

REFLEXIONES SOBRE EL LENGUAJE
DE LOS DERECHOS HUMANOS
EN EL LX ANIVERSARIO DE LA DECLARACIÓN
UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Vicente Bellver Capella
Universitat de València

Resumen: los derechos humanos son un instrumento jurídico dirigido a garantizar la justicia en las sociedades. En los últimos años el mismo lenguaje de los derechos se ha empleado para defender unas posiciones y las contrarias. La consecuencia ha sido el descrédito del propio concepto de derechos humanos. Los casos del derecho a la vida y a la libertad religiosa son paradigmáticos de este fenómeno. El artículo concluye con algunas propuestas para salir de esa peligrosa situación.

Palabras clave: derechos humanos, derecho a la vida, libertad religiosa, Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Abstract: human rights are a legal instrument to guarantee social justice. During the last years the same language of rights has been use to defend opposed positions. The worse consequence of this phenomenon has been the discredit of the concept of human rights. The cases of the right to life and freedom of consciousness illustrate perfectly this kind of controversies. The paper finishes with some proposals to reverse this dangerous situation.

Keywords: human rights, right to life, freedom of consciousness, Universal Declaration of Human Rights.



1. INTRODUCCIÓN

Aunque comparto con Claudio Magris la idea de que no todo se puede contemplar desde una perspectiva empresarial¹, me permito comenzar recurriendo a los términos del análisis DAFO² (debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades), para resumir algunas reflexiones acerca del “lenguaje de los derechos” al hilo del LX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Es indudable que el “lenguaje de los derechos” tiene una vigorosa presencia no sólo en los círculos académicos, en los organismos internacionales o en las organizaciones humanitarias, sino también en el conjunto de la opinión pública. ¿Quién no ha participado en una animada conversación a propósito de la clonación humana, el matrimonio homosexual, la integración de inmigrantes, el acceso a los recursos hídricos o la protección de ciertas especies animales, y, al hacerlo, ha escuchado a los otros y ha recurrido él mismo al concepto de derechos humanos? En buena medida, la justicia cívica se formula hoy en día en términos de derechos humanos. El hecho de que la referencia a los derechos humanos sea ineludible en esos debates puede presentarse como un triunfo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. El problema está en que ese lenguaje de los derechos, lejos de facilitar el entendimiento, frecuentemente se convierte en un arma para blindar la propia posición y desacreditar las contrarias. Así se pone de manifiesto de forma paradigmática en dos derechos tan básicos e incuestionados como el derecho a la vida y a la libertad religiosa, como veremos en los siguientes epígrafes. Pero antes de ocuparme de esas polémicas, en las que invocando los mismos derechos se defienden demandas contrarias, voy a presentar una rudimentaria aplicación del análisis DAFO al lenguaje de los derechos.

La gran *fortaleza* de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) –y, en general, del lenguaje de los derechos– está en el reconocimiento de su autoridad moral universal. Aunque continuamente se levanten críticas y propuestas de reforma, es difícil imaginar un texto jurídico que cuente con mayor legitimidad en la actualidad y que ejerza tanto influjo –formal o real– en las legislaciones de los Estados de todo el orbe. Conviene señalar que se trata de un texto breve, de unas pocas páginas, aprobado por algo más de medio centenar de países (en 1948 buena parte de los Estados que hoy forman parte de la comunidad internacional estaban sometidos al régimen colonial)

¹ “Pero no hay que confundir el momento económico existente en toda actividad humana con un empresarismo universal que no ve más que empresas por todas partes”, Claudio Magris. *La historia no ha terminado. Ética, política, laicidad*. Barcelona: Anagrama, 2008, p. 173.

² El análisis DAFO ha sido, y sigue siendo, una de las metodologías más utilizadas por las empresas y las instituciones a la hora de establecer sus planes estratégicos.



y que, ni entonces ni ahora, cuenta con una fuerza coactiva para hacerse valer ante los Estados. Sin embargo, desde su aprobación, pocos Estados la han dejado de lado a la hora de elaborar su Constitución.

Esa fortaleza trae consigo una enorme *oportunidad*: la DUDH puede llegar a ser el fundamento sobre el que se construya un orden de justicia universal. Las declaraciones y convenciones sobre derechos humanos aprobadas desde 1948 no tienen más objetivo que concretar las exigencias y acrecentar las garantías de los derechos contemplados en la Declaración Universal con respecto a determinadas actividades (desde la biomedicina hasta las tecnologías de la información y la comunicación) o con relación a determinados grupos humanos (mujeres, niños, mayores, discapacitados, minorías, etc.). No es exagerado decir que la mayor parte de la actividad normativa en el ámbito internacional en materia de derechos humanos ha consistido en desarrollar el espíritu de la DUDH. Y la Declaración, como estos otros desarrollos, se ha convertido en el germen de un orden de justicia universal, que para llegar a serlo en plenitud deberá superar tres clases de obstáculos: los desacuerdos en cuanto al fundamento de los derechos, que genera interpretaciones tan contradictorias; las insuficientes garantías para protegerlos, y el desprecio de quienes no creen en ellos.

Pero en su fortaleza está también la *debilidad*. Como las exigencias que se presentan bajo la bandera de la DUDH adquieren una especial fuerza persuasiva ante la opinión pública, el discurso de los derechos se ha hipertrofiado y se ha vuelto incoherente. Se ha hipertrofiado porque, en la actualidad, las demandas de justicia más variopintas suelen presentarse bajo el ropaje de los derechos humanos. Se ha vuelto incoherente porque, si los derechos humanos se convierten en categorías vacías que pueden cargarse con las demandas más peregrinas, es inevitable que sirvan para defender posiciones contrarias entre sí. Por ejemplo, el derecho a la libertad religiosa está sirviendo para que unos reivindiquen la libre participación de los obispos en aquellos debates ciudadanos que tienen una trascendencia moral de primera magnitud y, al mismo tiempo, para que otros exijan que los obispos no traten de imponer su doctrina moral a los ciudadanos. ¿Quién tiene razón? ¿Quién interpreta adecuadamente la libertad religiosa en este caso?

Esa debilidad trae consigo una grave *amenaza*. Cuando cualquier demanda individual o social de justicia se plantea como una cuestión de derechos humanos el concepto mismo de los derechos humanos se erosiona, pierde su fuerza legitimadora y acaba reducido a un puro juego de artificio. De llegarse a esta situación, el problema no será la devaluación del concepto de los derechos humanos sino la pérdida de su eficacia para proteger los bienes esenciales de las personas.



