que no volverá? Pero, “no digas: ¿cómo es que el tiempo pasado fue mejor que el presente? Pues no es de sabios preguntar sobre ello” (Eclesiastés 7, 9-10). De hecho, no parece demasiado útil comparar 1948 y 2008 en cuanto a bienes y males para saber qué año fue mejor.

Si, de todos modos, echamos la vista atrás, recordaremos que la Declaración de 1948 tenía a sus espaldas la hecatombe que supuso la Primera y sobre todo la Segunda Guerra Mundial. La humanidad no podía dejar de buscar algo semejante a la famosa

¹ “La gramática moderna de los derechos suministra un modo de expresar virtualmente todos los requerimientos de la razonabilidad práctica (...) son los derechos morales fundamentales y generales”, John Finnis. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 198.

² Las contribuciones de la profesora Laing y de los profesores Ballesteros, Ollero y Raga, que publicamos en este número de la revista *SCIO*, fueron leídas en el Congreso-Conmemoración dedicado al LX Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, celebrado en la Universidad Católica de Valencia los días 9 y 10 de diciembre del 2008.

Declaración³. Los más de veinte derechos humanos que recoge pueden clasificarse en seis grupos: derechos relativos a la seguridad (contra el asesinato, la masacre, la tortura...), a la libertad (de religión, de expresión, de asociación), a un tratamiento adecuado por parte de la autoridad penal (presunción de inocencia, contra las detenciones arbitrarias), derechos políticos (participación en el gobierno del país, acceso a la función pública), relativos a la igualdad (ante la ley, la no discriminación) y derechos sociales (a la educación (artículo 26) o a un “nivel de vida adecuado” (artículo 25)).

Los primeros años del movimiento a favor de los derechos humanos se vieron obstaculizados por la Guerra Fría. En la década de los noventa del siglo pasado y más allá de las violaciones sistemáticas de los derechos humanos aquí y allá, hemos gozado de un período de crecimiento y perfeccionamiento en las instituciones y en las legislaciones relativas a los derechos humanos.

¿Y hoy? Podemos apuntar en nuestro haber que la sensibilidad para con los derechos humanos ha crecido. Los niños y los adolescentes los estudian en sus currículos; los intelectuales y los políticos los invocan como argumento de autoridad. La etiqueta “derechos humanos” es garantía de calidad; aún vende en el mercado mediático. Eso explica, al menos en parte, la presión para incluir como derechos humanos, los “derechos de grupo” –que incluyen la protección de grupos étnicos contra un supuesto genocidio o contra el afán de hacerse con los territorios y recursos que les corresponden–. Claro que, ante las presiones a favor del *reconocimiento* entre los candidatos a derechos humanos, hay que discernir. El problema de ceder a ellas sin una reflexión previa es la posibilidad de llegar a una “inflación de derechos humanos”⁴. La inflación descontrolada, el pluralismo sin límites, engendraría la devaluación sin remedio de aquellos mismos derechos. De ahí al escepticismo⁵ sobre el valor de los derechos humanos, no hay más que un paso.

El lado sombrío de nuestro escenario actual viene marcado sin embargo por el aumento de la preocupación mundial por el terrorismo desde el año 2001, por las lesiones que nuestra manera de producir y consumir causan al medio ambiente y por algunos de los experimentos que la tecnología médica nos permite llevar a cabo... ¡con nosotros mismos! El caso es que la situación mundial contemporánea tampoco nos exime hoy de la vuelta a esta Declaración.

³ Esta Declaración configura los derechos de segunda generación, frente a los de primera (*Bill of Rights* de Virginia en 1776 o la Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789). Los derechos de tercera generación son el derecho a la paz internacional, a un medio ambiente sano o a la convivencia armoniosa entre culturas.

⁴ C. Wellman. *The Proliferation of Rights: Moral Progress or Empty Rhetoric?* Boulder, Colorado: Westview Press, 1999.

⁵ O a exabruptos como éste: “no hay tales derechos (humanos), y creer en ellos es como creer en brujas y en unicornios” (A. MacIntyre. *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1987, p. 95).



Una pregunta puede servir para centrar nuestra reflexión: ¿por qué la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 sigue gozando de prestigio moral, hasta el punto de que –como ya avisamos al comienzo– forma parte del trasfondo normativo de nuestras vidas? Podríamos avanzar que el respaldo del ascendiente que acompaña a esta Declaración es, sencillamente, la sabiduría popular o el sentido común moral o la experiencia moral más pedestre. No sé si estas expresiones son hoy ya de recibo en nuestras sociedades occidentales. Vamos a suponer que sí.

