

Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad

Colección Documentos de Trabajo
Serie Justicia Global N.º 1



idehpucp

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN Y DOCUMENTACIÓN EN DERECHOS HUMANOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Filosofía de los derechos humanos:
problemas y tendencias de actualidad

Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad

Colección Documentos de Trabajo
Serie Justicia Global N.º 1

Félix Reátegui | coordinador



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Filosofía de los derechos humanos: problemas y tendencias de actualidad
Colección Documentos de Trabajo | Serie Justicia Global N.º 1

Primera edición: marzo de 2008
Tiraje: 500 ejemplares

© Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú
(IDEHPUCP), 2007
Tomás Ramsey 925, Lima 17 - Perú
Teléfono: (51 1) 261-5859
Fax: (51 1) 261-3433
www.pucp.edu.pe/idehpucp

Diseño de cubierta: María Inés Quevedo Stuva
Diagramación de interiores: Gráfica Delvi

Derechos reservados. Prohibida la reproducción de este documento por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2008-03255

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Índice

Introducción	
MIGUEL GIUSTI	9
Los derechos humanos: ¿universales e indivisibles?	
ARND POLLMANN	11
Derechos humanos y dignidad humana	
ARND POLLMANN	21
Derechos humanos sociales y justicia global	
ARND POLLMANN	31

Introducción

En torno a la concepción de los «derechos humanos» ha existido desde siempre una amplia controversia filosófica. No podía ser, en realidad, de otro modo, porque si se afirma que los seres humanos tienen «derechos» que les corresponden por naturaleza, o por el mero hecho de ser humanos, lo que se está haciendo es ofrecer una interpretación filosófica de la vida humana y de la existencia de obligaciones morales o jurídicas que de ella se derivan. Tras todas las declaraciones y las convenciones relativas a los derechos humanos, incluso tras las críticas que se han esgrimido en su contra, hallaremos siempre una determinada concepción filosófica que les sirven de sustento.

Naturalmente, es posible ofrecer diferentes alternativas de fundamentación filosófica de los derechos humanos. Puede incluso afirmarse que la historia de esas alternativas coincide en cierto modo con la historia de las controversias recientes en torno a los principios o los valores de una ética de alcance o validez universal. Existe una amplia bibliografía que da cuenta de dichas posibilidades de fundamentación, y en ella se pone de manifiesto el abanico de las posiciones filosóficas que participan en estos debates.¹

Quizá uno de los rasgos más saltantes de la concepción de los derechos humanos en la actualidad, es que ella se ha ido convirtiendo paulatinamente en un código de principios éticos que

¹ La bibliografía sobre el tema es abundante. Mencionamos aquí una selección representativa de la producción bibliográfica reciente: ALEXY, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1995; AA.VV. *Le fondement des droits de l'homme*. Firenze: La nuova Italia, 1966; BOBBIO, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa, 1982; DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley: el «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos, 1997; DIEMER, A. y otros. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. París: Serbal/UNESCO, 1985; FERNÁNDEZ, Eusebio. *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate, 1984; *Globalización y derechos humanos*, número de la revista *Isegoría*, 22 (2000) (textos de Manuel Castells, Otfried Höffe, Javier Echeverría, Luis Villoro, entre otros); HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998; IGNATIEFF, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Madrid: Paidós, 2003; MATHIEU, Vittorio. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Barcelona: UNESCO, 1985; MUGUERZA, Javier. *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid: Argés, 1998; NINO, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea, 1989; POGGE, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Madrid: Paidós, 2005; POL-DROIT, Roger (ed.). *Los derechos humanos en el siglo XXI*. Barcelona: UNESCO/Icaria, 1998 (textos en perspectiva intercultural); RAWLS, John. *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós, 2001; RORTY, Richard. «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo». En *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 219-242; SHUTE, S. y S. HURLEY (eds.). *De los derechos humanos, Oxford Amnesty Lectures 1993*. Madrid: Trotta, 1998; STEINER, H. J. y P. ALSTON (eds.). *International Human Rights in Context*. Oxford: Clarendon Press, 1996; WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.

se propone como emblemático, vinculante y alternativo frente a las concepciones éticas tradicionales o culturalmente determinadas. Los derechos humanos se ofrecen en nuestra época como una «moral mínima» que pretende tener alcance universal y hacer las veces de una instancia normativa que nos permita orientar (*humanizar*) la conducta social e individual.

En el texto que presentamos a continuación, el filósofo alemán Arnd Pollmann se ocupa de los problemas y las tendencias actuales en torno a la filosofía de los derechos humanos. Se trata de un conjunto de tres ensayos, muy bien articulados entre sí, de carácter didáctico, en el que se exponen las ideas centrales y los problemas principales de lo que constituye una «filosofía de los derechos humanos», y en los que se analizan las controversias más importantes en torno a su validez y a su alcance. En el primer ensayo, titulado «Los derechos humanos: ¿universales e indivisibles?», el autor discute precisamente el sentido filosófico de la expresión «derechos humanos» y ofrece una definición y un listado de las características conceptuales que lleva consigo una tal definición. En el segundo ensayo, «Derechos humanos y dignidad humana», Pollmann hace una revisión histórica de la tradición filosófica relacionada con los derechos humanos, y explica en qué sentido el concepto de «dignidad humana» representa un giro decisivo en la concepción de tales derechos. En el tercer ensayo, en fin, titulado «Derechos humanos y derechos sociales», la mirada se concentra en la cuestión filosófica que subyace a la clasificación de los derechos humanos, en particular en lo que concierne a los llamados «derechos económicos, sociales y culturales». Precisamente en torno a estos derechos se ha desatado en fecha reciente un amplio debate, vinculado de modo especial a la cuestión de la «justicia global», es decir, a la responsabilidad directa o indirecta que tienen o podrían tener los individuos, los Estados o la comunidad de naciones, con respecto a la existencia y/o a la perpetuación de la situación de la pobreza en el mundo. También en este caso, Pollmann explica cuáles son las posiciones filosóficas más importantes al respecto, y propone una solución propia.

El Documento de Trabajo que aquí presentamos es una magnífica introducción a la problemática filosófica en torno a los derechos humanos. En él hallamos no solo una muy bien fundamentada exposición sobre los temas, los problemas y los cambios paradigmáticos que han caracterizado a la historia filosófica de los derechos humanos, sino también abundante información sobre las diferentes posiciones que pretenden hacerse valer en este campo. El Documento recoge, de manera sintética, las ideas centrales del libro que el propio Arnd Pollmann coeditara con Christoph Menke, actual director del Centro de Estudios sobre Derechos Humanos de la Universidad de Potsdam, en Alemania, bajo el título *Introducción a la filosofía de los derechos humanos*.²

Arnd Pollmann es profesor de filosofía política en la Universidad de Magdeburgo, Alemania, en la que dirige igualmente el Centro de Investigaciones sobre Derechos Humanos. El profesor Pollmann visitó Lima, en septiembre de 2007, gracias a la cooperación entre el Goethe-Institut, el Centro de Estudios Filosóficos y el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, para participar en el III Encuentro de Derechos Humanos organizado en la misma universidad. En dicha ocasión, el profesor Pollmann dictó un ciclo de conferencias sobre el mismo tema y con el mismo título con el que ahora es publicado este Documento de Trabajo. Para su publicación, los textos han sido revisados y corregidos por el autor, y debidamente editados en castellano. La traducción del alemán al castellano estuvo a cargo de Verónica Uribe y Manuel Seifert (el primer ensayo), Renato Sandoval (el segundo ensayo) y Michell Nicholson (el tercer ensayo). La traducción ha sido revisada y uniformizada luego por el suscrito.

El Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Universidad Católica pone este Documento de Trabajo a disposición de los estudiantes y de las personas interesadas en reflexionar sobre el trasfondo filosófico de los derechos humanos, con la convicción de que se trata de un material valioso, estimulante y enriquecedor.

MIGUEL GIUSTI
Director de Proyectos del IDEHPUCP

² MENKE, Christoph y ARND POLLMANN. *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung (Introducción a la filosofía de los derechos humanos)*. Hamburgo: Junius, 2007.

Los derechos humanos: ¿universales e indivisibles?

ARND POLLMANN

1. Introducción

En el año 2007, el Ministerio de Relaciones Exteriores de Estados Unidos presentó ante la opinión pública mundial un *Informe sobre los derechos humanos* con el propósito de analizar en qué situación se encuentra un conjunto de 196 países del mundo en relación con el respeto a los derechos humanos, la democracia y la libertad.¹ Como seguramente podrá sospecharse, los Estados Unidos mismos no se encuentran en la lista de países analizados. Los autores del *Informe* pretenden justificar esta omisión sosteniendo que, en los Estados Unidos, ya la prensa, el parlamento y los tribunales se preocupan lo suficiente del control y la transparencia en estos asuntos.

No obstante, frente a los casos de la Bahía de Guantánamo y de Abu Ghraib, frente a las constantes críticas que se han expresado en contra de la guerra, de la lucha contra el terrorismo y de la tortura, no puede sino extrañarnos que el país de las «infinitas oportunidades» no exhiba realmente ningún problema de derechos humanos que merezca una investigación. Parecería que los derechos humanos corren el riesgo de convertirse, cada vez más, en palabras huecas o en coartadas cínicas que encubren hasta las políticas más abiertamente defensoras de sus propios intereses. Lo más preocupante, sin embargo, es que esta falta de autocrítica en la percepción del pa-

pel de los Estados Unidos en la protección de los derechos humanos a nivel global, no es verdaderamente hipócrita. Pues *hipócrita* es quien, actuando contra su propia conciencia, propaga valores morales que él mismo no está dispuesto a seguir. El régimen norteamericano no es hipócrita, en ese sentido, sino parece ser más bien víctima de un *autoengaño*. El problema del régimen de Bush no es que no le importen la democracia y los derechos humanos, sino más bien el que dicho gobierno crea realmente, hasta con afán misionero, en la democracia y los derechos humanos. El gobierno norteamericano no está defendiendo, por ejemplo, la opinión de que en períodos de emergencia se pueda dejar sin efecto, excepcionalmente, la validez de los derechos humanos. No, la guerra contra el terror es llevada a cabo más bien *en nombre* de los derechos humanos.

Antes de seguir, hagamos al respecto una reflexión de carácter más bien general. Hoy por hoy parece imponerse en el mundo entero un acuerdo manifiesto con respecto a la vigencia universal de los derechos humanos. Es verdad que los actuales pactos jurídicos internacionales sobre derechos humanos nunca han sido firmados por todos los gobiernos del mundo, pero sí lo han sido, siempre, por la gran mayoría de Estados, de muy diversas características culturales, religiosas o filosóficas.² Prácticamente ningún

¹ Puede consultarse el *Informe* en la dirección web: <<http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/>> (al 30 de septiembre de 2007).

² El estado actual de la ratificación de los acuerdos sobre derechos humanos puede consultarse en la página web del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU: <<http://www.ohchr.org/english/law/index.htm>> (al 30 de septiembre de 2007).

mandatario o Estado se atrevería hoy en día, al menos no ante la opinión pública, a cuestionar radicalmente los derechos humanos *en cuanto tales*; y obviamente tampoco ha pensado en hacerlo el gobierno norteamericano como los prisioneros en Abu Ghraib que fueron masacrados por los soldados norteamericanos.

¿Cómo entender entonces la política parcialmente negativa de los Estados Unidos en relación con los derechos humanos? Y, al margen de ello, ¿cómo es posible que también muchos otros países y gobiernos de este mundo que, *en principio* abogan por los derechos humanos, atenten permanentemente contra ellos? Mi respuesta, desde un punto de vista filosófico, es la siguiente: el problema central de los derechos humanos hoy en día no es ya el llamado «universalismo de las normas vinculantes» sobre dichos derechos, sino lo que quisiera llamar el «universalismo de la excepción». Prácticamente todos los gobiernos se arrojan entretanto la dudosa libertad de reclamar para sí mismos condiciones especiales en la lucha por los derechos humanos, sin que vean por ello peligrar la vigencia de sus propias declaraciones de principio. El encarcelamiento, la tortura, la pena de muerte, la guerra contra el terrorismo: todas estas son solo algunas de las medidas de excepción, las más saltantes, a las que recurren los gobiernos cuando consideran que deben defenderse de sus enemigos.

En todos estos casos se está poniendo en cuestión el sentido de la «indivisibilidad» de los derechos humanos. Si se afirma que los derechos humanos no son solo «universales», sino también «indivisibles», se da a entender entonces al menos lo siguiente: que no es posible contraponer algunos derechos o algunas clases de derechos frente a otros, así como no lo es tampoco que se garantice a algunos hombres la protección *plena* de sus derechos mientras que se les niega total o parcialmente a otros, como, por ejemplo, a los delincuentes o a los enemigos del Estado, pero ocasionalmente también a mujeres, niños, minorías indígenas o emigrantes. Voy a ocuparme a continuación de este problema, desde un punto de vista filosófico, en dos pasos: en primer lugar, expondré brevemente mi propia concepción filosófica sobre los derechos humanos, pues, como es sabido, existe una vieja controver-

sia acerca de cuál debería ser su adecuada interpretación jurídica y filosófica. En segundo lugar, me ocuparé de la defensa de los derechos humanos, no precisamente contra sus enemigos sino contra sus «falsos amigos». Mi tesis puede formularse sencillamente así: quien está a favor de los derechos humanos, no debe hacer excepciones; de lo contrario, demostrará que no ha entendido verdaderamente lo que los derechos humanos exigen.

