

Xabier Etxeberria

“Lo humano irreductible” de los derechos humanos

Xabier Etxeberria es profesor de Ética en la Universidad de Deusto (Bilbao). Responsable del Área de Educación para la Paz de Bakeaz, miembro del Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe y colaborador de Justicia y Paz en el ámbito de la cooperación al desarrollo, ha publicado numerosos artículos y cuadernos sobre educación para la paz.

*Su investigación filosófica se centra en los campos de la hermenéutica, la ética y los derechos humanos, sobre los que ha escrito igualmente diversos artículos, cuadernos y libros, entre los que cabe citar: **Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur** (IDTP-DDB), **Ética periodística** (UD), **La ética ante la crisis ecológica** (Bakeaz, UD), **Ética básica** (UD), **Ética de la desobediencia civil** (Bakeaz), **Ética de la diferencia** (UD), **Perspectivas de la tolerancia** (UD) y el ensayo “**Identidad nacional y violencia. El caso vasco**”, incluido en el libro **Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco**, vol. I (Bakeaz).*

Por la convivencia democrática en el País Vasco, vol. I (Bakeaz).

Ante el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, este ensayo trata de concretar lo que puede definirse como “lo humano irreductible” de los derechos humanos, esto es, aquello que inspira permanentemente los derechos más concretos ligados a circunstancias históricas concretas y aquello a lo que todos los humanos, por encima de nuestra diversidad cultural, podemos y debemos remitirnos. Para ello toma los cuatro conceptos clave de ‘dignidad’, ‘libertad’, ‘igualdad’ y ‘fraternidad’, explorando la complejidad que tienen conforme se va descubriendo toda su riqueza y apuntando pistas para orientar sobre el modo en que deberían asumirse desde una perspectiva intercultural. La tesis que subyace a la reflexión es que los derechos humanos se cumplen plenamente, en su interdependencia, cuando se es fiel a las exigencias que se encierran en estas palabras clave. En este sentido, el ensayo se propone como motivación y orientación para la acción. Con otras palabras, puede decirse que todo él es un comentario al artículo 1 de la Declaración Universal.

ÍNDICE

1. Dignidad	2
2. Libertad	4
3. Igualdad	8
4. Fraternidad	10
Notas	13
Bibliografía básica	14

Celebramos este año el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, documento discutido en más de un aspecto, pero uno de los más importantes e influyentes que ha producido la humanidad. Afirmados sus contenidos con pretensión de universalidad —por entender que remiten a lo que se deriva de la naturaleza común a todos los humanos—, han sido de hecho ratificados por todos los Estados. Este éxito rotundo en su aceptación

queda, de todos modos, fuertemente relativizado cuando se observa su efectividad, la realidad de su cumplimiento: los derechos humanos siguen siendo gravemente quebrantados, muchísimas personas siguen siendo tratadas como no humanos. Trabajar para que se realicen es, por eso, el reto fundamental en este 50 aniversario. De cara a ello son necesarias importantes iniciativas políticas, económicas y sociales, a niveles nacionales e internacionales, en el ámbito estrictamente político y en el ámbito de la “sociedad civil”. Junto a ello creo, de todos modos, que son también necesarias determinadas clarificaciones que podrían parecer a primera vista puramente teóricas pero que en realidad, al afinar el sentido, fundamento y contenidos de los derechos humanos, ofrecen orientaciones, razones y motivaciones para su cumplimiento y desbaratan determinadas argumentaciones con las que se quiere justificar su incumplimiento. Estas líneas pretenden ser una aportación —con talante divulgativo— en esta dirección.

Acabo de indicar que la Declaración del 48 afirma los derechos humanos como universales. Con el paso de los años se ha producido un fenómeno aparentemente paradójico a este respecto: por un lado, cada vez eran más los

Estados que se adherían a ella —y a los Pactos del 66 que la desarrollan—; por otro, cada vez eran más fuertes las dudas que se planteaban sobre su universalidad, cada vez eran más consistentes las acusaciones de “etnocentrismo” de las declaraciones de derechos humanos: según estas acusaciones, la pretendida universalidad de éstos sería en realidad una maniobra ideológica para imponer la cultura occidental —a la que en realidad expresan— a todos los países. Por eso, cuando en 1993 se organiza la Conferencia de Viena para actualizar el sentido de la Declaración del 48, la afirmación de la universalidad sigue siendo nítida, pero decididamente matizada: todos los derechos humanos son universales, se proclama en el Documento Final, pero a su vez —se añade— deben tenerse en cuenta las diversas particularidades culturales. Es decir, de algún modo, la universalidad debe estar mediada por la particularidad. Con ello se quiere encontrar un equilibrio entre quienes pretenden afirmar una universalidad uniforme (tendencia que puede encontrarse en los países occidentales en especial) y quienes apoyándose en la fidelidad a las particularidades propias encuentran excusas para no cumplir las exigencias de los derechos humanos (tendencia manifiesta de ciertos Estados de Asia y África).

Mediando en esta tensión, el secretario general de las Naciones Unidas, en su “Discurso de apertura” de la Conferencia de Viena, hizo unas afirmaciones que retomo porque me van a dar pie para formular el sentido de las reflexiones que expondré. El secretario afirma la relevancia y la urgencia de dialectizar adecuadamente lo universal y lo particular, lo permanente y lo histórico en los derechos humanos. Ello hará que, por un lado, reconozcamos que **“los derechos humanos son, por su misma naturaleza, derechos en evolución”**, que **“son producto de la historia”**, por lo que **“cada era particular puede tener su forma particular de contribuir a la aplicación de esos derechos”**, que deben **“evolucionar al mismo tiempo que la historia y dar a los distintos pueblos y naciones una imagen en la que se reconozcan”**. Pero, por otro lado, es fundamental **“encontrar nuestra esencia común por encima de lo que nos separa”**, encontrar **“lo humano irreductible”**, esto es, **“la quintaesencia de los valores en virtud de los cuales afirmamos, juntos, que somos una sola comunidad humana”**, y gracias a los cuales podremos todos **“levantarnos contra las injusticias”**.

Lo que pretendo precisamente en estas líneas es explorar este **“humano irreductible”** de los derechos, consciente, por supuesto, de que tal tarea exige diálogo intra- e intercultural y de que esa **“quintaesencia de los valores”** no se separa nunca totalmente de sus formulaciones culturalmente mediadas; pero consciente igualmente de que tratar de señalarlo es decisivo para marcar el sentido y orientar el cumplimiento de los derechos humanos. Para ello voy a guiarme de las palabras clave de la consigna revolucionaria francesa: libertad, igualdad y fraternidad, a las que añado la de dignidad. Situada histórica y culturalmente —en ese contexto revolucionario y en la cultura ilustrada occidental—, encierran, creo, un potencial transhistórico y transcultural decisivo (pueden expresarse y vivirse enriquecidamente a través de lo más humanizador de todas las culturas), que remite al núcleo de los derechos humanos. En mi reflexión trataré de poner de manifiesto lo que esas referencias decisivas han significado en el marco de las declaraciones de derechos, todo lo que tienen de potencial inspirador y liberador, apuntando también brevemente cómo deben estar abiertas a la sensibilidad intercultural. Creo que tareas como ésta —no sólo en lo que tienen de elucidación teórica sino sobre todo en lo que tienen de motivación práctica— pueden ser un buen modo de celebrar este 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En realidad, lo que me propongo es comentar el artículo 1 de la Declaración: **“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón**

y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

1 Dignidad

Los Pactos Internacionales del 66, tanto el de Derechos Civiles y Políticos, como el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, dicen en el preámbulo: **“Reconociendo que estos derechos se desprenden (se derivan) de la dignidad inherente a la persona humana...”**. No puede expresarse con más contundencia, por lo rotundo de la afirmación y por tener el aval del consenso internacional, que el concepto de dignidad es el concepto clave de los derechos humanos. Por eso, aunque reflexionar sobre él pueda parecer a primera vista algo abstracto, es fundamental hacerlo si se quiere entender adecuadamente el sentido y la solidez que los derechos humanos tienen.

En principio, el término *dignidad* designaba en latín aquello que era estimado o considerado o valorado por sí mismo, no como derivado de otra cosa. Pero esta palabra, manteniendo de algún modo esta significación básica, ha sido y sigue siendo polivalente. Si nos limitamos al campo de la ética y los derechos humanos, encontramos que tres de esos significados, que en buena medida han aparecido sucesivamente, son particularmente importantes. El primero de ellos es previo al surgimiento de los derechos humanos. Los otros dos, aunque anunciados ya antes, están radicalmente ligados no sólo al sentido sino también a la fundamentación de esos derechos.

■ La dignidad de las acciones

Dignidad es, en primer lugar, un apelativo que se aplica directamente a las acciones. Ciertas acciones son consideradas **“dignas”**, son valiosas y estimadas por sí mismas (por ejemplo, prestar ayuda a quien la necesita), debido a la calidad moral que tienen, si quien las hace asume además el fin que les es propio (en el ejemplo, satisfacer una necesidad del otro, no realizar la ayuda como estrategia para conseguir fines propios). Otras acciones, en cambio, que son lo opuesto a las primeras, son consideradas **“indignas”**, ya sea por su propia naturaleza (por ejemplo, cometer una violación), ya sea por la intención que la anima (por ejemplo, ofrecer cierta ayuda como estrategia de seducción).

Si tomado en este sentido el calificativo *dignidad* se aplica directamente a las acciones, indirectamente revierte también en los seres humanos. Una persona es **“digna”** cuando realiza acciones dignas. En cambio, las acciones indignas hacen **“indigno”** al que las realiza. Esto trae una consecuencia muy importante: desde este punto de vista, la dignidad que tiene una persona es algo que se merece, que se conquista, a través de la conducta moral correcta, algo que, por tanto, no está garantizado, que no se reconoce a todos los humanos.¹ La dignidad es una referencia para establecer diferencias.

En este enfoque la dignidad está decididamente unida no a los derechos sino a los *deberes*. Es el enfoque dominante entre nosotros hasta la edad moderna. Así, para los medievales —como el más destacado de ellos en el campo del pensamiento, Tomás de Aquino—, la palabra latina *ius* no remite a derechos en sentido moderno: aunque pueda traducirse por **“derecho”** (**“derecho natural”** en primer lugar), remite en realidad a las leyes justas que hay que cumplir (derecho como **“ley natural”** que debe inspirar las leyes positivas); una acción justa, digna, es la hecha de acuerdo con esa ley.²

El que los modernos cambien el sentido de la palabra *derecho* y con ello resalten otro sentido de la palabra *dignidad* va a ser decisivo para que aparezcan las declaraciones de derechos humanos. Habrá que preguntarse, con todo, si, aunque a la dignidad se le dé entonces definitivamente otro sentido dominante, no deberá seguir manteniendo, de un modo que hay que precisar, cierta referencia a los deberes.

■ La dignidad del ser humano

Acabo de avanzar que los modernos van a cambiar el sentido de la palabra *dignidad* y con ello van a posibilitar conceptualmente la formulación de los derechos humanos. En primer lugar, cambian el sentido de la palabra *ius*, derecho, y más adelante resaltan un nuevo significado de la palabra *dignidad*, el significado que se adecuará a los derechos nacientes, el que convertirá esta palabra en referencia primordial y universal.

El cambio de sentido de *ius* se anuncia ya en el neoescolástico Suárez (1597), para quien el significado estricto y propio del mismo es "una clase de poder moral —de facultad— que cada ser humano tiene o sobre su propia propiedad o con respecto a lo que le es debido". Fijémonos: ya no se trata de entender por *derecho* lo que debemos sino lo que podemos legítimamente y lo que nos es debido. Hobbes (1642) rematará esta orientación —con radicalización excesiva— al separar *lex* e *ius*, ley y derecho, y considerarlos antitéticos: "la ley es un vínculo, una obligación; el derecho es una libertad". Desde este momento, el derecho —ya en plural, los derechos— es algo que una persona *tiene* y que consiste básicamente en un poder o libertad. En palabras de Grocio (1625), "es una capacidad de la persona que le capacita para tener o hacer algo justamente", capacidad que, por esa razón, los demás le deben reconocer.