Pues bien, si para hallar una respuesta uno inspecciona el sentido común y su contrapartida –el lenguaje ordinario–, encontrará una “complejidad irreductible”⁶ por lo que se refiere al ámbito de los derechos humanos. Las referencias a lo justo, lo normativo, lo obligatorio, lo merecido, lo debido..., es decir, al ámbito de los juicios prácticos que pueden encontrarse en el lenguaje común, incluyen una riqueza de matices que se compadece bien con la complejidad de un tema como el que nos ocupa. ¿Tiene esta riqueza algún denominador común? Parece que sí. Los juicios prácticos o, mejor, los esquemas de juicios prácticos del tipo

X dañó a Y haciendo A

X tiene el deber de hacer B por lo que se refiere a Y

X tiene un derecho en relación con Y

tienen en común la forma bipolar, $J(X, Y)$ o XJY . Cuando esos esquemas de juicios se convierten en juicios prácticos efectivos, es decir, al cambiar “X”, “Y”, “A”, “B” por “Roberto”, “Lidia”, “discriminar por razón de sexo” y “educar”, por ejemplo, advertimos que “un arco de corriente normativa pasa entre los polos (agentes)”⁷. “Roberto expulsó de la empresa a Lidia por haber quedado encinta”, “Roberto tiene el deber de educar a su hija Lucía”, “Lucía tiene un derecho en relación con Roberto”. Son juicios que pertenecen al ámbito de la justicia (en su sentido más antiguo, *derecho* significa ‘lo que es justo’⁸). Y ésta es la virtud que apunta decididamente al prójimo, al otro (*ad alterum*): “lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro”⁹.

⁶ L. Wenar. “The Nature of Rights”, *Philosophy & Public Affairs* 33, 2005, pp. 223-252, p. 252.

⁷ M. Thompson. “What is it to Wrong Someone? A Puzzle about Justice”. En R. J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler y M. Smith (eds.). *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Clarendon Press, 2004, pp. 333-384, p. 335.

⁸ J. Finnis. *Natural Law and Natural Rights*. 1980, p. 206. Aristóteles utiliza el término *dikaion* para referirse a una sociedad correctamente ordenada y el Derecho Romano extiende el término *ius*, y lo aplica a individuos también.

⁹ Sto. Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. 1990, II-II, c. 57, a. 4.

La pintura del ser humano que suponen los derechos humanos es la de un receptor o beneficiario de algo que le es debido –fundamentalmente por parte de los gobiernos y de algunas instituciones: los derechos humanos están investidos de carácter *oficial*¹⁰. Creo pues que merece la pena detenerse en el particular punto de vista desde el que la retórica de los derechos humanos nos invita a mirar y a tratar a las personas. Es la óptica de la segunda persona. No del yo, sino del tú; no de mí, sino de quien está frente a mí. Los derechos humanos transforman al otro, al prójimo, en recipiente de un beneficio.

John Finnis ha apuntado algunas de las raíces modernas de ese particular subrayado del ser humano como beneficiario. En efecto, en la obra de Francisco Suárez sobre la ley, el jesuita español identifica el *verdadero, estricto y propio significado* de lo justo (*ius*) con “una clase de capacidad (*facultas*) moral que todo ser humano tiene, sobre sus propios bienes o sobre aquello que le es debido”¹¹. La identificación de lo justo con una capacidad o cualidad moral que las personas tenemos, queda reforzada en la reflexión de Hugo Grocio (en su *De Jure Belli ac Pacis*, de 1625). Advierte Finnis:

Grocio está en el mismo lado de la línea divisoria que Suárez; *ius* es esencialmente algo que alguien *tiene* y sobre todo (...) una *capacidad* o una *libertad*. Si se prefiere, es el significado primario de ‘*ius*’ de Tomás de Aquino, pero transformado *refiriéndolo exclusivamente al beneficiario* de la relación justa (...) Este cambio de perspectiva podría ser tan drástico como para sacar al titular del derecho, y su derecho, completamente fuera de la relación jurídica que está fijada por la ley (moral o positiva) (...). En efecto, dentro de pocos años (...) /aparece / el contraste entre ley y derechos (...) que Hobbes pretende¹².

