

## ARGUMENTOS A PROPÓSITO DE LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Antonio Luis Martínez Pujalte

*Universidad de Valencia*



N el debate iusfilosófico de la actualidad existe sin duda acuerdo generalizado en reconocer a los derechos humanos un lugar central en el universo jurídico. El consenso se agota, sin embargo, precisamente ahí: en el reconocimiento de ese carácter central. Cuando de lo que se trata es de precisar qué debe entenderse por derechos humanos, de justificar la razón de que tales derechos existan o de explicitar sus notas características, la discusión se encuentra, en cambio, permanentemente abierta. Las verdades que para los Padres Fundadores de los Estados Unidos de América resultaban «evidentes por sí mismas» —«que todos los hombres son creados iguales; que son investidos por su Creador con ciertos derechos inalienables; que entre estos derechos se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad»— ya no gozan por desgracia de aquella evidencia, y las notas con que tradicionalmente se definían los derechos humanos —universalidad, inviolabilidad e inalienabilidad— se encuentran hoy sometidas a una constante crítica.

En trabajos anteriores<sup>1</sup>, me he ocupado de reivindicar la inalienabilidad como nota característica de los derechos humanos. En la presente comunicación pretendo abordar —con la brevedad que exigen los límites de extensión requeridos— otra de las notas tradicionales: la universalidad. Adopto como punto de partida el concepto de universalidad sugerido por Laporta: como ha indicado este autor, la nota de la universalidad significa sencillamente que «los derechos humanos se adscriben a *todos* los seres humanos... Naturalmente ello no puede hacer alusión a un simple predicado lógico-formal, porque entonces sería irrelevante... Mientras que la universalidad puramente lógica admite incluir en el enunciado universal cualquier circunstancia del caso, condición del sujeto y característica del contexto (por ejemplo: ¿Para *todo* X, tal que X está en la circunstancia A, cumpla la condición B y viva en el contexto C, X tiene derecho a...?), la universalidad que es rasgo propio de los derechos humanos exige precisamente que se haga caso omiso de esas circunstancias, condiciones y contextos porque tales derechos tienen vocación de ser adscritos a *todos* al margen de ellas»<sup>2</sup>. A partir de esta noción —que tratará de ser completada en estas páginas—, el interrogante que inmediatamente se plantea es: ¿son universales los derechos humanos?

## 1. ¿SON UNIVERSALES LOS DERECHOS HUMANOS?

Parece evidente que la respuesta al interrogante planteado se encuentra en estrecha dependencia de la posición que se asuma en relación con los problemas básicos del concepto y la fundamentación de los derechos humanos. Por ejemplo: si se asume que los derechos se fundan en la dignidad humana —la cual es común a todos los seres humanos—, no habrá desde luego más remedio que admitir que los derechos dimanantes de tal dignidad son también comunes a todos los seres humanos y, por lo tanto, universales. Ambas cuestiones son en realidad indisociables. No es posible responder a la pregunta acerca de si los derechos humanos son universales, sin abordar previamente cuál es el fundamento de los derechos. Pero no podemos saber a su vez cuál es la razón que fundamenta los derechos humanos sin contar con una noción previa que

---

<sup>1</sup> Antonio Luis MARTÍNEZ-PUJALTE, «Dignità umana e inalienabilità dei diritti», en *Per la Filosofia*, 23, Milán 1991, pp. 79-90; «Los derechos humanos como derechos inalienables», en Varios, a c. de J. Ballesteros, *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 86-99.

<sup>2</sup> Francisco LAPORTA, «Sobre el concepto de derechos humanos», en *Doxa*, 4, Alicante, 1988, p. 32.

indique en qué sentido solemos emplear la expresión «derechos humanos» en el lenguaje jurídico. En suma: concepto, notas y fundamentación de los derechos humanos son problemas estrechamente unidos, que no admiten en rigor un tratamiento separado. Ensayemos, entonces, una tentativa de resolución de los citados problemas.

En primer término: ¿de qué estamos hablando cuando utilizamos la expresión «derechos humanos»? Parece claro, a mi juicio, que, con la citada expresión, se hace referencia —expresándolo ahora de un modo muy provisio-  
nal, que irá siendo ulteriormente precisado— a ciertos «bienes» (vida, integridad física, libertad, intimidad, etc.), cuya titularidad radica en personas humanas, y respecto a los cuales se considera que —al menos *prima facie*, esto es, siempre y cuando no existan razones sólidas para proceder de otra manera— es bueno conceder tales bienes y es malo denegarlos. Al describir así la expresión «derechos humanos» estoy optando ciertamente por una de las modalidades de teorías explicativas de la naturaleza de los derechos, de las dos que ha sintetizado McCormick<sup>3</sup>: estoy suscribiendo la versión formulada por el iusfilósofo escocés —en nuestro país, por Ballesteros y Laporta, entre otros<sup>4</sup>— de la teoría del interés, y apartándome en cambio de la teoría voluntarista. Y lo hago porque, en mi opinión, la teoría voluntarista no se corresponde con el sentido en que habitualmente empleamos la expresión «derechos humanos». En efecto, entender que los derechos significan que «la opción de un individuo es preeminente sobre la voluntad de otros en una materia y en una relación dada»<sup>5</sup>, en otras palabras, afirmar que el contenido de los derechos se materializa sobre todo en actos de voluntad, no sólo yerra en los casos-límite —y convierte en absurdo, por ejemplo, todo intento de reconocer derechos a los niños, que es la «prueba de fuego» que emplea McCormick—, sino que incluso impide una explicación satisfactoria de la naturaleza de los derechos en los supuestos normales.