2. ¿Qué son los derechos humanos?

¿A qué nos referimos cuando hablamos de «derechos» que corresponden a todos los hombres por igual, es decir, que todos los hombres siempre «poseen» por el simple hecho de ser hombres? Mi respuesta, un tanto complicada, será: *los derechos humanos son pretensiones (aspiraciones), moralmente fundamentadas, a realizar políticamente derechos fundamentales*. Esta definición no es, para nada, evidente, por lo que procederé a explicarla a continuación.

El concepto de derecho tiene su campo propio de aplicación en el ámbito jurídico, es decir, en el ámbito del derecho positivo o «establecido».³ El centro de atención se halla aquí en las *leyes* que rigen dentro de los diferentes Estados. Los derechos jurídicos son, pues, derechos que les son otorgados a los individuos por medio de leyes. Los derechos humanos, en cambio, son de una naturaleza distinta. En efecto, hablamos de derechos humanos también, o incluso especialmente, en aquellas situaciones en las que no existen las leyes correspondientes que los hagan vigentes dentro de un Estado; así, por ejemplo, consideramos que es una violación de los derechos humanos el que no exista libertad de prensa o libertad de religión en un país autoritario. Bajo una comprensión estrictamente jurídica de los derechos, se podría, pues, hacer el siguiente razonamiento: si los individuos tienen derechos solo en razón de las leyes vigentes, entonces no puede haber derechos humanos en sentido estricto, pues los derechos deben ser *otorgados* por el Estado. Si ello no es el caso para las pretensiones que mencionamos hace un momento, en-

³ Para lo que sigue a continuación, cf. Menke y Pollmann (2007: cap. 1).

tonces se podrá a lo más hablar de «deseos pios» o de «exigencias bienpensantes», pero nunca de «derechos». Un concepto como el de *derechos humanos* sería, en tal sentido, una confusión categorial, un «sinsentido en muletas», como lo dijera alguna vez el filósofo Jeremy Bentham (1843: t. II: 523).

Lo que esta crítica expresa es que los derechos *solo* pueden ser otorgados por una legislación positiva y que, por tal motivo, los derechos humanos no pueden ser derechos. No obstante, sabemos que desde 1945 los derechos humanos se han convertido en materia de reglamentaciones jurídicas positivas. Esto ha ocurrido no solo en las Constituciones nacionales de los Estados individuales en los que los derechos humanos han sido consagrados expresamente como «derechos fundamentales», como por ejemplo en la Ley Fundamental de Alemania de 1948, o en la Constitución peruana de 1993, sino también en el modo en que, a nivel *supraestatal*, se han impuesto los derechos humanos con fuerza de ley positiva y jurídica. Así, por ejemplo, si los países que forman parte de la Organización de Estados Americanos (OEA) o del Consejo de Europa consideran que se están produciendo casos de violaciones graves de los derechos humanos, pueden acudir a la Corte Interamericana o a la Corte Europea de Derechos Humanos. Y numerosos pactos sobre derechos humanos en las Naciones Unidas establecen procedimientos específicos con el propósito de permitir a los ciudadanos presentar demandas ante las Naciones Unidas sobre casos de transgresión de sus derechos humanos.

Aunque pudiesen parecernos acaso poco efectivas las demandas sobre derechos humanos en los casos particulares, el hecho es que los derechos humanos han obtenido, entretanto, un sentido claramente jurídico, también en términos del *derecho internacional*. Si el derecho internacional de comienzos de la Modernidad se proponía regular principalmente las *relaciones exteriores de los Estados* entre sí, por ejemplo a través de normas para los casos de guerra y de paz, la «revolución silenciosa» (Klein 1997) del derecho internacional luego de la Segunda Guerra Mundial ha consistido en proponerse regular también los *asuntos internos de los Estados* bajo la supervisión de la comunidad de las naciones. Dicho

de otro modo: la forma en que cada Estado se comporta, en su interior, frente a los individuos que le están sometidos, se ha convertido en parte constitutiva de las obligaciones jurídicas a las que dicho Estado se compromete en el derecho internacional. Cada Estado se obliga frente a los demás Estados a no transgredir los derechos humanos en el ámbito de su propia soberanía.

No obstante, pese a que los derechos humanos luego de la Segunda Guerra Mundial han seguido una marcha triunfal que los ha hecho convertirse en parte constitutiva del derecho estatal, de los acuerdos regionales y del derecho internacional, el *concepto* de los derechos humanos no se agota en la existencia de derechos *jurídicos*. Esto se expresa, por ejemplo, en el hecho de que el concepto de derechos humanos suele emplearse para indicar cuáles son las razones normativas que explican por qué deben adoptarse las normas jurídicas y positivas que estamos mencionando. Sostener, por ejemplo, que los ciudadanos de un determinado Estado autoritario tendrían el derecho humano a la libertad de opinión, no quiere decir simplemente que el Estado en cuestión esté obligado a respetar y hacer cumplir dicho derecho en virtud del derecho internacional. No, aun *si no existiera* esta obligación fáctica contraída por el Estado, este debe respetar el derecho de sus ciudadanos a expresar libremente su opinión. El concepto de derechos humanos se refiere a las pretensiones justificadas que *todo* hombre tiene a vivir en determinadas condiciones, sin depender de que el Estado al que pertenece haya contraído obligaciones jurídicas al respecto. Más allá, pues, de las codificaciones jurídicas a que han llegado los derechos humanos, cabe aun preguntarse *de qué tipo* son las pretensiones que quieren hacer valer dichos derechos.

La respuesta más común que dan los filósofos a esta pregunta es que los derechos humanos deben entenderse como pretensiones o derechos «morales». ⁴ Derechos morales son, en tal sentido, derechos que todo ser humano puede hacer valer frente a cualquier otro ser humano; son pretensiones o exigencias del hombre que poseen la fuerza de ser vinculantes para todos los demás hombres exclusivamente por el hecho de que se trata de pretensiones de un *ser humano*, es decir, de un miembro de la comunidad hu-

⁴ Véase, por ejemplo, Tugendhat (1997: lección 17).

mana. El concepto de «moral», en esta acepción, se refiere a normas que regulan el trato recíproco entre todos los hombres, independientemente de sus diferencias culturales, sociales o cualesquiera otras. Moral significa aquí moral *universal*; más precisamente: una moral universal «de igual respeto». Las reglas de la moral indican que todo hombre debe respetar a los demás como sus *iguales*. A este «deber», a esta «obligación» moral, le corresponde el «derecho» moral de todo hombre a ser respetado por todos los demás como un igual. Los derechos «morales» son anteriores, pues, a cualquier disposición de carácter estatal. Ellos deben ser entendidos como criterios que, siendo independientes de la cultura y el Estado, se refieren a situaciones culturales y estatales *concretas*.

Sin embargo, esta interpretación filosófica habitual de los derechos humanos como derechos «morales» se enfrenta a una objeción importante. La objeción se refiere a que los derechos humanos no pueden ser derechos morales en sentido estricto porque tienen manifiestamente otro destinatario, no uno de igual naturaleza. Veámoslo con un ejemplo. Si una persona hiere corporalmente a otra, en su entorno privado, aun cuando lo haga de manera grave y persistente, no por ello decimos que se esté produciendo una violación de su derecho humano a la integridad corporal. En este caso, podemos hablar, ya sea de la violación de un derecho moral o de la violación de un derecho jurídico: de la violación de un derecho moral, cuando nos referimos a las obligaciones que son vinculantes para todos los miembros de la comunidad humana; de la violación de un derecho jurídico, cuando hablamos de la legislación penal que es vigente en una determinada comunidad política. Solo excepcionalmente, bajo circunstancias muy especiales, podría ser adecuado, en un caso así, hablar de una «violación de los derechos humanos». Pero ¿cuándo?

Ello sería adecuado si, y solo si, existiera una relación directa entre la violación individual, *privada*, y ciertas deficiencias estructurales del orden *público* vigente, es decir, solo si este orden público es corresponsable de aquella violación privada. Esto también puede apreciarse por medio de ejemplos: ¿por qué, en aquel caso de maltrato corporal, hablamos «solo» de una violación de

derechos morales o jurídicos, mientras que en el caso de la masacre entre los grupos étnicos de los hutu y los tutsi en Ruanda, en 1994, hablamos de «violación de los derechos humanos»? La diferencia principal reside en el hecho de que, en este último caso, no constatamos solamente violaciones de derechos jurídicos o morales de los actores responsables, sino observamos además que dichas violaciones tienen su origen en deficiencias estructurales graves del orden público vigente en Ruanda. Estas fallas estructurales del orden público, así como aquellos que fueron sus causantes, es decir: los *gobernantes* de Ruanda, fueron al menos corresponsables de las violaciones supuestamente «privadas», ya sea porque no hicieron nada ante los asesinatos y las expulsiones masivas, o porque se aprovecharon de ellos o incluso porque participaron activamente en su ejecución. Por esa razón, las masacres entre las poblaciones étnicas no solo violan derechos morales y jurídicos, sino también los derechos humanos de sus víctimas. En resumidas cuentas: los derechos humanos se diferencian de los derechos morales porque son pretensiones o exigencias que no se dirigen inmediatamente a los seres humanos en cuanto individuos, sino ante todo al orden público vigente, es decir, son primeramente exigencias ante la *política y el Estado*. Correlativamente, solo puede hablarse de violaciones de los derechos humanos cuando los responsables políticos, los actores estatales, no cumplen con su deber (Pogge 2002).⁵

La definición habitual de los derechos humanos como derechos morales no puede, pues, ser aceptada en su sentido literal. Los derechos humanos no son *lo mismo* que los derechos morales, porque no tienen el mismo destinatario que los derechos morales. No se dirigen, al menos no primeramente, a los individuos privados responsables de las violaciones de derechos, sino al orden público vigente y a sus representantes. La definición habitual de los derechos humanos como derechos morales solo podría aceptarse, en todo caso, en el sentido en que ella nos remite a la fuente de la que se nutren las pretensiones o las exigencias morales que dirigimos al orden público, es decir: a la fuente de la que deriva su fuerza vinculante. Así, la tesis sobre el carácter moral de los derechos humanos podría expresarse del

⁵ Un modelo *moralmente contrario* puede hallarse en Singer (2004: cap. 5).

modo siguiente: las pretensiones a instaurar un orden público acorde con los derechos humanos *se derivan* del hecho de que los seres humanos, que están sometidos a este orden, están moralmente obligados a respetarse recíprocamente como iguales. *Porque* todos los hombres están moralmente obligados a respetar a todos los demás por igual, también el orden público está obligado a brindar respeto a todo hombre por igual. La tesis según la cual los derechos humanos tienen el carácter de pretensiones morales, debe entenderse, pues, en el sentido de que los rasgos constitutivos del orden público *se derivan* de las reglas fundamentales de la moral.

Podríamos tratar de simplificar esta argumentación, un tanto complicada, de la siguiente manera: cuando hablamos de derechos humanos nos referimos, en primera instancia, a que todo hombre tiene, por así decir, el *derecho superior* a ser miembro de una comunidad política y estatal cuyo orden público debe respetar las pretensiones o exigencias consagradas en los derechos humanos. Eso significa, sin embargo, que un Estado que respete los derechos humanos está obligado a, y se propondrá, concretizar estos derechos de manera jurídica y positiva. Si ello ocurre, por ejemplo, por medio de una Constitución, como es el caso de la Ley Fundamental alemana o de la Constitución peruana, entonces hablaremos de «derechos fundamentales». En este sentido, todo hombre tendría un derecho humano *básico* a gozar de derechos fundamentales o, como lo dijo alguna vez Hannah Arendt, «un derecho a tener derechos» (1951: cap. 9).

Ahora bien, ¿cómo puede fundamentarse filosóficamente, a su vez, este «derecho a tener derechos»? ¿Por qué todo hombre «tiene» semejante derecho? El argumento principal de ello ya ha sido insinuado: el derecho a tener derechos resulta del hecho de que, si somos partidarios de una moral del respeto igualitario, no tenemos sencillamente razón alguna para reconocer o atribuir derechos fundamentales a algunos hombres, mientras que los negamos a otros, ya que ello equivaldría a contravenir el mandamiento del trato moral igualitario a todos los hombres, considerados como iguales. En tal sentido, todo hombre tiene el derecho *moral* a ser miembro de una comunidad política en la que se respeten los derechos humanos. El derecho moral del que estamos hablando, es, sin embargo, solo un derecho a la membresía y frente a la comunidad *moral*, es

decir, frente a quienes están dispuestos a someterse realmente a los mandatos y deberes mencionados. Tenemos, pues, el derecho moral a tener derechos frente a todos los seres humanos *solo en la medida* en que estos se consideren miembros de la comunidad moral. Pero *que* ellos realmente se consideren así, es algo que, aunque parezca poco alentador, solo dependerá de ellos. El ingreso a la comunidad moral no puede ser forzado, ni puede ofrecerse de él una fundamentación filosófica última en sentido estricto. Se trata de una actitud de respeto igualitario para la que hay muy «buenas» razones, pero no razones «obligatorias»; una actitud que en algunas culturas y sociedades, en parte como resultado de experiencias históricas de injusticia, ya se ha difundido, pero que en otras culturas y sociedades ha tenido menos difusión (Menke y Pollmann 2007: cap. 2).

