

EL SENTIDO PROPIO DE LOS DERECHOS HUMANOS¹

RESUMEN

Si se quiere alcanzar una comprensión, siquiera aproximada, de lo que suponen los Derechos Humanos, forzosamente esta se ha de establecer, no a partir de una configuración histórica ni en alusión a un momento cultural determinado, sino principalmente en relación al sentido específico de nociones problemáticas como las de libertad e igualdad y en correspondencia con otras nociones complementarias pero fundamentales como son, las de dignidad y universalidad. Todas estas nociones constituyen los principios rectores del sentido propio de los Derechos Humanos y en los que se mide la exigencia fraterna en atención a la cual concluiremos el presente artículo.

Palabras clave: Derechos Humanos, libertad negativa, libertad positiva, libertad salvaje, derechos de libertad, autonomía, voluntad, igualdad jurídica, igualdad política, igualdad social, igualdad descriptiva, igualdad prescriptiva, isonomía, isegoría, isotimía, responsabilidad, dignidad, justicia, favor público, universalidad, deber, derecho natural, legitimidad, convivencia, fraternidad, bien común, interés general, caridad, solidaridad.

ABSTRACT

If you want to reach an understanding, even approximately, what involving human rights, necessarily this should be set, not from a historical configuration or reference to a particular cultural moment, but mainly in relation to the specific sense of problematic notions the freedom and equality and in accordance with other complementary notions, but fundamental, such as dignity and universality. All these notions are the guiding principles of the proper meaning of Human Rights and in the fraternal care requirement in which we will conclude this article is measured.

1 José María Enríquez Sánchez es Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid (UVA) y Doctorando en Historia en la Universidad de Salamanca (USAL). Es autor de la obra *Desgracia e injusticia. Del mal natural al mal consentido* (Sequitur, 2015) y coautor de *Teoría y práctica educativa de los Derechos Humanos* (Tirant lo Blanch, 2015) y *Educación plena en Derechos Humanos* (Trotta, 2014). Ejerce como docente en el Curso Modular «Derechos Humanos y Políticas Públicas», en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Key words: Human Rights, negative freedom, positive freedom, wild freedom, rights of freedom, autonomy, will, legal equality, political equality, social equality, equality descriptive, prescriptive equality, isonomia, isegoria, isotimia, responsibility, dignity, justice, public favor, universality, duty, natural law, legitimacy, cohabitation, brotherhood, common good, general interest, charity, solidarity.

I. LA (VACÍA) RETÓRICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Aunque existe un sentido propio de los Derechos Humanos, no por ello deja de ser habitual oír en el debate cotidiano todo tipo de discursos vagos en alusión a estos derechos, usándolos poco más que como una apelación persuasiva, emotiva, acaso escandalosa, pero sin un claro referente. Antes bien, su recurso suele anunciar cierta consideración personal acerca de un caso o acontecimiento que por perturbador es sentido como injusto; de ahí que no nos resulte insólito oírlos mencionar en una tentativa de reproche por esas faltas de cuidado y sus efectos, sabedores de que este, el de los Derechos Humanos, es un concepto amable —si se me permite la expresión— que con facilidad mueve hacia el consenso. De esta manera, usualmente, los Derechos Humanos son exhortados discursivamente ante situaciones de desgaste, merma, deterioro, abuso o transgresión particularmente grave de los modernos derechos de ciudadanía, los vinculados al principio de la libertad; pero también son invocados en un discurso especialmente sensible ante un agravio del que se tiene noticia por el escándalo que producen las consecuencias de determinadas desigualdades sociales.

Asimismo, junto a la concepción amable que hemos apuntado, no resulta inusual que se dé también una apelación patética en el juego retórico del que se sirve lo políticamente correcto, pero sólo de tal forma que las grandes cuestiones sociales que incidentalmente han afectado nuestra sensibilidad se traducen en una mera compostura como única respuesta ante estas injusticias (pues la desgracia no comporta reproche alguno), siendo en ocasiones también la mirada de los demás la que conmina a ello; de modo tal que, si así conviene, en un intento de concordar con todos, o cuanto menos el fingir este acuerdo, resulta sencillo aludir a los grandes principios éticos y políticos, esos que suelen escribirse con mayúscula, como Libertad, Igualdad, Justicia... Otras tantas nociones presumiblemente no problemáticas sobre las que parece haberse establecido un consenso tácito que no parece seguirse de modas o caprichos, por lo que siempre presumimos que en todo tiempo y lugar es de esperar que se reciba una misma respuesta en forma de aprobación o reproche por parte de la gente. Justamente esta importancia concedida al favor público es la que impide también que nadie se exprese abiertamente en contra de esos amplios principios éticos y políticos a los que nos refería-

mos. Pero sin esas antepuestas mayúsculas, al aplicar estos principios generales a situaciones concretas, es más habitual ver cómo se van introduciendo apostillas que acentúan ya un cierto afán de excepción, precisamente porque ceñidos al caso concreto es más difícil mantener el compromiso del primer consenso, meramente simulado.

Y así ocurre también con los Derechos Humanos y su afán de universalidad. Quedamos bien al aludirlos en abstracto, máxime cuanto por ello podamos vernos aventajados. Pero cosa distinta es ya comprobar a qué nos obliga realmente este tipo de discurso. Y entonces resulta fácil constatar cómo aquellas anteriores respuestas empiezan a reemplazarse por otras más rácanas en la extensión de estos principios de los que antes alardeábamos ante el pequeño o nutrido público que nos atendía.