Naturalmente, si el contenido de los derechos radica en actos de voluntad, no tienen derecho alguno todas aquellas personas que carecen de la posibilidad misma de ejercer su voluntad, y no es posible hablar de derechos de los niños, ni de los deficientes mentales, ni de los enfermos en estado de coma, etcétera; y el hecho es que, cada vez con más frecuencia e intensidad, se reco-

<sup>3</sup> Cfr. Neil McCORMICK, «Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 5 (1988), pp. 294-305.

<sup>4</sup> Cfr. Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 153-154; Laporta, cit., pp. 29-31.

<sup>5</sup> McCormick, cit., p. 294.

nocen derechos a esos colectivos en los textos constitucionales e internacionales. El artificio que pueden emplear los defensores de la posición voluntarista para resolver este problema —pretender que en tales casos la voluntad se traslada, del propio titular del derecho a otro sujeto que lo ejerce en su lugar— no resulta consistente, y un ejemplo lo puede mostrar con claridad<sup>6</sup>. Supongamos que estamos de acuerdo en que uno de los derechos humanos es el derecho a la integridad física, y que tal derecho comporta la facultad de mutilarse<sup>7</sup>. Pues bien, si entendemos ese derecho como un poder de la voluntad, el esquema de la teoría de la voluntad implicaría afirmar que la voluntad de llevar a cabo una mutilación se traslada, en el supuesto de un niño o un deficiente mental, a su padre o representante legal. Es evidente que no sucede así, y que —aun cuando se compartiese que una persona tiene derecho a mutilarse— nadie defendería seriamente que un padre tiene derecho a mutilar a su hijo. En realidad, la posición de los voluntaristas en este punto es extremadamente débil, pues pierden de vista el auténtico sentido de la representación legal, cuya naturaleza jurídica es la de una *potestad*: no constituye en absoluto una traslación a los padres o al tutor del ejercicio de los derechos del menor o incapaz, sino un poder público que debe ser ejercido exclusivamente *en beneficio* del menor o incapaz y que, por tanto, se traduce esencialmente en un conjunto de obligaciones y no en un conjunto de facultades (en todo caso, estas facultades se atribuyen tan sólo como instrumento para el ejercicio de las obligaciones)<sup>8</sup>. Con Ernesto Vidal podemos resumir, en breves palabras, la teoría de la voluntad señalando que «si no hay voluntad, si no hay poder de decisión, evidentemente no hay derecho»<sup>9</sup>; en el ejemplo aludido no hay voluntad, no hay poder de decisión, luego no hay derecho para los voluntaristas. No hay explicación satisfactoria de los derechos de los niños o de los deficientes mentales, a menos que se abandone la teoría voluntarista.

Vayamos con el segundo argumento, y utilicemos otro ejemplo. He afirmado más arriba que las teorías voluntaristas ni siquiera consiguen explicar

---

<sup>6</sup> Cfr., también, la crítica de McCormick a esa solución voluntarista, y la contracritica de Ernesto Vidal: McCormick, cit., pp. 296-298, y Ernesto VIDAL, «Los derechos humanos como derechos subjetivos», en Varios, *Derechos humanos*, cit., pp. 37-38.

<sup>7</sup> Que el derecho a la integridad física comporta la facultad de mutilarse habría de ser admitido por todos los que niegan que los derechos humanos sean inalienables; por tanto, no es ésa mi posición, pero ello no me impide utilizar un ejemplo que resulta válido para resolver el problema.

<sup>8</sup> Así ha sido explicada constantemente por la Teoría del Derecho la naturaleza de la potestad; cfr. por todos, A. LÓPEZ, «La relación jurídica», en Varios, a c. de A. López y V. Montés, *Derecho Civil. Parte General*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1992, pp. 305-306.

<sup>9</sup> Vidal, cit., p. 37.

satisfactoriamente el contenido de los derechos en los supuestos normales. Así es: para las teorías voluntaristas, el contenido de los derechos radica esencialmente en facultades de optar, en actos de la voluntad. Si puede ser acordado que el derecho a la salud es un derecho humano, no veo cómo se puede explicar el contenido de ese derecho como un conjunto de facultades de optar. Ciertamente, hay un acto de la voluntad cuando, necesitando un tratamiento médico, el sujeto acude a un hospital de la red sanitaria pública a reclamar que ese tratamiento se le dispense, pues a ello le ampara su derecho a la salud. Pero también se ejerce el derecho a la salud cuando no se necesita ningún tratamiento médico y no se realiza, por tanto, ningún acto de voluntad en tal sentido; o se ejerce el derecho a la salud cuando el sujeto, víctima de un accidente de tráfico y habiendo perdido el conocimiento, es llevado por otra persona a recibir la adecuada asistencia sanitaria en un centro médico (es obvio que, en este último supuesto, el derecho a la salud de la víctima del accidente implica, para cualquier otro sujeto, el deber de prestar la asistencia adecuada, pues de lo contrario se incurre en el delito de omisión del deber de socorro que en nuestro ordenamiento sanciona el art. 489 bis del Código Penal; y es obvio, también, que en este supuesto no existe acto de voluntad alguno, luego no existiría derecho según la posición voluntarista).

