

## DERECHOS Y DEBERES. EL HORIZONTE DE LA RESPONSABILIDAD

RIGHTS AND DUTIES: DOES RESPONSIBILITY BROADEN HORIZONS?

EMILIA BEA PÉREZ  
Universitat de València

Fecha de recepción: 14-11-12

Fecha de aceptación: 13-2-13

**Resumen:** *El artículo recorre aquellos acontecimientos y textos del siglo XX más reveladores a la hora de abordar la relación entre derechos y deberes, proponiendo una lectura renovada de la noción de responsabilidad humana. La reflexión sobre las carencias del individualismo y del estatalismo, latentes en la cultura jurídico-política contemporánea, no pretende relativizar el papel de los derechos sino tratar de reforzarlo a través de un discurso permeable a otras formulaciones de las exigencias de justicia y a otras concepciones del mundo, con el objetivo de fortalecer la conciencia cívica, el tejido social relacional, la asunción responsable de las propias obligaciones y una idea de universalidad más sensible a la dimensión comunitaria.*

**Abstract:** *This essay deals with those XXth century events and works which are the most significant with regard to the relationship between rights and duties and it aims to propose a new interpretation of the notion of human responsibility. The critique of the shortcomings of individualism and statism, which are latent in the realms of contemporary legal and political culture, isn't meant to relativize the importance of rights, but rather to reinforce it through the adoption of a perspective which is open to diverse formulations of the demands of justice and different worldviews; its ultimate goal is to strengthen civic awareness, the relational and social fabric, the responsible assumption of one's own obligations and an idea of universality which proves to be more sensitive to the dimension of community.*

**Palabras clave:** responsabilidad, deberes, barbarie, hermenéutica diatópica, fraternidad

**Keywords:** responsibility, duties, barbarism, diatopic hermeneutics, fraternity

## 1. INTRODUCCIÓN

El principal objetivo de este trabajo es abordar el desarrollo de la relación entre derechos y deberes humanos a lo largo del siglo XX, destacando aquellas aportaciones que, frente a la tendencia dominante, han pensado esta relación más allá del esquema de la mera correspondencia entre términos correlativos basada en la indiscutible primacía de los derechos. Entre las reflexiones y propuestas que intentan responder a la constelación de cuestiones que se plantean en este tema, revisten un interés especial aquellas que se centran en una lectura renovada de la noción de responsabilidad; noción nuclear en el pensamiento de Emmanuel Levinas, que se proyecta en su iluminadora afirmación de que el dato originario de la fenomenología de los derechos humanos consiste en manifestarse “como derechos del otro hombre y como deber para mí, como mis deberes en la fraternidad”<sup>1</sup>. Frase que apunta al horizonte en que querría situarse el presente texto.

La referencia a las responsabilidades y deberes humanos preside una serie de documentos e iniciativas de carácter internacional, surgidas en las últimas décadas con la intención de alertar a los gobiernos y a la opinión pública sobre la exigencia de abrir nuevos caminos para reforzar el compromiso con el respeto de la dignidad humana. Desde este compromiso compartido, la apelación al deber o a la responsabilidad no se presenta como alternativa, sino como complemento ineludible de la noción de derecho, poniendo el énfasis en que las lamentables y flagrantes carencias de realización de los derechos humanos a que asistimos derivan en buena medida de su matriz individualista y estatista, difícil de compatibilizar con algunas de las necesidades humanas cuya satisfacción se reclama y que cada vez parecen más inabarcables sin una convicción firme por parte de toda la sociedad. Esta preocupación forma parte de un proceso global tendente a redimensionar el vínculo social a través de nuevos escenarios que permitan articular un rico y complejo entramado de relaciones horizontales más allá del marco estatal.