Uno de los motivos de que esto ocurra es que acostumbrados como estamos a querer ser sujetos de excepción, el deber impuesto por la máxima moral con pretensión de universalidad es una carga harto excesiva de sobrellevar. Pero para no ser incoherentes, en nuestro disimulo, fácil es que la apelación a los Derechos Humanos —así como a cualquier otra máxima ética y política exigente de deber— no se trate más que de una abstracción que a nada nos compromete.

Al tiempo, en este embrollo al que nos han conducido los distintos usos inespecíficos dados al término, no habrá de resultar chocante que nos refiramos también a un uso instrumental de esta noción de la que, en no pocas ocasiones, nos aprovechamos como una coartada para justificar intervenciones militares que antes parecen atender a propósitos geopolíticos y económicos que a una verdadera defensa de las personas y de sus condiciones de vida. Como se comprueba en el hecho de que los actores poderosos únicamente parecen haberse mostrado caprichosamente interesados en la protección de los Derechos Humanos (vía injerencia bélica) en regiones donde tienen intereses estratégicos y se han apartado de aquellos otros territorios donde no existen estas recompensas. Solo que como se ampara en este término que reúne una fuerte carga emotiva capaz de suscitar sentimientos afables entre sus destinatarios, aun a sabiendas de esta manipulación, preferimos que, en aras de proteger nuestra conciencia, se arguya que como estos reprimidos no son capaces de alzar el discurso de los Derechos Humanos como queja enérgica, se torna necesario que sea otro, acaso preponderante, quien lo intente hacer efectivo. Y aunque en esta acción exhibida se diluya ya el principio que lo justificaba, poco importa que esto ocurra pues, urgidos por perentorias exigencias, en ningún momento se ha estado atento a preocupaciones teóricas de fuste, perdiéndose así todo su sentido práctico. Porque lo que no podemos olvidar es que el de los Derechos Humanos es, antes que otra cosa, un concepto ético; lo que no obsta para que sea uno de los más usados en la

cultura jurídica y política reciente. No en vano se puede decir que tiene esta noción cierto resabio de la idea del derecho natural como freno a la arbitraria voluntad de quienes detentan el poder. Y, por lo mismo, de cierta función reguladora de la legitimidad de los sistemas políticos y de los ordenamientos jurídicos. Y es que esta noción que se nos revela como un ideal común, está fuertemente amarrada al núcleo de lo que considerar una buena convivencia política. Ocurre, sin embargo, que tanto se ha abusado de la palabra «derecho» en nuestras insaciables demandas de satisfacción que se ha tornado incluso necesario tener que recuperar el sentido propio de las nociones básicas que sostienen todo el constructo de los Derechos Humanos. Entender, por lo tanto, el sentido de los Derechos Humanos no sólo reposa en su interpretación histórica (a la postre una ilusión teleológica como refiere Boaventura de Sousa Santos)² y sí más en una cierta naturaleza o esencialidad de los principios puestos en juego como valores mínimos para una convivencia pacífica; a saber: la libertad y la igualdad, y cómo de su nexo depende en buena medida la consideración de otro principio fundamental como es el de la dignidad. Tres nociones que, por no ser en sí mismas claras y evidentes, requieren que se ahonde en su significación o, de lo contrario, admitir que su mención no sea más que un mero golpe de voz sin mayor relevancia.

II. LOS DERECHOS DE LIBERTAD Y SUS NEXOS

Como decíamos, no resulta fácil aclarar de qué se habla cuando se profiere la expresión «derechos humanos». Y no lo es porque su exposición puede realizarse de modos muy diferentes, y cada uno de estos enfoques dejar insatisfecho cuando rechazamos referirlo de manera imprecisa. Evitar esta indeterminación —o al menos intentarlo— debe pasar forzosamente por atender al uso de los términos principales que hay tras la construcción de lo que conocemos como Derechos Humanos y que conforman una categoría histórica surgida muy recientemente: un punto de condensación de unos valores mínimos de convivencia, de un trato justo que tiene su sentido propio no dependiente de circunstancias culturales, a riesgo de perder, entonces, la característica universal que se le presume. No así el reconocimiento de su garantía, a la que también contribuye el uso dado a los términos en cuestión.

Así, respecto de la noción de libertad es habitual aludir a aquella distinción hecha por Benjamin Constant en su escrito «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», donde distingue entre dos modos de concebir la libertad: una sería la que designa la facultad de hacer (o dejar de

² SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Si Dios fuera un activista de los derechos humanos*, Madrid: Editorial Trotta, 2014, 15.

hacer) determinadas cosas no impedidas por normas vinculantes, que es lo que se designa como «libertad negativa»; y otra, totalmente distinta, sería la «libertad positiva», que supone otro modo de concebir la libertad como derivada de la obediencia a determinadas normas establecidas por la sociedad y que son las que harán posible la vida autónoma de las personas³.

Tiempo después esta diferenciación sería retomada por Norberto Bobbio e Isaiah Berlin. Así, respecto de la primera —la libertad negativa— Norberto Bobbio la especifica como «no impedimento» o «no constricción», que es un predicado de la acción; mientras que la segunda —la libertad positiva— se explica como «autodeterminación» o «autonomía», que es un predicado de la voluntad⁴. Por su parte, Isaiah Berlin amplía en matices la explicación de esta diferencia afirmando que la libertad negativa es el área o ámbito en el que una persona puede actuar sin ser obstaculizada por lesiones o constricciones; mientras que la libertad positiva consiste en aceptar un cierto constreñimiento sobre la otra libertad, precisamente para evitar mayores conflictos que finalmente acaben anulando toda independencia de la persona⁵.