Ante las limitaciones de las tesis voluntaristas, se impone esclarecer la naturaleza de los derechos por un camino diferente. Un derecho es —refundiéndose con algún matiz las definiciones formuladas por McCormick y Laporta— un bien de importancia tal, que sería reprochable retirarlo o denegarlo, y que se considera una razón fuerte para articular una protección normativa en su favor. Pero, cuando se habla precisamente de derechos *humanos* —y no de cualquier otro tipo de derecho, no v. g. de los derechos de los accionistas de las sociedades anónimas, que obviamente no son derechos *humanos*—, el lenguaje habitual, además de recalcar que los titulares de tales derechos son personas humanas, insinúa de algún modo su carácter intrínseco al ser humano<sup>10</sup>, de forma que se excluye toda lesión de los mismos, y se proscribe que tales derechos sean desplazados por otras exigencias morales o jurídicas. Por lo tanto, y recapitulando: llamamos «derechos humanos» a aquellos bienes de la persona

<sup>10</sup> Como ha señalado Mathieu, el hombre es el único ser considerado poseedor de derechos; por tanto, la única forma de delimitar un campo especial de los que llamamos «derechos humanos» es entender que «se trata de ciertos derechos que pertenecen al hombre en cuanto tal, sean cuales fueren las particularidades accidentales de su posición en la sociedad» (Vittorio MATHIEU, «Prolegómenos a un estudio de los derechos humanos desde el punto de vista de la comunidad internacional», en Varios, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Serbal/UNESCO, 1985, p. 35).

humana que revisten una importancia tal, que sería siempre reprochable retirarlos o denegarlos, y que obligan a articular una protección normativa en su favor.

Si eso es lo que entendemos habitualmente por derechos humanos, se plantean inmediatamente dos cuestiones. En primer lugar: ¿cuál es la razón de que existan ciertos bienes de la persona que no puedo lesionar; que determinan, por tanto, mi conducta en relación con los otros? En segundo lugar: ¿cuáles son esos bienes? Es decir, si esos bienes son tan importantes que se erigen en determinantes de la conducta, algún criterio suficientemente sólido habrá de justificar su existencia y su fuerza normativa, señalando, además, cuáles son, para poder así ajustar la conducta a tales factores determinantes y huir del reproche que puede suponer el ignorarlos.

La respuesta a esas dos cuestiones constituye, precisamente, el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Cuando se pregunta acerca del fundamento de los derechos humanos, lo que se está tratando de buscar es algún criterio que explique por qué existen ciertos bienes de la persona tan importantes que sería injusto denegarlos, y cuáles son esos bienes<sup>11</sup>.

Ese tipo de criterio no puede encontrarse más que en la propia persona: como ha señalado Conklin, la única posible base justificativa de los derechos humanos es el «respeto a la persona»<sup>12</sup>. Es decir, si existen bienes de la persona que —por su misma existencia— generan una obligación de respeto y determinan la conducta, la base de tales bienes y de su fuerza normativa ha de radicar necesariamente en alguna cualidad de la persona que le hace merecedora de un respeto peculiar, en alguna razón por la cual la persona humana —y sólo ella— es considerada como fin en sí en sentido absoluto y no puede ser utilizada nunca puramente como medio, y es titular, por tanto, de ciertos bienes que traslucen ese mismo carácter finalista y que consecuentemente no pueden ser ignorados.

Pero, ¿existe alguna razón para considerar a la persona como fin en sí? Naturalmente, los demás seres del Universo no son considerados como fin en

---

<sup>11</sup> Así lo señala expresamente Carlos Santiago Nino, que, al precisar el problema de la fundamentación de los derechos, indica: «no se trata sólo de optar entre una posición que reconoce y otra que desconoce los derechos del hombre: se trata de determinar también cuáles son esos derechos que deben ser reconocidos y qué alcance debe asignárseles» (*Ética y derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 5).

<sup>12</sup> Cfr. William E. CONKLIN, *In defence of fundamental rights*, Alphen (Holanda), Sijthoff & Noordhoff, 1979, *passim*; v. g., p. 200, donde se expresa sintéticamente la tesis básica del libro: «La fuente de nuestros derechos fundamentales se encuentra en el respeto de reconocimiento (*recognition respect*) que debemos al individuo». En el mismo sentido MATHIEU: «Es necesario buscar la fuente de los derechos humanos en la *naturaleza* misma del hombre» (cit., p. 35).