Sentado esto, los modernos, como el mismo Hobbes o Locke, se hacen una pregunta básica: ¿qué derechos tenemos los humanos por el mero hecho de haber nacido humanos, qué derechos nos corresponden por naturaleza, cuáles son nuestros "derechos naturales"? Y Locke (1690) se responde: "La razón, que es la ley de la naturaleza, enseña a toda la humanidad que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones". Expresadas en el marco del individualismo liberal y en el contexto de las teorías del contrato social (con sus potencialidades y sus limitaciones, que luego resaltaré), aparecen así las primeras formulaciones de derechos humanos en sentido moderno.

Surge, con todo, una cuestión importante: ¿pueden los humanos, por ejemplo, con vistas a obtener la paz, usar su libertad para enajenar sus derechos —incluido el de la propia libertad—, entregándolos a un soberano absoluto que les garantice la seguridad buscada? Hobbes responderá que es lo más conveniente, que es lo que pide la propia ley natural. Locke, en cambio, entenderá que no, porque va en contra de la autoconservación. Pero es Rousseau (1762) el que da la respuesta decisiva para clarificar el sentido que van a tener los derechos: no se puede hacer tal enajenación porque "renunciar a nuestra libertad es renunciar a nuestra cualidad de hombres". Es decir, los derechos humanos naturales son *inalienables*.

Es así como son recogidos estos derechos por las declaraciones de las revoluciones norteamericana (1776) y francesa (1789). Citando esta última: "Los derechos humanos son naturales, inalienables y sagrados. Los hombres nacen libres e iguales en derechos. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión". Con ello, la transformación de la palabra *derecho*, desdibujando y subordinando las referencias al deber, alcanza su sentido moderno pleno.

La inalienabilidad de los derechos, la condición "sagrada" de los mismos, apunta ya al nuevo significado de *dignidad*, afirmada ahora como característica básica del sujeto que

lo posee. Quien va a formular con claridad este nuevo significado, precisamente entre las dos declaraciones antedichas, es Kant (1785). Este autor distingue entre lo que tiene un precio y lo que tiene dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, lo que no tiene un valor relativo sino un valor interno, aquello cuya existencia en sí misma posee un valor absoluto, aquello que existe como fin en sí mismo y no sólo como medio, eso tiene una *dignidad*. Pues bien, ése es precisamente el hombre, todo hombre, desde su condición racional y libre. Y precisamente porque tiene dignidad, ni deben tratarle los demás hombres como puro medio (la dignidad es la fuente de sus "poderes", que obligan al respeto a los otros), ni debe tratarse a sí mismo en condición de tal (no debe usar sus "poderes" para alienarse, debe regirse por leyes que dándoselas él mismo puedan universalizarse desde un punto de vista racional).³

Vemos aquí aparecer esta segunda concepción de la dignidad como característica que todo ser humano tiene, que le protege de ser instrumentalizado con vistas a otros fines. Como se dice en los Pactos del 66 que cité al comienzo, todos los derechos se desprenden de esa dignidad inherente a la persona. Es decir, ella es el fundamento de tales derechos.⁴

El cambio respecto a la primera concepción es importante: ahora la dignidad es algo que se posee por el mero hecho de ser humano, que, por tanto, no se necesita merecer y que no se pierde por lo que se pueda hacer. Todos tenemos derecho a todos los derechos. Si circunstancias límite fuerzan al recorte de los derechos de algunos (sistema penal) para proteger el disfrute de los derechos de todos, deberá hacerse con el mínimo inevitable de coacción, en un marco de seguridad jurídica que exprese los derechos humanos en esa situación y sin perder nunca de vista que los acusados de delitos siguen siendo siempre sujetos de dignidad. Esta dignidad se expresa además en un primer momento como derecho a exigir respeto, no como resultado del deber cumplido. Aunque en un segundo momento, y matizando la separación radical que introduce Hobbes, remite también al deber, al deber de respetar a los otros y de respetarme a mí mismo. Por último, al referirse a los seres racionales como tales, esta dignidad da con contundencia derechos a todos los humanos —universalidad—, pero sólo a los humanos —los animales, la naturaleza, no pueden ser sujetos de derechos; son en todo caso objeto de nuestros deberes por la relación que tienen con nosotros—.⁵

La Declaración Universal del 48 acoge esta noción de dignidad en dos expresiones que serán repetidas de un modo u otro en los documentos posteriores más importantes: en el artículo 1, que ya he citado, y en el preámbulo, que dice así: "Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...".

Resumiendo este apartado podría decirse: los humanos, por el mero hecho de ser humanos, somos sujetos de dignidad, y por ser sujetos de dignidad somos sujetos de derechos, que deben ser vistos sobre todo como poderes que tenemos. Este sentido de la dignidad es decisivo porque fundamenta la igualdad de cada una de las personas humanas y la universalidad de los derechos. El marco occidental de su formulación ha insistido muy fuertemente en su versión individualista y en los derechos como poderes. En el diálogo intercultural, desde otras sensibilidades, se criticarán con razón estas polarizaciones, exigiendo que no se olvide la dimensión comunitaria y la referencia a los deberes para con la comunidad. Reconociendo que caben concreciones diferentes, culturalmente mediadas, en estos temas, habrá que acoger las críticas, reclamando a su vez que nunca se llegue a considerar a las personas como meros miembros de los grupos —tienen una dignidad personal irrenunciable—, ni se llegue a definir la dignidad básica en este campo como aque-

lla que se adquiere por el deber cumplido. El artículo 29 de la Declaración, que remite a los deberes para con la comunidad, ciertamente marginal en el conjunto del documento, puede ser el punto de referencia para este diálogo.

■ La vida digna

La noción de dignidad intrínseca del ser humano resulta, como he dicho, decisiva para entender y fundamentar los derechos. Surge, de todos modos, como también he indicado, en un marco liberal e individualista, con el imaginario del contrato social como fondo, y participa de las limitaciones del mismo. En concreto subraya los aspectos formales y abstractos: como se dice en la Declaración del 48, todos los humanos *nacemos iguales en dignidad*. Ésta es una afirmación irrenunciable porque, como acabo de decir, nos permite a todos ser sujetos de derechos, pero a su vez insuficiente, porque en sí ignora las realizaciones concretas de esos sujetos de dignidad, ignora la dimensión material de la dignidad, la dignidad realizada porque se realizan los derechos que se le suponen.

Poco a poco, espoleado en buena medida por la crítica marxista pero también desde la sensibilidad utilitarista, empieza a aparecer un nuevo significado de la palabra *dignidad*, como característica que expresa la realización de las potencialidades básicas de la vida humana, a la que se tiene derecho precisamente por ser sujetos de dignidad. Quien consigue esa realización tiene una *vida digna*; a quien se le impide, tiene una vida que no es digna del ser humano. La dignidad vuelve a ser algo que se conquista, pero como derecho, no como deber, algo que se exige: todos podemos exigir a la sociedad y al Estado —aunque también debemos poner por nuestra parte lo que nos toca— condiciones para hacer posible esa vida digna.

Las declaraciones oficiales de derechos humanos no suelen asumir explícitamente este sentido de *dignidad*, pero especialmente los derechos económicos, sociales y culturales (los de la segunda generación) y en buena medida los derechos de solidaridad de la tercera generación (como el derecho al desarrollo o al equilibrio ambiental) lo tienen claramente como fondo, tal como se expresa en los preámbulos de los Pactos del 66: **“Reconociendo que no puede realizarse el ideal de ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos...”**. Donde explícitamente se recoge este nuevo sentido de *dignidad* es en la Proclamación de Teherán (1968), que concluye exhortando **“a todos los pueblos y gobiernos a ofrecer a todos los seres humanos una vida libre y digna que les permita alcanzar un estado de bienestar físico, mental, social y espiritual”**.

De algún modo, está emparentado con esta concepción de la dignidad el intento de justificar y concretar los derechos humanos teniendo como referencia las necesidades humanas: reconocer, ejercer y proteger los derechos significa en última instancia, desde este punto de vista, satisfacer nuestras necesidades básicas, entendidas como exigencias ineludibles para el desarrollo de una *“vida digna”*. No voy a entrar aquí en el análisis de las ventajas y dificultades de este enfoque; simplemente lo apunto para dejar constancia de la relevancia de esta nueva concepción de la dignidad.

Si la vida digna es ahora la vida realizada según los derechos, si lo indigno es la vida degradada desde el punto de vista de las potencialidades humanas incumplidas, los derechos humanos no son tanto una proclamación y un reconocimiento cuanto una tarea: hay que luchar contra todo aquello (pobreza y opresión en sus múltiples variables) que impide tener esa vida digna.

Este sentido de dignidad de la vida se ha ramificado para adquirir connotaciones específicas. Apuntemos a la que hoy puede ser la más significativa entre nosotros. Decía que vida digna es la que realiza las potencialidades humanas básicas.

Cuando esto no se produce, añadía, la primera tarea es trabajar para conseguirlo. ¿Pero qué sucede cuando la no realización de las potencialidades es irreversible, cuando escapa a nuestro poder? Es el caso de las enfermedades graves, incurables y prolongadas (cada vez más frecuentes por los avances médicos), el caso en el que se plantea la eutanasia en sus diversos niveles y grados. En el importante debate que hoy tenemos respecto a ella, chocan curiosamente dos concepciones de la dignidad. Están los que remitiéndose a la *“vida digna”*, en el sentido visto, o entienden que no vale la pena vivir una vida que está definitivamente degradada en sus condiciones de realización porque es predominantemente fuente de infelicidad (versión utilitarista), o reclaman en cualquier caso que se tenga derecho a decidir sobre la continuidad de esa vida, derecho a *“morir con dignidad”* (versión autonomista). Y están enfrente los que remitiéndose a la *“dignidad de la vida”* como derecho (deber) inalienable, entienden que no podemos disponer de ella. La sensibilidad social avanza entre nosotros hacia el primer supuesto. Aquí, de todos modos, no voy a entrar en este debate, delicado y con fuerte impacto en la vida cotidiana. Quede sólo constancia de él de nuevo para tomar conciencia de la relevancia que la noción de dignidad tiene en los derechos humanos y de cómo sigue siendo un concepto abierto, aunque siempre deberá tener como referencia en sus variaciones —*“lo humano irrenunciable”*— la segunda de las significaciones, la que define al hombre como sujeto de dignidad.

Cuando se plantea la versión de dignidad como *“vida digna”* en la perspectiva intercultural, caben importantes variaciones, porque cada cultura proporciona modelos diferentes de vida realizada. Es decir, concretar qué es una vida digna depende en buena medida del horizonte cultural en el que se sitúa la pregunta. Pero esto debe ser matizado con tres observaciones:

- Todos tenemos derecho a esa vida digna, aunque luego sea definida de diversos modos.
- La diversidad cultural no debe hacer olvidar que hay necesidades humanas básicas que, aunque tengan coloraciones culturales particulares, deben ser cubiertas en todos los casos, sin excusas que remitan a la particularidad para dejar de cubririrlas.
- El diálogo intercultural en el que se confrontan los diversos modelos de vida digna, de vida realizada, puede ser enriquecedor para todos, puede desvelar alienaciones existentes, puede contribuir a purificar en la línea de la humanización los modelos propuestos.