No obstante, esa libertad negativa de la que hablan Bobbio y Berlin no es un derecho subjetivo sino, por el contrario, la ausencia de todo derecho objetivo hasta el punto de necesitar que sea limitada por las obligaciones civiles, los poderes públicos y, en particular, por las prohibiciones penales, por medio de las cuales se intenta frenar esa libertad salvaje (natural o extra-jurídica) a la que ya se refirió Immanuel Kant y que consistiría en poder hacer todo lo que permite la propia naturaleza, para encontrar de nuevo su libertad en la seguridad de una dependencia jurídica⁶, una vez se ha renunciado voluntariamente a excusar toda acción como satisfacción de los deseos (goces particulares) queriéndolos hacer pasar por necesidades (privaciones de un bien básico imprescindible).

Y es en esta misma línea en la que también encontramos a Luigi Ferrajoli, quien, consciente de que incluso el poder legislativo requiere de una ordenación supranormativa que evite su abuso, nos introduce a una nueva concepción de la libertad como derecho: los llamados «derechos de libertad», que no son otros que las libertades fundamentales que operan como límites al poder legislativo⁷. En definitiva, esta última vendría a establecer la medida

3 CONSTANT, Benjamin, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», in: *Id.*, *Escritos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 257-285.

4 BOBBIO, Norberto, «Libertad», in: *Id.*, *Igualdad y libertad*, Barcelona: Editorial Paidós, 1993, 50.

5 BERLIN, Isaiah, «Dos conceptos de libertad», in: *Id.*, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1998, 220 y 232.

6 KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Editorial Tecnos, 1991, 16.

7 FERRAJOLI, Luigi, «Derechos fundamentales», in: *Id.*, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid: Editorial Trotta, 2001, 307-311.

apropiada para hablar de la libertad de todos, finita o condicionada por otros principios no menos fundamentales, como el de la igualdad. Y es que en el discurso de los Derechos Humanos los principios de libertad e igualdad se vinculan mutuamente, de tal modo que —como sostiene Norberto Bobbio— a la libertad personal o negativa le corresponde una igualdad jurídica; a la libertad política, una igualdad política; y a la libertad positiva, la igualdad social, esto es, la igualdad de oportunidades⁸. Si bien, previo a todo ello es necesario establecer una cualidad común que salvando la indiscutible diferencia de cada persona haga posible cada una de estas formas de igualdad.

III. EL CRITERIO DE IGUALDAD DE DERECHOS

Establecido el área de las libertades de lo que se trataría a continuación es de comprender cómo toda la humanidad se encuentra concernida por igual para su realización. Se trata, pues, de especificar estas posibilidades (para los demás) y exigencias (para uno mismo). Lo que difícilmente podremos alcanzar sin un criterio de igualdad para una auténtica participación política, esto es, no limitada meramente a sus aspectos formales o procedimentales.

Desde un punto de vista lógico, el concepto de igualdad significa la coincidencia o equivalencia parcial entre diferentes entes. Esta categoría, distinta de las nociones de identidad (que entraña la coincidencia absoluta de un ente consigo mismo) y semejanza (que evoca la mera afinidad o aproximación entre diferentes entes), exige partir de una pluralidad (de personas, objetos o situaciones) implicada en una dimensión relacional por mor de un determinado nexo, la cualidad común que, haciendo abstracción de cualesquiera otros aspectos: opera como elemento definitorio de la clase. Esta igualdad lógica en el ámbito jurídico se denomina igualdad formal, y supone el reconocimiento de un mismo estatuto jurídico para todos los ciudadanos, lo que entraña la garantía de la paridad de trato en la legislación y en aplicación del derecho.

Pero no basta con una igualdad formal. Todo reclamo que se escuda en este principio o que se sirve de él como estandarte, no es sino un reconocimiento de unas mismas libertades; pero esto no supone una verdadera oportunidad para ejercer estos derechos de libertad como iguales, lo que implica añadir a la generalidad de este principio, por el que se establece la exigencia de un trato igual en situaciones que se consideran iguales, también un principio de equiparación, corolario del anterior y que supone un trato igual de circunstancias o de situaciones no coincidentes que, sin embargo, se estima

⁸ BOBBIO, Norberto, «La igualdad y la dignidad entre los hombres», in: *Id.*, *El tercero ausente*, Madrid: Editorial Cátedra, 108.

deben considerarse irrelevantes para el disfrute o ejercicio de determinados derechos o para la aplicación de una misma reglamentación normativa, ya que así ambos a la vez suponen una garantía frente a cualquier trato discriminatorio o privilegio. Es decir, en ocasiones, la igualdad entraña un juicio de equiparación en un determinado aspecto; lo que supone, a su vez, un proceso discursivo relacional cuya condición estriba en una cierta homogeneidad que conlleva una abstracción (no negación) de las diferencias que van a considerarse irrelevantes para la relación de igualdad que se establece. Con razón indicaba el jurista alemán Gustav Radbruch que «la igualdad no se da en la realidad; es siempre una abstracción desde cierto punto de vista de una desigualdad dada».

En conclusión, la igualdad es un concepto relacional porque expresa una correspondencia entre dos o más entidades respecto de un criterio de medida común. Este tercer término, esto es, el punto de vista desde el que se hace la comparación, condiciona en buena medida el resultado del juicio en virtud del cual podemos decir que una determinada relación es de igualdad o de desigualdad. Pero la igualdad es también un concepto relativo: A y B pueden ser iguales en un aspecto relevante y diferente en otros. Se da también una igualdad de tipo descriptivo y otra de tipo prescriptivo: la primera —igualdad descriptiva— se limita a reconocer que A y B son iguales en el aspecto X; la segunda —igualdad prescriptiva— establece la relevancia de determinado aspecto a los efectos de recibir un cierto tratamiento normativo. Esta última es la que nos interesa desde el punto de vista jurídico.