De este modo, hemos vuelto a la definición de los derechos humanos citada al comienzo: *los derechos humanos son pretensiones, moralmente fundamentadas, a realizar políticamente derechos fundamentales*. Esta no es una concepción meramente moral ni tampoco meramente jurídica de los derechos humanos, sino una concepción *al mismo tiempo* moral, jurídica y política. Es una concepción *moral*, en la medida en que extrae de la autoobligación moral del hombre la pretensión básica de que todo hombre se considere miembro de una comunidad ciudadana en la que imperen los derechos humanos. Es una concepción *jurídica*, en la medida en que a partir del derecho básico a la membresía ciudadana se derivan pretensiones o exigencias particulares que deben concretizarse jurídicamente en forma de derechos fundamentales. Y es, finalmente, una concepción política, porque el destinatario de los deberes a los que se asocian las exigencias concretas mencionadas, son los responsables políticos de las respectivas comunidades. En suma, los derechos humanos deben situarse *entre* la moral, el derecho y la política.

3. Diferentes aspectos de la validez de los derechos humanos

Las amplias pretensiones normativas de los derechos humanos, desde un punto de vista filosófico, pueden resumirse brevemente del modo siguiente. Los derechos humanos son: a) derechos

subjetivos, y *b)* derechos *fundamentales*. Ellos tienen una validez: *c)* *universal*, es decir, para todos sin excepción; *d)* *categoría*, es decir, para todos de modo incondicional; *e)* *igualitaria*, es decir, para todos en igual medida; *f)* *idéntica*, es decir, para todos con el mismo significado; y, finalmente, *g)* *indivisible*, es decir, para todos en forma completa. A continuación, explicaremos estos siete aspectos de la validez de los derechos humanos.

a) Carácter subjetivo de los derechos

Que los derechos humanos sean derechos «subjetivos», quiere decir que se trata de pretensiones o exigencias individuales que el sujeto de derechos puede formular en cuanto individuo (y no en cuanto miembro de un colectivo, sea este cual fuere). La exigencia central consiste en que el individuo posee derechos inalienables aun frente a su respectivo sistema de derechos y que este sistema debe garantizarle ante todo dichos derechos y cualesquiera otros. Por más evidente que pueda parecernos hoy esta concepción de los derechos, ella ha sido una conquista de la Modernidad europea. En la perspectiva de la sociología del derecho, fue necesario primero que la idea de la igualdad jurídica formal se impusiera frente al predominio de los privilegios tradicionales y frente a la administración de justicia estamentaria. Como derechos subjetivos, cuya pretensión de validez —en la perspectiva de la historia de las ideas— estaba dirigida contra el *Leviatán* de Thomas Hobbes, los derechos humanos formulan la necesidad de institucionalizar una barrera constitucional que le imponga límites al absolutismo de la soberanía estatal y que coloque a los ciudadanos y ciudadanas particulares bajo una protección muy especial, casi paradójica: una protección estatal *frente* al Estado.

b) Carácter fundamental de los derechos humanos

Los derechos humanos son «fundamentales», es decir, son derechos básicos. Con ellos se hace referencia primeramente a las cuestiones del aseguramiento de la convivencia estatal, vale decir, a los *estándares mínimos* de una vida humana digna, no a las aspiraciones máximas de una vida buena o de la felicidad. Los seres humanos pueden tener derechos individuales a múltiples co-

sas y en innumerables roles o funciones: como socios contractuales, como poseedores de acciones, como funcionarios estatales, como cónyuges, etcétera. Pero de derechos *humanos* solo hablamos —o deberíamos hablar— cuando se trata de garantizar un «mínimo» de condiciones relativas a la comunidad estatal, que les correspondan a todos los hombres sin diferencia alguna, por el mero hecho de ser hombres, y que les permitan desarrollar una vida en dignidad. En ese sentido, por ejemplo, la cuestión de la redistribución de las riquezas disponibles en el planeta es una cuestión que excede el ámbito de lo que podría considerarse como una exigencia justificable de *derechos humanos sociales* específicos en una comunidad política mundial (pero sobre este punto volveré en el tercer capítulo). No obstante, los derechos humanos son fundamentales o básicos también en el sentido en que ellos tienen que garantizarse de modo incondicional para que puedan formularse y exigirse cualesquiera otros derechos de mayor valor. En resumidas cuentas, desde una perspectiva moral, los derechos humanos se refieren a las presuposiciones necesarias o, mejor aún: *mínimas*, de la igualdad de oportunidades y de derechos a nivel global.

c) Conjunto universal de destinatarios

Que los derechos humanos tengan validez «universal», tiene como consecuencia que es inadmisibles cualquier tipo de discriminación entre los destinatarios de dichos derechos. Por mucho tiempo fue usual, incluso en contextos en los que se defendían los derechos humanos, considerar que no todos los seres humanos eran hombres «en su pleno sentido» o *sujetos de derechos humanos*; piénsese, por ejemplo, en los esclavos, los miembros de minorías indígenas minoritarias, los trabajadores, las mujeres, los niños, los inmigrantes o los exiliados. Solo a consecuencia de los conflictos interestatales e intraestatales de la Modernidad —como la liberación de los esclavos, las guerras de independencia de las colonias, el movimiento feminista o los movimientos migratorios luego de las grandes guerras— se abrió paso a la exigencia propia de la idea de los derechos humanos de reconocer los derechos verdaderamente a todos los seres humanos. Así pues, quien crea hoy en día poder defender los derechos humanos, pero otorgue al mismo tiempo a diferentes miembros de la especie humana dife-

rentes niveles de exigibilidad de sus derechos, está demostrando que no ha entendido en qué consisten los derechos humanos. Los esclavos, los miembros de minorías indígenas, los trabajadores, las mujeres, los niños, los refugiados, los homosexuales, los no creyentes, los embriones, incluso los terroristas: todos ellos poseen derechos humanos.

d) Validez categórica

Observemos más de cerca el caso de los terroristas, pues este nos muestra claramente hasta dónde llega la pretensión de los derechos humanos de poseer validez «categórica». En el pasado reciente se ha desatado una discusión, en la filosofía del derecho de Europa occidental, acerca de si no debería asociarse la posesión individual de los derechos humanos a los requerimientos de una buena conducta moral o penal individual. En otras palabras: quien desprecia los derechos humanos, los pierde él mismo; esta es la tesis que se ha venido sosteniendo. Así, bajo el influjo del terrorismo global se ha debatido sobre un endurecimiento o una doble vía del derecho penal vigente. El «viejo» derecho penal —se argumenta— debería seguir siendo aplicable para los casos de delincuentes que, pese a sus delitos, siguen situándose en el marco de una Constitución. Los terroristas y los grandes criminales, en cambio, cuyo objetivo es minar las bases del Estado de derecho, deberían ser tratados más bien como «enemigos», es decir, deberían ser castigados con más dureza y con mayor severidad, pues quien atenta contra los principios más elementales del orden constitucional, anula su propia condición de sujeto portador de derechos fundamentales. Quien así argumenta, malentiende la peculiar naturaleza normativa de los derechos humanos, según la cual *no* se quiere precisamente diferenciar entre amigos y enemigos. Los derechos humanos tienen, más bien, una validez incondicional, es decir, una validez categórica. Hasta los terroristas, hasta los monstruos humanos, tienen derechos humanos.

e) Validez igualitaria

Se puede también vulnerar la pretensión de validez de los derechos humanos en forma inadvertida cuando, pese a reconocer que son propios de todos los seres humanos, se sostiene que no lo

son de manera «igualitaria», es decir, que no corresponden a todos los hombres por igual. Esto ocurre cuando se afirma, por ejemplo, que también las mujeres pertenecen al conjunto de destinatarios de los derechos humanos, pues ellas también serían parte de la comunidad humana. No obstante —de acuerdo, por ejemplo, con una opinión difundida aún entre algunas comunidades religiosas monoteístas—, no se otorgará a las mujeres un estatuto moral *igual*, sino solo uno inferior al del hombre. Esta errónea interpretación de la concepción de los derechos humanos, lamentablemente aún muy difundida, sostiene lo siguiente: todos, mujeres y hombres, poseen derechos humanos, pero los hombres tienen siempre precisamente *más* derechos. Semejante distribución diferenciada de los derechos entre grupos de destinatarios, es inadmisibles. Todo intento de establecer gradaciones en el interior de la comunidad de los seres humanos, tendrá que apoyarse en última instancia en criterios de diferenciación arbitrarios.

f) Contenido idéntico

Otra posibilidad de abrir espacios para excepciones particulares es la reinterpretación, o la nueva interpretación, que se le da a algunos derechos humanos. Tomemos, por ejemplo, el caso de la tortura. Cuando el gobierno de Bush, al tomar conocimiento de los hechos ocurridos en Abu Gharib, asegura que no ha habido torturas en aquellas cárceles, se está arrogando manifiestamente una muy peculiar definición de la tortura. Al respecto, un filósofo alemán ha tratado de establecer recientemente una fórmula casi obscena: ha dicho que se trató solo de «interrogatorios de liberación autoprovocados» («selbstverschuldete Rettungsbefragung») (Trapp 2006). No obstante, lo que en un caso vale como tortura, no puede ser, en otro, desconocido por medio de una definición. ¿Existe alguna diferencia, si se lleva a cabo una tortura en las oficinas de la Gestapo alemana, en una estación de policía del Perú o en una cárcel iraní? La validez que los derechos humanos exigen debe ser «idéntica». Si el gobierno norteamericano crea una situación de excepción por medio de una definición («war against terrorism»), lo que está haciendo es aprovecharse del hecho de que no existe todavía, para los asuntos relativos a la interpretación de los derechos humanos particulares, una instancia insti-

tucional soberana. A lo mejor esto cambiará el día en que, siguiendo el modelo interamericano o el modelo europeo, se instituya una *Corte Internacional de Derechos Humanos*. Pero para llegar hasta allí hace falta recorrer aún un largo camino.

g) Indivisibilidad

Una última forma de justificar excepciones en la aplicación de los derechos humanos, proviene de la posibilidad de dar pesos distintos a diferentes derechos humanos o a diferentes *clases* de dichos derechos, contraponiéndolos o contraponiéndolos, de manera que se diluya su pretensión a ser «indivisibles». Así, por ejemplo, en el debate filosófico existe desde hace años una suerte de confrontación de posiciones sobre los derechos humanos: los «liberales» favorecen aquella clase de derechos humanos que corresponden a los llamados derechos de «libertad negativa». Los «republicanos» dan prioridad a los derechos de participación política. Los «marxistas», en fin, privilegian el tipo de derechos humanos identificados con los derechos sociales. Quien creyera que estas son disputas ideológicas bizantinas, debería recordar que, a raíz de la lucha internacional contra el terrorismo, en la actualidad se está produciendo una serie considerable de restricciones a los derechos de la libertad individual en beneficio, por ejemplo, de los derechos a la seguridad. No es posible, en cualquier caso, pretender extraer, de aquellas contraposiciones circunstanciales, la consecuencia de que algunos derechos humanos o algunas clases de derechos serían prescindibles. Eso equivaldría a desconocer el sentido normativo de los derechos humanos, para el cual es fundamental formular una exigencia de indivisibilidad del derecho. Los derechos humanos exigen, con toda razón, ser indivisibles, aun cuando no pueda otorgárseles el mismo peso en cada caso particular.

4. Conclusión

Resumamos la argumentación. En la primera parte, definimos los derechos humanos como «pretensiones, moralmente fundamentadas, a realizar políticamente derechos fundamentales». De esa manera, tratábamos de dar cuenta, desde un punto de vista filosófico, del hecho de que, para definir dicho concepto, es preciso siempre destacar que

este posee una dimensión moral, una dimensión jurídica y una dimensión política. En la segunda parte, hicimos una caracterización formal más precisa de los derechos humanos y de su compleja pretensión de validez. Procuré explicar, así, que los derechos humanos son derechos «subjetivos» y «fundamentales»; y que ellos demandan, en conjunto, una validez normativa «universal», «categórica», «igualitaria», «idéntica» e «indivisible».