Desde este punto de vista, se trataría de rehabilitar el lenguaje de los deberes con una intención liberadora, es decir, orientada al logro de un orden social más justo y potenciador de la autonomía personal, que, si bien no debe ceder ni un ápice en las conquistas sociales alcanzadas gracias a la lucha por los derechos, tampoco puede dar la espalda a aspiraciones humanas legítimas por el hecho de materializarse en otras formas de expresión. El

---

<sup>1</sup> E. LEVINAS, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, p. 187.

lenguaje de los deberes no es necesariamente incompatible con el lenguaje de los derechos por mucho que la historia parezca probar lo contrario. Lejos de instalarnos en la fatalidad, aunque bien atentos a las lecciones del pasado, podemos hacer una lectura en positivo de los signos que en el presente parecen apuntar hacia la viabilidad de una especie de gramática comparada de ambos lenguajes o de una permeabilidad mutua, en la línea, no de rebajar, sino de resituar la significación y alcance del discurso de los derechos humanos; un discurso que ha sido forzado hasta el extremo y casi desnaturalizado para insertar en él demandas que parecen excederle y a las que seguramente podría darse mejor acogida con otro tipo de formulaciones. La mayor parte de las exigencias que se manifiestan en el terreno ecológico, en el del desarrollo o en el de la paz, y que se intentan satisfacer a través de los derechos de solidaridad o de tercera generación, se expresarían más acertadamente mediante las categorías del deber y de la responsabilidad, pues implican un tipo de relaciones intersubjetivas y comunitarias e, incluso, un tipo de temporalidad, abierta tanto al pasado como al futuro, difíciles de reconducir a los esquemas jurídicos habituales.

En este tema, la perspectiva diacrónica debe unirse a la perspectiva diatópica, pues asomarse a cualquier momento de este siglo implica descubrir el doble impulso –universalista e intercultural– que lo singulariza y que, muy en particular en el orden de cuestiones que nos ocupan, hace que aparezca como un periodo incomparablemente más fructífero que cualquier otro de la historia. La autorreflexión y apertura sincera al otro que se exige en toda interpretación intercultural puede contribuir al propósito referido de transformar el lenguaje de los derechos humanos, haciéndolo más receptivo respecto a otros contextos culturales en que prima el lenguaje de los deberes. Este punto de vista permite comprender que no se puede ser auténticamente universal sin la interpenetración de las culturas en un verdadero pluralismo.

La óptica que asumiremos en las páginas siguientes se nutre de la *hermenéutica diatópica* de Raimon Panikkar, en la que se inspiran diversos autores a la hora de abordar los derechos humanos en clave intercultural. El punto de partida es la conciencia de que los *tópoi*, lugares de distintas culturas, no pueden entenderse con los instrumentos de comprensión de una sola tradición. La hermenéutica diatópica intenta poner en contacto horizontes humanos diferentes para lograr articular pluralismo y universalidad, pues es posible “pensar todos los fragmentos de nuestro mundo actual para reunirlos en un

conjunto no monolítico, pero sí armónico”<sup>2</sup> (*Colligite fragmenta*). Boaventura de Sousa Santos se remite a este modelo como una fuente para transformar la conceptualización y la práctica de los derechos humanos de un localismo globalizado –una entidad local extiende su alcance sobre el globo y desde ahí designa a una entidad rival como local– a un proyecto cosmopolita ligado a la “herencia común de la humanidad”. Según explica, esta transformación, que es la tarea central de las políticas emancipatorias de nuestro tiempo, solo será posible si se evita tanto el universalismo abstracto, a través del diálogo intercultural, como el relativismo, mediante la articulación de criterios procedimentales interculturales que permitan distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias. Aunque el discurso dominante de los derechos humanos ha estado marcado con el marchamo liberal occidental, también se ha ido desarrollando un discurso y una práctica de derechos humanos “contrahegemónica”. La hermenéutica diatópica consistiría en crear una conciencia autorreflexiva de la *incompletud* de la propia cultura, ya que esta conciencia es la principal condición para poder participar en el diálogo<sup>3</sup>.