2 Libertad

Volvamos al artículo 1 de la Declaración: **“Todos los seres humanos nacen libres e iguales”**. Cuando se discutió la redacción de este artículo, se propuso una enmienda que no prosperó, en la que se decía: **“Todos los seres humanos deberían (nacer) ser libres e iguales”**. En realidad, habría que asumir las dos redacciones. La primera constata un hecho, la segunda expresa un imperativo moral. La primera, de inspiración iusnaturalista, afirma que a nuestra esencia de humanos le compete ser libres e iguales: se declara con ello que no hay ninguna excusa válida para robarnos la libertad o destruir la igualdad. La segunda, constatando la realidad de opresión y desigualdad, propone la libertad (y la igualdad) como una tarea. Sin la primera, la segunda no encuentra su fundamento; sin la segunda, la primera se queda en fórmula vacía, en mero formalismo. Todas las interpretaciones que se han

hecho de la libertad de los derechos humanos, del derecho a la libertad (lo mismo ha pasado con la igualdad, como se verá luego), han girado en torno a estas dos vertientes, privilegiando una u otra o intentando asumir la síntesis dialéctica de ambas. Esto último es lo que está implícito en la famosa frase con la que Rousseau abre su *Contrato Social*: "El hombre ha nacido libre y por doquier está encadenado". Es también la perspectiva que voy a tener en cuenta al presentar la libertad como núcleo de los derechos, el derecho a la libertad como derecho decisivo.

■ Libertad negativa, libertad positiva

Para clarificar el derecho afirmado a la libertad conviene que comencemos preguntándonos qué supone ser libre. En una primera aproximación, podríamos definir la libertad como la capacidad de elegir sin coacción y realizar entre varias posibilidades la que se prefiere. En esta afirmación hay implicados dos momentos en dos niveles, que algunos interpretan como dos versiones de la libertad. Por un lado, tenemos la capacidad de elegir, de dar consentimiento a algo; por otro, la capacidad de actuar. Por un lado, tenemos la vivencia de no ser obstaculizados por agentes externos a nosotros; por otro, la de poner un acto que podemos llamar nuestro. Este segundo nivel, con sus dos momentos, es el que suele presentarse con las denominaciones de libertad "negativa" y libertad "positiva".

Se tiene libertad "negativa", libertad "de", cuando hay ausencia de coacción externa, cuando estamos libres *de* ella, cuando tenemos independencia frente a la voluntad de terceros, a la hora de hacer o dejar de hacer algo. El subrayado de la libertad negativa destaca fuertemente la individualidad que defienden los liberales. Efectivamente, para éstos, que comienzan afirmando el derecho natural a la libertad, ésta no es situada en "la presencia que nuestro espíritu da a una acción más que a otra, sino en la persona que tiene el poder de obrar o de no obrar" (Locke). Es decir, la libertad es vista como el poder del agente para obrar de acuerdo con lo que quiere: "Ser verdaderamente libre es poder. Cuando puedo hacer lo que quiero, he ahí la libertad: pero aquello que quiero lo quiero necesariamente" (Voltaire). Es decir, retomando la última observación de Voltaire, quizá haya un cierto determinismo en nuestras acciones, una conexión necesaria entre los motivos que nos impulsan y la acción que ponemos; pero, dejando aquí de lado este debate metafísico, lo que importa es que yo pueda hacer aquello que quiero hacer sin que nadie me lo impida.

Tener derecho a la libertad, desde este punto de vista, es tener derecho a no ser coaccionado. A la hora de definir la coacción conviene hacer algunas distinciones:

- A veces el obstáculo proviene de la naturaleza, de la enfermedad, de determinadas carencias de capacidad inevitables: no habría que hablar en este caso de coacción sino de *necesidad*.
- En otras ocasiones, proviene del atractivo de algo que nos empuja a desviarnos de lo que creemos que tenemos que hacer (por ejemplo, oferta de cien millones de pesetas si falsificamos una contabilidad): tampoco en este caso se trataría propiamente de coacción, sería más bien *tentación*.
- Las situaciones de coacción en sentido estricto son aquellas en las que uno intenta imponer a otro su voluntad por medio de la amenaza, aquellas en las que uno, desde una situación de poder, exige a otro una acción que éste no quiere o desaprueba, o le obstaculiza hacer lo que éste desea, amenazándole con un mal en el caso de rechazo. A veces el coaccionador se impone sin más por la fuerza física (por ejemplo, me mete en la cárcel para que no haga algo), en otras ocasiones me fuerza a elegir ante un dilema que él provoca, me arrincona en una situación en la que la pérdida de un valor por la ejecución de la amenaza

(por ejemplo, matar a mi hijo) puedo percibirla como un mal mayor que lo que el coaccionador me exige (por ejemplo, delatar a mis compañeros). Evidentemente, las reacciones de cada uno desde su libertad ante esta coacción pueden ser diversas; el impacto psíquico que me produce puede incluso llegar a enajenar mi libertad. Todas son, en cualquier caso, variantes de una coacción que ataca a las dimensiones más básicas del derecho a la libertad. En su expresión más dura y fuerte se nos muestra, por supuesto, la tortura y la muerte: el derecho a no ser torturado por ningún motivo es por eso un derecho básico. Pero, evidentemente, hay formas múltiples de amenazas, más o menos "sutiles", con frecuencia muy impactantes (por ejemplo, pérdida del puesto de trabajo si no se accede a ciertos "favores" sexuales o a ciertas corruptelas), que son una directa negación del derecho a la libertad visto desde esta perspectiva. Las primeras declaraciones de derechos humanos se refieren sobre todo a esta perspectiva del derecho a la libertad como derecho a no ser coaccionado, y el coaccionador potencial por excelencia en el que piensan es el Estado, que cada vez va adquiriendo más posibilidades de intervención: "La ley debe proteger la libertad pública e individual contra la opresión de aquellos que gobiernan", se lee en el artículo 9 de la Declaración de derechos situada a la cabeza de la Constitución francesa de 1793.

Junto a la libertad negativa, completándola, está la libertad positiva, la libertad *para*: porque estoy libre *de* obstáculos ejerzo mi libertad *para* actuar con vistas a un fin que me propongo, para autorrealizarme, para realizar mis ideales o cumplir lo que considero mis deberes. Elegir por elegir supone un cierto absurdo de la libertad. Cuando elijo, cuando realizo libremente una acción, decido determinarme a mí mismo y a la realidad en la que influyo de un cierto modo, porque encuentro en ello el sentido de la acción. La libertad *para* supone así ausencia de heterodeterminación, pero no de autodeterminación con sentido. Y rompe el esquema estrictamente individualista con el que puede ser percibida la libertad *de*. Si no elijo por elegir, si elijo con vistas a un objetivo de realización, yo soy en parte creador del mismo, pero a la vez soy deudor, para fijarlo, de lo que me ofrecen mis diversas comunidades culturales de pertenencia. Elegimos en el horizonte de sentido que nos ofrecen estas comunidades (receptividad inicial, no partimos de cero, no inventamos de la nada fines y sentido), pero lo hacemos con opciones y rechazos libres y contribuyendo a la modificación del patrimonio recibido (creatividad, no somos mera repetición, podemos hacer surgir la novedad).

Tener derecho a la libertad, desde este segundo punto de vista, es tener posibilidades de autodeterminación. Lo que supone, por un lado, no ser heterodeterminado, no ser mera repetición, mero eco, de lo que piden las autoridades, o mis comunidades de pertenencia (familiares, religiosas, nacionales, etc.) o las personas con las que me relaciono. Pero, por otro lado, supone también que esas comunidades que dan horizontes de sentido para mis elecciones puedan mantenerse con vitalidad. El derecho a la libertad personal se enlaza así —en contra del liberalismo más individualista— con los derechos colectivos o los derechos diferenciados en función de los grupos, a fin de garantizar la existencia de las referencias de sentido significativo para las elecciones personales que dan esos grupos.⁶ El reto está aquí en mantener el justo equilibrio entre la primera y la segunda exigencia.

Esta cuestión es precisamente una de las más importantes cuando se asumen los derechos humanos —el derecho a la libertad— en perspectiva intercultural. Para muchas culturas no occidentales, la pertenencia a la propia comunidad político-cultural, la "membrecía", es un rasgo decisivo de la identidad de las personas: desde él aparece "natural" la tendencia a pedir al individuo que organice sus proyectos de vida en función de lo que pide de él la comunidad. El individua-

lismo occidental se rebela frente a ello, al ver una pura sumisión de la libertad personal. El reto está, con todo, en defender los derechos fundamentales para todos pero a su vez sin imposiciones culturales que los nieguen. El tema es especialmente delicado, y aquí, de nuevo, sólo lo apunto. Creo que como referencia para debatirlo es sugerente —y discutible— la aportación de alguien como Rawls que proviene precisamente de la tradición liberal pero está abierto a la sensibilidad de lo comunitario: todas las sociedades —afirma— deben honrar los derechos humanos, pero eso no quiere decir que sean sociedades liberales. Puede haber “sociedades jerárquicas bien ordenadas” que aseguran estos derechos fundamentales mínimos —que Rawls precisa—, aunque no supongan ciudadanos libres e iguales en el sentido en que nosotros lo entendemos.⁷ En cualquier caso, está claro que se impone un sincero diálogo intercultural para avanzar por este camino.

Dejando ya esta conexión problemática entre libertad personal y grupo de pertenencia, ¿puedo decidir libremente la entrega temporal o permanente de mi libertad en manos de otro, con vistas, por ejemplo, a mi seguridad material o espiritual? Esto, que referido al sistema político lo postulaba Hobbes, y en el terreno de la experiencia personal se vive en las diversas expresiones de acatamiento sectario a líderes políticos o religiosos,⁸ puede parecer a primera vista legítimo: si puedo determinarme libremente, puedo autodeterminar con libertad mi heterodeterminación. Con todo, la contradicción aparente que muestra esta afirmación remite a una contradicción más profunda que, como antes avancé, supo formular Rousseau: “Renunciar a nuestra libertad es renunciar a nuestra cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes”. Usar los derechos para suprimir los derechos, usar la condición humana más auténtica para negarla, es indefendible en el marco de los derechos porque supone la negación de los mismos. El derecho a la libertad y a la igualdad —que se concretan luego en derechos más específicos— es *inalienable*.

■ Libertades formales, libertades materiales

Un segundo modo de acercarse a la libertad de los derechos humanos, al derecho a la libertad, es a través de este nuevo par de perspectivas que cabe defender separadamente, pero que sólo en su articulación dialéctica se cumplen de modo adecuado, realizando el ejercicio pleno de la libertad.

Comencemos recordando de nuevo el artículo 1 de la Declaración del 48: “los seres humanos nacen libres”, esto es, por naturaleza les compete ser sujetos libres, a todos. Con ello esta proclamación se enfrenta a la arraigada convicción vivida a lo largo de la historia de la humanidad de que hay hombres que nacen libres y hombres que “nacen” esclavos, esto es, destinados a someterse a la libertad de sus amos, que son esclavos por naturaleza (además de aquellos que son hechos esclavos por conquista o se hacen esclavos por necesidad). Pocos autores como Aristóteles han expresado esta idea con tanto vigor y tanta influencia: “Los instrumentos son, unos, inanimados, otros, animados: el esclavo es una posesión animada. El esclavo es el que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino que es un hombre de otro. Desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar. En la relación del macho con la hembra, por naturaleza, el uno es superior, la otra inferior; por consiguiente, el uno domina, la otra es dominada. Del mismo modo es necesario que suceda entre todos los humanos. Aquellos cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, estos son, por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder de otro”.⁹

Este texto no es “prehistórico”, seguía siendo referencia indiscutida de autoridad para todos todavía en el debate sobre el status del indio “descubierto” en América. No olvi-

demus, por otro lado, que la supresión oficial, que no real, de la esclavitud como derecho (derecho a tener esclavos) es muy reciente, que liberales como Jefferson se sentían capaces de pensar que todos los humanos tenían derechos inalienables y a la vez tener esclavos, desde el supuesto de que la conciencia de los negros, como la de los animales, “participaba más de la sensación que de la reflexión”; que Condorcet, el que más fustigaba en su momento la esclavitud de los negros como crimen intolerable, propuso de todos modos que fuera tolerada durante setenta años más, por problemas económicos y de seguridad pública. Decir, por eso, que todos somos libres por naturaleza, decirlo con radicalidad y sin contradicción, es antes que nada decir que nadie es por naturaleza esclavo, que ser esclavo es violentar lo más genuino de ser humano —porque es la negación, a la vez, de la libertad y de la igualdad—, es quebrantar el más básico derecho. Por eso, es una vergüenza de la humanidad el que una afirmación tan “evidente” haya debido ser una afirmación tan tardía, tan revolucionaria y tan difícil de asumir.