Adelanto brevemente cuál será el hilo de la argumentación siguiente: en el segundo ensayo me ocuparé del problema filosófico consistente en que para definir con más precisión el sentido y el contenido de los derechos humanos, hace falta analizar detenidamente el concepto central de «dignidad humana». Al menos desde una perspectiva filosófica, el sentido de los conceptos de «derechos humanos» y de «dignidad humana» no puede pensarse seriamente por separado. En el tercer ensayo, finalmente, me ocuparé de la «cuestión de la aplicabilidad» de los derechos humanos, una cuestión filosófica muy actual y que es materia de grandes controversias, a saber: qué exigencias políticas internacionales pueden extraerse, desde una perspectiva de los derechos humanos, con respecto a la redistribución global de la riqueza y de los recursos materiales. Al finalizar el presente ensayo cabría, sin embargo, a modo de conclusión, que nos preguntemos en qué medida las reflexiones conceptuales llevadas a cabo hasta el momento nos ayudan a resolver la cuestión planteada al comienzo: que la *concepción* de los derechos humanos, si bien es ampliamente reconocida a nivel internacional, se ve contradicha en la práctica porque incluso los Estados signatarios se permiten violar dichos derechos, y que parece ser necesario aún un camino muy largo para su implantación definitiva en el mundo entero. Como ya se dijo, uno de los problemas principales en la escena política internacional de la actualidad reside en el hecho de que algunos autodenominados defensores de los derechos humanos creen posible y lícito atentar «excepcionalmente» contra los derechos humanos *en nombre* de esos mismos derechos. Puede que las excepciones confirmen la regla, como se dice, pero se sabe también que las excepciones terminan con frecuencia convirtiéndose ellas mismas en reglas. Que los derechos humanos sean, como lo dice abreviadamente el título de este ensayo, «universales e indivisibles»,

significa precisamente que no es posible admitir excepciones. Cuando se entiende cuán lejos llega la pretensión de validez universal, categórica, igualitaria, idéntica e indivisible de los derechos humanos, se comprenderá que ya no existen hoy en día razones legítimas para aceptar semejantes reglas de excepción, ni siquiera aquellas que presuman de hacer frente a las urgencias políticas del momento.

Bibliografía

ARENDT, Hannah

1951 *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace.

BENTHAM, Jeremy

1843 «Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution (1792)». En *The Works of Jeremy Bentham*. Edimburgo: William Tait.

KLEIN, Eckart

1997 *Menschenrechte. Stille Revolution des Völkerrechts und Auswirkungen auf die innerstaatliche Rechtsanwendung*. Baden-Baden: Nomos.

MENKE, Christoph y Arnd POLLMANN

2007 *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung (Introducción a la filosofía de los derechos humanos)*. Hamburgo: Junius.

POGGE, Thomas

2002 *World Poverty and Human Rights*. Oxford: Blackwell Publishing Inc.

SINGER, Peter

2004 *One World. The Ethics of Globalization*. Londres y New Haven: Yale University Press.

TRAPP, Rainer

2006 *Folter oder selbstverschuldete Rettungsbefragung?* Paderborn: Mentis.

TUGENDHAT, Ernst

1997 *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.

Derechos humanos y dignidad humana

ARND POLLMANN

1. Introducción

¿Qué significa llevar una vida con «dignidad humana»? Es obvio que la respuesta a esta pregunta está estrechamente relacionada con la respuesta a una pregunta adicional: ¿cuál es el sentido y el objeto de los derechos humanos? ¿Pero qué tan cierta es esta relación? Desde el punto de vista de la filosofía (es lo que he tratado de mostrar en el ensayo anterior), los derechos humanos son «exigencias moralmente justificadas para la realización política de derechos fundamentales». La idea básica era: todo hombre tiene, por así decirlo, el prioritario derecho moral a ser miembro de una comunidad política, en la que el Estado le garantice sus derechos humanos bajo la forma de derechos fundamentales. De conformidad con esta definición, los derechos humanos deben ser situados en el entrecruzamiento de los ámbitos de la moral, el derecho y la política: como lo he tratado de demostrar, esta definición es *moral*, en tanto que la exigencia fundamental para los derechos humanos —que es la de ser miembro de una comunidad pública, en donde rijan los derechos humanos— es consecuencia de la responsabilidad moral que tienen todas las personas entre sí. La definición es, además, *jurídica*, en la medida en que de ese «derecho fundamental a tener derechos» (Hannah Arendt) resultan exigencias concretas de derechos constitucionales. Finalmente, la definición es *política* porque los destinatarios de las obligaciones que se derivan de tales exigencias son los responsables polí-

ticos de sus respectivas comunidades. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la «dignidad humana»?

En las siguientes consideraciones, me ocuparé primero de la historia de los derechos humanos, pues en la historia de estos derechos hay que dar cuenta de una fractura decisiva en lo que se refiere a la relación entre los derechos humanos y la dignidad humana. 1945 es el año que marca esa histórica fractura. Recién a partir de entonces empieza, bajo premisas del todo distintas, lo que se puede llamar el *presente* político de los derechos humanos (Menke y Pollmann 2007: cap.1). El totalitarismo europeo, el holocausto judío, así como la Segunda Guerra Mundial, producen un giro fundamental y decisivo en la concepción de los derechos humanos modernos y, con ello, un giro hacia la dignidad humana. Naturalmente, antes de 1945 ya había referencias legales y políticas sobre la estrecha relación entre derechos humanos y dignidad humana. Sin embargo, el motivo fundamental para la actual configuración de la política sobre derechos humanos es la experiencia de una catástrofe de la dignidad humana, que ha sido por demás decisiva, al punto que la historia de los derechos humanos como tal se ha visto remecida hasta en sus cimientos.

A esta catástrofe ocasionada por el totalitarismo político —sobre todo el nacionalsocialista, pero también el estalinista— se refiere explícitamente aquel documento que hasta ahora es el fundamento de toda política sobre derechos humanos: la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948. En su preámbulo, se recuerda los «actos de barbarie ultrajantes para la

conciencia de la humanidad». Son estos actos de barbarie a partir de 1945 en los que ante todo se basan la experiencia y la lucha del régimen mundial de los derechos humanos (Jonson y Simonides 1998). No se entenderá, pues, ni los hechos ni la estructura y dinámica de la propagación de la idea de derechos humanos después de 1945, si no se los señala explícitamente como respuesta al espanto mundial ante semejante catástrofe política y moral, en la que se ha llegado a dañar y a destruir de una manera monstruosa lo que llamamos «dignidad humana». Así, el artículo 1 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 empieza con estas palabras: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos», y, como añade el artículo 2: «sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición». Del mismo modo, la Constitución de la República Federal Alemana, promulgada en 1949, parte de una noción de dignidad de la que se dice que le corresponde indistintamente al ser humano como tal. Así reza el artículo 1, parágrafo 1: «La dignidad del ser humano es intocable. Velar por ella y protegerla es la obligación de todo poder estatal». Y también la Constitución del Perú, de 1993, declara desde su inicio en el artículo 1: «La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado».

Sin embargo, si se observa desde más cerca el concepto de dignidad y sus diversas interpretaciones, muy pronto salta a la vista una curiosa contradicción: por un lado, muchos exégetas se basan en la idea de que la dignidad humana es un valor innato del hombre, una especie de «dote» con la que nace y que nadie le puede arrebatarse: los seres humanos *poseen*, en tal sentido, dignidad humana solo porque son seres humanos. Por otro lado, resulta indiscutible que existen serias violaciones a la dignidad humana e incluso situaciones en que de hecho se atenta contra ella. Pero ¿cómo se le puede arrebatarse al hombre algo que le es innato? O, planteado de otro modo: ¿cómo el Estado puede proteger algo que en principio es inalienable? Si el ser humano posee «desde siempre» dignidad, ¿por qué el Estado tiene entonces la obligación jurídica de velar por ella?

A continuación, se pretende aclarar la confusión a la que más arriba se alude. En primera

instancia, se examinará con mayor profundidad la estrecha relación en términos históricos y filosóficos que existe entre derechos humanos y dignidad humana. En segundo lugar, se verá que existen fundamentalmente cuatro interpretaciones distintas sobre la dignidad humana, las que respectivamente tienen diferentes consecuencias en la concepción de los derechos humanos. En tercer lugar, me alinearé con uno de esos cuatro puntos de vista y mostraré qué es lo que define exactamente el concepto de dignidad humana. Por último, se tratará de eliminar la contradicción que se ha esbozado aquí entre el supuesto de que la dignidad humana es un valor inalienable y la observación empírica de que la dignidad de hecho sí se puede perder.

2. Significado de la dignidad humana para los derechos humanos

Si bien los derechos humanos solo han revelado su significado realmente vasto a partir de la segunda mitad del siglo xx, la idea que subyace a ellos es bastante más antigua. Desde un punto de vista filosófico, el así llamado «derecho natural» ha sido de gran importancia a este respecto (Bloch 1980). Las raíces de esta tradición se remontan a la Antigüedad, pero el derecho natural recién alcanza su auge filosófico con la Ilustración europea de los siglos xvii y xviii. Lo que comparten los diferentes pensadores de esta tradición es que el ser humano, por el simple hecho de su hechura antropológica, es decir, de su esencia o naturaleza, tiene de por sí determinados derechos. Estos pueden ser entendidos como «preestatales», en tanto que no se requiere de un Estado concreto que conceda en efecto tales derechos a fin de que podamos ser considerados sujetos de derecho. Reconocidos o no por un Estado, simplemente tenemos esos derechos por el hecho de ser humanos.

En la historia, esta convicción sobre los derechos naturales se ve reflejada en los siglos xvii y xviii en diversos proyectos constitucionales de la aún joven modernidad occidental. Piénsese, por ejemplo, en las revoluciones norteamericana y francesa, en la *Virginia Bill of Rights* de 1776 o en la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. La enorme innovación consistió en lo siguiente: puesto que al ser humano le asisten

derechos tan importantes como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la propiedad y a la libre práctica religiosa en razón a un orden natural «superior» o divino, se debe hacer que tales derechos sean independientes de sus más bien azarosas circunstancias históricas de aplicación, lo que a la sazón significaba sobre todo defenderlos de la arbitrariedad de los gobernantes absolutistas.

Sin embargo, se requerirá de otro salto cualitativo en el desarrollo del derecho para que los derechos humanos ocupen en él un lugar prioritario. Si bien en las fuentes históricas mencionadas se habla ya expresamente de derechos «del hombre», viéndolo más de cerca no queda claro si con ello se hace referencia a todos los hombres sin excepción. En primera instancia, los documentos históricos fueron el resultado de conflictos interestatales y estuvieron diseñados exclusivamente para aquel pueblo cuya Constitución representaban. En consecuencia, los derechos ahí documentados valían en primera instancia para aquellas personas que eran en efecto ciudadanos del Estado correspondiente. Así, se trataba principalmente de derechos «civiles». A la sazón, ni siquiera se menciona a aquellos habitantes que no eran considerados ciudadanos o que incluso no pertenecían al Estado. Solo con los conflictos políticos de la era posterior —piénsese en la abolición de la esclavitud, los movimientos obreros y de mujeres, la descolonización y las migraciones a consecuencia de las guerras—, se desencadena la verdadera dinámica de la idea de derechos humanos, que consiste en querer referirse al derecho de *todos* los hombres. Es únicamente con el advenimiento de las luchas por el reconocimiento de los grupos anteriormente marginados —esclavos, obreros, minorías indígenas, mujeres, refugiados, homosexuales— que estos derechos básicos se amplían y pasan de derechos civiles a ser derechos humanos en el sentido literal del término.

Finalmente, con el totalitarismo del siglo xx se hace también evidente que los derechos humanos no solo deben ser garantizados en un ámbito nacional sino a escala internacional, o sea, en el derecho de los pueblos. El hombre debe ser protegido frente al peligro de las dictaduras nacionales. ¿Y quién, sino la comunidad de Estados, puede asegurarle tal protección? Poco después de la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt llamaba la atención sobre una «aporía de

los derechos humanos» de carácter fundamental (Arendt 1951: cap. 9): el Estado habría dejado de ser un medio neutral para la puesta en práctica de los derechos humanos para convertirse más bien en su mayor amenaza (piénsese en la Alemania nazi). Por tanto, la aporía consiste en que el Estado, cuyos medios de poder por sí solos son adecuados para poner en práctica los derechos del hombre, ha demostrado ser a su vez la principal amenaza para los derechos humanos. Considerando tal aporía, se puede concluir que es la comunidad de Estados la que entonces tiene que asumir la responsabilidad de defenderlos. Es así que en la Asamblea General de las Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948 fue promulgada la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, documento que hasta la fecha conserva su valor simbólico para el desarrollo de los derechos humanos, y al que en años posteriores se le suman, como se sabe, numerosos convenios y declaraciones.

Resumiendo lo hasta aquí dicho, a propósito de la pregunta sistemática de qué es lo nuevo en la idea de los derechos humanos después de 1945, la respuesta es: los derechos humanos son los derechos que tiene el individuo frente al Estado. Pero como el Estado cumple con el paradójico doble rol de ser garante de derechos y violador de estos, y puesto que en la historia él se ha convertido en un peligro fundamental para la dignidad, los derechos humanos y la dignidad humana requieren ser institucionalizados y garantizados en un nivel transnacional. Ahora bien, no les revelo ningún secreto si reafirmo que los derechos humanos, al menos en lo que se refiere a su ejecución a escala mundial, hasta la fecha son motivo de polémica (se mencionó ya este problema en el ensayo anterior). Si bien es cierto que han sido muchos los Estados que han ratificado los ya numerosos convenios sobre derechos humanos, no lo han hecho todos. Repetidas veces, varios de ellos ha hecho valer sus objeciones de carácter político, cultural o religioso cuando los respectivos acuerdos ponían en entredicho sus juicios de valor de raigambre tradicional. Por más que estas objeciones antiuniversalistas en muchos casos sean dignas de consideración (por desgracia, ahora no las puedo discutir con mayor detenimiento), ellas sin embargo no suelen considerar una verdad fundamental de la existencia humana, que no puede ser ignorada a partir de 1945. Esta verdad consiste en que el ser huma-

no, sin importar su país de origen o cultura, es en esencia un ser vulnerable, que necesita ver protegida su dignidad. Y mientras *nosotros* —me refiero a todos nosotros, independientemente de la cultura de la que provengamos o de la lengua que hablemos— empleemos el término «ser humano», estaremos partiendo del interés *universalmente* compartido de ser protegidos, lo que a su vez da origen a derechos concomitantes, o sea, a los derechos humanos. Pasemos entonces a la pregunta sobre de qué intereses de protección compartidos se trata.