Desde una sintonía común con el pensamiento de Panikkar, August Monzon había anticipado esta exigencia de reformular, complementar o inter-fecundar nuestros textos sobre los derechos humanos con los de otros pueblos o culturas, así como con las diversas tradiciones religiosas, filosóficas y políticas surgidas o desarrolladas en Occidente más allá del liberalismo. Un consenso universal basado en un verdadero diálogo pasa por aceptar “como punto de partida que la idea de derechos humanos (de *humanitas* o dignidad humana) forma parte del patrimonio ético común de la humanidad y, a la vez, que toda cultura y visión del mundo encierra elementos valiosos cuya pérdida afectaría a toda la familia humana”<sup>4</sup>. Para que las culturas puedan interpelarse mutuamente hay que potenciar aquellas versiones o corrientes más abiertas, es decir, las que se sitúan en el círculo más amplio de reciprocidad y reconocimiento del otro, ya que resulta ineludible la auto-crítica interna. En esta línea, Dany Rondeau aplica la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar a la relación entre derechos y deberes. A su juicio, “si la ideología de los derechos humanos se transforma y se acompaña de un senti-

<sup>2</sup> R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 19-20.

<sup>3</sup> B. de Sousa SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, trad. de L. J. Ariza, *El Otro Derecho*, núm. 28, 2002, pp. 59-83.

<sup>4</sup> A. MONZON, “Derechos humanos y diálogo intercultural” en J. BALLESTEROS (ed.), *Derechos Humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Tecnos, Madrid 1992, p. (116-133) 118.

do agudo de las responsabilidades y de los deberes, muchos de los reproches dirigidos a la concepción liberal de los derechos dejarían de tener sentido” y, en especial, “su incapacidad para reconciliar los deseos individuales con las necesidades de las personas y las de la comunidad”. Por tanto: “el acento sobre los derechos al mismo tiempo que sobre las responsabilidades respecto al otro (tanto el de hoy como el de mañana) pretende realizar el fin propio de los derechos del ser humano: la libertad y la justicia, sin la cual esta libertad no es de hecho más que un privilegio para algunos”<sup>5</sup>.

En esta óptica, los derechos humanos no están anclados para siempre en la tradición que los alumbró, no son una realidad petrificada en las condiciones históricas de su nacimiento. Podríamos decir que son un concepto que desborda cualquier concepción del mismo y de ahí su vocación universal y su capacidad para irse enriqueciendo, aunque no sea un concepto infinitamente maleable. Entendidos como exigencias normativas de la dignidad humana, los derechos humanos pueden ser asumidos y reinterpretados de modos diversos, pues siempre son una instancia crítica frente a cualquier intento de apropiación por parte de una determinada cultura. Se abre así la puerta a un consenso más amplio y profundo del que fue posible en el momento histórico en que se redactó la Declaración Universal de Derechos Humanos [DUDH].

El diálogo intergeneracional e intercultural se intuye también en la propuesta de Xabier Etxebarria basada en la hermenéutica *restauradora* de Paul Ricoeur. Desde este enfoque, “es la propia experiencia histórica, vivida en un acontecer temporal y plasmada en una narración que la interpreta y que se somete a una cadena de interpretaciones, la que se propone como lugar privilegiado de revelación de sentido de la identidad humana; también, por tanto, como lugar del sentido y alcance de los derechos humanos, de los humanos como sujetos de derechos”. La comprensión del sentido es histórica pero alejada de cualquier sombra de relativismo, pues “a priori este enfoque no privilegia una narración concreta sobre las otras, pero tampoco iguala necesariamente a todas en su capacidad reveladora: caben todas las narraciones culturales, pero cada una deberá probar su carga de plenitud en su confrontación respetuosa con las demás”. Una propuesta que se acerca a lo que el autor denomina la *intención iusnaturalista*, “al posibilitar a través del

---

<sup>5</sup> D. RONDEAU, “La relation des droits aux devoirs: Approche interculturelle», *Aspects*, núm. 1, 2008, pp. (141-166) 164.

proceso interpretativo el desvelamiento complejo de lo que supone la dignidad humana de los sujetos que protagonizan los relatos”<sup>6</sup>.