2. LA HIPERTROFIA DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS: EL CASO DEL DERECHO A LA VIDA

La Segunda Guerra Mundial fue seguida por la Guerra Fría entre las dos superpotencias de aquel momento: los Estados Unidos y la URSS. Ese choque frontal de bloques se evidenció al elaborarse la DUDH y a la hora de su aprobación: Estados Unidos votó a favor y la Unión Soviética –secundada por los países sometidos a su influencia, como Ucrania, Polonia, etc.– se abstuvo. La discrepancia de concepciones acerca de los derechos humanos no se superó en los años siguientes y así, cuando se quiso aprobar un convenio internacional sobre los derechos humanos, no fue posible encontrar el consenso imprescindible y hubo que preparar dos instrumentos: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, por un lado, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, por otro. En la actualidad, tras la caída del Telón de Acero en 1989, ese enfrentamiento de bloques ha desaparecido y, por el contrario, la idea de la indivisibilidad o integridad de los derechos humanos se ha ido abriendo paso en las instancias internacionales. A pesar de las dificultades teóricas y prácticas, se viene aceptando de forma general que los derechos civiles y políticos no pueden ejercerse realmente si no se garantizan los derechos económicos, sociales y culturales, y que el reconocimiento de los derechos económicos, sociales y culturales carece de sentido si no es para disfrutar de los derechos civiles y políticos. No sólo las conferencias internacionales de derechos humanos de Teherán (1968) y de Viena (1993) expresaron esta idea, sino que la mayoría de los Estados tienden a adoptar modelos sociales en los que se integran ambas familias de derechos.

Superado el conflicto de los bloques, que dificultó el pleno florecimiento de la DUDH durante décadas, nos encontramos ahora con un nutrido grupo de movimientos académicos y sociales con múltiples propuestas de reinterpretación de los derechos contemplados en la DUDH o incluso de reformulación del propio texto de Declaración, para incluir nuevos derechos o modificar la formulación de algunos de los ya contemplados.

No pretendo abordar el conjunto de estos cuestionamientos sino que sólo quiero referirme a los debates acerca del alcance de dos derechos –el derecho a la vida y el derecho a la libertad de conciencia– por su carácter prioritario para la existencia y la identidad del ser humano. Si la persona no vive, no puede disfrutar de derechos, y si carece de libertad de conciencia, resulta imposible su desarrollo personal. Es, por ello, lógico que en el origen histórico del concepto de derechos humanos y de las posteriores declaraciones jurídicas tuviera un papel protagonista la libertad religiosa: porque una vida que no se puede vivir conforme a las propias convicciones religiosas y a la propia conciencia no merece la pena ser vivida. Y si el famoso discurso de las cuatro libertades (*the four freedoms speech*), que el presidente Roosevelt pronunció en 1941 en plena

Segunda Guerra Mundial, tuvo y mantiene tal fuerza simbólica es porque llega a la médula de los derechos humanos, al referirse a la necesidad de liberar al ser humano de las necesidades y temores que amenazan su vida y su seguridad, y a la necesidad de garantizar la libertad religiosa y de palabra.

En las siguientes páginas me centraré en mostrar cómo esos dos derechos humanos de primer orden—el derecho a la vida y el derecho a la libertad religiosa y de pensamiento—no sólo son difíciles de interpretar, sino que cada uno de ellos es objeto de interpretaciones contradictorias. Como ya he dicho, ese fenómeno no contribuye a fortalecer ni el concepto mismo de los derechos humanos ni la eficacia de esos dos derechos en particular. Por ello, concluiré con unas propuestas dirigidas a proteger el concepto de los derechos humanos y para salir del atasco interpretativo en que se encuentran los dos derechos mencionados.

Antes de continuar con la presentación, quiero dejar claro que no pretendo ofrecer un minucioso análisis sino compartir unas intuiciones. Reconozco que el planteamiento global e intuitivo debilita la consistencia de la hipótesis. Pero es la única forma de presentarla en pocas páginas, y de intentar que llegue no sólo a los especialistas en la materia sino a cualquier ciudadano, de modo que se incremente el número de los participantes en un debate de tanta envergadura social.

Con relación al derecho a la vida, la controversia se suscita por el enfrentamiento entre dos concepciones acerca del ser humano. Una vincula la dignidad de la persona a su autonomía y, en consecuencia, rechaza limitar el ejercicio de la autonomía personal para proteger la vida propia o aquella vida humana que carezca de la más mínima capacidad de autonomía. En la medida en que considera que la dignidad se identifica con la capacidad del individuo de actuar autónomamente, podemos hablar de una *concepción autonomista* de la persona. La otra vincula la dignidad a la existencia humana, aunque carezca de cualquier atributo de los que se suelen calificar como propios de los seres humanos: fundamentalmente la capacidad de razonar y de decidir como sujeto autónomo. Por eso, la denomino *concepción existencialista* de la persona. Desde esta perspectiva se rechaza que, en nombre de la autonomía individual, se pueda atentar directamente contra la vida ajena e incluso sobre la propia.

Estas dos concepciones acerca del ser humano no sólo dan pie a diversas interpretaciones del derecho a la vida, sino también de otros derechos que pueden entrar en colisión con éste, y a proponer distintas respuestas para esos conflictos. Básicamente, los problemas relacionados con el derecho a la vida se plantean bien al inicio o bien al final de la vida. Es lógico que sea así. Para la primera de las concepciones, como lo definitivo es la autonomía individual, ha de ser la autonomía la que establezca tanto el inicio como el final de la protección a la vida humana. Para la segunda, por el contrario, ni el inicio ni el final de la protección de la vida humana pueden ser determinados por la autonomía



del individuo, pues la dignidad está vinculada a la mera existencia, que el individuo no decide ni en su origen ni debe decidir en su final. Pero se reconoce que no siempre es sencillo identificar cuándo se ha producido el principio y el final.

2.1. Conflictos al inicio de la vida

a) *La perspectiva autonomista.* Con respecto al inicio, la posición es clara: en tanto no estemos ante una vida humana viable fuera del útero de la mujer, la protección de esa vida no puede ser absoluta. Aquí existen, a su vez, dos posiciones diferenciadas. La radical considera que, mientras no estemos ante un ser con capacidad de manifestar (aunque sea incipientemente) su autonomía, el valor y la protección de esa vida dependerán exclusivamente de la persona que la haya concebido. Esas vidas no autónomas no gozan de más dignidad que la atribuida por el ser autónomo que la haya concebido (la madre). La posición moderada, en cambio, defiende que la protección de la vida humana debe existir tan pronto como aparezca esa vida sin que esté, por tanto, enteramente condicionada a la voluntad de un ser autónomo. Ahora bien, esa protección será gradual en función de las circunstancias en las que se encuentre y de los conflictos a los que se vea sometida. Sólo cuando exista fuera del útero y sea viable, la vida humana merecerá la completa protección. Así, por ejemplo, algunos autores defensores de este segundo planteamiento sostienen que la protección de la vida irá creciendo gradualmente en función de las distintas etapas de su desarrollo: embrión preimplantatorio (en aquellos casos en los que haya sido producido *in vitro*), embrión implantado, embrión que ha superado las primeras dos semanas de su desarrollo, feto, y feto viable fuera del útero.