Este texto transmite una preocupación: la separación conceptual entre ley y derecho puede precipitarse en un dualismo (ya Hobbes comparó en su *Leviathan* la ley a la obligación y el derecho a la libertad). Semejante división es uno de los síntomas de la transformación cultural ocurrida en la modernidad y que aún no hemos acabado de resolver satisfactoriamente.

Por eso el pensamiento contemporáneo está embarcado en un esfuerzo por repensar al hombre más allá de los límites del yo y sus representaciones: así lo han intentado Buber, Mounier o Nédoncelle desde el personalismo¹³, Lévinas desde la fenomenología y

¹⁰ T. Pogge. “The International Significance of Human Rights”, *Journal of Ethics* 4, 2000, pp. 45-69, p. 47.

¹¹ F. Suárez. *De Legibus*. 1610, I, ii, 5 (citado en J. Finnis. *Natural Law and Natural Rights*, 1980, pp. 206-207).

¹² J. Finnis. *Natural Law and Natural Rights*. Óp. cit., 1980, pp. 207-208.

¹³ M. Buber. *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós, 1993; E.Mounier. *Le personalisme*. París: Presses Universitaires de France, 1950²; M. Nédoncelle. *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. París: Aubier, 1957.



recientemente Darwall en el ámbito de la filosofía analítica¹⁴. Valorar los detalles de cada una de estas elucidaciones iría más allá de los límites razonables de esta contribución.

Pero tomemos el ejemplo de Lévinas. Un vigoroso aliento ético recorre su obra filosófica. Es célebre la reivindicación que Lévinas hace de la densidad ontológica del otro, de aquél que no soy yo y cuya presencia o sola posibilidad me interpela: “lo absolutamente Otro (...) conserva su trascendencia en el seno de la historia. Él Mismo es esencialmente identificación en lo diverso, o historia, o sistema. No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro”. Las “diferencias entre el Otro y yo no dependen de ‘propiedades’ diferentes que serían inherentes al ‘yo’ por una parte y al Otro por otra; ni de disposiciones psicológicas diferentes que cobrarían su sentido en el encuentro. Se deben a la coyuntura Yo-Otro, a la *orientación* inevitable del ser (...). La prioridad de esa orientación (...) resume la tesis de la presente obra”¹⁵.

Hay razones para dudar que el encomiable alegato de Lévinas resulte plenamente convincente. Me refiero al exceso de moralismo que, hasta donde yo sé, caracteriza su propuesta: “descubrir la orientación y el sentido único en la relación moral, es precisamente poner al Yo (Moi) como ya cuestionado por el Otro (Autrui) al que desea y, por consiguiente, como criticado en la rectitud misma de su movimiento”¹⁶. Ya Anaximandro sugirió que, desde cierto punto de vista, existir es cometer una injusticia: según una lógica esquemática, o hay invierno o hay verano, o tú o yo... Las cosas satisfacen esa aludida injusticia retornando al principio indeterminado (*apeiron*) de donde surgen.

En línea con el pensamiento del filósofo presocrático, puede sugerirse que la existencia del yo es siempre una potencial amenaza para el prójimo. Sin embargo, aquel existir no está condenado a ser un agravio para con el otro. Hay más posibilidades. En cualquier caso, valdría la pena preguntar a Lévinas, ¿es la admonición severa por parte del tú al yo la mejor vía para sacar a éste del enclaustramiento en el laberinto de sus representaciones y deseos?

En segundo lugar, parece que la oferta que hace Lévinas de dar cuenta del otro al margen de la esencia¹⁷, nos saca fuera de lo que la mejor tradición filosófica occidental ha

¹⁴ S. Darwall. *The Second Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2006.

¹⁵ E. Lévinas. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1995, pp. 64 y 228.

¹⁶ E. Lévinas. *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid: Caparrós, 1993, p. 50.

¹⁷ “La proximidad de uno a otro es pensada aquí fuera de las categorías ontológicas en las cuales interviene también la noción de *otro* con diversos títulos, sea como obstáculo a la libertad, a la inteligibilidad o a la perfección, sea como término que confirma al reconocerlo a un ser finito (...) sea como esclavo, como colaborador o como Dios caritativo (...). El presente estudio intenta no pensar la proximidad en función del ser; lo *de otro modo que ser* (...) difiere absolutamente de la esencia, no tiene género común con ella y sólo se nombra en el ahogo

ido configurando como el espacio del mutuo dar cuenta y razón (espacio de las razones) que nos debemos unos a otros. Por consiguiente, podemos preguntar: esa aventura que propone Lévinas, ¿a dónde nos lleva?, ¿a qué territorio?