De acuerdo con esta perspectiva, no podemos dejar de reflexionar sobre los dos acontecimientos del siglo XX que fundan nuestra comprensión actual de los derechos humanos: el Holocausto y la Declaración Universal de Derechos Humanos. Ambos “engendran sentimientos de gran intensidad ética”. El primero es una radical “revelación en negativo, un anti-Sinaí”, en palabras de Ricoeur, que “funda los derechos humanos desde el mal”, desde el horror ante la negación más radical de los mismos, desde el crimen contra la humanidad, que no debe repetirse jamás, y desde la conciencia de esos “derechos aplastados como derechos pendientes de las víctimas”<sup>7</sup>. El segundo, en cambio, se ve como revelador en positivo siendo merecedor de una conmemoración ferviente. Ambos relatos “fundacionales” nos hablan del significado contemporáneo de los derechos humanos y, como veremos a continuación, son muy elocuentes –con sus palabras, con sus silencios y con el contexto que los rodea– respecto al papel secundario asignado a los deberes y a las responsabilidades humanas. Junto a estos relatos, en la última parte del trabajo aludiremos a aquellos otros textos del siglo XX que de forma explícita pretenden fecundar la rica y compleja tradición de los derechos humanos atendiendo al lado oculto y marginal de los deberes y de la responsabilidad y tratando de encontrar ahí las huellas de ese fondo común de humanidad, de ese primigenio sentido de la dignidad humana, que es su raíz más profunda y que se propone como el lugar de arraigo de nuevos consensos universales más amplios.

## 2. REPENSAR LOS DERECHOS HUMANOS DESDE SU RADICAL NEGACIÓN

### 2.1. El rechazo de los deberes como reacción frente a la barbarie

La luz que la idea de derechos humanos proyecta en la historia se manifiesta en su negativo a través de las tinieblas que reinaron sobre la faz de la tierra en el Holocausto.

---

<sup>6</sup> X. ETXEBERRIA, “Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica”, *Cuadernos Deusto de Derechos humanos*, núm. 4, 1999, pp. 16-17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 27.

Este triunfo de la muerte conduce al nuevo imperativo categórico enunciado por Theodor Adorno: “el de orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”. El nuevo imperativo exige mirar la historia desde el punto de vista de los vencidos y de los oprimidos y, a partir de ahí, tratar de narrar lo inenarrable e intentar responder, hacerse cargo, de la injusticia pendiente. Responsabilidad, memoria, justicia y verdad son términos que ya no pueden declinarse por separado. La filosofía del derecho y la filosofía política deberán estar bien atentas a este nuevo imperativo que se coloca en el núcleo de la filosofía práctica haciendo tambalear sus propios cimientos. No en vano, Hannah Arendt anuncia que “el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la posguerra en Europa”<sup>8</sup>; un tema prácticamente olvidado en las ciencias sociales y relegado filosóficamente al campo de la teodicea. Las nuevas expresiones del mal alteraban de tal manera la arquitectura del orden humano y social que se carecía de los instrumentos necesarios para afrontarlas. El aparato conceptual del discurso filosófico moral, político y jurídico no estaba a la altura de los nuevos retos, pues sus categorías fueron pensadas para juzgar acciones malvadas, gobiernos tiránicos o delitos comunes por muy crueles que fueran, no para enfrentarse al exterminio sistemático de inocentes. El desafío resultaba demasiado radical para ser encarado adecuadamente en una situación de emergencia como la de posguerra. El panorama era desolador: más de 50 millones de víctimas a las espaldas, en su mayoría civiles; los efectos devastadores de las dos bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki; millones de desplazados y deportados, y ciudades enteras arrasadas bajo los bombardeos. De esas ruinas, y del hálito de esperanza que pervivió en medio de la catástrofe, nació la Declaración Universal de Derechos Humanos.