A partir de estos presupuestos, la aplicación y la interpretación del derecho a la vida se proponen en los siguientes términos.

Desde la posición radical, se niega que se pueda hablar del derecho a la vida antes del nacimiento, e incluso en las primeras semanas siguientes (así, por ejemplo, Peter Singer, Tristram Engelhardt, Richard Dworkin). Se afirman, en cambio, los derechos a la libertad de investigación de quienes quieran experimentar con embriones, y a la libertad y salud reproductiva de las mujeres y, en general, de los progenitores. En consecuencia, se defenderá la legitimidad las siguientes prácticas que han sido objeto de controversia bioética en los últimos años: la *investigación con embriones* (incluida su creación, y su creación por clonación) con el fin de avanzar en el conocimiento científico para que, en el futuro, se puedan obtener terapias; la *selección de embriones* bien para que no nazcan con problemas genéticos o bien para que sean genéticamente compatibles con un hermano ya nacido al puedan procurarle las células que necesita para sanar de una enfermedad congénita; el *aborto* en sus diversas modalidades (farmacológico, quirúrgico) y tiempos; el acceso a las *técnicas de reproducción asistida* más allá del contexto estrictamente médico

(cuando existe un problema de infertilidad en la pareja); e incluso otras prácticas más extremas como la *intervención genética en la línea germinal* para obtener un descendiente con las características genéticas que considere más idóneas, la *clonación reproductiva*, el aborto con nacimiento parcial, o incluso el *infanticidio* en las primeras semanas de vida del neonato.

Como los defensores de esta posición no reconocen en la vida humana anterior al nacimiento ni a un sujeto de derechos ni un bien que merezca la protección del Derecho, no advierten conflicto entre el derecho a la vida y los derechos mencionados (la libertad de investigación y los derechos a la libertad y a la salud reproductiva). Más aún, rechazan de plano cualquier posición que trate de limitar esas libertades, acusándolas de metafísicas (en el sentido de estar pretendidamente fundadas en razones que son espurias, pues en realidad sólo sirven para maquillar imposiciones de carácter religioso). Ese rechazo tiene, además, un carácter radical: de la misma manera que nadie piensa que tiene que dialogar con quien pretende imponerle una forma de vida, tampoco tiene sentido dialogar con quien pretende imponer a otros, por razones religiosas, imposiciones jurídicas con respecto a la protección de la vida antenatal.

Desde la posición moderada, las propuestas resultan más complejas porque se entiende que, en todas las acciones que acabo de referir, existe (o aparenta existir) un conflicto de derechos que es necesario resolver a favor de alguno de ellos. Por un lado, aunque se niegue que exista el derecho a la vida antes del nacimiento, se acepta que esa vida merece la protección del Derecho. Por otro lado, aunque se proclamen los derechos a la libertad de investigación, y a la libertad y salud reproductivas, se acepta que no tienen un alcance ilimitado, sino que están condicionados por su propio contenido y por el contexto en que tienen que ser aplicados. Para resolver el conflicto entre derechos (o entre derechos y bienes jurídicos) la posición moderada propone el recurso a la ponderación. Pero los resultados que arroja esa ponderación varían en función de los criterios que se tengan en cuenta, sobre los que existe diversidad de posturas. Por ejemplo, desde esta posición moderada encontramos distintas propuestas para regular el aborto: desde la despenalización para determinadas indicaciones hasta la proclamación del derecho al aborto durante más o menos semanas del embarazo. Todo dependerá del nivel de protección que se considere que se debe otorgar a la vida antenatal frente al derecho a la libertad de la mujer, con el que entraría en colisión. Otro ejemplo: desde esta posición encontramos tanto propuestas más estrictas como otras más amplias con relación a la investigación con embriones, dependiendo del valor (y consecuentemente protección) que se decida otorgar al embrión frente a su uso en la investigación. En todo caso, lo que identifica a esta posición es la aceptación de un conflicto de partida, para cuya adecuada resolución es necesario hacer un juicio de ponderación.



Esta posición moderada coincide con la radical en acusar a los partidarios del derecho a la vida antenatal de fundamentalistas por tratar de imponer al conjunto de los ciudadanos su visión religiosa acerca de la vida humana. En consecuencia, ambas comparten el planteamiento de que aquellas legislaciones que proclaman y protegen el derecho a la vida del no nacido constituyen un atentado a la libertad religiosa y de conciencia del conjunto de los ciudadanos, por imponerles un comportamiento basándose en una creencia. Es como si la legislación del Estado prohibiese a todos los ciudadanos comer carne basándose en un precepto religioso.

La posición moderada trata de presentarse como una opción no sólo intermedia, que busca el consenso entre los extremos de la autonomista radical y la existencialista (a la que hago referencia enseguida), sino como la única que contempla la realidad en toda su complejidad. En todo caso, se advierte que esta posición tiende a aproximarse a la radical aunque trate de afanarse por marcar las distancias. Primero, porque la posición radical, aunque por coherencia en el razonamiento esté dispuesta a llegar más lejos, tampoco se empeña en llegar más lejos de lo que demanda la sociedad en cada momento. Segundo, porque la posición moderada rehace su propuesta de resolución de conflictos siempre que exista una buena razón para ello. Y qué duda cabe de que una fuerte demanda social puede convertirse en una razón para proponer un cambio. Y tercero, y quizá lo más importante, porque tanto la posición moderada como la radical comparten un fuerte recelo hacia aquella otra que se presenta como una amenaza para la libertad de conciencia porque, en lugar de apelar a la razón, se guía por la religión aunque trate de disimularlo esgrimiendo razones.

b) *La perspectiva existencialista.* Con respecto al inicio de la vida también aquí encontramos una posición clara: desde el momento en que existe una vida humana con capacidad para desarrollarse por sí misma hasta dar lugar a un ser humano adulto, se encuentra una persona y, por tanto, un sujeto del derecho a la vida. Se acepta que, dependiendo de las etapas del desarrollo de la vida antenatal y de las circunstancias en las que se encuentre a lo largo de su gestación, se module la respuesta del Derecho ante las agresiones de que esa vida sea objeto. No se propone una protección absoluta de la vida humana, cosa que sería imposible de garantizar. Se defiende el carácter inviolable del derecho a la vida y que ese derecho comparece desde el momento en que surge un nuevo ser humano tras la concepción. Así como el castigo por acabar con la vida de un ser humano adulto puede merecer una u otra pena dependiendo de las circunstancias de la agresión y de la víctima, igualmente se plantea con la vida antenatal.