3. Distintos conceptos de dignidad

Veamos más de cerca lo anteriormente dicho. El que los derechos humanos se ajusten a la defensa de las condiciones de la vida humana, bien visto ello no solo significa que tales derechos apunten únicamente a las condiciones de la «mera» vida humana, es decir, a la *supervivencia*. Por más cínico que pueda sonar, la pérdida de la libertad, la esclavitud, la tortura y la discriminación, todo esto bien puede condecirse con la mera supervivencia. No obstante, los derechos humanos exigen una calidad de vida *de un grado superior*. Y es precisamente en este objetivo fundacional que se cumple la idea guía, no solo la de una vida humana sino con *dignidad humana*. El concepto de dignidad es la piedra angular normativa sobre las que se fundamentan los derechos humanos universales.

Si se empieza observando las fuentes históricas de las que se nutre el actual uso de dicho concepto, se hace evidente un cambio de significado que se ha producido —al menos en el pensamiento europeo— en tres fases. En la antigua Roma, el concepto de dignidad se refería principalmente a la posición destacada que ocupaba un personaje determinado de la vida pública. Los hombres de Estado y los políticos gozaban de una reputación especial a causa de los cargos que tenían al interior de su comunidad, lo que sustentaba su dignidad. Sin embargo, fue más tarde, en el marco de la teología cristiana medieval, que el concepto de dignidad referido a la posición privilegiada de un determinado personaje se vio ampliado a una posición especialísima que el hombre ocupaba en el orden establecido por Dios. A partir de ese momento, al ser humano como tal se le atribuye una dignidad *sui generis* —sin consi-

derar todas sus diferencias—, ya que, como «imagen de Dios», se le había acordado en la creación divina un rol privilegiado respecto de todos los demás seres vivos. En el transcurso del Renacimiento europeo, y sobre todo a través de Pico della Mirandola, y más tarde con la Ilustración, en particular con la figura de Kant, este concepto universal de dignidad se seculariza, es decir, se «libera» de sus cargas teológicas. De ahí en adelante, el ser humano no solo posee dignidad porque cae sobre él un reflejo divino proveniente del más allá, sino porque él mismo se convierte en un ser digno de devoción debido a su capacidad de raciocinio y de autodeterminación.

¿Pero cómo se emplea hoy el término dignidad? En los últimos años, sobre todo en Alemania, se lo viene discutiendo intensamente. El gobierno alemán ha tenido que tomar una serie de decisiones en el campo de la bioética, en concreto en el marco de la medicina reproductiva y de la embriología, concernientes a la pregunta de cuándo empieza exactamente la vida humana y a partir de en qué momento se le atribuye dignidad humana. Ese hecho demostró que se debe distinguir entre al menos cuatro conceptos de dignidad, que pueden ser esbozados mediante los siguientes dos bloques de preguntas (Pollmann 2005):

- ¿Quiénes forman parte del grupo de personas a las que hay que acordarles dignidad? ¿Se debe entender el concepto de dignidad humana como si toda forma de vida humana participara sin más de ella? ¿O es que la dignidad se refiere a una cualidad que el ser humano recién irá adquiriendo en el transcurso de su vida, de manera que recién entonces ella le pueda ser conferida?
- ¿Se debe entender la dignidad humana como un bien inalienable y no graduable, que puede ser otorgada a cada persona por igual? ¿Poseen, por ejemplo, los embriones exactamente la misma dignidad que un adulto con derechos fundamentales? ¿O más bien se debe efectuar en este caso una gradación jurídica y moral?

La diferencia entre estos dos bloques de preguntas radica en lo siguiente. En el primer caso, se trata de la pregunta de si se tiene que distinguir entre seres humanos en el sentido «pleno» de la palabra y «otras formas» de vida humana,

distinción según la cual podría otorgársele dignidad solo a los primeros. En el segundo caso, en cambio, la dignidad podría estar presente en distintos grados, aun cuando cualquier forma de vida humana sin excepción participe de ella. De la combinación de estos dos planteamientos se desprenden, como ya se dijo, cuatro posiciones fundamentales.

a) La dignidad como «dote»

La primera y más frecuente postura parte de la idea de que la dignidad se encuentra de antemano en toda forma de vida humana, a saber, en todos los casos y de manera no graduable. En este contexto, existe la importante convicción de que cualquier diferenciación valorativa entre distintas formas o etapas de desarrollo de la vida humana es arbitraria y, por ende, debe ser desechada. Independientemente de si se prefiere una fundamentación biológica, antropológica, teológica o de derecho racional, según la tesis compartida, el ser humano posee dignidad por el mero hecho de serlo, y esto se aplica a cualquier persona desde su momento más temprano posible. En consecuencia, la dignidad humana debe entenderse como una dote inalienable que toda persona, por el hecho de serlo, trae consigo al mundo.

b) La dignidad como «potencial»

Si bien el segundo grupo de exégetas concuerda con la visión de que cualquier forma de vida humana posee dignidad, propone, sin embargo, una diferenciación entre un «mayor» y un «menor» grado de dignidad para cada caso en particular. El principal supuesto dice que si bien todo ser humano, por pertenecer a la especie humana, ya lleva en sí la esencia o el potencial de dignidad, sin embargo, la realización plena de tal potencial —es decir, la pregunta de en qué medida la vida se desarrolla dignamente— depende, entre otras cosas, de circunstancias objetivas o de una situación de vida concreta que pueda considerarse digna en su conjunto. Según esto, toda persona vive en ocasiones con mayor o menor dignidad.

c) La dignidad como «rasgo característico»

El tercer grupo niega que a toda forma de vida humana le asista de antemano dignidad. En este caso, se establecen divisiones de relevancia mo-

ral, por ejemplo, con respecto al temprano desarrollo embrional del ser humano. Aquí se diferencia entre «formas previas» de existencia humana y aquellas etapas de desarrollo en las que se forman los rasgos distintivos de las *personas*. Así, solo poseerían dignidad las personas y, por el contrario, los seres humanos que no son considerados personas —entre otros los embriones, los que se encuentran en estado de coma o los que sufren de demencia senil— no tendrían dignidad alguna. Por tanto, el concepto de dignidad está referido a una característica personal específica que solo presenta una parte de la humanidad. De lo que se trata aquí es, por ejemplo, de la facultad personal de ser autónomo o de tener consideraciones de tipo moral. Quien intuitivamente considere poco plausible esta restricción, recuerde el capítulo 1 de la Constitución peruana: «Derechos fundamentales de la persona». También ahí se hace clara alusión al derecho de la «persona» y no al derecho de todos los «seres humanos».

d) La dignidad como «logro»

Si bien el cuarto grupo de exégetas comparte con el tercero la opinión de que se debe diferenciar entre vida humana en general y vida humana personal, también coincide con el segundo grupo en que se puede establecer una gradación de la dignidad. En tal contexto, destaca un tipo de convicción muy parecido al que se tuvo en la Antigüedad: el ser humano no solo debe adquirir su dignidad, sino que además la tiene que defender de manera autosuficiente en el transcurso de su vida. Solo se le reconocerá una dignidad especial a aquella persona que en la sociedad haya demostrado una actitud correspondiente. Recién entonces obtendrá por parte de sus congéneres el respeto social que es concomitante con el reconocimiento de su dignidad. De acuerdo a esto, la dignidad tiene que ser entendida como una forma de logro que tiene que ser alcanzado en la interacción social. Así, no todas las personas pueden poseer dignidad ni tenerla en el mismo grado, sino solo aquellas que realmente logren alcanzarla.

4. La dignidad como «encarnación del autorrespeto»

Llama la atención que en las discusiones sobre el tema de la dignidad se pase por alto el hecho

de que la doble pregunta acerca de si realmente a todas las formas de vida humana les corresponde dignidad y en un grado determinado, dependa de la respuesta a una pregunta previa, a saber: cómo se puede determinar con exactitud en qué consiste la dignidad. Dependiendo de si se quiere entender por dignidad una dote, un potencial, un rasgo característico o un logro, la identificación del grupo de destinatarios de la dignidad humana tiene que ser diferente desde un principio. Sea cual fuere la postura que se tome, en un primer momento se observa un amplio consenso entre los diversos exégetas acerca de que un concepto universalista de dignidad referido a la especie humana debe aludir a rasgos humanos específicos que justifiquen la atribución de dignidad a la propia forma de vida. ¿Pero de qué rasgos se trata? En primer término, quisiera enumerar algunos de los rasgos que hoy más definen la dignidad, cuyo orden de enumeración busca reflejar a su vez la creciente proporción en la que tales rasgos son motivo de polémica en los debates contemporáneos.

- a. Si empezamos preguntándonos por aquella *especificidad* del hombre que lo convierte en miembro del grupo de destinatarios cuya dignidad humana debe ser protegida, llegamos a la conclusión, como ya se ha insinuado, de que se trata de su mera pertenencia a la especie humana. Esta pertenencia por sí sola lo califica, al menos potencialmente, como portador de dignidad. Dicho de otra manera: la existencia humana en sí misma —así lo dice el concepto que subyace a esta premisa casi trivial— es una condición necesaria para que un ser vivo pueda participar de la dignidad humana.
- b. Se le llama simplemente «respeto» a la forma especial de *reconocimiento* social que los seres humanos otorgan a otros cuando les acuerdan dignidad. Cuando una persona se siente tratada dignamente en el sentido en que otros la perciben como un ser de carne y hueso y de igual condición, y no como una cosa, un animal o una máquina, entonces probablemente se sentirá reafirmado y respetado como un igual entre iguales.
- c. El hecho de saber que uno es respetado por otros conlleva a un tipo específico de *relación* que *consigo mismas* guardan las personas para las que la dignidad es de fundamental

importancia: llamamos «autorrespeto» o «respeto de sí mismo» a aquel sentimiento de autoconfianza adquirido mediante el reconocimiento social que tiene una persona cuando es consciente de que se la considera como un miembro de la comunidad que vale tanto como los demás.

- d. Si bien en un primer momento el autorrespeto puede ser visto como una mera postura interior, este puede llegar a ser *expresado* si es que una persona es capaz de hacerlo patente de forma creíble ante los otros. A lo que nos referimos es a la apariencia de la persona correspondiente, la que en mayor o menor medida puede adecuarse a la convicción interior de que se merece respeto. Eventualmente, al ser humano se le reconocerá «integridad» o «temple».
- e. La muy significativa circunstancia de que los seres humanos quieran hacer patente su dignidad, hace que esta se torne *vulnerable*. Donde una persona se encuentra con condiciones de vida indignas, surge la pregunta de cómo puede conservar el autorrespeto si es que no posee a su vez la libertad social de vivir y actuar en consonancia con el respeto que tiene por sí misma. En tal contexto, los ataques a la dignidad humana suelen denominarse «omisión», «humillación», «discriminación» y «denigración».

A partir de estas cinco definiciones iniciales surge una imagen conceptual que a primera vista resulta un tanto peculiar: Aun si la defensa de la dignidad humana es a) un bien universal del que participa cualquier individuo por el hecho de ser humano y que b) nos es conferido mediante el respeto de los demás, resulta que este bien solo se realiza del todo si es que c) la persona implicada se guía por un sentimiento de autorrespeto, si d) es capaz de encarnar tal autorrespeto y si, al hacerlo, halla las circunstancias más adecuadas, de manera que le sea posible marchar con «temple». La complejidad de esta imagen conceptual puede parecer problemática desde un inicio en tanto que parece implicar que la dignidad del hombre es en última instancia una «actitud» basada en el autorrespeto. Si ese fuera el caso, habría que pensar que la pérdida de la dignidad, aun cuando pudiera ser motivada por las experiencias sociales de discriminación, tendría que ser, *en última instancia*, interpretada como una

falta de autorrespeto. ¿Puede ser correcta esta interpretación?

A este respecto, véase un ejemplo literario de una novela de Pascal Mercier. Mercier es un novelista alemán que en la vida «real» es un filósofo alemán muy famoso llamado Peter Bieri. En la novela *Tren nocturno a Lisboa* (*Nachtzug nach Lissabon*), una antigua víctima de la dictadura militar portuguesa y miembro de la resistencia, João Eça, le habla a su amigo Gregorio sobre los azotes que alguna vez tuvo que soportar:

Cuando me llevaban a azotar, me hacían en los pantalones y ellos se reían de eso. Era una terrible humillación, pero yo no tenía la sensación de estar perdiendo mi dignidad. ¿Pero qué es ella, entonces?

Gregorio preguntaba si él creía que habría perdido la dignidad si hubiera hablado.

No dije una palabra, ni una sola palabra. [...]

¿Y si le hubieran soltado la lengua con una droga?