Resulta difícilmente renunciable ese espacio del intercambio mutuo de razones, cuando nos hallamos ante una Carta como la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Podríamos añadir que el respaldo de ese espacio es la naturaleza humana de las personas. Pero si la apelación a una naturaleza humana compartida no es de recibo en el paisaje intercultural contemporáneo, ¿cómo puede ella convertirse en justificación definitiva o fundamento último de aquella Declaración?

El filósofo católico Jacques Maritain –presidente de la comisión encargada de elaborar el documento del que saldría la Declaración Universal de Derechos Humanos– levantó acta de semejante situación: “durante una de las reuniones de la Comisión nacional francesa de la UNESCO en que se discutía sobre los Derechos del Hombre, alguien manifestó su extrañeza al ver que ciertos defensores de ideologías violentamente opuestas se habían puesto de acuerdo para redactar una lista de derechos. ‘Claro –replicaron ellos– estamos de acuerdo en esos derechos *a condición de que no se nos pregunte por qué*. Es con el ‘por qué’ con lo que la discusión comienza”. Como es sabido, Maritain estimará que la ley natural suministra el fundamento de los derechos humanos. Sabedor de que una solución como ésa no lograría satisfacer a muchos, confesó: “siento no encontrar otra expresión”¹⁸.

El caso es que necesitamos un paradigma, un modelo compartido desde el que interpretar la Declaración Universal de Derechos Humanos. Así lo demuestra la posibilidad de toparse con el desacuerdo a la hora de aplicar los derechos humanos o de relativizar los derechos humanos sometiéndolos a ciertas condiciones: este último es el caso del artículo dedicado a los derechos de las personas mayores en uno de los compendios de derechos que han nacido después de la Declaración de 1948, la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea: “La Unión reconoce y respeta el derecho de las personas mayores a llevar una vida digna e independiente y a participar en la vida social y cultural”¹⁹.

¿Qué se entiende por una vida *digna e independiente*?, ¿equivale *dignidad a sentido* o a *bienestar*? Si es esto último, lo que no es una suposición descabellada en nuestro *Welfare State*, difícilmente puede satisfacerse sin condiciones ese estándar en la así llamada *tercera*

que pronuncia el extra-ordinario vocablo de *más allá*”, E. Lévinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1999³, pp. 60-61.

¹⁸ El texto anterior y éste, en J. Maritain. *El Hombre y el Estado*. Madrid: Encuentro, 1983, pp. 94 y 97.

Cf. M. Beuchot. “La fundamentación filosófica de los derechos humanos en Jacques Maritain”, *Tópicos* 4, 1993, pp. 9-26.

¹⁹ “Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea”, 7 de diciembre del 2000, artículo 25.



edad. Pero entonces, ¿qué?, ¿qué depara el futuro a quienes no llevan una vida digna, una vida presidida por el bienestar?, ¿serán tolerados? Por otro lado, reducir la dignidad al bienestar nos compromete con las paradojas a que se ha visto abocado siempre el hedonismo psicológico²⁰.

Por lo que se refiere al otro epíteto (*independiente*), con el que el citado artículo de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea caracteriza la vida que –en el caso de los mayores– está dispuesta a “reconocer y respetar”, vale la pena advertir alguna lección básica de una adecuada antropología filosófica. Los seres humanos nos convertimos, cuando lo logramos, en ejemplares adultos sanos gracias al concurso de los demás: de algunos o muchos otros seres humanos que han aceptado y sostenido nuestra dependencia de ellos (en términos de crianza y educación, por ejemplo). Es más que razonable, por consiguiente, que una vez alcanzada nuestra *acmé* o madurez, pensemos en corresponder a ese suplemento de confianza de la que se nos ha hecho objeto, suministrando, por ejemplo, cuidado y atención a quienes lo hicieron *con* nosotros y, porque son ahora personas mayores, lo necesitan *de* nosotros. De todos modos, a nadie avezado se le escapará que la independencia del ser humano adulto es un asunto precario o amenazado por múltiples factores y desde luego, siempre transitorio. Fuimos extraordinariamente dependientes en nuestros primeros años de vida; presumiblemente, volveremos a serlo en los postreros... y en mayor o menor medida, nunca dejamos de depender de los demás en nuestras épocas de mayor independencia o autonomía. En suma, bien mirado, nuestra independencia nunca dejará de ser relativa²¹. De hecho, y por la que hasta hoy es la común experiencia de la humanidad, la vida social descansa en comunidades interpersonales entrelazadas en el movimiento constante del mutuo dar y recibir.