Aunque el punto de partida sea el reconocimiento de que la vida del ser humano comienza con la concepción, que la persona comparece desde ese mismo momento (es decir, que todo ser humano es persona) y que el derecho a la vida que corresponde a toda persona es inviolable, podemos encontrar diversas propuestas a la hora de concretar

la legislación relativa a la protección de la vida humana. Es lógico que así sea porque el reconocimiento de que la protección de la vida humana es un absoluto moral no significa necesariamente que todo atentado contra la vida humana merezca una misma e igualmente severa sanción jurídica. Igual valor tiene toda vida humana y, sin embargo, se acepta de forma general que el castigo por aborto sea notablemente inferior al castigo por homicidio y éste inferior al asesinato. El ejemplo más extremo de lo dicho –que, a entender de algunos, ya no sería una muestra de la necesaria ductilidad de los juicios y los castigos sino la expresión de una incoherencia jurídica– es el caso del Derecho alemán, donde se reconoce el derecho a la vida del no nacido pero no se castiga el aborto en las primeras semanas del embarazo.

Al igual que la posición autonomista ataca aquellas legislaciones que protegen la vida humana desde la concepción por imponer a la sociedad una creencia religiosa, la posición existencialista critica a la autonomista por tratar de imponer al conjunto de los ciudadanos su moral particular: la que, basándose en la creencia de que la vida humana antenatal carece de valor, exige eliminar cualquier protección jurídica fuerte de ese estadio de la vida humana.

2.2. Conflictos al final de la vida

a) *La perspectiva autonomista.* También en este campo se distinguen dos posiciones, una radical y otra moderada. Para la radical, la autonomía del individuo es soberana y, en consecuencia, el derecho a la vida incluye el derecho a disponer de ella, lo que se concreta en el derecho tanto al suicidio asistido (que pueda acceder a aquellas drogas que le procuren una muerte segura y no dolorosa) como a la eutanasia (que un tercero acabe con su vida cuando así lo solicite). Pero ¿qué hacer cuando alguien ha perdido la consciencia de forma irreversible (estados vegetativos persistentes, desaparición de la actividad cortical, etc.)? ¿Y cuando se trata de alguien que todavía no la puede manifestar, como sucede con los neonatos? En estos casos se entiende que, no habiendo autonomía, no hay persona sino sólo vida humana y que esa vida se puede (y aun se debe) eliminar si existen razones para ello.

La posición autonomista moderada considera que la vida humana es un bien en sí mismo y que, en principio, el Derecho debe protegerla tanto de los ataques de terceros como de los propios individuos. Esa protección deberá tener una dimensión positiva, consistente en ayudar a las personas cuando se encuentran en situación de máxima vulnerabilidad relacionadas con el dolor, la enfermedad terminal o las condiciones difícilmente soportables (tetraplejia). El derecho a la vida abarca el acceso tanto a una atención sociosanitaria que permita controlar el dolor y sobrellevar las limitaciones que trae consigo como, en su caso, a los tratamientos paliativos. Pero, junto a ello, se acepta



que la persona pueda encontrarse ante situaciones tan extremas en las que no le sea exigible mantenerse con vida sino que pueda satisfacer su voluntad de morir. Dicho en términos jurídicos, el derecho a la vida exige defender la vida de cualquier agresión ajena o propia, salvo en circunstancias particularmente dramáticas en las que la eutanasia puede ser un último recurso al que puede acudir la persona. El derecho a la vida no incluiría el deber de mantener la propia vida en circunstancias en las que ya no existe una vida digna de ser vivida. Y es precisamente el propio sujeto el único que, en el ejercicio de su autonomía, puede determinar si su vida es o no digna de ser vivida.

En relación con esta posición moderada nos encontramos dos problemas de especial dificultad: determinar la capacidad exigible a una persona para que pueda tomar una decisión de esa envergadura; y, en relación con esto, determinar quién decide y qué puede decidir cuándo nos encontramos ante una persona incapaz (desde los neonatos hasta las personas demenciadas o en estado vegetativo). La tendencia es a que otros puedan decidir la eutanasia de quienes no pueden hacerlo en situaciones particularmente dramáticas. De este modo, las posiciones moderada y radical tienden a converger.

b) *La perspectiva existencialista*. Al igual que al principio de la vida, desde esta perspectiva se afirma que la vida humana es siempre la de una persona y, puesto que ninguna persona puede ser utilizada únicamente como medio, nadie tiene derecho a disponer de su propia vida. Si se acaba con la vida, se acaba con la autonomía y se acaba con la dignidad de la persona.

Reconocer que la vida tiene un valor inviolable, para los demás y para el propio individuo, no quiere decir ni que la vida deba prolongarse artificialmente tanto como se pueda, ni que se prohíba el uso de medios que combatan el dolor, aunque puedan acortar la vida de la persona. La persona no tiene derecho a pedir ni que se acabe con su vida ni que se prolongue artificialmente cuando no existen opciones razonables de recuperación. El derecho a la vida se opone tanto a la eutanasia como al ensañamiento terapéutico.

Al igual que ocurre al inicio de la vida, también aquí se distingue la dimensión ética de la propiamente jurídica. Si bien atentar contra la vida, aun con el consentimiento del interesado, es intrínsecamente ilícito, ello no quiere decir que la respuesta del Derecho, y concretamente del derecho penal, haya de ser una y la misma para todos los casos. Así se podría considerar aceptable, por ejemplo, la existencia de un tipo penal atenuado para castigar la eutanasia consentida, como sucede en el Derecho español. Pero también se comprendería que, en determinadas circunstancias sociales, se determinara otra respuesta jurídica. Es un juicio prudencial el que decide la respuesta legal; de igual modo que será también otro juicio prudencial el que decida la interpretación y aplicación judicial del Derecho al caso concreto.

Por lo demás, desde esta perspectiva se juzga inconsistente la posición autonomista, que afirma la dignidad de la autonomía personal y, al mismo tiempo, considera un derecho poder acabar con ella.