Pues bien, para fijar esta equiparación se hace necesario establecer un criterio de relevancia a tener en cuenta y a partir del cual se estimen los datos como esenciales o irrelevantes para predicar la igualdad entre una pluralidad de objetivos, situaciones o personas. Es decir que el criterio de igualdad parte de la certeza en la disparidad de los sujetos haciendo de ellos un centro de imputación abstracta para establecer un principio de igualdad en atención a una característica o interés común que les asemeja; o en otros términos, este criterio de relevancia en que consiste la igualdad prescriptiva no puede desprenderse de fórmulas generales universalmente válidas para todas las ocasiones sino que para su formulación habrá que tomar en consideración diversos factores, como las exigencias de la concreta realidad que hay que regular. Por lo demás, el juicio de relevancia ha de efectuarse no de una manera genérica, sino referido a un concreto ámbito de regulación jurídica. Se establece así una igualdad normativa (y no descriptiva de cualquier realidad natural o social): la de que en virtud de este interés común los individuos merecen un mismo trato regulador para la buena relación jurídica y política. Este proceso, en apariencia simple, requiere una exigencia de fundamentación racional de los juicios de valor que son inexcusables a la hora de conectar determinada

situación a una cierta consecuencia jurídica. Supone, pues, un ejercicio argumentativo que ponga de manifiesto —parafraseando a Aristóteles— cómo lo que es justo consiste tanto en tratar de manera igual a los iguales como de modo desigual a los desiguales⁹.

En definitiva, la igualdad ante la ley (*isonomía*) implica, en ocasiones, el tratamiento diferenciado pero siempre de acuerdo con presupuestos normativos que excluyan la arbitrariedad o la discriminación. La idea de igualdad ante la ley entendida como generalidad de la norma se halla estrechamente vinculada a los principios de legalidad y seguridad jurídica, que se verían directamente conculcados de admitirse *leges ad personam*. No obstante, los requisitos de la igualdad ante la ley hasta aquí analizados responden a exigencias estructurales que afectan a determinadas condiciones o cualidades que deben concurrir en la formulación de las leyes; por eso, junto a estas exigencias, la igualdad ante la ley entraña también una garantía funcional de regularidad en los procedimientos de aplicación de las normas. Así, la igualdad jurídica (*isegoría*) se manifiesta en los ordenamientos modernos como exigencia de sometimiento a las mismas reglas procedimentales para todos los ciudadanos. Luego, en los términos hasta aquí presentados, diremos que la igualdad que predicamos como social no es ya el reconocimiento de un presupuesto natural (todos los hombres son iguales), ni expresión de un valor ético a realizar (todos los hombres deben ser tratados como iguales), sino un principio de imparcialidad que exige que todas las distinciones puedan o deban ser ignoradas, excepto aquellas que se consideren razonables en un determinado sistema, también para esa otra forma de la efectividad de esta igualdad que es el análogo derecho de los ciudadanos para acceder a los cargos públicos (*isotimía*).

Concluyentemente, se requiere de los aspectos de igualdad formal y procedimental para garantizar los derechos de libertad de todas y cada una de las personas, y también para que éstas adquieran la condición de «digna», en tanto que uno recibe dicha consideración en función de su responsabilidad, corolario de su libertad y que, a su vez, depende de la capacidad de mantener el equilibrio entre las libertades individuales y el resto de los derechos cuya garantía, de un modo u otro, viene a limitar la libertad salvaje. Conseguirlo (y procurarlo) es ejercer la libertad de manera responsable y, consecuentemente, adquirir por ello la estima de ser una persona noble, meritoria, intachable. Luego se comprende que la dignidad no es una condición previa o presupuesta, sino reconocida en la misma proporción que nosotros estimamos en los demás la importancia de su libertad e igualdad.

⁹ Aunque este parafraseo pertenezca a *Política* II 9, 1280a 2, allí se alude a la exposición hecha, respecto de la justicia distributiva, en *Ética a Nicómaco* V 3, 1131a 10-1131b 24.

IV. LA CONSIDERACIÓN DE DIGNO

Como ocurría con los anteriores términos analizados, la Declaración Universal de Derechos Humanos no nos ofrece ninguna definición de lo que se entiende por dignidad, rechazando expresamente cualquier alusión de carácter metafísico que tratara de fundamentarla. Por el contrario, se pretende que en un término de uso tan común quede sobreentendido su ámbito de referencia. Sin embargo, esta imprecisión resulta más problemática que aceptable, pues un esfuerzo serio por entender nos conduciría como poco a buscarle siquiera un sentido etimológico. Pero entonces se complica la posibilidad del consenso que se cree existe tras la indefinición de esta noción central.

El término «dignidad» deriva del adjetivo latino «dignus», equivalente a «excelencia», significando la «calidad de digno». La *dignitas* es el reconocimiento social de que alguien es merecedor de un respeto particular por sus méritos y cualidades, luego no es una cualidad innata sino la valía que se le reconoce a alguien por su comportamiento. De ahí que, por lo pronto, en primer lugar este reconocimiento de lo digno pueda variar según las culturas. Luego, el hecho de pertenecer a la misma especie no constituye en sí mismo merecimiento alguno y no puede ser base para ningún derecho. A este respecto escribe Dalmacio Negro Pavón— «si los derechos humanos se fundamentan en la dignidad de la persona, lo que es adjetivo —la dignidad— se convierte en un sustantivo abstracto y lo humano del hombre o la persona —lo sustantivo— en un adjetivo que especifica a qué clase de ser se le atribuye la dignidad»¹⁰.