Si la esclavitud ha sido el fenómeno más llamativo de negación del derecho a la libertad —y a la igualdad—, otra negación igualmente impactante de estos derechos, más extendida en realidad, que además en muchos casos reasumió la esclavitud, que ha funcionado en general de modo más encubierto y con un entrelazado más prolijo de justificaciones, ha sido la sumisión de la mujer al varón, proclamada también como “natural”. Para ilustrar la justificación teórica de esta vivencia, generalizada en todas las culturas a lo largo de la historia (aunque con diferencias significativas de intensidad entre ellas), podrían de nuevo aducirse textos de Aristóteles (el tema ya se sugiere en el texto citado), pero es significativo que en este terreno siga habiendo textos muy posteriores, hechos ya en el contexto del pensamiento ilustrado, que sigan defendiendo, aunque con más sutileza, la natural sumisión de la mujer respecto al varón y la inferioridad racional y moral de ésta.¹⁰ Esto concuerda con el hecho de que si la negación de la esclavitud es reciente, la negación oficial de la natural dependencia de la mujer es recientísima (y aún muy parcialmente asumida): en sentido estricto y general, hay que esperar a las declaraciones de derechos humanos de la segunda mitad de este siglo.

Resumiendo, todos los seres humanos tenemos derecho a la libertad. Recordemos además que “derecho” es visto sobre todo como poder, poder en este caso de obrar de acuerdo con lo que queremos. Ahora bien, esta libertad así afirmada en general, abstractamente, es concretada luego por las declaraciones de derechos humanos en *libertades*, en poderes de acción autónoma en ámbitos específicos. Y es aquí donde empieza a aparecer de modo más preciso el debate entre libertades formales y materiales. Porque las libertades que se comienzan definiendo como derechos en las primeras declaraciones —la de Virginia y la francesa—, las que se realizan en los regímenes liberales, las que siguen teniendo relevancia decisiva en la Declaración del 48 —aunque aparezcan ya, si bien con una cierta subordinación, los derechos económicos y sociales—, son las libertades que la crítica marxista va a calificar de *formales*, vacías de contenido e incluso ilusorias, para todos aquellos —la clase trabajadora— que carecen de los medios materiales o culturales necesarios para acceder a ellas. Son la libertad de conciencia, de expresión, de asociación, etc.

En la crítica marxista hay un momento decisivo de verdad que no se puede negar: las libertades declaradas universales, faltas de la base material que necesitan, se convierten en la práctica en libertades sólo de los que tienen la base material —la clase burguesa—. Por eso, la libertad proclamada debe expresarse como *liberación*, como lucha por liberarnos de las constricciones materiales (todas las inherentes a la pobreza y la opresión) que destruyen la posibilidad de ejercicio de las libertades. Surgen así, ligados a la reivindicación de los derechos, no tanto los que proclaman las libertades cuanto los que reclaman la liberación, primero, entre noso-

tros, el movimiento obrero, y más adelante otros movimientos sociales (el feminista en especial) y nacionales, que tienen presentes otras opresiones factuales, ideológicas y políticas. Es decir, proclamar el derecho a la libertad, desde la realidad de opresión, es reclamar el derecho a la emancipación.

En la tradición comunista ha habido, de todos modos, un segundo momento profundamente negativo para la causa de los derechos: el de reclamar en la práctica los derechos económicos y sociales *contra* los derechos-libertades, no para hacer posibles los derechos-libertades y en su marco. Quizá en algún momento hubo la idea equivocada de que la lucha de liberación de las constricciones económicas engendraba automáticamente la libertad: la experiencia muestra que se pueden satisfacer en una medida significativa los derechos sociales al margen del reconocimiento de las libertades civiles. Como ha habido el grave error, el grave atentado contra los derechos, en diversas constituciones comunistas, de afirmar que se ponen al servicio de los ciudadanos diversos medios materiales para el disfrute de las libertades con tal de que *"no vayan en contra de los intereses de los trabajadores y del régimen socialista"* —juizado, claro, según el criterio de las autoridades—. En conjunto, la estrategia de *"primero derechos económicos y sociales y después libertades"* se ha revelado una trampa para los derechos, como era una trampa *"libertades para todos —formales y de mercado—, que la riqueza para todos fluirá espontánea"*.

Por eso, frente al segundo momento de la crítica comunista hay que proclamar que las libertades llamadas formales tienen un valor fundamental, que el reconocer los límites del contexto burgués en que fueron proclamadas no debe llevarnos a renunciar a los logros que supuso su proclamación sino a purificarla, potenciarla y completarla, porque hay en ella un fuerte potencial liberador para todos los humanos. De hecho, la tradición de los derechos humanos, expresada en sus documentos, puede verse como el progresivo y a veces tortuoso esfuerzo por realizar esta tarea. Como acabo de decir, la Declaración del 48, que asume —aunque con algunos matices— el iusnaturalismo liberal, reconoce también, es cierto que a un nivel subordinado, derechos económicos y sociales. Pero son sobre todo los Pactos del 66, que desarrollan la Declaración, los que más ponen de relieve la idea de que las libertades y los derechos económicos y sociales son *indivisibles*, deben asumirse en bloque, pues de lo contrario se niegan. Al definir separadamente pero con el mismo rango el Pacto de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, se resalta la relevancia de ambos. Al unirlos con un preámbulo común en el que se reconoce que no puede realizarse el ideal de ser humano libre y liberado a menos que se cumplan los derechos de los dos Pactos, uno afirmando las libertades, otro la condición de posibilidad de las libertades, se proclama a su vez su indivisibilidad.

Vistas estas consideraciones en perspectiva intercultural y mundial, se nos pone en seguida de relieve la problemática del Tercer Mundo, la situación de pobreza de la mayoría de la humanidad, debida a múltiples causas entre las que debemos destacar —por su relevancia y por lo que tiene que ver con nosotros— la injusticia estructural de las relaciones políticas, económicas y culturales entre el Norte y el Sur. Volverá a aparecer este tema cuando se aborde la "fraternidad". Desde la perspectiva de las libertades debe quedar claro que es un tema decisivo del que dependen las condiciones de posibilidad de las libertades de la mayoría de la población.

■ Libertades públicas, libertades privadas

Una tercera perspectiva desde la que cabe contemplar el derecho a la libertad es la que distingue entre libertades públicas y privadas. En realidad, es una distinción discutida,

de la que cabe dar varias definiciones. Sin entrar a fondo en ello, aquí la voy a utilizar para destacar algunas consideraciones que creo importantes para precisar la libertad de los derechos.

En principio, se entiende por libertades públicas aquellas libertades que son reconocidas y protegidas por el poder político, esto es, son derechos o poderes consagrados y garantizados por las convenciones internacionales y los textos constitucionales inspirados en los derechos humanos. Remiten de este modo a las libertades formales de las que acabo de hablar, aunque incluyendo a su modo, por las razones aducidas, los derechos-créditos, que las condicionan y las favorecen.

Defender las libertades públicas parece pedir la existencia a su vez de libertades privadas, con estatuto confuso. ¿Son las libertades que tienen únicamente ciertos grupos? ¿Son las libertades que tenemos los individuos en el círculo de nuestra privacidad? Parece más bien lo segundo. ¿Pero no es peligroso señalar un ámbito —difuso, por cierto— en el que parecería que no funciona la dialéctica derechos humanos/deberes correspondientes? Aunque ¿no es por otro lado igualmente peligroso que el Estado intervenga para precisar el alcance de las libertades en ese ámbito? Sin entrar en lo más conceptual y jurídico de este debate, voy a reconducirlo hacia la distinción que sí es relevante para nuestra vida cotidiana y que tiene una relación marcada con las libertades: la distinción general entre lo público y lo privado.

Walzer dijo acertadamente que la modernidad podía ser definida como *"el arte de la separación"* de factores y ámbitos que en las sociedades tradicionales se vivían holísticamente, en unidad. La razón fundamental de las separaciones —que por otro lado tienen su coste— sería alcanzar más libertad. Entre ellas cabe destacar la que aquí nos interesa, la distinción entre lo público y lo privado.

Efectivamente, en las sociedades tradicionales el *ethos* de las mismas —una amalgama inseparable entre religión, ética y derecho— se impone a la vida entera de sus miembros, regula todos sus actos. La modernidad, en cambio, distingue por un lado el ámbito *privado* (las creencias, en primer lugar, y luego la vida familiar, los proyectos personales, etc.), que cada uno es libre de regular como mejor le parezca, y por otro lado el ámbito *público* de las normas jurídicas y políticas de obligado cumplimiento, respaldadas por instituciones públicas e inspiradas en los derechos humanos individuales y civiles. Dicho desde otra formulación de la distinción: tenemos por un lado al "hombre" —varón y mujer—, al que formula sus proyectos de bien, de felicidad, de autorrealización, libremente y en versiones plurales que hay que respetar, y por otro al "ciudadano", al que se guía por reglas universales de justicia que regulan la participación social y la convivencia.

No puede negarse que esta distinción privado/público aporta mayor margen de libertad. Pero, por otra parte, no está exenta de ambigüedades y dificultades que conviene aclarar. Aparte de que a veces ignora que los proyectos de autorrealización sólo son posibles y viables cuando se tienen cubiertas las necesidades básicas y desde la referencia a ideales de sentido que aportan nuestras comunidades de pertenencia, han aparecido en torno a tal distinción dos problemas. Comenzando con el primero: en su realización histórica concreta, esta distinción, al haber relegado la relación específica hombre-mujer a la esfera privada, ha impedido que se apliquen a tal relación los criterios de justicia (oficialmente bastaban los del amor o el mutuo entendimiento), consolidando la dominación masculina; y al haber confinado la actividad entera de la mujer al ámbito de lo privado, de lo "natural", frente a lo cívico, ha afianzado su marginación de la actividad definida como pública. Desde ahí hay que entender el eslogan feminista de "lo privado es público", no tanto como intento de destruir la separación sino como denuncia de la función ideológico-encubridora que

puede desempeñar, a fin de impedir que se la utilice en ese sentido.

Hay un segundo problema que cabe señalar para resituar en sus justos términos la distinción privado/público. Desde ella, el mundo de las creencias y de las convicciones morales específicas es relegado a la vida privada. Si se asume esta propuesta en su literalidad, ello implica relegarlas a la insignificancia social, que puede abocar a su insignificancia sin más. Es lo que se ha pretendido desde determinados planteamientos liberales que piden que las creencias y opciones morales específicas no trasciendan el mundo personal-familiar y el de asociaciones netamente privadas. Pero para quien vive una convicción moral o religiosa que le empuja a la transformación social en una determinada línea —lo que es normal en la mayor parte de ellas—, esta propuesta resulta inaceptable. ¿Deberá propugnarse la vuelta a situaciones en las cuales una opción ideológica intentaba imponerse en la vida pública institucionalizada e invadir desde ahí la vida privada? No, porque sería volver a la sumisión que quebranta los derechos de libertad. Pero entre la mera privacidad y la institucionalización política estricta omniabarcante está la dinámica de la sociedad civil, en la que, a través de organizaciones voluntarias, se tiene una presencia “pública” en cuanto que se está abierto a la confrontación democrática entre opciones diversas, pero que es por otro lado “privada” en cuanto que no pretende imponerse con obligatoriedad universal.

Esta distinción entre lo privado y lo público —y su consiguiente margen de libertad— es, de todos modos, muy occidental y moderna. ¿Debe imponerse a todas las culturas como condición de realización de la libertad? ¿Qué pasa, por ejemplo, con aquellas sociedades que tienen una religión institucionalizada —piénsese, por ejemplo, en bastantes sociedades islámicas, pero también en determinadas comunidades indígenas— con ciertos privilegios? De nuevo es preciso hilar fino para no universalizar obligadamente lo que puede ser particularidad cultural. Y de nuevo, como una referencia para un debate que debe ser intercultural, puede servir el citado trabajo de Rawls, en el que el autor acepta que tales sociedades pueden ser acordes con los derechos humanos si, aunque en la desigualdad de trato público, reconocen la libertad de conciencia y la libertad religiosa, así como el derecho a emigrar. En esta propuesta se distingue entre derechos fundamentales mínimos¹¹ que todas las sociedades deben cumplir y derechos de las democracias constitucionales liberales, que serían opcionales y que sólo podrían extenderse a través de las vías de convencimiento, en la conciencia además de que las propuestas diferentes de otras sociedades jerárquicas bien ordenadas pueden desempeñar una función de equilibrio en el mundo de las convicciones y aportar riqueza a la cultura de la sociedad.