Observaciones como éstas refuerzan más si cabe nuestra necesidad de alcanzar un modelo, una guía hermenéutica autorizada para leer adecuadamente la Declaración Universal de Derechos Humanos. Como ya he sugerido, alguien podría avanzar lo siguiente: dado el carácter básico de lo que esta declaración postula, ¿qué otro modelo puede ser aquél sino nuestra propia naturaleza? Sí, pero, ¿por qué a estas alturas no hemos dado con una elucidación de la misma universalmente compartida?

²⁰ Entre las críticas al hedonismo defendido por algunas propuestas éticas, ver R. Nozick. *Anarchy, State and Utopia*. Nueva York: Basic Books, 1974, pp. 42-45 y la más reciente de T. Jollimore. “Meaningless Happiness and Meaningful Suffering”, *The Southern Journal of Philosophy* 42, 2004, pp. 333-347.

²¹ “No hay un punto en nuestro desarrollo y en nuestro ejercicio como razonadores prácticos independientes en el que dejemos de ser por completo dependientes de otros” (A. MacIntyre. *Dependent Rational Animals*. Londres: Duckworth, 1999, p. 97). Todavía más: “hay una escala de discapacidad en la que nos encontramos todos. La discapacidad es un asunto de más o menos (...) en diferentes períodos de nuestras vidas nos encontramos, muchas veces de manera impredecible, en lugares diferentes de esa escala” (p. 73).

Ensayemos la antes sólo esbozada pista de entender qué es un derecho. En la bibliografía anglosajona, es un lugar común advertir que podemos entender las aseveraciones de derechos como elementos o incidentes hohfeldianos²². Según esta tradición, la enunciación de algunos derechos indica que estamos ante un *privilegio* (“A tiene un derecho a ϕ ”, donde ϕ representa actividades de las que damos cuenta mediante verbos). La policía de tráfico tiene el derecho de detener a un vehículo que ha traspasado el límite de velocidad permitido. Ello implica que la policía de tráfico no tiene el deber de no detener a un vehículo cualquiera que haya sobrepasado el límite de velocidad. En realidad, dado que ese privilegio de la policía puede explicarse asimismo como la exención de un deber, estamos ante una libertad o autorización que la policía en cuestión tiene²³.

En segundo lugar, cuando se habla de derechos no sólo se afirma que “A tiene un derecho a ϕ ”, sino también que “A tiene un derecho a que B ϕ ” (A tiene derecho a que B no le esclavice ni le someta a servidumbre, por ejemplo). Se dice en este sentido que los derechos son *pretensiones*.

Pero además de privilegios y pretensiones, disponemos de derechos a alterar nuestros privilegios y pretensiones, al igual que de derechos a que nuestros privilegios y pretensiones no sean alterados. Así, podemos interpretar que “A tiene un derecho a ϕ ” como una *capacidad* o un *poder*. Se trata de la capacidad de alterar (en el interior de un conjunto de reglas) la situación normativa propia o de otra persona. Por ejemplo, mi promesa de ofrecerte trabajo en un futuro inmediato puede provocar que tú hayas adquirido ahora una pretensión para conmigo (y yo un deber respecto a ti).

El último incidente hohfeldiano es la *inmunidad*. Una persona tiene inmunidad cuando otra carece de la capacidad de cambiar (al interior de un conjunto de reglas) su situación normativa en un respecto particular. “A tiene un derecho a que B ϕ ” (o a “que B no ϕ ”). Los derechos que resultan ser inmunidades protegen a sus beneficiarios de daños diversos o de que se conviertan en objeto de paternalismo.

Los cuatro componentes básicos de los derechos son pues el privilegio, la pretensión, la capacidad o el poder y la inmunidad. Si atendemos a la función o funciones que desempeñan los derechos, suele considerarse que las teorías que subrayan su carácter de *privilegios* y *capacidades* o *poderes* se comprometen con cierto voluntarismo. Como propietario de una vivienda, por ejemplo, puedo renunciar o no al deber que otra persona tiene de no entrar en ella. Esta manera de entender los derechos consigue traer

²² W. Hohfeld. *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven: Yale University Press, 1919.