sí, al menos en el sentido absoluto en que utilizo ahora la expresión: yo podría estar de acuerdo —y lo estoy— en que el hombre debe un respeto a los animales, y en que los experimentos con animales requieren una justificación, pero sólo desde posiciones extremadamente radicales —que no se comparten aquí— podrá negarse que es lícito sacrificar a un animal para experimentar con él nuevos fármacos antes de utilizarlos para la curación de enfermedades humanas. Por lo tanto, resulta claro que —al menos desde mi posición— los animales no son fin en sí, puesto que en algún caso pueden ser utilizados como simples medios. Sin embargo, sostengo que la persona humana sí es fin en sí. ¿Por qué? A mi modo de ver, esta tesis se justifica por la consideración de que entre el hombre y cualquier otro ser del Universo existe una diferencia esencial de enorme relevancia, que permite colegir la simple observación de la experiencia: sólo el ser humano se encuentra dotado de racionalidad y libertad. «La ley natural según la cual una piedra cae de arriba abajo es, por así decirlo, exterior a la piedra misma, que no sabe nada de esa ley. Quienes la observamos consideramos su caída como ejemplo de una ley general. Tampoco el pájaro que hace un nido tiene la intención de hacer algo para la conservación de su especie, ni de tomar medidas para el bien de sus futuras crías. Un impulso interior, un instinto, le lleva a hacer algo cuyo sentido se le oculta. «Los seres humanos, por el contrario, pueden saber la razón de lo que hacen. Actúan expresamente y con libertad con respecto al sentido de su acción»<sup>13</sup>. Sólo el ser humano tiene, por tanto, como indica Mathieu, la «capacidad de proponer objetivos a la libre voluntad»<sup>14</sup>; y sólo el ser humano puede realizar un comportamiento susceptible de valoración moral, pues no existe relevancia moral en los actos que proceden de la pura determinación natural<sup>15</sup>. Existe, pues, una diferencia radical entre el hombre y todos los demás seres, que es precisamente la razón que buscábamos: la razón de que el hombre deba ser tratado con singular respeto, y, en concreto, pueda exigir la tutela del ámbito de actuación que le permiten sus posibilidades naturales, de las que todos los demás seres carecen. El hombre es racional y libre, y en el ejercicio de su razón y de su libertad se realiza como ser humano, actúa como sujeto moral y logra el cumplimiento de sus fines; en esas capacidades naturales del hombre se asientan, pues, ciertos bienes que le son

<sup>13</sup> Robert SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, trad. de J. Yanguas, Pamplona, Eunsa, 1987, p. 86.

<sup>14</sup> Vittorio Mathieu, cit., p. 40.

<sup>15</sup> Cfr. Robert SPAEMANN, *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, prólogo de R. Alvira y trad. de D. Innerarity, Madrid, Rialp, 1989, p. 107.

propios y cuyo respeto es necesario para la realización personal de cada miembro de la sociedad.

Por lo tanto, es la naturaleza racional y libre del ser humano el fundamento de la exigencia de particular respeto a los seres humanos que denominamos «dignidad humana», exigencia que se concreta de modo especial en una obligación de respeto de ciertos bienes de la persona, a los que llamamos a su vez «derechos humanos». La tesis recién expuesta se podría enfrentar, sin embargo, a una objeción importante, que ha sido indicada por Jesús Ballesteros: si el principio según el cual el ser humano debe ser tratado siempre como fin y nunca sólo como medio «quiere ser justificado en términos puramente inmanentes, esto es, en razón del carácter autoconsciente y libre del hombre, se corre el riesgo de excluir de la aplicación del mismo a las personas que no tengan tales caracteres»<sup>16</sup>. En otras palabras: si es la naturaleza racional y libre del hombre la que apoya la existencia de derechos humanos, ¿quiere ello decir que sólo tienen un título suficiente para ser titulares de esos derechos quienes de hecho sean «racionales y libres», y no, por tanto, los niños o los disminuidos psíquicos? La respuesta es obviamente negativa, puesto que —como señala Conklin— la persona humana no es una realidad acabada, sino, por el contrario, en constante desarrollo, «una potencialidad abierta en el proceso de llegar a ser»<sup>17</sup>. En parecida línea responde a la objeción señalada Robert Spaemann: «Aquello que llamamos —yo— no comienza en un momento determinado —que pudiera fecharse— de la biografía humana. Se conforma en un desarrollo continuo a partir de la naturaleza orgánica del hombre. Por eso decimos: —nacé en tal momento—, si bien cuando nacimos no decíamos todavía —yo—, ni tenemos recuerdo alguno de ese momento. Por eso, cuando tenemos que habérnoslas con un ser que desciende del hombre, debemos respetar en él la disposición a ser un yo, a la libertad como dignidad»<sup>18</sup>. Por lo tanto, podemos afirmar ahora que la dignidad humana radica en la potencialidad de las cualidades espirituales que definen al ser humano, y que tal potencialidad se encuentra en todo ser biológicamente humano, incluso si todavía se encuentra en el primer estadio de su desarrollo —es decir, en la gestación—, o si, por cualquier razón, se halla privado de las habilidades correspondientes a un desarrollo psicológico normal.

---

<sup>16</sup> Jesús BALLESTEROS, «Derechos humanos: ontología versus reduccionismos», en *Persona y Derecho*, 9, Pamplona 1982, pp. 239-240.

<sup>17</sup> William E. Conklin, cit., p. 199.

<sup>18</sup> Robert SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, cit., pp. 108-109.





La pregunta acerca de la universalidad de los derechos humanos permite ahora, pues, una respuesta consistente. Si la razón que fundamenta el reconocimiento de los derechos humanos es el carácter racional y libre del hombre, y tal carácter —entendido en cuanto potencialidad— debe ser reconocido a todo individuo de la especie humana, la titularidad de los derechos humanos se extiende también a todo ser humano. De la fundamentación de los derechos humanos en la dignidad humana se desprende, en suma, su carácter universal.