3. LA HIPERTROFIA DEL LENGUAJE DE LOS DERECHOS HUMANOS: EL CASO DEL DERECHO A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y RELIGIOSA

También en este derecho basilar para el florecimiento humano encontramos dos posiciones enfrentadas, que dan lugar a dos interpretaciones antagónicas de este derecho y de otros que entran en relación con él. Por un lado, tenemos la posición *recelosa* ante la religión, que considera que esta esfera de la persona, pudiendo ser muy importante para algunos, no tiene que tener reflejo alguno en la vida pública. Ésta se rige por el respeto de los derechos fundamentales y el cumplimiento de las normas jurídicas. Dar relevancia pública a la religión constituye una intromisión en la vida de aquellos ciudadanos que libremente han decidido organizar sus vidas al margen de la religión o, por lo menos, al margen de aquélla que busca el protagonismo público. Ello no quiere decir necesariamente que se marginen las manifestaciones culturales y cultuales de la religión, que pueden tener una valiosa trascendencia social y, en cuanto tales, pueden ser tomadas en consideración. Así sucede, por ejemplo, cuando las administraciones públicas deciden participar en procesiones religiosas o subvencionarlas. Lo que se considera intolerable es que el código ético de determinada confesión religiosa condicione la vida de los ciudadanos en general; y también que determinada confesión religiosa reciba un tratamiento preferente por parte de las autoridades civiles.

Por otro lado, tenemos la posición *confiada* ante la religión, que considera que la religión no es, por principio, una amenaza a la vida libre. No niega que la religión haya sido utilizada en ocasiones para reprimir la libertad individual a lo largo de la historia o incluso en la actualidad. Pero considera que esos usos, pretéritos o presentes de la religión, son lo contrario de ella. En principio, la práctica religiosa es fuente de libertad y realización humana y, al mismo tiempo, elemento imprescindible para la construcción de sociedades justas y pacíficas. Precisamente, por esa importancia vital para la identidad personal y la construcción de los pueblos, su potencia destructiva es enorme cuando se somete a intereses particulares o se vincula a la violencia física o psicológica. Pero entonces ya no se puede hablar de religión sino de su uso perverso. Que no siempre sea sencillo marcar la línea fronteriza entre una práctica lícita (e incluso socialmente benéfica) y la instrumentalización de la religión no puede llevar a recelar de cualquier manifestación religiosa que trascienda del ámbito de la conciencia privada.

Esas dos visiones acerca del fenómeno religioso y de su relevancia en la vida de los individuos y de las sociedades traen consigo dos interpretaciones contrapuestas acerca



del derecho a la libertad religiosa. Ninguna de las dos lo niega; pero los resultados de una y otra interpretación son profundamente divergentes. Lo ilustraré con dos situaciones que son objeto de encendida discusión pública en los últimos años: me refero al alcance de la objeción de conciencia y a la presencia de las propuestas religiosas en la elaboración de las leyes y las políticas públicas.

3.1. *El alcance de la objeción de conciencia*

La objeción de conciencia es la resistencia al cumplimiento de un mandato legal por entender que su cumplimiento supondría ir contra la propia conciencia. Es obvio que la objeción de conciencia no puede ser una cláusula general para el incumplimiento de cuantas normas incomoden a los ciudadanos. Sin límites, la objeción se convertiría en la carcoma que, en poco tiempo, socavaría la solidez de cualquier orden jurídico. Ahora bien, los límites de la objeción de conciencia varían sustancialmente en función de la concepción acerca de la religión de la que se parta.

a) *La posición recelosa acerca de la religión.* Desde esta perspectiva se acepta que los individuos puedan objetar al cumplimiento de un mandato legal pero bajo unas estrictas condiciones. Por un lado, la objeción no puede amparar la violación del derecho de un tercero. Por otro lado, la objeción no puede emplearse para ir en contra, ya no de un mandato legal sino de una exigencia profesional. Precisamente porque la objeción de conciencia tiene unos límites difíciles de concretar *a priori*, deberá ser el legislador quien, con carácter general, especifique las situaciones en las que se admitirá el incumplimiento de un deber legal por razones de conciencia. Ofrezco dos ejemplos procedentes del campo de la asistencia sanitaria para ilustrar este modo de proceder; en uno se acepta mientras que en el otro se rechaza la objeción de conciencia.

Se suele aceptar que la negativa de los testigos de Jehová a recibir transfusiones de sangre sea tenida por objeción de conciencia de los pacientes. Se entiende que, en esos casos, la libertad del sujeto no lesiona derechos de terceros, y que la eventual muerte del objetor no es más que un resultado de su negativa a la transfusión libremente asumida. Por otro lado, la omisión de la transfusión por parte del médico no puede tenerse por una mala praxis médica, porque los tratamientos siempre están condicionados a su libre aceptación por parte del paciente.

En el caso de los abortos legales la posición ha ido variando. En una fase inicial, con la paulatina legalización del aborto en muchos países del mundo a partir de finales de los sesenta, se admitía con carácter general que los profesionales sanitarios pudieran abstenerse de practicar abortos por razones de conciencia. Paulatinamente se ha ido pasando a otra fase en la que se tiende a negar ese derecho. Dos argumentos se emplean para este rechazo. De una parte, se sostiene que el derecho de la mujer a la libertad y

salud reproductiva está por encima de las razones de conciencia del profesional para negarse a practicar abortos. Este argumento –el derecho a la libertad y salud de la mujer prevalece sobre el derecho a la conciencia del profesional– se vincula a otro relativo a la buena praxis médica. Si el aborto es un derecho de la mujer, habrá que entender que forma parte de la actividad propia de los especialistas en obstetricia, y les será exigible que aprendan a realizarlos y que los realicen cuando sean requeridos para ello. Los valores religiosos de los profesionales no pueden anteponerse a los derechos fundamentales de los pacientes y a su ejercicio profesional imparcial.

Conclusión. En el caso de los testigos de Jehová nos encontramos con una voluntad autónoma –la de no recibir transfusiones– que se hace prevalecer sobre la praxis médica convencional con respecto a una situación crítica –transfundir en casos de pérdida de sangre que amenacen gravemente a la salud o incluso la vida del paciente–. En el segundo nos encontramos con que la norma que permite la realización de abortos se convierte en garantía de un derecho, define el contenido de la obstetricia (que considera que la obstetricia es aquella especialidad médica que, entre otras actividades, incluye la de practicar abortos legales), y genera un deber de los profesionales sanitarios afectados con respecto a quien requiere de esa intervención. Tratándose de un derecho que tiene que ser garantizado por especialistas en obstetricia, el margen para la objeción de conciencia desaparece.

b) *La posición confiada acerca de la religión.* Desde esta otra perspectiva se sostiene que la libertad religiosa y de conciencia es la libertad principal que se debe garantizar, pues la vida que no puede desarrollarse de acuerdo con la propia conciencia no vale la pena ser vivida. En sociedades plurales como las actuales, además, el respeto a la libertad de conciencia es una exigencia básica de la convivencia. Por el valor que se reconoce a la religión, a la conciencia individual y a la convivencia pacífica entre ciudadanos con diferencias importantes sobre cuestiones fundamentales, desde esta perspectiva se afirma que la objeción de conciencia es un aspecto esencial de la libertad religiosa y de conciencia, y que sólo deberá limitarse ante el riesgo de colapso del orden social. Precisamente porque se toma en serio la religión y la conciencia de los individuos, no se aceptará que cualquier negativa a cumplir con deberes legales se revista con el manto de la objeción de conciencia. Pero, una vez filtrados los posibles abusos y garantizada la estabilidad social, no se pondrán trabas para que las personas puedan actuar conforme a sus conciencias, aunque el ordenamiento exija otro comportamiento con carácter general. A partir de estos principios, las respuestas a los dos ejemplos anteriormente mencionados serán distintas.