No obstante, a pesar de lo contundente —por sabido— de esta afirmación, el sostenimiento de esta imprecisión en la Declaración Universal de Derechos Humanos pretendía redundar en la idea de que negativamente no se encuentra predominio alguno de cualesquiera tendencias filosóficas, tradiciones culturales o religiosas tras ese párrafo. Positivamente, puede decirse que las incluye a todas. De ahí que puedan realizarse historizaciones, siempre parciales, de su fundamento; pero lo cierto es que esta Declaración omitió cualquier referencia explícita a este respecto, a riesgo de perder su pretensión de universalidad, que es donde reposa todo el ideal que pretende con la articulación recogida en este documento (máxime en sus principios más generales).

Y en este mismo sentido se manifestaría el informe final del Comité de la UNESCO de 1949 (apéndice II, 263), al señalar que «el problema filosófico involucrado en la Declaración Universal de Derechos Humanos no es alcanzar

10 NEGRO PAVÓN, Dalmacio, «¿Necesitaba el mundo una Declaración Universal de Derechos Humanos?», in: MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo y PÉREZ SÁNCHEZ, Guillermo A. (dirs.), *Los Derechos Humanos setenta años después (1948-2008)*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 57.

el consenso doctrinal sino más bien alcanzar un acuerdo en lo concerniente a derechos, y también en lo concerniente a la acción para la realización y defensa de los derechos, lo que puede justificarse en fundamentos doctrinales altamente divergentes»¹¹. Por lo tanto, desde este descompromiso en la lectura es como se nos hace posible entender el alcance que se pretende con el primero de los considerandos del Preámbulo de la Declaración de los Derechos Humanos al decir que «[...] la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana». Se reconoce así, a través de este primer considerando que los titulares de los derechos no pueden renunciar a ellos. Tienen, por el contrario, la obligación moral de respetarlos en los demás y en sí mismos. Razón por la cual la importancia dada a la noción de dignidad es lo que determina la indivisibilidad e interdependencia de los treinta artículos que conforman la Declaración Universal de Derechos Humanos. Pero a su vez, de ser esto cierto, por lo antedicho, no podemos predicar la dignidad como algo innato, propio e inseparable de la persona. Y entonces la pregunta oportuna sería por aquel tipo de comportamiento —puesto que nos movemos en el ámbito de la filosofía práctica— que nos daría la consideración de digno. Y de seguido si este aprecio depende solamente de los demás o también del proceder de uno mismo.

Desde una mirada retrospectiva podríamos afirmar que fue Immanuel Kant el que mejor supo precisar en qué consiste la dignidad: «[...] a un hombre honrado, en la mayor de las desgracias de la vida, desgracia que hubiera podido evitar sólo con haber podido saltar por encima del deber, ¿no le mantiene siempre firme la conciencia de haber conservado su dignidad y honrado la humanidad en su persona?»¹². Precisando mejor esta noción, entendida como una exigencia enunciada por Kant, ésta se expone en la siguiente fórmula imperativa práctica: «obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio». En definitiva, este imperativo práctico establece la condición limitativa para cualesquiera otros fines subjetivos; y por lo mismo, como sostuvo Juan Omar Cofré Lagos, «si el hombre se deja instrumentalizar o instrumentaliza a otros, incurre en una acción inmoral que es lo mismo que decir que se hace indigno de sí mismo, en primer lugar, e indigno ante los demás después». Gracias a la explicación proporcionada por este autor, la consideración de digno adquiere un sentido que nada tiene que ver con la posición social o la atención pública, sino que —como en Kant— la dignidad es una cualidad que únicamente depende de uno mismo: tanto el

11 *Apud.*, BEITZ, Charles R., *La idea de los derechos humanos*, Madrid: Editorial Marcial Pons, 2012, 56-57.

12 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1984, 128.

pusilánime (quien se deja instrumentalizar) como el perverso (quien instrumentaliza a los demás al servicio de la satisfacción de sus propios deseos) son indignos. Desde Kant, pues, podemos decir que acaso sea esta desigualdad (permitida o impuesta) la que atenta contra la autonomía, la seguridad y la libertad de los demás. Es más, incluso del hecho de que el pusilánime esté dispuesto a ceder antes que defender estos valores, no se sigue de ello que los otros abusen de esta debilidad de carácter. A todos les impele un mismo imperativo categórico, y por ello universal: tratar a los demás como fines y no como medios, que si ha de ser considerado lo será porque se asienta en el hecho de que todos deseamos ser tratados de esta forma. He aquí el alcance de aquella —ahora sí— la condición innata de la dignidad, que, por tanto, así se constituye en un valor del que podemos predicar su universalidad, y de tal suerte que con este sencillo referente ético se introduce la idea nodal de la autonomía moral que da sentido a la posibilidad de reproche por cualquier comportamiento o proceder injusto.