## 2. RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES

La tesis favorable al reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos ha recibido, sin embargo, numerosas e importantes críticas, que merecen ahora una consideración detenida. Para clarificar los términos del debate conviene, no obstante, realizar algunas precisiones acerca del alcance del presente estudio. Por una parte, Javier de Lucas ha señalado que «se puede hablar de universalidad de los derechos al menos en dos planos distintos: como nota de la definición de derechos o como una cuestión de hecho»<sup>19</sup>; desde el principio se habrá advertido que la óptica de este trabajo es exclusivamente la primera, mientras que, en cambio, el segundo de los aspectos no ofrece lugar a dudas, como correctamente señala el autor citado: es obvio que los derechos humanos no se encuentran hoy garantizados de un modo universal, ni han sido adecuadamente reconocidos y garantizados en todos los períodos históricos. Por otro lado, circunscribiéndonos ya al primero de los sentidos del término «universalidad», indica, además, Luis Prieto que esta nota «puede referirse tanto a los titulares del derecho como a los sujetos de la obligación»<sup>20</sup>. Conviene precisar que aquí se contempla la universalidad sólo en relación con los titulares, pues una universalidad en cuanto a los sujetos obligados por los derechos parece difícilmente admisible —al menos como nota esencial, característica de *todos* los derechos humanos— pues, como Prieto señala acertadamente, jurídicamente no existe un deber de solidaridad universal<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, p. 38.

<sup>20</sup> Luis PRIETO SANCHIS, *Estudios sobre derechos fundamentales*, Madrid, Debate, 1990, p. 80.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 82-83; en el mismo sentido, Javier De Lucas, cit., pp. 46-48.

Hechas estas precisiones, es ya el momento de señalar los principales argumentos que se suelen esgrimir frente al reconocimiento de la universalidad como nota esencial de los derechos humanos. Podemos resumirlos en cuatro objeciones básicas:

a) La primera de ellas la formula con precisión Blanca Martínez de Vallejo: «La universalidad, entendida como cualidad del titular de un derecho y que hace referencia a la cualidad «ser humano» —entendida como requisito necesario y suficiente para gozar del derecho— parece difícilmente predicable de unos derechos que, *a priori*, han sido limitados al ámbito de aplicación de un ordenamiento jurídico determinado»<sup>22</sup>. Es decir: no puede decirse que los derechos humanos sean universales, pues siempre que se reconocen tales derechos se hace sólo con referencia a un ámbito espacial restringido. Sólo en el supuesto de que existiera un ordenamiento jurídico universal podría hablarse propiamente de derechos universales.

b) Incluso prescindiendo de la objeción anterior, y situados dentro de la órbita del ordenamiento jurídico estatal, parece difícil afirmar que el único requisito para el disfrute de los derechos humanos es la pertenencia a la especie humana, como se ha sostenido aquí, cuando resulta evidente que para el ejercicio de determinados derechos se exige alguna condición adicional: la mayoría de edad, la condición de nacional del Estado en cuestión, etc.

c) Las dos objeciones siguientes ya no se sitúan —como las anteriores— en el plano de los titulares, sino en el de los derechos que se pretenden universales. Aunque la distinción entre dos tipos distintos de objeciones a la universalidad —que ha sido apuntada por Javier de Lucas<sup>23</sup>— no puede trazarse de forma rígida, parece claro que si la afirmación de la universalidad significa, en resumen, sostener que «todos los seres humanos son titulares de todos los derechos humanos», en las dos objeciones ya recogidas es el primer *todos* de la citada proposición el que se impugna, y en las dos siguientes el segundo. Así, se señala ahora que afirmar la universalidad de los derechos supondría negar la posibilidad de reconocer derechos diferentes a determinadas categorías de sujetos; la frecuente referencia que hoy se hace en las Constituciones y en las declaraciones internacionales a los derechos de los niños, de los extranjeros, de las mujeres, de los minusválidos físicos o psíquicos, de las minorías raciales, etc., quedaría así completamente deslegitimada. En suma: como ha

---

<sup>22</sup> Blanca MARTINEZ DE VALLEJO, «Los derechos humanos como derechos fundamentales», en *Derechos humanos*, cit., p. 46.

<sup>23</sup> Javier De Lucas, cit., p. 40.



observado Blanca Martínez de Vallejo, la afirmación de la universalidad se situaría en contradicción con la tendencia actual a la especificación de los derechos<sup>24</sup>.

d) Finalmente, se ha señalado que «la crítica más poderosa al carácter universal de los derechos es la que procede del relativismo cultural»<sup>25</sup>. La diversidad de tradiciones culturales —y de sistemas morales sustentados desde esas tradiciones— perceptible en el mundo actual implica, en efecto, la existencia de visiones diferentes e incluso contrapuestas en torno al concepto y la naturaleza de los derechos humanos y, en particular, en torno a la tabla de derechos que se propone.

A mi juicio, las cuatro dificultades mencionadas pueden ser resueltas satisfactoriamente. Pero para ello conviene volver por unos momentos sobre una cuestión básica: el concepto de «derechos humanos» que estamos utilizando. En el presente estudio se entienden como derechos humanos ciertos bienes de la persona, cuyo fundamento se encuentra en la dignidad humana, y que, en consecuencia, revisten una importancia tal, que sería siempre reprochable retirarlos o denegarlos. Ése es el concepto de derechos humanos que se desprende de la exposición precedente y que muestra con claridad que la titularidad de los derechos humanos no depende del ordenamiento jurídico-positivo; si la razón de su existencia se encuentra en la naturaleza racional y libre del ser humano, los sujetos son titulares de tales derechos con independencia de que se les reconozcan efectivamente por el ordenamiento jurídico y se articulen los adecuados mecanismos de garantía; es más, precisamente porque los derechos humanos existen y los sujetos son titulares de ellos el Estado tiene la obligación de reconocerlos y de establecer técnicas de protección de los mismos, hasta el punto de que, si no lo hace, incurre en injusticia, calificación ésta que no es en absoluto irrelevante desde el punto de vista jurídico, pues puede permitir incluso poner en cuestión la validez de las normas del Derecho positivo, como hicieron efectivamente la mayor parte de los juristas alemanes posteriores a 1945, que concluyeron la invalidez jurídica del Derecho nazi precisamente por haber conculcado gravemente los derechos humanos<sup>26</sup>. En suma, estas observaciones llevan a concluir que la prepositividad —o suprapositividad—

<sup>24</sup> Cfr. Blanca Martínez de Vallejo, cit., p. 47.