Eça decía que ya se lo había preguntado muchas veces y que había soñado con ello. Había llegado a la conclusión de que lo habrían podido destruir con eso, pero que no habrían podido arrebatarle su dignidad. Para perder su dignidad, uno mismo tenía que malbaratarla. [...]

Que existieran cosas que uno no haría ni permitiría a ningún precio: en eso consistiría tal vez la dignidad, dijo Gregorio. Agregó que no tenían que ser límites morales. También se podía malbaratar la propia dignidad de otra manera. Un profesor que debido a su absoluta sumisión hace el ridículo en el *varieté*. Adulación total para hacer carrera. Ilimitado oportunismo. Embustes y evasión de conflictos para salvar un matrimonio. Cosas como esas. (Mercier 2004)

Supongamos que quienes participan en esta conversación, o acaso el propio autor de la novela, no han malinterpretado el sentido de la palabra «dignidad». Si realmente es cierto que uno puede «malbaratar» su dignidad, esto significaría que f) la conservación de la dignidad de algún modo dependería también de la fuerza que tenga la persona en cuestión, y que por ello g) no puede haber una relación automática y directa entre un ataque a la dignidad y una pérdida de esta. Es cierto que los seres humanos no pocas veces están expuestos a violencia extrema cuyo ejemplo más drástico

es probablemente el de la tortura. A causa de ello, las personas corren peligro de perder el autorrespeto porque se les niega el reconocimiento. Sin embargo, una fuerza externa no les puede arrebatar del todo su dignidad, ya que el respeto que se tienen permanece siempre parcialmente inaccesible. Por más duro que pueda sonar, en última instancia son ellas quienes, dada su condición social, deben conservar su dignidad.

No obstante, en este punto se debe evitar a su vez el malentendido de que una pérdida concreta de autorrespeto es de por sí la causa parcial de que se pierda la propia dignidad. Por razones que en su mayoría están fuera de su control, algunas personas simplemente tienen más fuerza para conservar el autorrespeto que otras. Aquí solo se trata de afirmar que no existe una pérdida de dignidad donde no hay una pérdida de autorrespeto. Por cierto, esto no significa que por ello las personas en cuestión sean total o mayormente responsables de conservar su dignidad. Queda en pie la idea de que una persona posee dignidad cuando —y solo cuando— no se vea perjudicada por nada ni por nadie en la realización de su vida hasta el punto que pierda el respeto por sí misma. El desprecio, la humillación o la discriminación son y seguirán siendo un peligro para la dignidad humana, precisamente porque amenazan con interferir en el espacio social en que las personas pueden accionar con libertad y desean mantener y hacer patente el autorrespeto. Sin embargo, el que lo consigan o no siempre dependerá también de ellas mismas.

De esto se desprende —y con esto nos aproximamos ya a la tesis central de mis reflexiones— que puede existir un derecho humano como tal solo en tanto «defensa» de la dignidad y como protección del *espacio de libre acción* en que se manifiesta la dignidad, pero no como un derecho «a» la dignidad. La mínima contribución que todos los seres humanos tienen que realizar a fin de conservar su propia dignidad hace que sea imposible que ellos se garanticen mutuamente la dignidad humana. A lo más, ellos pueden garantizar la mejor protección social posible de ella.

5. La diferencia entre poseer dignidad y defender la dignidad

De las versiones definitorias a) a f) se desprende que todas las formas de vida humana deben ser

consideradas como equivalentes en tanto que propugnan de antemano una vida con dignidad y autorrespeto. Sin embargo, los seres humanos difieren entre sí en la medida en que logran desarrollar o hacer patente el autorrespeto y así vivir con dignidad. No todos los seres humanos y ni siquiera todas las personas poseen la dignidad *completa*, pero todos participan de la dignidad y tienen por ello el *mismo* derecho universal a su defensa. Es precisamente en este punto que se debe señalar una diferencia decisiva y a menudo ignorada: la pregunta de si un ser humano posee dignidad y, si es así, en qué medida la posee, debe diferenciarse cuidadosamente del problema igualmente básico pero distinto de si le corresponde un derecho equivalente a la defensa de su dignidad o no. A lo mejor al final recién se termina por entender el derecho universal a la defensa de la dignidad en su elemental función aplicada a los derechos humanos *si* se hace la distinción correspondiente entre defensa de la dignidad y posesión de esta. ¿Por qué?

El derecho humano correspondiente debe, pues, garantizar esa defensa y no la dignidad en sí misma, creando y respetando espacios para la libre acción en los que el ser humano pueda llevar una vida íntegra y libre, sin humillaciones de ningún tipo. En tanto que podemos atribuirle un interés por un trato digno a cualquier forma de vida humana —incluso a «no-personas»—, debemos también entender la dignidad como un asunto de índole universal. No obstante, al poder este asunto universal ponerse en práctica como tal únicamente de forma mutua —es decir, si cada persona respeta los correspondientes espacios para la libre acción del otro—, puede presuponerse de igual manera un derecho mutuo a la defensa de aquellas condiciones sociales necesarias para llevar una vida digna. Al menos desde el punto de vista de los derechos humanos, surge entonces la sospecha de que la dignidad humana no es ni una «dote», ni un «logro», ni un «rasgo característico», sino un «potencial» que se está realizando, del cual participa de antemano toda forma de vida humana, pero que solo puede realizarse plenamente si las personas involucradas cuentan con la defensa de sus derechos humanos. Dicho de otra forma: la dignidad humana es un bien frágil, por lo que requiere de una garantía jurídica. Y el derecho

humano correspondiente debe asegurar su protección creando espacios para la libre acción en los que el ser humano pueda llevar una vida con autorrespeto.

Por todo ello, la resolución de la contradicción que se señalaba al inicio debe consistir en que no se debe cometer el error de afirmar que, así como existe de hecho un derecho categórico a la *defensa* de la dignidad, puede igualmente darse por sentada la *posesión* ilimitada de la dignidad. Dicho de otro modo: no todos los seres humanos y ni siquiera todas las personas tienen una dignidad plena, pero todas poseen el mismo derecho universal a la defensa de su dignidad. Sin embargo, hacia el final de mi reflexión quisiera advertir sobre un posible malentendido que debería ser evitado a toda costa: obviamente, no solo tienen derecho a la defensa de su dignidad aquellas personas que ya poseen una dignidad plena. Suponer eso sería completamente equivocado, ya que estas personas son quienes menos necesitan un derecho de ese tipo. *Todo* ser humano tiene, por el mero hecho de serlo, derecho a que se defiendan su dignidad, precisamente porque todo ser humano, a raíz de las violaciones y de la falta de autorrespeto que acaso haya experimentado, solo puede hacer patente su dignidad en cierta medida. Son aquellas personas cuya dignidad está en inminente peligro las que tienen que gozar especialmente de una protección jurídica y moral.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah
1951 *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace.
- BLOCH, Ernst
1980 *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar.
- JOHNSON, M. Glan y Janusz SIMONIDES
1998 *The Universal Declaration of Human Rights: a History of its Creation and Implementation 1948-1998*. París: UNESCO.
- MENKE, Christoph y Arnd POLLMANN
2007 *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung (Introducción a la filosofía de los derechos humanos)*. Hamburgo: Junius.

MERCIER, Pascal

2004 *Nachtzug nach Lissabon*. Munich: Carl
Hanser Verlag.

POLLMANN, Arnd

2005 «Menschenwürde nach Maß». *Deutsche
Zeitschrift für Philosophie*, n.º 4.

Derechos humanos sociales y justicia global

ARND POLLMANN

1. Introducción

En el mundo viven, en la actualidad, aproximadamente, 6.600 millones de personas. Según datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), 850 millones de personas padecen desnutrición y no tienen acceso a servicios de salud. Unas 100.000 personas mueren diariamente como consecuencia de la pobreza; mueren de inanición o de enfermedades que pueden evitarse. Y cada cinco segundos muere un niño no mayor de 10 años. Sin embargo, sostiene la FAO con firmeza, los recursos globales disponibles serían suficientes para atender a cerca del doble de la población mundial actual, es decir, a 12.000 millones de personas. Ante estas cifras, Jean Ziegler, relator especial de las Naciones Unidas para el derecho a la alimentación, ha declarado en repetidas ocasiones que desde hace mucho tiempo ya no existen «fatalidades» de la pobreza; antes bien, a diario se da una «masacre silenciosa». Según Ziegler, hoy en día el niño que muere de hambre, ha sido asesinado (Ziegler 2006).

Tales cifras resultan particularmente alarmantes si se considera que nunca antes se desarrolló tanto la conciencia moral de vivir en un mundo globalizado, interdependiente de diversas formas y en el que deberían regir la justicia y los derechos humanos. Ante este enorme desequilibrio hay que plantear en primer lugar, naturalmente, la pregunta por la *responsabilidad* concreta —histórica, económica y política— de tal situación. Como también Ziegler destaca, la enorme e injusta distribución desigual de las riquezas globales

no es fruto de cierto destino natural o de un plan divino; es una injusticia producida fundamentalmente por el hombre: él es tan responsable por la riqueza en el llamado Primer Mundo, como es culpable por las numerosas muertes en el llamado Tercer Mundo. A lo largo del siglo se han producido, tanto a nivel nacional como internacional, complejas circunstancias históricas, económicas y políticas que hoy nos confrontan precisamente con esa paradójica situación que ya alcanza resonancia: nunca fue mayor la convicción tanto entre expertos como entre intelectuales de que la humanidad se dirige hacia un mundo más justo en general. Y, sin embargo, es también cierto que nunca fueron mayores las injusticias globales.

Es obvio, por cierto, que se debe ceder a los expertos de las diferentes disciplinas la respuesta a la pregunta por cómo se ha podido llegar a este desequilibrio. Los estudios de las ciencias históricas, económicas y políticas deben informar acerca de las responsabilidades concretas por el problema de la pobreza mundial. Desde el punto de vista de la *filosofía política*, no obstante, la pregunta por la responsabilidad es un tanto distinta. En lo que sigue quisiera abordar dos aspectos centrales de los problemas filosóficos en torno a la pobreza: por un lado, la pregunta, primeramente planteada por la filosofía del derecho, acerca de en qué medida el hecho mismo de la pobreza global —independientemente de las circunstancias históricas, económicas y políticas concretas— impone *obligaciones específicas vinculadas a los derechos humanos* —obligaciones que comprometerían incluso a aquellos Estados o ciudadanos del mundo a los que no podría

demostrárseles complicidad con los sucesos históricos, económicos y políticos—. Se trata de la pregunta por el sentido y el contenido de los llamados derechos humanos *sociales*. Por otro lado, la pobreza global se presenta desde la perspectiva filosófica también como un *problema de distribución* de orden moral y político: ¿quién, en suma, está obligado ante quién y a ceder en qué medida su riqueza? Esa es la pregunta por la extensión y el alcance de la *justicia distributiva global*.

Quisiera ocuparme de este doble cuestionamiento —del vínculo entre los derechos humanos sociales y la justicia global— en cuatro pasos. En primer lugar, trataré de explicar el *sentido* específico de los llamados «derechos humanos sociales»: ¿qué es lo que queremos decir con ello? A continuación, abordaré brevemente el asunto de su *fundamentación* desde la perspectiva de la filosofía moral: ¿las demandas de los derechos humanos sociales pueden fundamentarse de forma tan plausible como las demandas de los demás derechos humanos —por ejemplo, del derecho a la libertad—? Sobre la base de esta fundamentación, puede tratar de ofrecerse una primera definición del *contenido* de tales derechos: ¿qué derechos, en particular, convienen y cuáles no? Me preguntaré, por último, teniendo en cuenta las cuestiones de la justicia distributiva global, por el *alcance* moral de las correspondientes obligaciones: ¿quién se halla obligado ante quién a preservar los derechos humanos sociales, a fin de que se pueda alcanzar un ordenamiento mundial global más justo?

2. Significado de los derechos humanos sociales

Por «derechos humanos» se entiende por lo general (he intentado dilucidar esto en los capítulos anteriores) derechos inalienables, fundamentales y subjetivos, que corresponden a todos los seres humanos solo por el hecho de serlo. Esto debe ser entendido, primeramente, en un sentido «pre-estatal»; es decir, con relativa independencia de que el Estado en el que viven las personas concernidas garantice *de facto* estos derechos o no. Es precisamente *porque* los Estados y regímenes atentan repetidamente contra los derechos humanos, que se afirma y sostiene su validez. No obstante, las personas solo podrán gozar de derechos humanos confiables, jurídicamente

justiciables, *si* dichos derechos son garantizados y consagrados estatalmente en forma de un código de *derechos constitucionales*. He tratado, por eso, de mostrar que los derechos humanos no deben entenderse solo como derechos morales, ni solo como derechos jurídicos, sino más bien como *pretensiones (aspiraciones), moralmente fundamentadas, a realizar políticamente derechos fundamentales*, y que ellos requieren también una protección a escala internacional, es decir, en el plano del derecho internacional.