3 Igualdad

Para presentar esta nueva referencia clave para los derechos humanos, recordemos de nuevo el artículo 1 de la Declaración: “**Todos los seres humanos nacen libres e iguales**”. Hay una paradoja en las relaciones entre libertad e igualdad: por un lado, son referencias que se sostienen mutuamente, en el sentido de que reconocer las libertades de todos es realizar un cierto modo de igualdad, y reconocer la igualdad es sentar el fundamento de la libertad y las libertades de todos. Por eso precisamente, diversos aspectos que he tratado en el tema de la libertad deben ser reasumidos ahora desde el prisma de la igualdad: me refiero especialmente a la exigencia de que se parta del reconocimiento básico de que

todos nacemos *igualmente libres* (contra la esclavitud y contra cualquier modo de sumisión “natural” como la que se ha defendido de la mujer respecto al varón). Ahora bien, por otro lado, esta complementariedad se ha transformado desde otro punto de vista en tensión, a veces en oposición, entre libertad e igualdad. La defensa de las libertades —formales y de mercado— se ha hecho de tal manera que ha generado fuertes desigualdades sociales. Y a su vez, la búsqueda desde el Estado de la igualdad social se ha hecho de tal manera que con frecuencia ha supuesto el sacrificio de las libertades.

En el fondo de esta tensión está el hecho de que, como ya avancé al hablar de la libertad, libertad e igualdad pueden ser vistas como una característica que poseemos todos los humanos por el hecho de serlo, pero pueden ser igualmente vistas como un deber, como una tarea, como algo que hay que conquistar. No se las traiciona, decía, cuando se las asume a la vez de las dos maneras, porque —parafraseando a Rousseau— **“los seres humanos nacen iguales, pero en todas partes están sometidos a la desigualdad”**.

■ Igualdad formal (legal)

Cuando se dice que “somos iguales” se afirma ya de arranque una dimensión relacional: ¿iguales entre quiénes y en qué? Sin responder a estas preguntas no tiene sentido la afirmación de igualdad. Pues bien, la primera respuesta a ellas desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos es que somos iguales *entre todos los humanos y en dignidad y derechos*. Se proclama con ello la igualdad que algunos denominan *ontológica*, la que deriva de la naturaleza humana. Afirmación fundamental, porque es la base de la universalidad de los derechos que se derivan de nuestra común condición de sujetos de dignidad, aunque insuficiente si no se consideran otras perspectivas que se verán luego.

Lo primero que pide esta afirmación desde el punto de vista de los derechos es el rechazo radical de toda desigualdad entre los humanos atribuida a la naturaleza de las cosas, desigualdad que sería así “de derecho” e “inmutable”. Como indiqué al hablar de la libertad, ése ha sido el caso en especial de las mujeres y de los esclavos, pero también de diversas sociedades que establecían castas desiguales por naturaleza, por nacimiento. Reasumo, por eso, sin volver a repetirlo, lo que entonces dije.

Lo segundo que pide la afirmación ontológica de la igualdad es su reconocimiento en las leyes, pasando a constituirse entonces en *igualdad de todos ante la ley*. La igualdad se nos muestra entonces como principio fundamental del ordenamiento jurídico, principio que deben satisfacer las diversas normas del mismo. Esta igualdad ante la ley se nos presenta especialmente como *no discriminación*, oponiéndose así a lo que define las sociedades jurídicamente desiguales, que son las que asumen la discriminación legalizada. No ser discriminado supone ser tratado imparcialmente por las leyes, en igualdad. Lo que implica a su vez que ante la ley se consideren irrelevantes determinadas características que nos hacen no iguales, diferentes (por ejemplo, la condición sexual). Ahora bien, aquí aparece el problema de definir qué características que nos diferencian entre los humanos deben ser consideradas irrelevantes por la ley. El pensamiento más marcadamente liberal tenderá a decir que prácticamente todas. Pero es de ese modo como la ley puede mostrarse, por un lado, como afianzamiento de las desigualdades reales que piden ser suprimidas y, por otro, como igualación de las diferencias identitarias que desean mantenerse. Esto nos va a llevar a otros enfoques de la igualdad que matizan este primario de la igualdad ante la ley como no discriminación.

Antes, con todo, de pasar a ello, hay que destacar una nueva versión de la igualdad que, ligada a la que acabo de decir, es camino hacia las otras versiones: la *igualdad de oportunidades*. Si la ley nos hace iguales a seres humanos con iniciativa propia, debe diseñar y potenciar situaciones en las

que partamos en igualdad de condiciones para que así cada uno tenga iguales posibilidades para realizar los proyectos que desee: ignorarlo es profundamente injusto porque asienta y acrecienta las desigualdades existentes. Esta exigencia de igualdad no es ya puramente formal, puesto que pide intervenciones de los poderes públicos para igualar socialmente las condiciones de partida (puede incluso defenderse la "discriminación positiva" de cara a ello), pero, hecho esto, se inhibe de los resultados que, por el propio planteamiento, van a implicar desigualdades debidas tanto a las diversas estrategias de acción de los sujetos (es lo que se resalta) como a la "fortuna", a la suerte. En realidad, la igualdad de oportunidades justifica la desigualdad de resultados, instaura la "meritocracia", permite distribución diferente de bienes en función de los méritos: "a cada uno según sus méritos".

■ Igualdad material (social)

Es aquí donde aparece una nueva versión de la igualdad, la que podríamos llamar *igualdad de resultados*, igualdad efectiva en los bienes de que se dispone. Si todos los humanos somos iguales por derecho, se afirma, debemos ser también iguales de hecho. La igualdad formal es una trampa ideológica si no lleva a la igualdad material. Aquí hay que resumir, desde esta nueva óptica, lo que antes comenté sobre la tensión entre libertades formales y materiales, huyendo de los errores en los que se cae cuando se ignora alguno de los polos de la tensión. No repito, por eso, lo entonces dicho, pero avanzo un poco más, ya decididamente desde la perspectiva de la igualdad.

En principio, frente al planteamiento liberal a ultranza, hay que defender la necesaria referencia a la igualdad material, pues si no la igualdad acaba por ser un concepto vacío. Ahora bien, ¿hasta dónde debe llegar esta igualdad y cómo debe realizarse? Es decir, por un lado está el tema del grado de igualdad material, y por otro el modo de lograrse.

En cuanto al grado de igualdad, cabría defender el igualitarismo estricto: que todos tengan igualdad de bienes, "a todos por igual". Pero eso ignora que tenemos diferentes capacidades y situaciones, por lo que tal reparto igualitario instauraría una desigualdad. Con lo que, teniendo en cuenta esto, se modifica el criterio de igualdad material que, con Marx, podría expresarse así: que cada uno aporte según sus capacidades y cada uno reciba según sus necesidades, "a cada uno según sus necesidades". Ahora bien, se aduce, por un lado eso pediría una sociedad de santos —intento vano— y, por otro lado, eso arrinconaría el criterio de "a cada uno según sus méritos", que, si presupone la igualdad de oportunidades, parece ser también justo.

¿Cómo resolver este dilema? Se proponen dos vías: una, centrarse precisamente en la igualdad material de oportunidades, y otra, centrarse en lo que podríamos llamar bienes o necesidades primarias o básicas. En el primer caso, deben establecerse vías legales y políticas para que se nivelen las diferencias de partida compensando con recursos impersonales las deficiencias de recursos personales —para expresarlo con la terminología de Dworkin— (piénsese, por ejemplo, en el caso de la deficiencia física marcada, pero también en la dificultad de condiciones materiales para acceder a una educación plena). En el segundo caso, se trata de definir las necesidades básicas, los bienes primarios que precisamos todos los humanos para poder realizarnos como humanos (en lo que se refiere a salud, bienes económicos, cultura, respeto, etc.) y garantizarlos a todos a través, de nuevo, de medidas legales, políticas y sociales.

Entre las propuestas de igualdad que pretenden asumir estas exigencias, encontramos la propuesta que hace Rawls de una teoría de la justicia como equidad o imparcialidad y que sintetiza en sus conocidos principios: que todos tengan iguales libertades civiles y políticas; que haya igualdad de oportunidades con vistas a la adquisición de bienes; que las desigualdades que con ello se creen se regulen de tal modo

que redunden en beneficio de los menos aventajados. Se garantizaría de este modo que todos disfrutaran de los bienes primarios para que pudieran perseguir libremente sus proyectos de autorrealización. Esta teoría se nos muestra así insertada en la tradición liberal pero abriéndose significativamente a orientaciones socializantes.

Si trasladamos estas exigencias de la igualdad material más directamente al campo de los derechos humanos, nos encontramos con los llamados derechos de segunda generación, los derechos económicos, sociales y culturales. Podría decirse de estos derechos que son la condición de la realización de la igualdad material. Vistos, de todos modos, desde la perspectiva intercultural, hay que decir que a veces las Declaraciones y Pactos los expresan en concreciones que sólo valen para determinadas culturas, aunque hoy sean dominantes, es decir, se expresan a veces en concreciones que no hay que absolutizar. Porque es cierto que las necesidades humanas básicas son en un sentido comunes, pero en otro sentido están mediadas culturalmente: no se plantea del mismo modo la necesidad de alojamiento para un pueblo nómada que quiere seguir siéndolo que para uno sedentario; o no cabe regular del mismo modo el derecho al trabajo en una sociedad con modo de producción capitalista (en donde aparecen temas como el salario, vacaciones, etc.) que en una sociedad comunalista (por ejemplo, ciertas comunidades indígenas). Por cierto, esto último nos lleva a otra consideración. Propiamente hablando, los humanos necesitamos el acceso a determinados bienes, no la propiedad privada de los mismos: ésta es sólo una vía entre otras, no sacralizable (como ha hecho el liberalismo de los derechos) y que se justifica sólo en la medida en que se realiza con tales condiciones —y limitaciones cuando es preciso— que resulta vía adecuada para el disfrute universal de los bienes básicos. El diálogo intercultural debe hacer posible en este sentido que la exigencia universal de igualdad material se realice a través de las mediaciones particulares de cada cultura.

Todas estas consideraciones trataban de responder a la cuestión del grado de igualdad material que hay que lograr. Pero avancé que estaba también la cuestión del modo de conseguirla. Y aquí es donde aparece la relevancia de la iniciativa del Estado. Si para los derechos-libertades de la primera generación se pedía un Estado "mínimo" —que se limitara a garantizar las libertades—, para los derechos-créditos de la segunda generación que realizan la igualdad material se precisa una intervención activa y fuerte de los Estados, internamente y, como veremos con el tema de la "fraternidad", como miembros de la comunidad internacional. Esta intervención se ha plasmado en diversos modelos: el del Estado benefactor, el del Estado Social de Derecho, el del Estado comunista, el de "estatalidades" específicas de ciertas sociedades jerárquicas bien ordenadas, etc. Ya he advertido varias veces que sólo se justifican desde los derechos humanos los regímenes que garantizan a la vez las dos generaciones de derechos y que se justifican tanto más cuanto más garantizan a ambas. Desde la experiencia occidental, eso ha supuesto en la práctica remitirnos a lo que podríamos denominar socialdemocracia radical o socialismo democrático.

■ Igualdad compleja

De las consideraciones precedentes se va desprendiendo que la igualdad de los derechos no es una igualdad simple —tratar a todos por igual— sino compleja: se expresa de modo diferente en circunstancias diferentes, pidiendo que se articulen adecuadamente sus diversas expresiones. La igualdad compleja es precisamente la que tiene en cuenta los diversos modos de plantearse la desigualdad y la diferencia.