<sup>25</sup> Javier De Lucas, cit., p. 58.

<sup>26</sup> Cfr. v. g., Gustav RADBRUCH, «Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes», en RADBRUCH-SCHMIDT-WELZEL, *Derecho injusto y derecho nulo*, trad. de J.M. Rodríguez Paniagua, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 3-22.

es una exigencia inherente al propio concepto de «derechos humanos», como refleja de una forma constante el lenguaje empleado por las Constituciones y declaraciones internacionales de derechos, y es reconocido incluso por autores situados en la órbita del positivismo jurídico: «en los contextos en que la alusión a derechos humanos adquiere una importancia radical para cuestionar leyes, instituciones, medidas o acciones, esos derechos no se identifican con los que surgen de normas del derecho positivo... Se reclama el respeto de los derechos humanos aun frente a sistemas jurídicos que no los reconocen y *precisamente porque no los reconocen*»<sup>27</sup>.

Con estas observaciones queda ya descartada, en mi opinión, la primera de las objeciones. En efecto, si los derechos humanos son universales ello que-rrá decir que todos los seres humanos son titulares de ellos, con independencia de que la comunidad política de que forman parte se los reconozca y garantice efectivamente; en caso de que no lo haga, ello no significa que los ciudadanos de esa comunidad o país no tengan derechos humanos, sino que, precisamente porque los tienen, ese régimen político y jurídico debe ser calificado como injusto, y puede cuestionarse la validez de sus normas. Y, naturalmente, cuando una determinada comunidad política reconoce los derechos humanos e instituye los adecuados mecanismos para su garantía, lo hace sólo para los individuos que se encuentran o pueden encontrarse bajo su jurisdicción; pero no porque los demás carezcan de tales derechos, sino sencillamente porque no son destinatarios de ese ordenamiento jurídico concreto. En esta última línea se sitúa la sugerencia hecha por Luis Prieto para superar esta primera dificultad, al proponer una reformulación de la exigencia de universalidad señalando que «un derecho será universal cuando su ejercicio se atribuya a toda persona dependiente de la jurisdicción de un país»<sup>28</sup>; no obstante, esta solución plantea un nuevo problema más relevante, que ha sido indicado por Javier de Lucas: «hay derechos fundamentales que no son universales, en el sentido de que se reservan sólo al que reúne la condición de ciudadanía»<sup>29</sup>. Esta observación nos remite directamente al análisis de la segunda objeción.

Esta nueva objeción se basa en advertir que existen algunos derechos para cuyo ejercicio el Derecho positivo exige siempre la concurrencia de determinados requisitos; que, por tanto, no pueden ser ejercidos por todos los ciudadanos, sino sólo por aquellos que cumplan tales condiciones. La vía para salir

---

<sup>27</sup> Carlos Santiago NINO, *Ética y derechos humanos*, cit., p. 15; el subrayado es del autor.

<sup>28</sup> Luis Prieto, cit., p. 80.

<sup>29</sup> Javier De Lucas, cit., p. 52.



al paso de esta crítica se encuentra, sin embargo, apuntada por el propio Javier de Lucas, que subraya «la distinción fundamental que existe entre negar un derecho, esto es, excluir de su titularidad, por definición, a una clase o categoría de individuos, y, de otro, someterlo a limitaciones o restricciones»<sup>30</sup>. En realidad, a la citada observación subyace —a mi entender— la distinción fundamental entre titularidad y ejercicio de los derechos, que es básica en la Teoría del Derecho, y sustenta, por ejemplo, la tradicional y conocida diferenciación entre capacidad jurídica y capacidad de obrar, la cual pone de relieve que es posible ser titular de un derecho sin tener en cambio aptitud para ejercerlo<sup>31</sup>. Esta distinción es aplicable también a nuestro tema, y permite observar que sólo sería incompatible con el reconocimiento de la universalidad de los derechos la negación de la titularidad de algún derecho humano a determinadas categorías de individuos; pero no, en cambio, aquellas situaciones en que el ejercicio de determinados derechos es sujeto a modulaciones o limitaciones por una razón justificada, sin que el derecho mismo se vea desplazado o excluido. De esta forma, es obvio que atenta directamente contra la universalidad de los derechos la negación de la titularidad del derecho a la vida a los concebidos y no nacidos presente en nuestra jurisprudencia constitucional (STC 53/1985, de 11 de abril); mientras que, en cambio, no plantean problema alguno determinados supuestos de condicionamiento en el ejercicio de los derechos, como v. g., la restricción del mismo por razones de edad.