Se nos reconvendrá tal vez —y no sin algo de razón— que esta observación no atiende la consideración del determinismo social, que mantiene que las acciones de los hombres están causadas por factores tales como su pertenencia a una determinada clase social, por la forma en la que participan en las estructuras productivas o por el proceso de educación al que se ha sometido a ese individuo. Todo ello genera un cierto consenso de expectativas, unas tácitas, otras explícitas, que niegan en gran medida la autonomía. Y de hecho evidenciar valores distintos puede acarrear desaprobación. Sin embargo, en no pocas ocasiones, es la ruptura que establece la desobediencia la que también es portadora del carácter transformador de la sociedad. Como apuntaba Javier Muguerza: «[...] la idea de dignidad puede servir para ofrecer un fundamento alternativo a los derechos. Porque la idea de dignidad tiene un componente de disidencia que explica a su vez el carácter transformador que a lo largo de la historia han tenido los derechos humanos. En efecto, la idea de dignidad exige que disintamos, que nos resistamos cuando alguien es tratado como medio y no como fin; no sólo cuando esto nos ocurra a nosotros sino también cuando ocurra a aquellos que ni tan siquiera pueden disentir»¹³. Muguerza habla así de un «fundamento disensual de los derechos», como explicación de cómo la idea de dignidad ha funcionado a lo largo de la historia para proclamar derechos, marcado por el imperativo que prescribe a todo hombre (y no sólo a los juristas) negarse a la injusticia, por muy consensuada que esta se halle en la justificación o permisión de algunos maltratos,

13 MUGUERZA, Javier, «La alternativa del disenso. (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)», in: PECES-BARBA, Gregorio (Ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid: Editorial Debate, 1989, 11-56.

e igualmente al vaciamiento del sentido de estos derechos o su degeneración en mera retórica¹⁴, con lo que se cuestiona su pretensión de universalidad.

V. LA UNIVERSALIDAD DE LOS SUJETOS

Estrechados los límites entre los que entender el sentido propio de las nociones de libertad, igualdad y dignidad, también se nos aclara en buena medida el alcance de estos principios. Diremos que la universalidad no adquiere sentido si no es como igualdad de todos los seres humanos, como reconocimiento que se apoya en la especie, no ya en el género (que durante siglos ha prescindido de la mayor parte de la población que no fuera varón capaz y mayor de edad), la raza (que ha excluido sobre todo a quienes no pertenecían a las etnias hegemónicas), la adscripción religiosa (es decir, la interpretación dogmática de cualesquiera preceptos o contenidos religiosos), la clase (concepto enfrentado por la diferencia por origen social y posición económica) o la cultura (entendiendo por tal cierta concreción prejuiciosa —en sentido peyorativo— de lo correcto, e identificando esa valoración con la propia tradición justificando restricciones al reconocimiento de lo distinto).

Por eso, frente a las distintas formas de desamparo, y de los sujetos afectados por estas desatenciones, dejaciones o, incluso, repudios, se han elaborado posteriores instrumentos que reconocen o favorecen el reconocimiento de grupos especialmente vulnerables (como la mujer respecto de la tutela del varón o el desprecio de determinadas tendencias sexuales, cuando no el ahorrado de quienes padecen ciertas discapacidades o minusvalías). Y de hecho un autor como Francisco Javier de Lucas Martín es tajantemente claro en este sentido cuando afirma la necesidad de insistir en que «mientras sigamos empeñados en no reconocer a quien es diferente [...] la igualdad de derechos desde su diferencia, mientras le ofrezcamos sólo tolerancia, sin tener en cuenta que ésta sólo se justifica allí donde no están reconocidos los derechos y como un tránsito a ese reconocimiento, no podremos sostener que tomamos en serio la universalidad de los derechos humanos»¹⁵. Y es que si hay un aspecto que no debe dejarse al olvido es que este uso tan manido de la tolerancia no es mera paciencia, pasividad o conformidad, sino que lejos de esta equivalencia supone, más bien, un consentimiento, cuando no condescendencia, que se da desde una posición de superioridad, no suponiendo entonces respeto alguno de los demás sino a un orden previo, en atención a lo cual se toleran o no

14 MUGUERZA, Javier, *Ética, disenso y derechos humanos (en conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Madrid: Editorial Argés, 1998, 83.

15 LUCAS MARTÍN, Francisco Javier de, «Artículo 2», in: PONS RAFOLS, Xavier (coord.), *La Declaración Universal de los Derechos Humanos. Comentario artículo por artículo*, Barcelona: Editorial Icaria, 1998, 118.

determinadas expresiones de opinión y comportamientos, pues, obviamente, la tolerancia no se limita a la esfera íntima de la persona.

En fin, el reconocimiento positivo (y no meramente declarativo) en los ordenamientos jurídicos (a nivel nacional e internacional, que son los ámbitos en los que habrán de protegerse y garantizarse para su realización efectiva) requiere, en primer lugar, que la universalidad se predique de los sujetos y no de los preceptos, es decir, se trata de garantizar (no sólo de reconocer) a todo ser humano, por el sólo hecho de serlo, la condición de sujeto de derecho; condición que además de pasar por una seria consideración por parte de las instituciones políticas (nacionales e internacionales) encomendadas a ello, también acusan una exigencia ética para todas y cada una de las personas corresponsables de la merma en la posibilidad efectiva de estos principios mínimos para la convivencia pacífica que constituyen los Derechos Humanos, ahora sí, entendidos en sentido propio. Y por lo mismo, cualquier intento de aproximación que no atienda a este rigor está haciendo flaco favor a esta defensa.

VI. LA LLAMADA FRATERNAL: LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA MORALIDAD

Lo explicitado hasta aquí pretendía encarar las posibles arbitrariedades que, por descuido —dejado de lado toda posible malignidad—, en no pocas ocasiones se pretenden justificar apelando a los Derechos Humanos como si estos conformaran a un mismo tiempo moral, ética, derecho y justicia. No en vano hay autores que no disimulan en apuntar lo inapropiado de la locución «Derechos Humanos»; sin embargo, debido a la dilatada generalización de su uso como la voz de un anhelo de mejora de las circunstancias de la vida generalmente sentido por todas las personas, el uso del vocablo «derecho» quizá no sea sino una manera de reforzar esta pretensión moral.