En primer lugar, hay modos de desigualdad que expresan situaciones de injusticia y discriminación. Piénsese, por ejemplo, en las situaciones de discriminación de la mujer o en las situaciones de pobreza e incluso de miseria de amplí-

simas capas de la población humana. Nos encontramos aquí con desigualdades que hay que erradicar para instaurar la igualdad que es de derecho, para que todos tengan igualdad de derechos fundamentales, y en la práctica puede pedir lo que se ha llamado discriminación positiva o inversa, o acción positiva, esto es, dar un especial grado de representación o de acceso a los bienes a aquellos que están en situación real de discriminación “negativa”. Esta discriminación positiva es, por definición, transitoria; sólo se justifica para lograr la igualdad, en la medida en que es vía para ello y hasta que se logra.

En segundo lugar, y con vistas a acceder a otras expresiones de la igualdad compleja, hay que tener en cuenta que aunque los derechos humanos se proclaman universales, en nuestras actuales condiciones de existencia se realizan a través de la mediación de los Estados: en la práctica, tenemos derechos como ciudadanos de un Estado y en la medida en que ese Estado los reconoce y los protege. Los Estados, a su vez, tienen conexión con las identidades culturales colectivas, que en los casos hoy más significativos se expresan como identidades étnicas (hoy se entiende por ello identidades culturales, no raciales) e identidades nacionales (a los rasgos históricos y culturales se les añade la referencia a un territorio y la voluntad de autogobierno). En algunos casos, hoy muy raros, los Estados se identifican con una comunidad étnica y nacional, mientras que en otros casos albergan una pluralidad de comunidades étnicas —multiculturalismo— y nacionales —Estados plurinacionales—.

Pues bien, a partir de aquí surgen retos nuevos para la igualdad, que es ya definitivamente igualdad compleja. Porque:

- quienes viven estas expresiones de la diferencia no quieren en general suprimirla, quieren mantenerla y potenciarla porque es referencia decisiva para su identidad y ven en ella un valor;
- ello pide en la práctica que tales diferencias se protejan y se regulen políticamente, no es solución dejarlas a la esfera privada, como fue el caso entre nosotros de las identidades religiosas;
- los Estados, a su vez, incluso cuando pretenden declararse culturalmente “neutrales”, apoyan de hecho determinadas identidades, y en situaciones multiculturales y plurinacionales tienen tendencia a privilegiar unas identidades en detrimento de otras.

Nos introducimos así en un terreno muy poco explorado aún por la tradición de los derechos humanos y a su vez con un fuerte potencial de generar conflictividad y violencia. Es el terreno en el que se plantean cuestiones tan decisivas como los derechos de los inmigrantes cuando reclaman derechos políticos, económicos y sociales iguales pero derechos culturales diferenciados; o los derechos de quienes se consideran naciones sin Estado o pueblos indígenas, que reclaman su derecho al autogobierno en grados diversos que pueden incluir la independencia. Frente a tal reto, disponemos de determinados documentos contra la discriminación etnocultural y a favor de los derechos de las minorías, y el aún confuso derecho de autodeterminación de los pueblos, pero son aún instrumentos insuficientes de cara a la magnitud de los retos.

No pretendo dar aquí cuenta de por dónde deberían ir las soluciones, algo que he intentado en otros lugares.¹² Sí quiero poner de manifiesto tres ideas:

- La compleja y larga historia de relaciones de dominio entre los pueblos y los fuertes movimientos migratorios, han hecho que éste sea un problema general y muy extendido.
- La realización de la igualdad pasa hoy en una medida muy importante por la realización de estos “derechos a la diferencia”.

- El éxito del diálogo intercultural se juega en una medida decisiva en el modo en que resolvamos estas cuestiones, sin permitir por un lado que los individuos caigan en la tiranía de sus grupos de pertenencia, sin permitir por otro identidades grupales expansionistas e imperialistas, sin permitir, por último, que pase por exigencia de universalidad lo que es occidentalización.

4 Fraternidad

Volvamos por última vez al artículo 1 de la Declaración del 48, para abordar el tercer gran núcleo de lo humano irreductible: “**Todos los seres humanos [...] deben comportarse fraternalmente los unos con los otros**”. La historia más visible de los derechos humanos ha sido la de la reivindicación de la libertad y la igualdad, con frecuencia de modo enfrentado, y la de la ignorancia de la fraternidad, la tercera columna de los derechos. Esto ha supuesto para éstos un grave desequilibrio, como el que tiene una mesa de tres patas a la que se le quita una. Hoy empezamos a ser conscientes de ello y por eso hemos entrado recientemente en una etapa que reivindica especialmente los “derechos de solidaridad”.

Con todo, como puede constatarse en esta última expresión, el vocabulario dominante ha cambiado: no hablamos ya tanto de fraternidad cuanto de solidaridad. Fraternidad (universal) remite inicialmente a categoría religiosa, especialmente cristiana en nuestro caso (todos somos hermanos porque somos hijos del mismo Padre). Y aunque el iusnaturalismo moderno que ha fundamentado los derechos humanos se seguía fundando en Dios, en la Declaración del 48, no sin debate, se suprimió esa referencia a lo divino, por entenderse acertadamente que los derechos humanos, para estar abiertos a todos, no deben apoyarse en la fe religiosa, que entra en el terreno de lo opcional. Llamarse todos hermanos empieza a parecer entonces algo forzado, por lo que se va dando paso al vocablo *solidaridad*. Con todo, es innegable que hay una fuerza específica encerrada en el vocablo *fraternidad* que no conviene perder; de hecho, vemos que se mantiene, aunque fugazmente, en la Declaración, y que aparece implícitamente en otros documentos de derechos humanos cuando hablan de la “familia humana”, pues ésta, si respeta la libertad y la igualdad de sus miembros, sólo puede estar compuesta en realidad de hermanos y hermanas. Por estas razones, aquí asumiré los dos vocablos, tratando de que la carga simbólica de ambos vivifique los derechos.

■ Las dificultades de la fraternidad

La fraternidad que se reclama en el marco de los derechos, como soporte, motivación e inspiración para los mismos, se enfrenta —en ese mismo marco— a dos graves dificultades: la de ser fraternidad parcial, desde la acentuación de la relevancia de los grupos, y la de ser fraternidad imposible, desde la acentuación de la relevancia de los individuos.

La primera dificultad se evidencia en el contexto de la propia Revolución francesa que reclama la fraternidad: ésta comienza siendo promesa de hermandad universal, pronto se convierte de hecho en hermandad de los franceses —patriotismo—, y acaba utilizándose como justificación para la violencia contra los “falsos hermanos”, los considerados enemigos de la causa revolucionaria. Y es que, en realidad, el primer sentido de la fraternidad y de la solidaridad es particularizante: si llamamos hermanos a unos es porque podemos considerar no hermanos a otros, si sentimos que

formamos un *solidum* con unos —con los que compartimos sin cálculo personal— es porque no lo formamos con otros.

La solidaridad que aquí se contempla puede ser llamada orgánica: es la que vivimos espontáneamente con aquellos con quienes experimentamos que participan de nuestra identidad grupal (familia, nación, comunidad de creencias, etc.). ¿Cuál es su dimensión más positiva? Que resulta decisiva para construir la identidad de las personas y para ofrecer el marco de seguridad que todos necesitamos. ¿Cuáles son sus peligros? Estos dos en especial: en primer lugar, no reconocer la autonomía de los individuos, diluyendo su identidad en la identidad grupal; y en segundo lugar, ser solidaridades cerradas, en las que la fuerte cohesión interna se expresa como insolidaridad hacia el exterior. La solidaridad de los derechos humanos deberá enfrentarse a ambos peligros, sin ignorar las ventajas —la necesidad— de las solidaridades específicas.

El individualismo moderno se rebela concretamente contra el primero de los peligros señalados, pero para acabar haciendo del ideal de fraternidad algo ilusorio. Frente a la persona definida decisivamente como miembro de una comunidad, va a afirmar con rotundidad al individuo autónomo y de alguna manera autosuficiente. Lo que va a tener serias consecuencias sobre el modo de entender la solidaridad. El pensador que ha hecho una descripción ya clásica de esta mentalidad que ha arraigado notablemente entre nosotros es Macpherson, con sus tesis sobre el individualismo posesivo,¹³ que define del siguiente modo:

- Lo que hace humano a un hombre es ser libre de las dependencias de los demás. El individuo es esencialmente propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad.
- La libertad de la dependencia de los demás significa libertad de cualquier relación con los demás, salvo aquellas relaciones en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés. La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles.
- La sociedad política es una invención humana para garantizar estas relaciones mercantiles. Sólo puede limitar la libertad de cada uno en la medida y modo en que es estrictamente necesario para garantizar la libertad de los demás.

Desde esta perspectiva, la solidaridad en cuanto tal deja de tener sentido. El ideal que aparece con fuerza es, en cambio, el de la autorrealización a partir de la autonomía. Se reconoce que, de cara a esa autorrealización individual, son necesarias las relaciones con los demás, pero éstas están subordinadas al propio proyecto individual. En este sentido, si soy "solidario" es porque me lo pide la búsqueda inteligente de mi propio interés o porque forma parte de un proyecto de autorrealización que me satisface.

De hecho, este individualismo insolidario de la mentalidad moderna ha sido atemperado por las solidaridades internas que han creado los perjudicados por él (la más importante de las cuales ha sido entre nosotros el sindicalismo) y por la "solidaridad desde el Estado", cuando éste ha asumido que existen también derechos económicos y sociales y se ha convertido en factor reequilibrador de la riqueza y los bienes. Esta experiencia nos enseña dos cosas:

- Los derechos humanos deben desbordar el individualismo estricto, insolidario, para ser expresión de la vivencia de la solidaridad: el imaginario de individuos que compiten en el mercado debe ser superado no sólo por el de personas que debaten en la plaza pública para llegar a acuerdos, sino también por el de hermanos dispuestos a compartir y a hacer propias las causas y las cargas de los desfavorecidos y oprimidos.
- Esta solidaridad puede ser vivida de múltiples formas, unas desde las organizaciones de la vida civil y otras

—imprescindibles y fundamentales— desde el Estado, que no puede renunciar a sus deberes al respecto, pero en todos los casos deberán ser solidaridades abiertas. Y cuando se habla de solidaridad abierta desde el Estado, no hay que pensar sólo en que sea abierta a todos los ciudadanos del Estado; debe ser también abierta a la comunidad internacional, pues de lo contrario sigue siendo solidaridad orgánica cerrada. Éste es precisamente el reto fundamental para los derechos de solidaridad.

■ La fraternidad universal

La fraternidad de los derechos humanos *universales* es la fraternidad *universal*. Esto supone, frente a los riesgos y límites de las solidaridades orgánicas y del individualismo, por un lado, asumir de un cierto modo las solidaridades orgánicas, y, por otro, vivir la solidaridad abierta a la comunidad humana entera.

Comencemos por el modo en que debemos reasumir nuestras solidaridades orgánicas, las solidaridades con quienes forman parte de nuestros grupos de pertenencia, con la familia, la confesión religiosa, la nación, la etnoidentidad, el partido o el sindicato, etc. Primero hay que ser conscientes de que frente al individualismo moderno que pretende ignorar nuestras diferentes pertenencias, o al menos relegarlas a su insignificancia, el que pertenencias de este tipo se den, con sus correspondientes solidaridades, parece ser algo inherente a la condición humana: no se trataría de negarlo, sino de vivirlo positivamente desde el punto de vista ético y de los derechos.