Ante la negativa a las transfusiones de sangre, se reconocerá el derecho del paciente a hacer prevalecer su conciencia pero sin obviar el drama que supone para el profesional el no poder actuar de acuerdo con su ciencia y su conciencia. Precisamente por ello, sobre



todo en un Estado social de Derecho, se planteará la posibilidad de crear unidades en las que pacientes que hayan rechazado la transfusión puedan ser atendidos con terapias sustitutorias. De esta manera se atendería las demandas tanto de los testigos de Jehová como de los profesionales sanitarios; de los primeros porque, como es obvio, no tienen ningún deseo de morir, pero mucho menos lo tienen de infringir un mandato sagrado de su religión; de los segundos, porque ven que, aunque los testigos no reciban la transfusión que consideran imprescindible, van a tener opción, al menos, a un tratamiento en alguna medida sustitutorio.

Con respecto al aborto, no se plantea ninguna duda acerca del alcance de la libertad de conciencia a la hora de amparar la negativa a practicar un aborto. Independientemente de los supuestos en los que esté legalizado el aborto y de las circunstancias en las que se pueda llevar a cabo, se acepta que los profesionales sanitarios puedan objetar a una práctica que, por muchas y consistentes razones, puede repeler a sus conciencias. Por lo demás, muchos profesionales no necesariamente apelan a sus conciencias para objetar al aborto, sino a la ciencia y a la profesión: entienden que la buena praxis médica en ningún caso puede incluir la práctica de un aborto voluntario, pues la medicina está para tratar y, en su caso, curar y el aborto no puede verse como un tratamiento sino sólo como una acción dirigida a acabar con la vida de un ser humano no nacido (dejo de lado la cuestión sobre el aborto cuando el embarazo constituye un riesgo grave para la vida de la mujer).

En los Estados en los que existe una cobertura sanitaria universal y gratuita, y la cartera de servicios incluye la práctica de abortos legales, se puede plantear un problema cuando la objeción de los profesionales hace imposible el acceso al aborto en una determinada área. En esos casos, la solución no pasa por forzar a los objetores a llevarlos a cabo, sino por facilitar a las mujeres el acceso a otros profesionales sin problemas de conciencia.

Conclusión. En el caso de los testigos de Jehová nos encontramos con que la libertad religiosa es tomada tan en serio que incluso puede sobreponerse a la salvaguardia de la vida mediante acciones constitutivas de la buena praxis médica. No se trata de permitir el suicidio, como se ha dicho en ocasiones, sino de permitir que una persona pueda ser fiel a sus convicciones religiosas hasta el punto de arriesgar su vida, e incluso morir por ellas. En el caso del aborto, por su parte, la objeción es aceptada sin margen para la duda. En una cuestión socialmente tan controvertida, debe respetarse la voluntad de quienes rechazan la práctica de abortos por considerarla contraria a su religión, a su conciencia o a su praxis profesional.

Las posiciones *recesosa* y *confiada* ante la religión coinciden en la respuesta al problema de los testigos de Jehová –al aceptar la objeción– pero el fundamento para hacerlo es distinto: en la primera, la razón es el respeto a la autonomía del paciente sin más; mientras que, en la segunda, la razón es concretamente el respeto a sus convicciones

religiosas. La respuesta al problema del aborto es distinta: desde la posición recelosa, las convicciones religiosas o de conciencia no pueden anteponerse ante el derecho a la libertad y a la salud reproductiva; mientras que, desde la posición confiada, se estima que la realización de una prestación sanitaria no puede anteponerse a la libertad religiosa o de conciencia. Desde la primera posición, en definitiva, se tiende a restringir el alcance de la objeción de conciencia; desde la segunda, en cambio, la objeción de conciencia es tenida como parte esencial del derecho a la libertad religiosa y de conciencia y, en consecuencia, tiende a respetarse con carácter general.

3.2. La presencia de las propuestas religiosas en los debates políticos

El alcance de la libertad religiosa en la vida pública está en función de la concepción de la religión de la que se parta. Si se parte de una concepción recelosa ese alcance será mucho más limitado que si se trata de una concepción confiada. Antes de ponerlo de manifiesto, conviene hacer dos precisiones.

En primer lugar, que la historia de las relaciones de los Estados con la religión puede condicionar la afinidad por una u otra concepción, pero lo hace en muy escasa medida. Así, en un extremo, nos podemos encontrar con que un Estado confesional mantenga una actitud recelosa hacia la presencia de las propuestas religiosas, incluso de su confesión religiosa oficial, en la vida pública. Pero también podemos encontrarnos lo contrario: que un Estado que rechace oficialmente cualquier relación oficial con las confesiones religiosas muestre una actitud receptiva a las propuestas procedentes del mundo religioso. Así, por ejemplo, un Estado paradigmáticamente laico como es Francia creó un comité nacional de bioética que cuenta con representación de las principales confesiones religiosas presentes en el país.

En segundo lugar, conviene precisar que las concepciones acerca del papel social de la religión que manejamos se mueven dentro del marco general de los derechos humanos, compartiendo unos límites básicos del campo de juego. Ambas concepciones, recelosa y confiada, aceptan que la religión no sea la fuente única de normatividad legal: no todo lo prescrito por la religión deberá necesariamente estarlo también por la ley. Por otro lado, ambas concepciones aceptan también que la libertad religiosa tiene un contenido esencial irrenunciable, según el cual es tan ilícito obligar como impedir a alguien la práctica religiosa. Fuera de este marco encontramos otras concepciones acerca de la religión, que no contemplamos, porque se salen de ese marco básico de reconocimiento de los derechos humanos. No obstante esta coincidencia de mínimos, vamos a ver a continuación las enormes diferencias que existen acerca de la presencia de los discursos religiosos en la vida política, dependiendo de la concepción de la religión de la que se parta.



a) *La posición recelosa acerca de la religión.* Reconociendo que las personas tienen libertad para profesar su religión, desde esta posición se recela de cualquier propuesta procedente del mundo religioso dirigida a orientar la vida pública. De igual modo que en el pasado la religión del Estado fue la norma de los ciudadanos, ahora se puede volver a esta situación indeseable si las confesiones religiosas despliegan toda su influencia política. Y aunque no se llegue a esas situaciones extremas, los afanes de las religiones por incidir en la vida pública suelen generar miedo entre los ciudadanos, paralizando su capacidad para pensar libremente. En todo caso, y aunque ni siquiera se produzca ese efecto indeseable del miedo paralizante en las democracias más consolidadas, siempre existe el riesgo de que las confesiones religiosas más beligerantes en el ámbito público logren convertir en delito para todos lo que no es más que un pecado para sus creyentes.