Pues bien, en aras de atender esta demanda se establece un deber claro —y excepcional en un documento que se pretende declarativo de derechos—, el de un comportamiento fraternal. Este llamado de hermandad, fuera de rigorismos tecnicistas (de la Ética o del Derecho), es uno de los aportes más significativos en un texto que se caracteriza por su inespecificidad. Con lo que quedan incluidos todos esos principios que enarbolaban la más célebre de las divisas herencia del Siglo de las Luces: «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Pero dicha palabra tiene una historia más larga, e igual que conviene aludirla respecto de ese marco histórico —que pocos dudarán de que se trata de un hito relevante—, no admite que se condicione al mismo, a riesgo de perder otra buena parte de su significación: aquella que lo vincula a un reagrupamiento sobre la base de una ancestralidad común reivindicada, sin necesidad de lazos de consanguinidad (lo que deferencia la *fratría* del *genos*).

En definitiva, la llamada a la fraternidad, entre estos márgenes más amplios, comporta el de la universalidad que no admite privilegios ni discriminaciones, si no es en beneficio, precisamente, de todos (hablamos, pues, de un bien común y no de un interés general o generalizable). Y aquí podemos encontrar uno de los principales llamamientos de la Iglesia a través del apóstol Pedro: «amaos como hermanos» (1 Pe 3, 8).

Se trata de un requerimiento que —por lo antedicho y presupuesta su veracidad en nuestro comportamiento— bien puede ser acorde al espíritu de los Derechos Humanos, y que a un tiempo nos sitúa junto a nuestro prójimo y nos hace dignos de ser piedra de toque que muestre en el mundo el sentido misionero del mandato paulino: «Vuestra caridad sea sin fingimiento; detestando el mal, adhiriéndoos al bien; amándoos cordialmente los unos a los otros; estimando en más cada uno a los otros». Y en conclusión, «practicando la hospitalidad» (Rm 12, 9-13). Insistencias estas (1 P 1, 22; Jn 13, 34; Hch 1, 14; 6, 4; 9, 13+; Flp 2, 3) que bien puedan salir al rescate de la idea del justo que así se muestra en el siguiente momento escriturístico: «Entonces los justos le responderán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos de paso, y te alojamos; desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o preso, y fuimos a verte?”. Y el Rey les responderá: “Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo”». Quienes alimentan y sacian, quienes alojan y visten, quienes acompañan y sanan, esos son los dignos de llamarse justos (Mt. 25, 37-45). Hete aquí un contenido específico sobre la medida adecuada en la que se compendia o abrevia la llamada fraternal, y por lo mismo el objeto, la intención y las circunstancias que forman parte de las fuentes o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos.

La atención fraterna se cifra, por tanto, en un hombre sin atributos (Gal 3, 28) pero sí circunstanciado, siendo estas circunstancias (comprendidas en ellas también las consecuencias) de las que hay que salvarlo. De no actuar sobre este marco accidental estaríamos negando la siguiente aseveración que entendemos importante: «Que cada uno, sin ninguna excepción, debe considerar al prójimo como «otro yo», cuidando, en primer lugar, de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente» (*Gaudium et spes*, n. 27). A este respecto, y a renglón seguido, en el Catecismo de la Iglesia Católica se recoge: «Ninguna legislación podría por sí misma hacer desaparecer los temores, los prejuicios, las actitudes de soberbia y de egoísmo que obstaculizan el establecimiento de sociedades verdaderamente fraternas. Estos comportamientos sólo cesan con la caridad que ve en cada hombre un «prójimo», un hermano» (Catecismo, tercera parte, capítulo segundo, artículo 3, I, 1931). Y continúa: «El deber de hacerse prójimo de los demás y de servirlos activamente se hace más acuciante todavía cuando éstos están más necesitados en cualquier sector

de la vida humana» (Catecismo, tercera parte, capítulo segundo, artículo 3, I, 1932). De ahí la virtud primordial de la caridad (1 Co 13, 13). Ciertamente que esta ha adquirido mala fama cuando se ha circunscrito en exceso a la beneficencia que se da a los necesitados, prefiriéndose emplear la palabra «solidaridad» en un sentido eufemístico, por contraste, y por eso tal vez inexacto y desafortunado. No obstante poco importa el cambio si al final también se ciñe a una exigencia directa de la fraternidad humana en favor de un orden social justo que haga posibles, gracias a esa acogida, las relaciones cordiales y amistosas entre los hombres. Luego la justicia tras la cual aún andamos es aquella que establece como condición el vivir y el obrar conjunto de los hombres en pro de la consecución de un mundo mejor, esto es, hospitalario, acogedor, caritativo, en definitiva; siendo estos últimos adjetivos los que aun a los indoctos nos aproximan también a un sentido nada alejado de lo que propiamente son (o se pretende con) los Derechos Humanos, sobre los que aclarados ya los términos (y no presupuestos sus contenidos) parece más sencillo lograr un acuerdo mínimo que a todos nos dignifique, incluso (o sobre todo) a través de la queja, el reproche o la acusación por cualesquiera desatenciones de las que somos cuanto menos testigos moralmente concernidos.