¿Cuál es, entonces, el sentido específico de los derechos humanos *sociales*? Los derechos humanos se subdividen, en general, en tres clases: «derechos liberales a la libertad», «derechos de participación política» y «derechos de participación social». Mientras que existe amplio consenso en reconocer el estatus de las dos primeras clases de derechos tanto en términos jurídicos como desde el punto de vista de la filosofía moral, con mucha frecuencia se pone en duda la legitimidad de los derechos humanos de tipo social —es decir, los derechos relativos a seguridad social básica, trabajo, salud, educación, participación cultural, etcétera—. ¿No implican acaso estos derechos humanos básicos una sobredemanda a los respectivos Estados o a la comunidad de naciones? ¿Quién habría de velar por el cumplimiento mundial de estos derechos; y, sobre todo, quién debería costearlos? Los derechos humanos sociales, en tanto pretensiones individuales relativas a los derechos humanos *de facto*, ¿son algo más que solo declaraciones de intención? ¿O derechos individualmente justiciables en sentido estrictamente jurídico? Semejantes demandas, exageradas y simplemente irrealizables, ¿no contribuyen a desacreditar a los propios derechos humanos consagrados en el derecho internacional?

Por lo pronto, en la distinción hecha entre derechos liberales a la libertad, derechos de participación política y derechos de participación social no solo hay una exigencia sistemática, sino además historiográfica: las tres clases de derechos respectivas deben haber sido, al menos en Europa occidental, el fruto de un desarrollo histórico. Eso es lo que ha afirmado, por ejemplo, el historiador social Thomas H. Marshall (1964). Aproximadamente desde el siglo xviii, según Marshall, los hombres luchan sobre todo por derechos liberales de defensa contra el despotismo hacia el que tienden los Estados absolutistas. Desde el siglo xviii, tan pronto tales agresiones

dejaron de resultar amenazantes, se insiste en los derechos de participación política. Finalmente, desde el siglo XIX, con el correr de la industrialización, los ciudadanos, políticamente fortalecidos, se lanzan a la conquista de derechos básicos de orden social y económico.

A través de este análisis histórico se pone de manifiesto asimismo, desde un punto de vista sistemático, un creciente nivel de exigencia de los derechos humanos: los titulares de los derechos humanos buscan reconocimiento en dimensiones cada vez más básicas de su necesidad: libertades elementales, participación política, seguridad social básica. Y los derechos vinculados con las dos últimas dimensiones de necesidad mencionadas apuntan muy ostensiblemente a servicios públicos de bienestar social a los que está *obligado* el Estado, en cuanto los afectados, por alguna razón, no puedan velar ellos mismos por su propia seguridad básica. Sin embargo, de los derechos humanos sociales se puede sostener, en principio, lo mismo que de los derechos relativos a la libertad, así como de los derechos de participación política: reclaman *necesidades básicas* o intereses *fundamentales* de los seres humanos de los cuales se deben derivar luego derechos correspondientes.

Con todo, el mero hecho *de que* los hombres tengan intereses y necesidades diversos, no nos dice nada todavía sobre si tales necesidades puedan *fundamentar* realmente un derecho, ni si puedan reclamar una garantía estatal que asegure su satisfacción. El hombre tiene muchas necesidades; por ejemplo, también la necesidad de amor, de amistad, de humor. No todas estas necesidades corresponden adecuadamente a *derechos* respectivos. El derecho al humor sería quizá una idea un tanto extraña. Antes que nada, es preciso, pues, desarrollar los criterios normativos apropiados para poder distinguir entre necesidades humanas típicas que se ajusten a las exigencias propias de los derechos humanos y aquellas que no lo hacen.

3. Fundamentación de los derechos humanos sociales

Si no se quiere solo afirmar las exigencias de los derechos humanos sociales sino además *funda-*

mentarlas, se puede recurrir a las conclusiones del vasto y complejo debate de la filosofía política en torno a la justicia que se deriva de la célebre teoría de John Rawls (1985). El centro de atención de dicho debate se ha desplazado notoriamente en los últimos años: si antes se ocupaba de problemas de distribución de carácter *nacional*, ahora se ocupa de cuestiones de distribución de orden internacional o, mejor, *global*.¹ Con ello se ha puesto en evidencia que las demandas globales de redistribución solo se pueden fundamentar de manera plausible si y solo si tienen que ver con una distribución equitativa —global y al mismo tiempo culturalmente diferenciada— de «estándares mínimos» de una vida humana digna. Así pues, la justicia global no puede querer decir: *distribución equitativa global de todos los bienes disponibles*. Más bien, ella tiene que ver con una redistribución solo de estándares mínimos *básicos* de orden social, económico y cultural, y *adecuada* a las necesidades propias de las diferentes culturas.

Esa es, precisamente, la exigencia de justicia que se vincula al discurso sobre los «derechos humanos sociales». Recordemos (del primer ensayo): los derechos humanos son *fundamentales*, en primer lugar, en tanto que se alude con ellos a la aseguración de la convivencia estatal, vale decir, a los *estándares mínimos* de una vida humana digna. En segundo lugar, son fundamentales o básicos también en el sentido en que deben garantizarse de modo incondicional para que puedan formularse y exigirse cualesquiera otros derechos de mayor valor. Esto, por cierto, se aplicaba y se aplica a todos los derechos humanos. Específicamente, los derechos humanos *sociales* implican beneficios de asistencia en aspectos sociales, económicos y culturales que deben ser provistos por los Estados cuando los seres humanos no sean capaces de producir por sí mismos al menos una vida humana digna. Estos beneficios de asistencia «positivos» van más allá de la obligación del Estado o de sus representantes políticos de brindar una protección «negativa» (en sentido estricto), en la medida en que dicha asistencia tiene por objeto permitir ante todo que los seres humanos involuntariamente desfavorecidos estén en condiciones de llevar una vida humana digna. En otras palabras, los derechos humanos sociales comprenden

¹ Véanse, por ejemplo, los artículos en (Pogge 2001).

demandas de prestaciones estatales que contribuyan a compensar de modo elemental situaciones de discriminación de tipo económico, social y cultural que no han sido voluntariamente producidas por quienes las padecen (Gosepath 2001).

Si bien se trata, como vemos, solo de requisitos «mínimos» para una vida humanamente digna, al mismo tiempo se está formulando así una pretensión o exigencia política de largo alcance —sobre todo, teniendo en cuenta la situación fáctica de desigual distribución de los recursos a nivel mundial—. Sin embargo, se deben especificar al menos cuatro aspectos de tal exigencia política para evitar posibles malentendidos y demandas excesivas:

- a. En primer lugar, es preciso aclarar que la demanda de los derechos humanos sociales no debe confundirse en modo alguno con la cuestión de la *justicia social*. Los derechos humanos sociales no se refieren a «toda» la justicia, sino a cuestiones relativas a una *seguridad social básica*, es decir, a los estándares mínimos de una vida humanamente digna. Los problemas relativos a una amplia redistribución de todos los bienes disponibles a nivel mundial se extenderían mucho más allá de aquello que en una comunidad mundial políticamente concebida se exigiría como una demanda de derechos humanos sociales.
- b. De allí resulta, en segundo lugar, que las obligaciones que corresponden al Estado o incluso a la comunidad de naciones, en especial si se tienen en cuenta las condiciones empíricas de escasez, dependen siempre necesariamente de los recursos disponibles por ser distribuidos. Sin embargo, no debe ser ese un pretexto. Lo que está disponible y se puede distribuir, debe ser efectivamente redistribuido. Y, de acuerdo a la evaluación de las organizaciones competentes, como la FAO, puede afirmarse que los recursos actualmente disponibles a nivel mundial serían suficientes para permitir a muchas más personas tener una vida digna.
- c. En tercer lugar, hay que considerar la idea ya esbozada en el último párrafo de que las personas no necesariamente tienen un derecho legítimo a todo aquello que podrían necesitar para llevar una vida humanamente digna. Que el ser humano lleve efectivamente

una vida digna (he aludido a esto anteriormente, en el segundo ensayo) depende siempre también de factores individuales e interpersonales que pertenecen al dominio de la esfera privada; por ello, garantizar tal cosa puede no ser una tarea del orden público ni materia de una exigencia desde la perspectiva de los derechos humanos.

- d. En cuarto lugar, la hasta ahora esbozada fundamentación de los derechos humanos sociales en buena medida carece aún de *contenido*. Ella indica simplemente *que* todos los seres humanos tienen una pretensión universal de derechos humanos sociales. Pero no indica aún *exactamente a qué*, es decir, a qué contenido o a qué derechos en particular se refiere esa pretensión.

4. Contenido y extensión de los derechos sociales

Si, como hemos visto, la *pretensión básica* de todos los seres humanos a poseer derechos humanos sociales puede justificarse por medio de una concepción filosófico-política sobre la justicia global, le correspondería a una genuina *teoría ética de la vida buena* determinar con más precisión el contenido de estos derechos. Dicho de otro modo, las respuestas a la pregunta: qué pretensiones concretas deberían ser tenidas por derechos humanos sociales, dependen de lo que consideremos más precisamente como una vida por lo menos humanamente digna. Nos acercamos, así, a un difícil problema metodológico, pues las respuestas a esta pregunta varían mucho de hombre a hombre y, sobre todo, de cultura a cultura. Lo que se considere en el Perú, por ejemplo, un nivel de vida adecuado, seguramente va a ser distinto de lo que se considere en México, en Marruecos o en los Estados Unidos. Lo que en Alemania se considera una atención adecuada de la salud, probablemente en Etiopía se considere como un gran lujo. Ahora bien, para evitar una actitud paternalista que pretenda establecer, por encima de los involucrados, una idea sustancial de la vida humanamente digna válida para todos los seres humanos, la concepción ética que aquí se está sugiriendo debería ser mantenida en un nivel lo suficientemente *formal* como para que permita interpretaciones distintas, acordes con

la sensibilidad de cada cultura. Pero, al mismo tiempo, ella debería mostrar un contenido lo suficientemente específico como para que, a partir de él, se puedan establecer derechos concretos. ¿Cómo llegar a una caracterización de este tipo?

En primer lugar, yo quisiera sostener, aunque no pueda aquí explicarlo con la debida precisión, que el concepto de «dignidad humana», sugerido en el segundo ensayo, posee ya la formalidad a la que estamos aludiendo. La idea de una *vida encarnada en el respeto de sí mismo y libre de humillaciones*, tal como la he descrito, permite claramente que se den de ella interpretaciones plurales en sentido sustancial. Hay, sin embargo, una segunda reflexión, que me parece aún más importante: en la bibliografía sobre derechos humanos existe una clara tendencia a hacer reposar la pretensión normativa de estos derechos sobre un concepto ético central, a saber, generalmente sobre el concepto de «dignidad» o con frecuencia también sobre el concepto de «libertad». En contra de esta tendencia generalizada, me parece a mí más razonable ofrecer una fundamentación tal de los derechos humanos que nos permita vincularlos al menos a cuatro conceptos éticos centrales, aun con diferencias de intensidad entre ellos. Estos cuatro conceptos son, además del de «dignidad», los de «vida», «libertad» y «nivel de vida».

A partir de estas cuatro categorías puede plantearse un modelo de fundamentación *por niveles*, superponiendo estas categorías entre sí en la siguiente sucesión: vida-dignidad-libertad-nivel de vida. El fundamento más elemental de una teoría de los derechos humanos sería, en tal sentido, la idea de respetar *meramente* la vida o la supervivencia humana. A esta situación se refieren los derechos humanos básicos, como el derecho a la «vida», a la «integridad corporal», a la «salud» o la «alimentación». Algo mucho más significativo es lo que exige la idea de una vida *humanamente digna*. Que se atente, por ejemplo, contra la prohibición a discriminar, puede que no contradiga al respeto de la vida, pero sí ciertamente a la dignidad. A su vez, la idea de una vida libremente *autodeterminada*, exige todavía algo más: el que no existan, por ejemplo, oportunidades de participación política, puede ser algo que no atente necesariamente contra la dignidad del ser humano, pero sí atenta contra su libertad. Finalmente, con la demanda de un *nivel de vida*

adecuado, llegamos al límite de lo que puede ser exigido desde el punto de vista de los derechos humanos. La falta de un televisor, por ejemplo —algo que en Alemania puede ser exigido como prestación estatal—, puede no ser una transgresión de los derechos de la libertad, pero, en Alemania por lo menos, podría considerarse como una clara muestra de discriminación social con relevancia jurídica.

Llegamos así a la ventaja específica de este modelo de fundamentación por niveles. Los cuatro conceptos centrales de vida, dignidad, libertad y nivel de vida no solo muestran una creciente y sucesiva gradación normativa, sino dan a entender además que el modelo posee la apertura suficiente como para permitir interpretaciones culturales distintas. En efecto, mientras que el concepto de vida puede definirse prácticamente en sentido biológico, sin que se preste a mayores discrepancias, la suposición de la existencia de una esencia universal de la dignidad humana es algo mucho más discutible. Esto vale en mayor medida aún para la interpretación de la libertad; y, en el caso de las cuestiones relativas a la determinación del nivel de vida adecuado o promedio, es claro, como lo muestra el ejemplo del televisor, que esas cuestiones han de ser respondidas en gran medida según las condiciones relativas a cada cultura.