²³ Así lo advierten J. Finnis. *Natural Law and Natural Rights*. Óp. cit., 1980, pp. 199-200 y L. Wenar. “The Nature of Rights”. Art. cit., 2005, p. 226.



a primer plano la autonomía de quien detenta el derecho en cuestión²⁴. Un compromiso unilateral, reduccionista, con esta lectura de los derechos, corre el peligro de dejar fuera de su alcance a aquellos seres humanos que aún no han llegado al pleno desarrollo de las potencialidades humanas o que las tienen severamente mermadas.

Cuando se mira más bien a los otros dos ingredientes (hohfeldianos) característicos de los derechos –*pretensiones e inmunidades*–, queda subrayado el interés o el bienestar que suponen aquéllos para sus portadores²⁵. Un posible problema al que puede tener que enfrentarse quien redujera la justificación de los derechos a este punto de vista consistiría en la dificultad de dar cuenta adecuadamente del respeto interpersonal de los derechos o del vínculo que hay entre los derechos y el bien común.

Para dejar de lado los problemas que entraña enfrentar estos modos de entender los derechos, hay quien aboga por un planteamiento multifuncional. Estamos ante un derecho, según esta propuesta, cuando el sujeto que lo tiene disfruta tanto de una exención, de una discreción o de una autorización (*privilegios y capacidades o poderes*), o bien goza de una determinada protección o provisión o posibilidad de realización (*pretensiones e inmunidades*).

Un planteamiento así se compadece con la complejidad del lenguaje ordinario²⁶. No obstante, el reconocimiento de esa pluralidad de funciones no detiene la pregunta por el fundamento de los derechos, especialmente cuando los que tenemos delante son los derechos humanos. Más aún, no creo que este planteamiento ecuménico consiga evitar los errores y los fracasos en la aplicación de aquéllos, en la medida en que su análisis se refiere especialmente a los derechos y secundaria o derivadamente a los beneficiarios de los derechos. El problema es que, en el caso que nos ocupa –los derechos humanos–, el tópico del portador o beneficiario del derecho humano no merece un lugar secundario.

Avancemos un paso más. Dado que la acepción más antigua del derecho tiene que ver con la justicia y dado que, como ya vimos, ésta es una virtud según ciertas tradiciones éticas, está justificado preguntar: cuando un agente justo, respetuoso con los derechos, utiliza juicios prácticos bipolares como los antes repasados y desarrolla pensamientos

²⁴ “El individuo que tiene un derecho es un soberano a pequeña escala al que se le adeuda un deber” (H. L. A. Hart. *Essays on Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 183). Kelsen, Savigny y Wellman se cuentan entre los defensores de este enfoque de los derechos.

²⁵ Es célebre la formulación de la teoría de los derechos basada en el interés, debida a J. Bentham. Austin, Lyons y Raz son partidarios también de esta teoría.

²⁶ “No hay una sola función que desempeñen todos los derechos, así como no hay una única función que todos los muebles tengan ni ningún rasgo que todo juego tenga. Los derechos tienen todas las funciones que tienen. La gran ventaja de la teoría de las funciones diversas es que casa con nuestra comprensión ordinaria de los derechos”, L. Wenar. “The Nature of Rights”. Art. cit., 2005, pp. 248-249.

Un planteamiento funcionalista, aunque no multifuncional, es también el muy influyente de R. Dworkin. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.

justos, ¿qué los hace verdaderos? Para responder esta pregunta hay que tener en cuenta una condición: el que esos juicios y esos pensamientos tienen lugar

dentro de un aparejo o equipamiento (*gear*) particular (...). El despliegue de nuestra maquinaria deóntica bipolar es un asunto vacío (...) hasta que se haya centrado en un aparejo o equipamiento específico que lo vincula a un orden dikaiológico (relativo a lo justo) definido o *ius* (...). Y al revés: un orden dikaiológico no puede existir a menos que la pluralidad de “personas” (...) que une y enfrenta terminen por vincular estas formas abstractas de juicio a un aparejo o equipamiento que (...) lo exprese²⁷.