La solución no está, por eso, en la imparcialidad abstracta que pide que "**todos cuenten como uno y nadie como más de uno**" (Bentham), pues esta formulación, en principio atractiva, ignora esas pertenencias inevitables e ignora igualmente las desigualdades *de facto* desde las que hay personas —las desfavorecidas— que deben contar de modo especial. La solución está en vivir las solidaridades internas de modo tal que se eviten sus graves riesgos, que ya antes señalé. Concretamente, frente al riesgo de que las solidaridades grupales diluyan las identidades de las personas, hay que afirmar que éticamente esas solidaridades se justifican sólo cuando, desde este punto de vista, son también solidaridades para gestar y potenciar la autonomía de las personas que las componen: hay aquí algo muy válido de la mentalidad moderna a lo que no podemos renunciar. Y, frente al riesgo de ser solidaridades cerradas, insolidarias frente al exterior, hay que afirmar que éticamente sólo se justifican cuando, imaginándolas generalizadas, vemos que plenifican al conjunto de la humanidad y cuando sirven expresamente para potenciar la solidaridad extragrupal. La defensa de los derechos colectivos, que he mencionado varias veces, debe ser defensa en este horizonte.

La segunda exigencia para vivir la fraternidad de los derechos es vivir la solidaridad abierta, la solidaridad hacia quienes no forman parte de nuestros grupos de pertenencia, haciéndose de ese modo solidaridad universal. Ésta puede definirse por los tres rasgos siguientes:¹⁴

- Es solidaridad dirigida a todo el hombre (totalidad en profundidad) y a todos los hombres (totalidad en amplitud), es decir, el "grupo de pertenencia" es aquí la humanidad: nada humano, ningún ser humano me es ajeno; ninguna de mis otras pertenencias particulares puedo vivirla en contradicción con ésta, más aún, debo vivirlas potenciando ésta.
- Es una solidaridad que se expresa en el marco de la igualdad, es decir, una solidaridad que asume la justicia social, con todo lo que ella implica: obligatoriedad, horizonte de igualdad material, perspectiva estructural.
- Es una solidaridad que se abre a todos desde la perspectiva de los menos favorecidos, para afirmar el ideal de igualdad de todos teniendo en cuenta la condición de

asimetría de los individuos y grupos menos favorecidos. Ésa es, en realidad, la característica que más especifica la solidaridad como tal. La solidaridad no se define tanto por su pura relación universal, cuanto por el compromiso respecto al amenazado. No se define por su imparcialidad, sino por su “parcialidad” por el débil y oprimido, o, si se quiere, persigue la imparcialidad (igualdad) a través de esa parcialidad.

La solidaridad matiza decisivamente desde esta característica el sentido liberal de la justicia, dando una fuerte relevancia moral a las omisiones. Desde el liberalismo individualista se ha insistido en que soy libre de hacer lo que quiera con tal de que no haga daño directamente a nadie. Frente a ello, la solidaridad, revelando el sentido pleno de la justicia, afirma el deber de ayuda positiva al otro necesitado. ¿Puede decirse que, además de revelar el sentido pleno de la justicia, la desborda? Hay quienes temen responder afirmativamente a esta pregunta, porque ven el riesgo de potenciar solidaridades que *sustituyen* a una justicia que no se realiza (como pasa con la “caridad” en su sentido peyorativo: paternalista y sin perspectiva estructural); reclaman, por eso, que lo decisivo es la justicia. Otros, desde la otra vertiente, temen que se confinen entonces las exigencias propias de la solidaridad al campo de lo supererogatorio, no de lo obligatorio. Ante estos riesgos reales creo, en primer lugar, que hay que afirmar que el “ojo solidario” supone la justicia, con todo lo que ella implica; entiendo, por otro lado, que abre la justicia al ámbito de la acción positiva; y, además, que, asegurado lo que antecede con rotundidad, hay también en ella un impulso que desborda los esquemas de reciprocidad-obligatoriedad de la justicia para abocar a la ética de la sobreabundancia del don (Ricoeur).

■ *Los derechos de solidaridad*

He indicado que hoy empezamos a ser más conscientes de la relevancia que la solidaridad, la fraternidad, debe tener en la dinámica de los derechos humanos. Esto se expresa concretamente en la relevancia que están teniendo los derechos de la tercera generación, llamados también derechos “síntesis”, o, precisamente, derechos de “solidaridad”. Son aún derechos en proceso de definición, discutidos en más de un aspecto, pero en los que nos jugamos la efectiva realización de la universalidad. Entre ellos, los más destacados, pero no los únicos, son el derecho al desarrollo, a la paz y al medio ambiente adecuado.

Para comenzar, una observación respecto a su calificativo genérico. Algunos prefieren llamarlos derechos síntesis porque entienden que llamarlos derechos de solidaridad sugiere que las otras generaciones de derechos no realizan la solidaridad, cuando en realidad ésta —como la libertad y la igualdad— debe estar presente de un modo u otro en todos los derechos; llamarlos derechos síntesis llevaría en cambio a la idea adecuada de que la realización de cada uno de ellos supone la realización de todos los derechos fundamentales, planteada desde una determinada perspectiva: serían derechos que atestiguan con fuerza la indivisibilidad. Sin negar la consistencia de estas observaciones, aquí voy a mantener el otro apelativo de derechos de solidaridad porque proclamados, muestran una relación intrínseca dominante con la solidaridad, y realizados, expresan la realización de la misma.

En realidad, decía, son derechos discutidos. Entre las objeciones que se hacen a los mismos destaco tres. En primer lugar, se afirma, remiten más a deberes que a derechos, que a “poderes”: hay algo de cierto en esta observación en la medida en que derechos como el de desarrollo o medio ambiente apuntan directamente a múltiples deberes de múltiples personas e instituciones. En la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo se reconoce expresamente que “*todos los seres humanos tienen, individual y colectivamente, la*

responsabilidad del desarrollo”; pero esta constatación no tiene por qué ser objeción: creo que sirve para equilibrar la excesiva acentuación del derecho como poder presente en el conjunto de las formulaciones de derechos. En segundo lugar, se continúa, no está claro quién es el sujeto de estos derechos: en la tradición de los derechos el sujeto de los mismos es el individuo; en cambio, en éstos aparecen por doquier las comunidades. De nuevo, esta constatación no tiene por qué convertirse en objeción, sino servir para equilibrar la excesiva acentuación individualista. Como se dice también en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, el “*sujeto central del desarrollo*” es la persona humana, pero “*siendo la comunidad el único ámbito en el que se puede asegurar la plena y libre realización del ser humano*” (art. 2.2); también los pueblos como tales son sujetos del derecho al desarrollo. Por último, se objeta que no está clara la distinción en estos derechos entre acreedores y deudores, aquellos que tienen los derechos y aquellos a quienes se les pueden exigir las condiciones de su realización; y es cierto que en derechos como los citados, deudores y acreedores lo somos todos, aunque en diferentes intensidades y perspectivas según nuestra situación. Puede verse esto como confusión, pero también —es lo que pienso— como expresión de la complejidad real de los derechos. Teniendo presente, en cualquier caso, como voy a resaltar en seguida, que las responsabilidades más relevantes están en manos de los Estados (lo que, no se olvide, remite a nuestras responsabilidades como ciudadanos de los Estados).

Que estos derechos surgen por un lado de la constatación de la carencia de solidaridad a nivel global y por otro expresan la exigencia de la misma, lo muestran claramente los tres derechos citados. Subrayo algunos aspectos de dos de ellos. En primer lugar, del derecho al desarrollo. Es el derecho de solidaridad más elaborado. Cuenta, no se olvide, con una Declaración aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (1986). Por supuesto, tiene como fondo los grandísimos desequilibrios entre el Norte y el Sur, la pobreza generalizada, esto es, la expresión más grave de la insolidaridad,¹⁵ frente a la cual reclama un desarrollo universal e integral, esto es, “*desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales*” (art. 1.1). Y para realizarlo plantea una solidaridad abierta universal —que potencie a su vez la autonomía de los implicados—, especialmente desde los Estados, que tienen el deber de fomentar el desarrollo no sólo a nivel interno, sino también a nivel internacional, pues deben “*crear condiciones internacionales favorables y cooperar mutuamente para la realización del derecho al desarrollo*” (arts. 3.1.1 y 4), adquiriendo así responsabilidades que desbordan sus fronteras y que se concretan de modo diferente según la situación de partida de cada uno (art. 4.2).

Respecto al tema del medio ambiente, la necesidad de proclamar un derecho al mismo se plantea por la crisis ecológica que muestra que todos los humanos estamos en una solidaridad, en una interdependencia “*fáctica*” que tal como la vamos llevando hasta ahora es destructividad e insolidaridad moral entre unos y otros y con las futuras generaciones. Por eso en la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo se afirma que para enfrentarse a este problema, para realizar este derecho, es preciso hacerse cargo del deber de solidaridad, que inevitablemente, como condición de eficacia y por la constatada interdependencia, tiene que ser universal: “*Los Estados deberán cooperar en un espíritu de coalición mundial para conservar, proteger, restablecer la salud e integridad del ecosistema de la Tierra. En vista de las diferentes contribuciones a la degradación del medio ambiente mundial, los Estados tienen responsabilidades comunes pero diferenciadas. Los países desarrollados reconocen la responsabilidad que les corresponde en la búsqueda internacional de un desarrollo sostenible en vista de las presiones que sus sociedades ejercen en el medio*

ambiente mundial y de las tecnologías y los recursos financieros de que disponen".

Ahora puede entenderse cómo la realización de estos derechos es la realización de la universalidad de los derechos en cuanto tales, una universalidad, como dijo el secretario general de la ONU en Viena, "proyectada, que supone la acción conjunta de todos los agentes sociales, tanto en el plano interno como en el internacional". La distancia entre las declaraciones y los hechos es vergonzante, pero nadie podrá aducir que el horizonte de los derechos es confuso al respecto. Por lo demás, se ve también con claridad que estos derechos son un campo privilegiado para el diálogo intercultural que previene de universalidades retóricas y dominantes.¹⁶

Acabo con una observación en torno al derecho/deber de injerencia humanitaria. Una de las fuentes de tensión de los derechos humanos proviene de que, como indiqué, se realizan por mediación de los Estados, en el marco de los Estados. Éstos, exacerbando esta mediación, tienden a reclamar autonomía total frente a los demás, a exigir el derecho a la no intervención de otros Estados en "asuntos internos". Pero, por otro lado, la solidaridad abierta universal pide hacerse uno con todos por la vía de hacerse uno con aquellos que sufren la violación de sus derechos, estén donde estén; es decir, pide saltar cualquier frontera para servir a la causa de quienes tienen sus derechos quebrantados. En este sentido, este derecho/deber de injerencia humanitaria, que puede llegar a plantearse incluso como intervención armada, ante violaciones masivas y fuertes de los derechos humanos, puede ser visto como el lugar en el que articular las solidaridades internas con las solidaridades abiertas, el respeto a la particularidad con la exigencia de universalidad, con la exigencia de que lo humano irreductible de los derechos humanos quede siempre garantizado, aunque, por supuesto, habrá que regularlo con rigor para que no se convierta él mismo en fuente de abusos.¹⁷