En relación con los derechos humanos sociales, esto significa que el grado de universalización del contenido de los derechos va a ir descendiendo de nivel en nivel en el marco del esbozado modelo de fundamentación. Esto no es, sin embargo, una desventaja, sino una ventaja del modelo de cuatro niveles, porque a la par irá aumentado, a su vez, el grado de sensibilidad cultural. Además, el modelo obliga a caer en la cuenta, de un modo necesario y aún por precisar con más detalle, que la determinación concreta de la *extensión* de los derechos humanos sociales es el resultado de un proceso permanente de acuerdos, abierto siempre a las diferencias culturales y de carácter finalmente *político*. En otras palabras, si bien la extensión específica de los derechos humanos sociales solo puede determinarse con la ayuda de un modelo por niveles como el que se ha indicado, un *modelo filosófico* no es suficiente para llegar a dicha determinación. Dado que el modelo está abierto a interpretaciones culturales específicas de nivel en nivel, no puede anticipar las interpretaciones ni tampoco renun-

ciar a ellas. Correspondientemente, debería diferenciarse entre la *idea abstracta* de los derechos humanos y sus *concretizaciones* culturales e históricas específicas, en las cuales la idea de los derechos humanos está sujeta a interpretaciones diferentes y controvertidas. El contenido concreto de los derechos humanos debe ser, pues, continuamente debatido y acordado, cada vez de manera nueva (Menke y Pollmann 2007: cap. 3). Y esto tiene como consecuencia que ni siquiera los acuerdos ya vinculantes de las Naciones Unidas, acuerdos de derecho internacional ampliamente reconocidos entre las culturas, pueden ser considerados como formulaciones definitivas o como catálogos cerrados de derechos humanos. Estos acuerdos deben entenderse simplemente como *un intento* de dotar de contenido a la idea abstracta de los derechos humanos.

Así podemos comprender también por qué específicamente los derechos humanos sociales, tal como son actualmente consagrados en el derecho internacional, son objeto de críticas constantes. Si traemos a colación el pacto de la ONU sobre los derechos económicos, sociales y culturales de 1966, no tendremos dificultad, por cierto, al menos a primera vista, para admitir que derechos tales como el derecho a la seguridad social (artículo 9), el derecho a la protección de la familia (artículo 10) o el derecho a alimentación, vestido y vivienda adecuados (artículo 11), son pretensiones o exigencias legítimas ante el orden público. Pero ¿puede haber realmente en igual medida, como están asimismo consagrados, un derecho al trabajo (artículo 9) o un derecho a un alto grado de salud corporal y espiritual (artículo 12), entendiendo estos derechos como derechos subjetivos en sentido fuerte? Pienso que no, pues teniendo en cuenta que las condiciones para la existencia de un trabajo o de la salud para todos manifiestamente no dependen solo del Estado, podrá ser quizá razonable postular el derecho a una asistencia financiera estatal por desempleo o a una atención sanitaria públicamente organizada, pero no derechos subjetivos *a* trabajo o *a* la salud.

Esto me lleva a la siguiente conclusión provisional: si bien sobre la base de un modelo filosófico no puede llegar a establecerse un listado comprehensivo y concluyente de derechos humanos sociales, puede sí llegarse con su ayuda a evaluar, como se ha visto para el caso del trabajo y la salud, qué aspiraciones (con buenas razo-

nes) no forman parte de dicho listado, o en qué medida los acuerdos vigentes sobre derechos humanos han sido excesivos o, al menos, formulados de manera equívoca. En relación con esta evaluación, yo propondría la siguiente lista de derechos humanos sociales como derechos jurídicamente vinculantes: el derecho a una vivienda y una alimentación adecuadas; el derecho al agua; el derecho a la asistencia y la previsión estatal de la salud; el derecho a la seguridad social y a un ingreso básico que garantice un nivel de vida adecuado; el derecho a un salario mínimo garantizado estatalmente; el derecho a la protección de una propiedad material que asegure la existencia, así como el derecho a la propiedad intelectual; el derecho a la protección y el fomento de la familia, así como el derecho a la participación en la vida cultural constitutiva de la propia identidad; el derecho a la autodeterminación en asuntos informativos y al establecimiento y el mantenimiento de un sistema libre de medios de información; el derecho a un grado mínimo de educación escolar gratuita y de un sistema desarrollado de educación profesional; el derecho a condiciones de trabajo justas y a la formación de sindicatos, incluyendo los derechos correspondientes de reunión y huelga; el derecho a la participación individual en el progreso científico y cultural, así como en el fomento público de la ciencia y el arte.

Aun cuando pueda discutirse largamente sobre la viabilidad política concreta de la puesta en práctica de semejantes derechos a escala mundial, es posible sostener *que* hay buenas razones para fundamentar la pretensión a poseer esos derechos humanos sociales. Pero la cuestión de su fundamentación tiene que verse complementada por la cuestión del «alcance» de las *obligaciones* correspondientes. La pregunta es, en ese sentido: ¿quién debe considerarse concretamente responsable de la puesta en práctica de dichos derechos sociales? Llego así a la conclusión de este ensayo.

5. Alcance de la responsabilidad

La pregunta sobre el alcance de los derechos humanos sociales es una pregunta sobre relaciones concretas de responsabilidad. ¿Quién está obligado a qué y ante quién? ¿Los Estados ante sus ciudadanos? ¿Los Estados ante los Estados? ¿O, finalmente, todo ser humano ante todo

otro ser humano? Estas preguntas pueden responderse recurriendo a los debates filosóficos sobre la justicia global de los últimos años, en la medida en que se vinculen sus resultados explícitamente con la cuestión de los derechos humanos. Desde una perspectiva estrictamente normativa —que no debería confundirse con el análisis de los problemas históricos, económicos o políticos concretos—, la cuestión de los derechos humanos sociales se plantea primeramente como una cuestión de distribución global desigual de los bienes básicos y de las oportunidades de vida. Al respecto, pueden diferenciarse cuatro posiciones principales en el debate contemporáneo sobre justicia global (Menke y Pollmann 2007: 107ss.).

- a. Un primer grupo niega explícitamente que los problemas de la pobreza mundial tengan que ver con cuestiones de justicia distributiva. De «deberes» de redistribución —esta es la posición que sostiene, por ejemplo, el filósofo alemán Wolfgang Kersting (2001: sección c)— solo podría hablarse en el marco de relaciones *intraestatales* de cooperación. Es decir, solo a partir de relaciones de interdependencia intraestatal, afirma Kersting, pueden derivarse las correspondientes responsabilidades políticas. O, dicho de otro modo: solo los miembros de una comunidad de cooperación específica y políticamente delimitada son recíprocamente responsables de la justa distribución de la riqueza entre ellos. De allí no resultan obligaciones *transnacionales*.
No obstante, esta concepción conduciría a la conclusión, sumamente problemática desde un punto de vista histórico, económico y político, de que los países pobres del mundo serían, ellos mismos, en última instancia, los responsables de su pobreza, y de que los problemas de la justicia solo podrían ser denunciados como problemas *sociales* relativos a comunidades políticas específicas. Esto es precisamente lo que las otras tres posiciones tratan de cuestionar.
- b. La segunda posición considera que la pobreza global es, al mismo tiempo, un problema *internacional*, es decir, un problema interestatal. De acuerdo a ello, el hecho de que no solo los ciudadanos de los diferentes Estados sino también los propios Estados se

hallan entre sí en relaciones de interdependencia histórica, económica y política, obliga a plantear cuestiones internacionales de justicia distributiva. De allí se derivan al menos obligaciones internacionales que puedan ayudar a la conservación pacífica de la comunidad de las naciones. Así, por ejemplo, John Rawls (2001: §16) postula una «obligación» de los países desarrollados «de asistir» a los países más pobres, que padezcan necesidad, a fin de que mejore su situación.

- c. Sin embargo, el tercer grupo exige aún más: amplía la concepción internacional de la justicia hasta incluir en ella una dimensión decididamente global o *cosmopolita* del deber. No solo los Estados pobres —afirma, por ejemplo, Thomas Pogge (2002)—, sino también los *ciudadanos del mundo* que sufren pobreza, tendrían derecho a protestar; y no solo ante su propio Estado, sino *ante cualquier Estado*, con lo cual lo tendrían también ante la comunidad de los Estados. La tesis es: el derecho a reclamo no lo tienen los Estados, como sostiene Rawls, sino los ciudadanos del mundo; en primera instancia, todo Estado está obligado a velar por la justicia ante cada uno de sus ciudadanos; pero ¿qué ocurre cuando el Estado no cumple con su deber? Entonces, piensa Pogge, la comunidad de los Estados debe suplir esa función.
- d. Finalmente, la cuarta posición va aun un paso más allá y amplía la concepción cosmopolita de la justicia hasta convertirla en una concepción *moral global* de justicia distributiva. Según, por ejemplo, Peter Singer (2004), todo ciudadano (pudiente) del mundo está obligado ante todo otro ciudadano (pobre) del mundo a redistribuir su riqueza personal. No interesan, pues, aquí las fronteras estatales o las pertenencias políticas. Las obligaciones relativas a la justicia son obligaciones *morales*, no políticas, sostiene Singer; y todo miembro de la comunidad humana tiene obligaciones morales ante los demás miembros de dicha comunidad.

La pregunta con la que quisiera terminar es, entonces: ¿cuál de estas cuatro posiciones es la más plausible desde la perspectiva de los derechos humanos? Consideremos inicialmente la primera posición, aquella según la cual las cuestiones de la justicia deben restringirse a las rela-

ciones de cooperación inmanentes a una determinada comunidad. Esta posición se define, en realidad, *prescindiendo* de una vinculación con los *derechos humanos* sociales; es más, parece incluso querer negar la validez de reclamos de esta naturaleza. Para ella, los derechos sociales a la redistribución son legítimos solo en el marco de relaciones de cooperación internas a un Estado particular, y no es posible reconocer la existencia de derechos humanos sociales de un no-miembro «equis» de dicha comunidad. Por otro lado, concepciones de la justicia internacional como la de Rawls pasan por alto la existencia de derechos individuales de los ciudadanos del mundo, en la medida en que para ellas solo el Estado (pobre), y no sus ciudadanos, puede fungir como titular de derechos ante el orden jurídico internacional. Finalmente, concepciones morales como la de Singer parecen ir mucho más allá del objetivo de los derechos humanos, porque en este caso todo individuo particular es considerado un destinatario moral de las obligaciones relativas a los derechos humanos. Pero, si los derechos humanos, como ya se ha dicho repetidamente, son pretensiones o exigencias dirigidas primeramente al orden *público*, entonces no son los individuos, considerados en sentido moral, quienes están obligados a preservar los derechos humanos sociales, sino las instituciones estatales y sus responsables. Y, en caso de que estos no cumplan con su deber, es la comunidad de naciones la que está obligada a hacerlo.

De allí resulta que, desde la perspectiva de los derechos humanos, tal como la he presentado a lo largo de los tres ensayos, solo la tercera alternativa, la concepción *cosmopolita*, parece susceptible de fundamentación. Ser un «cosmopolita» en los asuntos relativos a los derechos humanos sociales y la justicia global equivale, entonces, a estar persuadido de que los derechos humanos sociales expresan una pretensión o exigencia legítima de todo hombre de este mundo a recibir prestaciones de asistencia elementales de parte del Estado y de parte de la comunidad de naciones. Esta pretensión se justifica cuando contribuye a la realización de condiciones de vida humanamente dignas a escala mundial, en la medida en que se trata de reclamos expresados por personas que padecen necesidad, que han caído involuntariamente en esa situación y que no están en condiciones de superarla por sus propios medios. Semejante situación de necesidad, que solicita la activación de los

derechos humanos sociales, no es, por cierto, algo que se produzca únicamente cuando la necesidad es provocada por las instituciones públicas. Ella se produce, más bien, siempre que el Estado o la comunidad de naciones no están en condiciones de brindar una ayuda suficiente, como, por ejemplo, en el caso de una crisis de hambruna en África, o de una catástrofe por el desborde de un río en Alemania (como ocurrió en el 2002), o de un terremoto en el Perú. Analizar, sin embargo, qué medidas políticas concretas pueden derivarse de una posición como la que estoy defendiendo, sería materia de una nueva investigación. Por el momento, espero al menos haberlos persuadido de la razonabilidad de esta visión cosmopolita.

Bibliografía

- GOSEPATH, Stefan
2001 «The Global Scope of Justice». En Thomas Pogge (ed.). *Global Justice*. Oxford: Blackwell Publishing Inc.
- KERSTING, Wolfgang
2001 *John Rawls zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
- MARSHALL, Thomas H.
1964 *Class, Citizenship, and Social Development*. Doubleday: Garden City.
- MENKE, Christoph y Arnd POLLMANN
2007 *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung (Introducción a la filosofía de los derechos humanos)*. Hamburgo: Junius.
- POGGE, Thomas (ed.)
2001 *Global Justice*. Oxford: Blackwell Publishing Inc.
- POGGE, Thomas
2002 *World Poverty and Human Rights*. Oxford: Polity Press.
- RAWLS, John
1985 *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
2001 *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós.
- SINGER, Peter
2004 *One World*. Londres y New Haven: Yale University Press.
- ZIEGLER, Jean
2006 *El imperio de la vergüenza*. Taurus: Madrid.

FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS
se terminó de imprimir
en los talleres de Gráfica Delvi S.R.L.
Av. Petit Thouars 2009, Lince
teléfonos 471-7741 / 265-5430
en el mes de marzo de 2008