Esta alusión es expresiva, según creo, de la perplejidad que buena parte de la cultura contemporánea experimenta cuando piensa en los derechos humanos: la perplejidad en cuestión tiene que ver, una vez más, con la dificultad de encontrar una fundamentación o justificación compartida de los derechos humanos y con el subsiguiente asunto de encontrar una adecuada manera de aplicar satisfactoriamente esos derechos. El texto anterior sugiere que, dado que los enunciados o juicios que tienen que ver con los derechos (y *a fortiori* con los derechos humanos) son bipolares, las partes implicadas (agente y paciente) en el juicio han de disponer de un universo conceptual *compartido*. Pero recordemos que la falta de acuerdo sobre su justificación teórica es algo que ha acompañado a la Declaración Universal de Derechos Humanos desde sus inicios –como confesó, según repasamos, Jacques Maritain.

Ahora acabamos de aprender que permanecer de brazos cruzados ante una situación así supone, entre otras cosas, incoherencia lógica. En efecto, sin un universo (aparejo o equipamiento) de ideas compartido, no se satisface en realidad la estructura bipolar o interpersonal (“persona-persona”, “agente-paciente”, “yo-tú”) de los enunciados o juicios característicos del ámbito de los derechos. Ahora bien, si ni siquiera disponemos de un universo cultural común que nos permita, cuando menos, embarcarnos en juicios normativos bipolares que no sean postizos sino reales –como son los que cubren los derechos humanos–, ¿cómo nos sorprendemos aún de no haber alcanzado una ajustada aplicación de esos derechos?

Quizás encontremos una vía de solución a este problema en el recurso a las prácticas sociales. Ellas respaldarían nuestros juicios bipolares deónticos. Sin embargo, apelar a prácticas comunes puede ser tachado de idiosincrásico o localista en un ambiente intercultural como el nuestro. Es una acusación frecuente.

El otro intento de solución pasa por el universalismo. Así puede interpretarse la apelación que hace Hume a la simpatía o benevolencia. En su postulación del carácter

²⁷ M. Thompson. “What is it to Wrong Someone? A Puzzle about Justice”. Art. cit., 2004, pp. 342, 367.



convencional o artificial de la justicia, Hume se basa en aquel sentimiento moral para explicar el tránsito de la obligación natural a la obligación moral²⁸. Sin embargo, la referencia a un sentimiento de simpatía por el prójimo puede resultar no sólo ingenua sino también peligrosa, cuando advertimos que a lo largo de la historia el hombre ha hecho una lectura literalista del término *prójimo*: es decir, no todo ser humano, sino solamente el que pertenece a mi tribu, nacionalidad o localidad (lo que exime, claro está, de tratar con justicia al bárbaro o extranjero).

El más célebre quizás de los universalismos es el kantiano. La razón práctica pura funciona en todos los agentes racionales, a los que he de respetar por el mero hecho de ser agentes de ese tipo: racionales. Solamente ellos pueden darse a sí mismos una ley moral o imperativo categórico. Acceden a ella cuando una de sus máximas o normas subjetivas de actuación han pasado el test de la universalizabilidad²⁹. A una ley así se ha de someter cada agente voluntariamente. En eso consiste el ejercicio de la autonomía, ideal ilustrado por excelencia. Ahora bien, una operación así –que reviste de carácter formal al mundo de los deberes (y los derechos)– ha merecido el cargo de racionalismo³⁰. Por otra parte, el tópico de la autonomía resulta problemático por indeterminado. Por ejemplo, hay quien piensa que el énfasis lírico en la autonomía “compromete la *identidad* real de la ley con la que cada agente se halla autónomamente relacionado”³¹. De hecho, ya no es extraño encontrar en la literatura contemporánea la invitación argumentada a prescindir del término *autonomía*³².

¿Es pues imposible alcanzar una adecuada justificación teórica de los derechos humanos? Más aún: ¿conviene no seguir haciendo más una pregunta así? Más allá de los fracasos cosechados por las anteriormente recordadas apelaciones a tradiciones locales o universales, intentar sofocar aquella pregunta equivaldría a la pretensión de reprimir una *disposición natural* nuestra –por decirlo con Kant.

Por ello, según creo, la importancia de los derechos humanos (en su versión de 1948 o en cualquiera otra) deriva en efecto del hecho de que son una expresión de la común naturaleza humana de que disponemos las personas. Y se es persona por pertenecer a

²⁸ D. Hume. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Barcelona: Orbis, 1985, vol. III, parte II, §§ I-VI. Por ejemplo, “la *simpatía* por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud / la justicia /”, (p. 727).

²⁹ “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”, I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1963², p. 72.

³⁰ “Un ser racional debe considerarse a sí mismo como *inteligencia* (...) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible”, I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Óp. cit., 1963², p. 120.