Una de las más importantes razones de diferenciación en el reconocimiento de los derechos humanos que subsisten hoy en los ordenamientos jurídicos desarrollados es la relativa a la nacionalidad, que merece, por ello, una atención algo más detallada. No pretendo desarrollar aquí la problemática relativa a los derechos de los extranjeros, sobre la que ya existen numerosos trabajos<sup>32</sup>; pero sí interesa en cambio subrayar, por una parte, que debe considerarse injusta —por contraria a la universalidad de los derechos humanos—

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>31</sup> «La capacidad jurídica, también denominada capacidad de derecho o capacidad de goce, implica aptitud para ser sujeto de derechos, o lo que es lo mismo, para la mera tenencia y goce de los mismos. Por el contrario, la capacidad de obrar supone posibilidad de ejercitar los derechos, capacidad para concluir actos jurídicos... Así, por ejemplo, el menor de edad podrá ser titular de derechos, sujeto de los mismos, pero no ser capaz, por sí mismo, de ejercitarlos» (Ángela APARISI, «Personalidad jurídica y capacidad de obrar», en Varios, a c. de J. DE LUCAS, *Introducción a la Teoría del Derecho*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2.ª ed., 1994, p. 197).

<sup>32</sup> Un buen resumen del tratamiento constitucional de la materia lo ofrece Francisco FERNÁNDEZ SEGADO, *El sistema constitucional español*, Madrid, Dykinson, 1992, pp. 182-190; cfr., también, los trabajos de Javier DE LUCAS, especialmente *El desafío de las fronteras...*, cit., capítulos III y IV, y *Europa: ¿convivir con la diferencia?*, Madrid, Tecnos, 1992, sobre todo pp. 69 y ss.

toda regulación normativa que suponga la exclusión de los extranjeros del reconocimiento de determinados derechos, con el único matiz que inmediatamente se hará; y, por otra, que es perfectamente concorde con la solución recién apuntada el tratamiento que nuestra Constitución dispensa a los derechos de los extranjeros, según la interpretación ofrecida por el Tribunal Constitucional. Como es bien sabido, aunque el tenor literal del artículo 13.1 CE («Los extranjeros gozarán en España de las libertades públicas que garantiza el presente Título en los términos que establezcan los tratados y la ley») permitiría inferir que los derechos fundamentales reconocidos por el Título I de la Constitución sólo se extienden a los extranjeros en la medida en que así lo prevean los tratados y las leyes —lo que situaría a los extranjeros en una posición ciertamente precaria en lo que a la titularidad de los derechos humanos se refiere—, el Tribunal Constitucional ha evitado esa interpretación literal, y ha subrayado en diversas Sentencias (especialmente 107/1984, de 23 de noviembre; 99/1985, de 30 de septiembre, y 115/1987, de 7 de julio) que la ley y los tratados cumplen la finalidad de configurar el contenido de los derechos en cuanto se ejerzan por extranjeros, pero no hacen depender su existencia misma de esas normas. Permanece, con todo, un problema de singular importancia: existen determinados derechos cuya titularidad es negada a los extranjeros por imperativo constitucional —se trata de los derechos de participación política reconocidos por el art. 23, respecto de los cuales el art. 13.2 indica que «solamente los españoles serán *titulares*»—. ¿Significa ello que el derecho a la participación política no es universal?

Me parece que es posible evitar esa conclusión apresurada y que también aquí es posible huir de una interpretación excesivamente literal del texto constitucional. Los extranjeros son ciertamente titulares del derecho a la participación política y pueden ejercerlo a través de las vías previstas para ello por el ordenamiento, como, por ejemplo, la constitución de asociaciones y el acceso a los medios de comunicación, pues la libertad de expresión y el derecho de asociación se encuentran reconocidos a los extranjeros en las mismas condiciones que a los nacionales. El derecho cuya titularidad aparece negada a los extranjeros es tan sólo, pues, una manifestación particular del derecho a la participación política, que es el derecho de sufragio, en su doble vertiente, activa y pasiva (y, aun en este caso, el art. 13.2 permite una salvedad en lo que se refiere a las elecciones municipales). Pero esa negación de la titularidad del derecho de sufragio no es sino una consecuencia del propio contenido de este derecho: el derecho de sufragio es, en definitiva, el derecho a intervenir en la formación de la voluntad de la comunidad política a la que se pertenece; y el

vínculo de pertenencia a una determinada comunidad política es precisamente lo que se conoce con el nombre de nacionalidad. Por lo tanto, el derecho de sufragio es un derecho universal: todas las personas tienen el derecho a intervenir en la formación de la voluntad de la comunidad política a la que pertenecen, pero no en la de cualquiera otra: y, obviamente, cada comunidad política sólo se encuentra en condiciones de garantizar el ejercicio de este derecho a los que pertenecen a ella. Así pues, la exclusión de los extranjeros de la titularidad del derecho de sufragio no parece ser incompatible con el reconocimiento de su universalidad.

Podemos pasar ya al análisis de la tercera de las objeciones antes formuladas. Se señala, por los detractores de la universalidad, que la afirmación de la universalidad de los derechos humanos se contradice con el cada vez más frecuente reconocimiento de derechos a categorías especiales de sujetos, el cual refleja la tendencia contemporánea a la especificación de los derechos, destacada, entre otros autores, por Bobbio<sup>33</sup>. En realidad, esta acertada observación no constituye una objeción a la universalidad de los derechos humanos, sino, por el contrario, un nuevo argumento en su favor. En efecto, cuando se habla de derechos de un colectivo particular de sujetos, no se hace para formular nuevos derechos humanos de los que sólo serían titulares los sujetos pertenecientes a esa categoría, puesto que, en realidad, no existe ninguna diferencia entre los derechos de las demás personas y los de las pertenecientes al colectivo concreto que en cada ocasión se toma como punto de referencia. Es decir, no hay diferencia alguna entre los «derechos de los niños» y los derechos de los adultos, ni entre los «derechos de la mujer» y los derechos del varón: no existen derechos humanos de los que sólo sean titulares los niños, o sólo las mujeres, o sólo determinadas minorías raciales... Lo que ocurre es lo contrario: precisamente porque los derechos son universales e iguales a todos los seres humanos, y habida cuenta de la realidad de que determinados colectivos —como los que se acaba de mencionar— se encuentran, por unas u otras razones, en una situación social de particular desprotección e indefensión, se hace necesario enfatizar que a ellos también deben serle reconocidos los derechos humanos, concretar algunas de las exigencias de tales derechos en su situación particular e instituir, en su caso, técnicas de protección específicas. Por lo tanto, la especificidad no atañe a los derechos mismos, sino exclusivamente a su reconocimiento y protección. Tomemos como ejemplo, concretamente, los