Lo cierto es que esta posición recelosa pone su punto de mira en el cristianismo y, particularmente, en la religión católica. Quedan fuera tanto las religiones que no aspiran a influir en la organización de la sociedad como aquellas otras que sólo admiten regir en todos los aspectos de la vida social. El cristianismo es la religión que más ha desarrollado, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, el principio de que la religión es distinta de la política y el derecho pero tiene una ineludible relación con ambos. Dentro del cristianismo encontramos, en la actualidad, iglesias y corrientes reticentes a influir en la vida pública. La iglesia católica es la que mantiene una posición más activa en cuanto a su participación pública y, por ello, es la que recibe las principales críticas desde la posición recelosa. Este recelo, por lo demás, no se limita a las manifestaciones públicas de los representantes religiosos, sino que se extiende a quienes, aunque hablen en nombre propio y sin apelar a una fe en particular para justificar su posición, mantienen posiciones coincidentes con una u otra confesión religiosa.

Insisto en que esta concepción no niega el derecho a profesar una fe y a que, desde esa fe, se enjuicie la moralidad de las leyes. Lo que se rechaza es la pretensión de que sus juicios particulares se conviertan en regla para todos.

b) *La posición confiada acerca de la religión.* Desde esta posición se reconoce que históricamente la religión ha sido la fuente principal de ordenación social para la mayoría de los pueblos; que ese fenómeno es incompatible, en la actualidad, con el respeto a la libertad de los individuos, y que siempre existe un riesgo de utilizar la religión para someter a los ciudadanos y generar identidades asesinas. Pero ese triple reconocimiento no significa que la religión en sí misma sea una realidad socialmente peligrosa. Se acepta que la religión es un aspecto constitutivo de la identidad de las personas y los pueblos, y que las religiones contienen principios y modelos de acción que pueden enriquecer los debates acerca de la ordenación justa de la sociedad. Por ello, son bienvenidas las propuestas procedentes del mundo religioso. No se trata de convertir automáticamente en ley las propuestas que se defiendan desde una religión u otra. Se

trata de no desconocerlas, teniéndolas en cuenta como se hace con las aportaciones de tantos otros agentes sociales que participan en los debates ciudadanos.

Por supuesto, desde esta perspectiva confiada ni se plantea la descalificación de ciudadano alguno por defender a título personal en la arena pública una posición que sea coincidente con la de una particular confesión religiosa. Habrá que debatir sobre las razones en las que base sus propuestas, sin otorgarle una tribuna privilegiada pero sin negarle el mismo reconocimiento que a cualquier ciudadano. Por supuesto que se aceptará que las autoridades religiosas participen en la vida pública, ofreciendo sus orientaciones morales sobre la vida política. Sus puntos de vista podrán ser objeto de crítica pero en ningún caso se justificará su descalificación como agentes sociales.

Desde la concepción recelosa se tiende a negar la legitimidad de las religiones para participar en los debates sobre la cosa pública. Convierten la libertad religiosa en un límite a la presencia pública de las religiones, que son tenidas como una amenaza para aquélla. Desde la concepción confiada, por el contrario, se considera que la participación de las religiones en los debates públicos no sólo es legítima sino que fortalece la democracia y puede ser fuente de inspiración para configurar el orden social. En el primer caso, la libertad religiosa se convierte en límite frente a los excesos del mundo religioso, que pueden desestabilizar la democracia; en el segundo, la libertad religiosa se revela como una de las garantías de la democracia. Dos interpretaciones contrarias de un mismo derecho: ¿cuál es la correcta? Y, sobre todo, ¿se puede hacer algo para superar esos enfrentamientos?

4. ALGUNAS CONSIDERACIONES PARA PRESERVAR LA FUERZA LEGITIMADORA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Jacques Maritain, uno de los intelectuales que participó en la elaboración de la DUDH, dejó escrito que el acuerdo alcanzado entre sus autores sólo podría mantenerse mientras no se les preguntara por qué. Si se hacía esa pregunta inmediatamente comparecería el desacuerdo más completo. Años después, Norberto Bobbio, otro notable filósofo político como Maritain, afirmaba que una vez aprobada la DUDH ya no tenía sentido seguir hablando sobre el fundamento de los derechos humanos, sino que había que centrar los esfuerzos en alcanzar unas garantías eficaces de los mismos.

El transcurso del tiempo nos confirma que Maritain tenía razón mientras que Bobbio, más bien, se equivocó. En el momento en que se empieza a indagar en el fundamento de los derechos comienza a resquebrajarse la solidez del concepto mismo de los derechos humanos. Y, por más que Bobbio lo estimara posible, no podemos dejar de preguntarnos por el fundamento y ocuparnos sólo de las garantías porque el alcance de cada derecho depende, en buena medida, del fundamento del que se parta.



Expuestas así las cosas, parece que el camino de los derechos humanos no tiene salida. Si dejamos de preguntarnos por el fundamento (para evitar así los desacuerdos) resulta imposible su interpretación, aplicación y también el establecimiento de garantías. Si, por el contrario, nos preguntamos por ellos automáticamente comienzan los desacuerdos. Así lo hemos visto con dos derechos tan vitales para la existencia y el desarrollo de las personas como son el derecho a la vida y la libertad religiosa. La referencia a los mismos derechos da lugar a propuestas antagónicas. ¿Se puede hacer algo? ¿Se puede conseguir que la apelación a los derechos humanos no se convierta en un arma arrojadiza sino en el instrumento jurídico más poderoso para salvaguardar la dignidad y la libertad humana? A continuación presento algunas propuestas dirigidas a quienes, aunque defiendan posiciones opuestas con relación al fundamento de los derechos, comparten la idea de que una sociedad justa exige el reconocimiento de los derechos humanos. Si todo el artículo, como ya dije, tenía un marcado carácter intuitivo, mucho más lo tienen estas propuestas para la acción con las que voy a concluir.