NOTAS

1. Otra "dignidad" que se conquista o que se adquiere a través de determinados mecanismos de asignación es la que a veces se atribuye a gobernantes y autoridades, en ocasiones por lo que han hecho para adquirir el poder y lo que hacen desde él (lo que lo aproxima a la dignidad de las obras), en ocasiones por cierta sacralización del poder en cuanto tal (lo que lo distancia de la dignidad de las obras, sin ser por supuesto dignidad de la persona en cuanto tal: la dignidad está aquí unida al status).
2. La referencia cristiana a la común dignidad de todos como hijos de Dios, la afirmación de Pablo de Tarso de que en Cristo no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, es un elemento importante del "humus" del que surgirá la concepción de la dignidad universal de los derechos y la subjetividad jurídica que precisan, como lo es el cosmopolitismo estoico, pero no se sacarán sus consecuencias igualitarias de modo firme más que en la modernidad (y aún entonces con incoherencias).
3. Las obras básicas de los autores modernos que contribuyen a la maduración conceptual de lo que van a suponer los derechos —de las que he extraído las citas— son: Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990; Rousseau, J.J., *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1980; Kant, M., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1946.
4. La fundamentación iusnaturalista estricta de estas afirmaciones es objeto de debate. Por mi parte, entiendo que el iusnaturalismo en sí tiene graves problemas, que lo hacen difícilmente asumible. Pero por otro lado, si no se salva la "intención iusnaturalista" que permite asignar a los humanos derechos universales, esta universalidad acaba por no tener base: el constructivismo y la hermenéutica permite, creo, salvar esta intención iusnaturalista sin tener que abrazar el iusnaturalismo como tal. En torno a ello puede consultarse mi colaboración "El debate sobre la universalidad de los derechos humanos", en VV.AA., *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.
5. Para ahondar un poco más en el debate sobre esta consecuencia de atribuir la dignidad a todos y sólo los humanos a la hora de asignar derechos, puede verse X. Etxeberria, *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Bakeaz, 1994 (Cuadernos Bakeaz, 5), en donde se exponen las tesis antropocéntrica, zoocéntrica y cosmocéntrica.
6. No puedo introducirme aquí más a fondo en esta temática a la vez delicada y muy importante, aunque daré sobre ella nuevas pinceladas más adelante. Una reflexión sugerente y equilibrada al respecto puede encontrarse en W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996. Como criterio general, este autor propone lo siguiente: "Hay que distinguir entre dos significados de derechos 'colectivos'. Los derechos colectivos pueden referirse al derecho de un grupo a limitar la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo o de la pureza cultural ('restricciones internas'), o bien pueden aludir al derecho de un grupo a limitar el poder político y económico ejercido sobre dicho grupo por la sociedad de la que forma parte con el objeto de asegurar que los recursos y las instituciones de que depende la minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría ('protecciones externas'). Sostendrá que estas protecciones no entran necesariamente en conflicto con la libertad individual. De hecho, el rasgo distintivo de una teoría liberal de los derechos de las minorías es precisamente que ésta acepta algunas protecciones externas para los grupos étnicos y las minorías nacionales, pero es muy escéptica ante las restricciones internas" (p. 20).
7. Puede verse el texto de Rawls al que me refiero —"El derecho de gentes"— en S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998. Está también reproducido en la revista *Isegoría*, 16 (1997), en donde pueden encontrarse diversos trabajos que reaccionan críticamente a esta propuesta.
8. En la práctica, el ejercicio real de la libertad en estos casos es con frecuencia sospechoso o hasta inexistente, pero no entro aquí en este análisis sino en otro: incluso si el sujeto entiende con lucidez que hace un ejercicio de libertad, hay una contradicción desde el punto de vista del derecho humano a la libertad.
9. Estos textos se encuentran en *Política*, 1253b-1254b. Hay edición, entre otras, en Alianza.
10. Por citar un ejemplo conocido, tenemos a Kant, en quien pueden encontrarse textos al respecto en su *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* y en su *Metafísica de las costumbres*.
11. Junto a los citados, Rawls propone: derecho a los medios de subsistencia y seguridad (derecho a la vida); a la libertad frente a la esclavitud, la servidumbre y la ocupación armada; a la propiedad personal; a la igualdad formal expresada en las reglas de justicia; a la libertad de asociación; a que la jerarquía sea al menos consultiva y permita a todos los miembros de la sociedad ser responsables desde su propio papel... Discuto su propuesta —para matizarla en diversos aspectos— en "El debate sobre la universalidad de los derechos humanos", en VV.AA., *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998. El problema está en que no es seguro que esquemas como el propuesto por Rawls garanticen, por ejemplo, la igualdad básica entre hombres y mujeres, aunque evite las servidumbres marcadas de éstas.
12. Al interesado le remito a estos trabajos, en los que ofrezco además amplia bibliografía: 1) para la cuestión multicultural (desde la problemática del inmigrante): "El extranjero como igual y como extraño", en VV.AA., *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, 385-446; 2) para la cuestión plurinacional (concretándose en el caso vasco): "Identidad nacional y violencia. El caso vasco", en VV.AA., *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*, vol. I, Bilbao, Bakeaz, 1998, 25-82; 3) para la

- cuestión de los pueblos indígenas: "El desafío del otro indígena", *Letras de Deusto*, 28 (1998), 41-60.
13. Véase C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.
 14. Véase M. Vidal, *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*, Estella, Verbo Divino, 1996.
 15. Nunca las distancias entre los humanos han sido tan fuertes como hasta ahora, nunca ha habido tanta distancia entre las potencialidades que existen en el momento presente y las realidades a las que llega la mayoría de la población humana, precisamente cuando la interdependencia y la globalización se han hecho más fuertes a nivel mundial. No se olvide que esta distancia entre las posibilidades y las realidades, esta distancia entre los favorecidos y los desfavorecidos, pone de manifiesto que no funciona la solidaridad. En realidad puede decirse, con los informes sobre el desarrollo humano del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), que en los últimos veinte años ha habido un notable crecimiento económico y mejora de sus condiciones de vida para 1.500 millones de habitantes; pero, en este mismo período, retroceden 1.600 millones, en general, los que ya eran los más pobres, mientras que el 20% más rico aumenta decisivamente su participación en los ingresos mundiales (del 70 al 85%). Es decir, la dinámica que llevamos está polarizando cada vez más a los habitantes del planeta, la distancia que separa a los pobres de los ricos se está agrandando cada vez más. Las posibilidades humanas de esperanza de vida, educación y salud crecen, pero sólo una cuarta parte de la población mundial las realiza satisfactoriamente, mientras que una quinta parte está a una distancia fortísima de los niveles que hoy en día es posible alcanzar.
 16. En el tema del derecho al desarrollo este diálogo dará pie a reclamar un derecho común y a plantear que su realización se concreta por la mediación de las culturas, horizontes específicos para ideales de desarrollo diferentes en determinados aspectos. En el tema del derecho al medio ambiente, se planteará la cues-

tion de las cosmovisiones antropocéntricas (occidentales) y cosmocéntricas (de otras culturas); la he abordado en *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Bakeaz, 1994 (Cuadernos Bakeaz, 5).

17. Una aproximación sintética y matizada a este tema puede verse en A. Ruiz Miguel, "Las intervenciones bélicas humanitarias", *Claves de Razón Práctica*, 68 (1996), 14-22.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- BERLIN, I. (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- BOBBIO, N. (1993): *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós.
- DWORKIN, R. (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.
- FERNÁNDEZ, E. (1984): *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate.
- KANT, M. (1946): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- LOCKE, J. (1990): *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza.
- MILL, J.S. (1970): *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (1998): "El derecho de gentes", en S. SHUTE y S. HURLEY (eds.): *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- ROUSSEAU, J.J. (1980): *Del contrato social*, Madrid, Alianza.
- SEN, A. (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza.
- VIDAL, M. (1996): *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*, Estella, Verbo Divino.



Xabier Etxeberria, "Lo humano irreductible" de los derechos humanos", Cuadernos Bakeaz, nº 28, agosto de 1998.

© Xabier Etxeberria, 1998; © Bakeaz, 1998.

Las opiniones expresadas en estos trabajos no coinciden necesariamente con las de Bakeaz.

Cuadernos Bakeaz es una publicación monográfica, bimestral, realizada por personas vinculadas a nuestro centro o colaboradores del mismo. Aborda temas relativos a economía de la defensa, políticas de seguridad, educación para la paz, guerras, economía y ecología; e intenta proporcionar a aquellas personas u organizaciones interesadas en estas cuestiones, estudios breves y rigurosos elaborados desde el pensamiento crítico y desde el compromiso con esos problemas.

Director de la publicación: Josu Ugarte • **Coordinación técnica:** Blanca Pérez • **Consejo asesor:** Joaquín Arriola, Nicolau Barceló, Anna Bastida, Roberto Bermejo, Jesús Casquette, Xabier Etxeberria, Adolfo Fernández Marugán, Carlos Gómez Gil, Rafael Grasa, Xesús R. Jares, José Carlos Lechado, Arcadi Oliveres, Jesús M^a Puente, Jorge Riechmann, Pedro Sáez, Antonio Santamaría, Angela da Silva, Ruth Stanley, Carlos Taibo, Fernando Urrutikoetxea • **Títulos publicados:** 1. Carlos Taibo, *Veinticinco preguntas sobre los conflictos yugoslavos* (ed. revisada); 2. Xabier Etxeberria, *Antirracismo*; 3. Roberto Bermejo, *Equilibrio ecológico, crecimiento y empleo*; 4. Xabier Etxeberria, *Sobre la tolerancia y lo intolerable*; 5. Xabier Etxeberria, *La ética ante la crisis ecológica*; 6. Hans Christoph Binswanger, *Protección del medio ambiente y crecimiento económico*; 7. Carlos Taibo, *El conflicto de Chechenia: una guía de urgencia*; 8. Xesús R. Jares, *Los sustratos teóricos de la educación para la paz*; 9. Juan José Celorio, *La educación para el desarrollo*; 10. Angela da Silva, *Educación antirracista e interculturalidad*; 11. Pedro Sáez, *La educación para la paz en el currículo de la reforma*; 12. Martín Alonso, *Bosnia, la agonía de una esperanza*; 13. Xabier Etxeberria, *Objeción de conciencia e insumisión*; 14. Jörg Huffschild, *Las consecuencias económicas del desarme*; 15. Jordi Molas, *Industria, tecnología y comercio en la producción militar: el caso español*; 16. Antoni Segura i Mas, *Las dificultades del Plan de Paz para el Sáhara Occidental, 1988-1995*; 17. Jorge Riechmann, *Herramientas para una política ambiental pública*; 18. Joan Roig, *Guinea Ecuatorial: la dictadura enquistada*; 19. Joaquín Arriola, *Centroamérica, entre la desintegración y el ajuste*; 20. Xabier Etxeberria, *Ética de la desobediencia civil*; 21. Jörn Brömmelhörster, *El dividendo de la paz: ¿qué abarcaría este concepto?*; 22. Luis Alfonso Aranguren Gonzalo, *Educación en la reinención de la solidaridad*; 23. Helen Groome, *Agricultura y medio ambiente*; 24. Carlos Taibo, *Las repúblicas ex yugoslavas después de Dayton*; 25. Roberto Bermejo, *Globalización y sostenibilidad*; 26. Roberto Bermejo y Álvaro Nebreda, *Conceptos e instrumentos para la sostenibilidad local*; 27. Jordi Roca, *Fiscalidad ambiental y "reforma fiscal ecológica"*; 28. Xabier Etxeberria, "Lo humano irreductible" de los derechos humanos • **Diseño:** Jesús M^a Juaristi • **Fotocomposición:** ABD • **Impresión:** Grafilur • **ISSN:** 1133-9101 • **Depósito legal:** BI-295-94.

Suscripción anual (6 números): 1.500 ptas. • **Suscripción de apoyo:** 2.250 ptas. • **Forma de pago:** Domiciliación bancaria (indique los 20 dígitos correspondientes a entidad bancaria, sucursal, control y c/c.), o transferencia a la c/c. 2095/0365/49/3830626218, de Bilbao Bizkaia Kutxa • **Adquisición de ejemplares sueltos:** estos cuadernos, y otras publicaciones de Bakeaz, se pueden solicitar contra reembolso (350 ptas. de gastos de envío) a la dirección abajo reseñada. Su PVP es de 250 ptas./ej.



Bakeaz. Centro de documentación y estudios para la paz, es un organismo de carácter no gubernamental, independiente y sin ánimo de lucro. Está formado por un grupo de personas, vinculadas a los medios universitarios y pacifistas vascos, que intenta profundizar en el conocimiento de temas como la militarización de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad, la producción y el comercio de armas, la relación entre economía y ecología, o la educación para la paz. Cuenta para ello con una biblioteca y hemeroteca especializadas, y con diferentes recursos pedagógicos, para así asegurar el objetivo de proporcionar información, recursos y asesoramiento.

Asimismo, realiza estudios e investigaciones, publica trabajos propios o ajenos, organiza seminarios y cursos, y colabora con los medios de comunicación.

Bakeaz • Avenida Zuberoa, 43 bajo • 48012 Bilbao • Tel.: 94 4213719 • Fax: 94 4216502 • E-mail: bakeaz@sarenet.es