José María Enríquez Sánchez

BIBLIOGRAFÍA

- ALCANTARILLA HIDALGO, F. (2009), *Utopía y derechos humanos: Los derechos humanos en las sociedades ideales*. Madrid: Editorial Dykinson.
- ARA PINILLA, Ignacio (1994), *Las transformaciones de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos.
- AÑÓN ROIG, María José (2010), «Derechos sociales. Cuestiones sociales y de legitimidad», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nº 44, pp. 15-41.
- (1994), *Necesidades y derechos: un ensayo de fundamentación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARCOS RAMÍREZ, Federico (2002), *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*. Madrid: Editorial Dykinson.
- ASÍS ROIG, Rafael de (1992), *Las paradojas de los derechos fundamentales como límites al poder*. Madrid: Editorial Debate.
- BALLESTEROS, Jesús (ed.) (1992), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*. Madrid: Editorial Tecnos.
- BEITZ, Charles R. (2012), *La idea de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Marcial Pons.
- BERLIN, Isaiah (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

- BLÁZQUEZ RUIZ, Francisco Javier (2003), *Igualdad, libertad y dignidad*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.
- BOBBIO, Norberto (1997), *El tercero ausente*. Madrid, Editorial Cátedra.
- (1993), *Igualdad y libertad*. Barcelona: editorial Paidós.
- (1991), *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema.
- CASSESE, Antonio (1991), *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Ariel.
- COFRÉ LAGOS, J. O. (2004), «Los términos ‘dignidad’ y ‘persona’. Su uso moral y jurídico. Enfoque filosófico» en *Revista de Derecho (Valdivia)*, vol. 17, n. 1, pp. 9-40.
- COHN, Haim H. (1996), *Los derechos humanos en la Biblia y en el Talmud*. Barcelona: Editorial Riopiedras.
- DE CASTRO CID, Benito (2004), *Introducción al estudio de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Universitas.
- (1982), *El reconocimiento de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos.
- DE KONINCK, Thomas (2006), *De la dignidad humana*. Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas-Editorial Dykison.
- DE LUCAS, Javier (1993), *El concepto de solidaridad*. México: Editorial Fontamara.
- DIEMER, Alwin (et. al.) (1985), *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona: Editorial Serbal.
- DIP, Ricardo (2009), *Los derechos humanos y el derecho natural: de cómo el hombre «imago dei» se tornó «imago hominis»*. Madrid: Editorial Marcial Pons.
- ENRÍQUEZ SÁNCHEZ, José María (2015), *Desgracia e injusticia. Del mal natural al mal consentido*. Madrid: Editorial Sequitur.
- (et. al.) (2015), *Teoría y práctica educativa de los Derechos Humanos*. Madrid: Editorial Tirant lo Blanch.
- (et. al.) (2014), *Educación plena en derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (2003), *Igualdad y Derechos humanos*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (2001), *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid: Editorial Dykison.
- (1984), *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Editorial Debate.
- FERRAJOLI, Luigi (2001), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Editorial Trotta.
- GONZALES PÉREZ, J. (1986), *La dignidad de la persona*. Madrid: Editorial Civitas.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, Jesús (2004), *Autonomía, dignidad y ciudadanía: una teoría de los derechos humanos*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2004.
- GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, Ignacio (2005), *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*. Madrid: Editorial Marcial Pons.
- HUNT, Lynn Avery (2009), *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Editorial Tusquets.

- IGNATIEFF, Michael (2003), *Los Derechos Humanos como política e idolatría*. Barcelona: Editorial Paidós.
- KANT, Immanuel (2002), *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1999), *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (1998), *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Editorial Tecnos.
- (1996), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- LEVIN, L. (1998), *Derechos humanos, preguntas y respuestas*. Paris: Ediciones UNESCO.
- MARTÍN DE LA GUARDIA, Ricardo y PÉREZ SÁNCHEZ, Guillermo A. (dir.) (2009), *Los derechos humanos sesenta años después (1948-2008)*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- MENKE, Christoph y POLLMANN, Arnd (2010), *Filosofía de los Derechos Humanos*. Barcelona: Herder Editorial.
- MUGUERZA, Javier (1998), *Ética, disenso y derechos humanos (en conversación con Ernesto Garzón Valdés)*, Madrid: Editorial Argés.
- (1987), «Sobre el exceso de obediencia y otros excesos», en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, Nº 4, pp. 343-348.
- (1986), «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia: una introducción en un debate», en *Sistema: Revista ciencias sociales*, Nº 70, enero, pp. 27-40.
- NINO, Carlos Santiago (1989), *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Editorial Ariel.
- OESTREICH, Gerhard y SOMMERMANN, Karl-Peter (1990), *Pasado y presente de los derechos humanos*. Madrid: editorial Tecnos.
- ORAÁ, Jaime y GÓMEZ ISA, Felipe (2002), *La Declaración Universal de Derechos Humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- ORTIZ PELLEGRINI, Miguel Ángel (1984), *Introducción a los derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma.
- OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio (2002), *Los Derechos humanos. Ámbitos y desarrollos*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- (2001), *Teoría de los derechos humanos: conocer para practicar*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio (2003), *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*. Madrid: Editorial Dykinson.
- (Ed.) (1989), *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Debate.
- PELE, Antonio (2010), *La dignidad humana: sus orígenes en el pensamiento clásico*. Madrid: Editorial Dykinson.
- PONS RAFOLS, Xavier (coord.) (1998), *La Declaración Universal de derechos humanos: comentario artículo por artículo*. Barcelona: Editorial Icaria.
- PUY MUÑOZ, Francisco (2009), *Teoría tópica de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Colex.

- RADBRUCH, Gustav (1959), *Filosofía del Derecho*. Madrid: Editorial de Derecho Privado.
- REY PÉREZ, José Luis (2011), *El discurso de los derechos: una introducción a los derechos humanos*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2014), *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- SQUELLA NARDUCCI, Agustín (2010), *Derechos humanos, ¿invento o descubrimiento?* Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- VELARDE, Caridad (2003), *Universalismo de derechos humanos*. Madrid: Editorial Thomson & Civitas.
- VILLAR, Alicia y GARCÍA BARÓ, Miguel (ed.) (2004), *Pensar la solidaridad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.