<sup>33</sup> Cfr. Norberto BOBBIO, «Derechos del hombre y filosofía de la historia», en *Anuario de Derechos Humanos*, 5, Madrid 1988, pp. 27-39; especialmente pp. 37-38.

derechos de la mujer. Resulta obvio que lo que diferencia a los derechos de la mujer de los derechos del varón no es en modo alguno su enumeración y contenido, sino exclusivamente las técnicas de protección; el principio central en relación con la situación jurídica de la mujer es la igualdad de derechos entre mujer y varón y la no discriminación por razón de sexo, y la lucha histórica de las mujeres ha consistido precisamente en la conquista de aquellos mismos derechos que antes eran reconocidos de modo exclusivo al varón (sin que invalide esta conclusión la actual extensión del denominado «feminismo de la diferencia», que trata de subrayar la necesidad de que la mujer conserve la identidad de sus caracteres diferenciales, pero no se proyecta en modo alguno en la reivindicación jurídica de derechos distintos<sup>34</sup>). Las categorías especiales de sujetos de los derechos humanos no son, pues, más que categorías de sujetos necesitados de una especial protección, y la supuesta objeción a la nota de la universalidad se ha desvanecido, puesto que no existen realmente derechos humanos de los que sólo sean titulares los sujetos pertenecientes a determinados colectivos específicos.

Finalmente, la pluralidad de culturas —y, consiguientemente, de diversas concepciones de los derechos humanos, incluso antagónicas— sólo puede constituir un obstáculo a la universalidad de los derechos si se asume una posición radicalmente relativista, que estime que la cultura socialmente dominante es el criterio supremo de justicia y el parámetro exclusivo de valoración de la legitimidad del Derecho. Tal relativismo cultural extremo parece, sin embargo, difícilmente defendible; la antropología contemporánea ha podido demostrar la presencia de principios morales y jurídicos básicos comunes en las diferentes culturas, lo que parece constituir un indicio de la existencia de valores objetivos trascendentes a la pluralidad de tradiciones culturales<sup>35</sup> —por otro lado, si suscribiésemos el relativismo nos veríamos obligados a rechazar todo intento de crítica moral de la cultura socialmente vigente, lo que nos conduciría a conclusiones absurdas, v. g., la consideración de la discriminación de la mujer como una exigencia moral si nos situamos en el marco de las sociedades islámicas. Por lo demás, August Monzón ha puesto de relieve que hoy en día existen ya puntos de acuerdo básicos entre las diferentes culturas en relación con la

---

<sup>34</sup> Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad...*, cit., p. 132 (el subrayado es nuestro); sobre esta materia, cfr. el interesante trabajo de Encarnación FERNÁNDEZ, «Los derechos de las mujeres», en *Varios, Derechos humanos*, cit., pp. 144-162.

<sup>35</sup> Cfr. Jesús BALLESTEROS, *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 109-110; en el mismo sentido, Germain GRISEZ-Russell SHAW, *Ser persona. Curso de ética*, trad. de M. Alcázar, Madrid, Rialp, 1993, pp. 71-74, que ofrecen una acertada crítica del relativismo cultural.



noción de derechos humanos, su consideración como exigencias de la dignidad humana y la institucionalización de mecanismos jurídico-políticos para su garantía <sup>36</sup>; en todo caso, desde la fundamentación de los derechos humanos en la dignidad humana resulta obvio que éstos constituyen exigencias de la persona frente a la sociedad y frente a la cultura y que, por tanto, con independencia del marco cultural en que nos situemos, de la dignidad humana puede inferirse el catálogo de derechos humanos básicos (lo que no impide, no obstante, que el contexto social pueda ser tenido en cuenta a la hora de la positivación de algunas de las concreciones particulares de tales derechos básicos: es evidente, por ejemplo, que la positivación del derecho al medio ambiente no presenta la misma urgencia en un país pobre —en que las necesidades materiales primarias de sus habitantes no se encuentran satisfechas— que en una sociedad fuertemente industrializada). En definitiva, pues, en relación con la materia que nos ocupa resulta del todo pertinente la llamada de Jesús Ballesteros a «la superación conjunta del etnocentrismo y del relativismo» <sup>37</sup>; y debe añadirse quizá que la superación del etnocentrismo occidental no es incompatible con el reconocimiento de la superioridad ética de Occidente, al menos en lo que a la tutela de la dignidad de la persona y de sus derechos se refiere: los derechos humanos constituyen, en efecto, un legado a la conciencia universal de la cultura occidental de raíces cristianas.



<sup>36</sup> Cfr. August MONZÓN, «Derechos humanos y diálogo intercultural», en Varios, *Derechos humanos*, cit., pp. 116-133.

<sup>37</sup> Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad...*, cit., p. 118.