³¹ M. Thompson. “What is it to Wrong Someone? A Puzzle about Justice”. Art. cit., 2004, pp. 383-384.

³² Es el caso de N. Arpaly. *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 117-148.

la especie humana³³. Cualquier ejemplar de la especie humana es una persona dotada de humana naturaleza desde el momento de la concepción hasta la muerte. Todos los ejemplares de la especie humana son beneficiarios de los derechos humanos. A ellos corresponderán, *en condiciones normales*, una serie de deberes³⁴. Pero todos los ejemplares de la especie humana son beneficiarios en principio de los derechos humanos. Todos ellos son ese *tú* al que una ética adecuada ha de reconocer el puesto que le corresponde (y que resulta tan decisivo como el que compete a la primera persona, al yo). Sin ese reconocimiento, la misma estructura de la ética queda comprometida (y *a fortiori* una adecuada fundamentación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos), pues ya hemos visto que el espacio de aquella disciplina no está exclusivamente por juicios monádicos, sino por juicios prácticos bipolares.

Hay algo más: en primer lugar, la amistad, la confianza, la compasión, la misericordia, el perdón, es decir, el amor y la compleja arquitectura de actitudes y sentimientos que integran sus diversos tipos, presiden en condiciones normales y en mayor o menor medida nuestras relaciones interpersonales. Aunque resultara chocante pedir que los estados y las instituciones oficiales tuvieran en cuenta cosas como éstas, no estaría de más que quienes nos gobiernan atendieran a lo que Aristóteles advirtió al respecto: “la amistad mantiene unidas a las ciudades y (...) los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad y es a ella a la que más aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aún siendo justos necesitan además de la amistad”³⁵.

No obstante y en segundo lugar, las rupturas frecuentes de la concordia son demasiado numerosas como para que un ejercicio realista de nuestra imaginación pinte un paisaje humano sin injusticias, sin los lamentos y las lágrimas de aquéllos a los que, de modo ocasional o continuo, se les niega lo que les corresponde como personas: *suum cuique tribuere*.

³³ En esta línea, R. Spaemann. *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Pamplona: eunsa, 2000.

Una línea de fundamentación como la sugerida en este artículo evita, creo, los inconvenientes del dualismo avanzado en reciente propuesta de fundamentación de los derechos humanos de J. Griffin. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 32-44. Griffin recurre al ser persona (*personhood*) y a las prácticas (*practicalities*) para fundamentar los derechos humanos. Su enfoque estima que solamente los agentes normativos (no los bebés o los ancianos dementes) son beneficiarios de los derechos humanos. Esto no debe escandalizar, según Griffin, porque el ámbito de los derechos humanos es una parte del más amplio espacio de la moralidad y no el todo de la moralidad.

³⁴ Ver la “Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos”, 1998.

³⁵ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 1155a 23-28.



Por ello, en absoluto están fuera de lugar las repetidas conmemoraciones que hacemos de códigos como el de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Celebraciones como ésta del sesenta aniversario de la Declaración de Derechos Humanos nos ayudan a recordar que, más allá de la diversidad de servicios y funciones que desempeñamos los seres humanos, *ningún ser humano está ontológicamente por encima de ningún otro*. Hacer memoria frecuente de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 subraya la descabellada alienación en que se suma quien de entre nosotros se coloca en ese lugar que las diversas tradiciones culturales de la humanidad han reservado a los dioses.

Una de esas tradiciones, la cristiana, enseña que el Dios del cielo, el Dios que está por encima de nosotros, se hizo sin embargo uno de nosotros. Quien podía permanecer por encima de nosotros “se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres” (Flp 2, 7). Asumir plenamente un planteamiento como éste refuerza en realidad la Declaración que conmemoramos y la lleva más allá... quizás hasta el horizonte que sugieren palabras como las siguientes: “después del pecado todas las cosas se nos dan como limosna, y el gran Limosnero reparte pródigo con piadosa clemencia a los que merecen y a los que desmerecen”³⁶. Pero la reflexión sobre el revolucionario punto de vista que avisos como éste introducen en las relaciones del mutuo dar y recibir entre las personas, habrá de esperar a un nuevo número de la revista *SCIO*.

³⁶ Celano. Biografía de San Francisco (Vida Segunda, 77). En la recopilación de San Francisco de Asís. *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid: BAC, 1991⁴, p. 276.