1. *Reforzar su legitimidad y su fuerza.* Si, en verdad, estamos convencidos de que los derechos humanos son un concepto valioso, una de las grandes aportaciones de Occidente a la historia de la humanidad, es fundamental reforzar su legitimidad y su fuerza. Para lograrlo, algunas acciones eficaces serían:

– *Respetar escrupulosamente el marco vigente de los derechos humanos.* Desde la Declaración de 1948, y aun antes, las organizaciones internacionales han aprobado un buen número de declaraciones y convenios en materia de derechos humanos. Algunos de esos instrumentos jurídicos cuentan con garantías de diverso tipo y/o con mecanismos de participación ciudadana. Más allá de que uno comparta en mayor o menor medida el contenido de todos estos instrumentos, es fundamental manifestar respeto por ellos. En el ámbito de los Estados, ese respeto se manifestará bien en el sometimiento real (y no puramente formal) a tales normas, bien en la manifestación de razones consistentes y universalizables para eludir ese sometimiento cuando se mantengan discrepancias respecto a ellas.

– *Subrayar lo que se comparte por encima de las diferencias.* A pesar de las diferentes concepciones existentes a la hora de sustentar los derechos humanos, no es exagerado decir que entre todas ellas existen muchos más puntos de acuerdo que desacuerdos. Es cierto que, en ocasiones, el desacuerdo puede ser radical y afectar a la concepción global del derecho humano en concreto. Por ejemplo, media un abismo entre la concepción que considera que el derecho a la vida consiste en proteger la vida de todo ser humano frente a cualquier agresión, incluso las autoinflingidas; y aquella otra para la que el derecho a la vida incluye la disposición de la misma. Pero, en general, lo común suele ser mayor que lo que separa con respecto a los derechos. Así, por ejemplo, si bien en el derecho a la vida encontramos profundas diferencias acerca de la protección debida antes del

nacimiento, pocos dudan de que la vida de todos los seres humanos tiene el mismo valor desde el nacimiento. En estos casos, si los contendientes acerca del contenido y alcance de un derecho particular subrayan la amplitud del terreno compartido, el debate sobre los puntos de discrepancia será menos tenso y más fecundo.

– *Evitar la retórica incendiaria de los derechos.* Señalaba al comienzo del trabajo que las demandas envueltas en el lenguaje de los derechos suelen tener un impacto mayor en la opinión pública que las que no se vinculan a los derechos humanos. Como todos asociamos (me refiero concretamente a los ciudadanos de los Estados democráticos) el concepto de los derechos humanos con la salvaguardia de la dignidad de la persona y de sus bienes esenciales, es lógico que las proclamas defendidas en nombre de los derechos nos llamen más la atención. El problema está en que, muchas veces, no hay razones suficientes para vincular esas proclamas a genuinos derechos. Pero es que, incluso cuando las hay, es conveniente modular el discurso para no incurrir en una retórica incendiaria que dificulte el debate y erosione el concepto de derechos humanos.

2. *Conducir las controversias al ámbito en el que verdaderamente se producen.* De los casos anteriormente analizados se observa que las diferentes interpretaciones de los derechos no se encuentran en el derecho en cuanto tal sino en las diferentes concepciones acerca de la realidad. Por ejemplo, que unos defiendan la licitud de la investigación con embriones humanos y otros la consideren contraria al derecho a la vida puede no deberse a diferentes concepciones acerca de ese derecho sino a las diferencias acerca de cuándo nos encontramos ante un ser humano. En esos casos, sería conveniente aceptar que las partes enfrentadas comparten su concepción sobre el derecho a la vida y discrepan sobre la cuestión acerca de cuándo existe el ser humano, de índole fundamentalmente filosófica. Si residenciamos correctamente los problemas, muchas de las controversias envueltas en el lenguaje de los derechos humanos transcurrirán por otros cauces más idóneos para su abordaje. De esta manera se logrará, además, que el concepto de los derechos humanos no se debilite, por no estar presente en más controversias que las que propiamente le correspondan.

3. *Buscar puntos de acuerdo y jugar limpio.* Ya he señalado que, entre los que reconocen los derechos humanos, es más lo que comparten que lo que los separa. Pero no se puede negar que existen diferencias profundas, en apariencia insalvables, que amenazan el progreso de los derechos humanos. Tomarse en serio los derechos exige combatir esas amenazas. Y una forma eficaz de lograrlo es buscando puntos de acuerdo y jugando limpio. Las controversias se suelen suscitar en territorios de frontera; con el tiempo, probablemente las posiciones se clarificarán. Por ejemplo, es posible que en el futuro se esclarezca definitivamente si lo contrario a los derechos humanos es el aborto o su penalización. Pero, hasta entonces, ¿tiene sentido plantear el debate principalmente en el ámbito de los derechos humanos? ¿Es conveniente hacerlo? Probablemente la respuesta a



la primera pregunta sea afirmativa porque el concepto de derechos humanos fue creado para conquistar áreas de justicia y tendría poco sentido dejar de hacerlo en aquellos campos que, aunque sean controvertidos, se entiende que existe en juego una exigencia básica de justicia. Ahora bien, no es tan clara la respuesta a la segunda pregunta. Si recurrimos al lenguaje de los derechos, empleamos un arma eficaz de persuasión. Pero se puede volver contra los propios derechos si el resultado es una mayor controversia como consecuencia del choque de interpretaciones de los derechos. Para evitar, o al menos reducir, el efecto perverso del lenguaje de los derechos, pueden resultar eficaces las siguientes medidas:

– La búsqueda de acuerdos amplios, aunque en ellos ninguna de las partes enfrentadas se vea enteramente reflejada. No se trata de hacer dejación de los principios, sino de facilitar el encuentro y el diálogo entre las partes contendientes, de modo que se mantenga abierta la puerta a la mutua “contaminación” y a los cambios de posiciones basados en razones.

– Para lograr lo anterior, es necesario el reconocimiento del rival como alguien que merece respeto y que, aunque defienda una posición errónea, tiene un punto de vista que puede mejorar el propio y que debe ser escuchado.

– Sólo cuando se juega limpio pueden escucharse los puntos de vista rivales. Jugar limpio exige no desacreditar al rival como interlocutor, no impedir su acceso al debate público y no cerrar los oídos para escuchar las razones en las que basa sus posiciones.

No dudo del carácter utópico de estas propuestas pero entiendo que, sólo en la medida en que se avance en esa dirección, no pervirtiendo el lenguaje de los derechos, se irán afianzando los derechos humanos en los Estados y en el mundo. La alternativa es la paralización y aun el retroceso de la gran empresa que principió hace sesenta años con la Declaración Universal de Derechos Humanos.