La Declaración, adoptada por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948, era el primer paso ineludible –un paso sin parangón por su valor simbólico– para la refundación del compromiso con las exigencias derivadas de la dignidad humana, pero que corría el riesgo de quedar en papel mojado si el rechazo de la barbarie no era seguido de una profunda reflexión sobre aquello que le dio origen y que permanece latente en el tiempo, más allá de la ruptura con el momento culmen de su exacerbación. La *anti-civilización* era la peor posibilidad de un *proyecto civilizatorio* que, al con-

---

<sup>8</sup> H. ARENDT, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. A. Serrano de Haro, Caparrós, Madrid, 2005, pp. 167-168.

fiar excesivamente en la racionalidad científica y técnica, había relegado a un segundo plano todas aquellas dimensiones del pensamiento y de la vida capaces de ofrecer resistencia a su dominio ilimitado.

La situación obligaba a avanzar en dos líneas de trabajo paralelas y complementarias, en las que los derechos y los deberes humanos aparecen comprometidos: la del derecho internacional de los derechos humanos y la del derecho penal internacional, ambas orientadas a cumplir los objetivos de no repetición y de afianzamiento de la paz. La primera vía, en la que se encuadra la Declaración de 1948, mira al futuro y obliga a cambios profundos en diferentes planos. La segunda, aunque también tuviera una finalidad preventiva, miraba sobre todo al pasado, ya que intentaba saldar cuentas con el régimen nacionalsocialista castigando a los responsables del genocidio en nombre de sus víctimas. La vía penal concentraba todos los problemas de un proceso transicional tan traumático como este, que requería medidas políticas complementarias para sustanciar la responsabilidad colectiva y elaborar un relato público de los hechos. A pesar de las deficiencias, a partir de aquí, la prohibición de las prácticas más lesivas de la dignidad humana –la tortura, la esclavitud o la deportación, entre otras– se convierte en un estándar mínimo, basado en consideraciones elementales de humanidad, que debe ser respetado incondicionalmente. Si se discutiera la prohibición de alguno de estos crímenes, las posibilidades del enfoque diatópico antes asumido quedarían seriamente dañadas por no decir anuladas. Hemos partido de que todas las culturas captan algunas dimensiones de la dignidad humana y que una visión poliédrica se forma a través del diálogo. Ello implica, lógicamente, que se dialogue sobre algo, sobre un denominador común, aunque este solo sea la conciencia de lo radicalmente injusto o de lo inhumano, es decir, implica que seamos capaces al menos de coincidir en que acciones como las que acabamos de citar son límites infranqueables.

El balance que, pasados los años, puede hacerse de aquella primera lucha contra la impunidad es de luces y de sombras. Si bien se impulsó decididamente la justicia internacional, hubo grandes deficiencias tanto en los procesos judiciales como en los procesos administrativos de *desnazificación*, que en muchos casos condujeron a que personas implicadas directamente en la maquinaria de exterminio, sin dar pruebas de ningún tipo de arrepentimiento, fueran reintegradas en sus puestos de trabajo. El caso de algunos penalistas célebres es muy significativo teniendo en cuenta que la teoría de la pena fue quizá la aportación de la Ilustración jurídica más pervertida. En ge-

neral, aquellos juristas que, en vez de intentar frenar el avance del totalitarismo con las herramientas legales limitadoras del ejercicio opresivo del poder, pusieron toda su pericia al servicio de la voluntad del Führer, fueron mucho más que piezas pasivas del engranaje totalitario. Al acabar la contienda, todo el entramado judicial, legal y doctrinal que sustentó al régimen se parapetó detrás de la excusa de la obediencia debida como estrategia para esquivar la responsabilidad penal. En el marco de los juicios, especialmente en el proceso contra los juristas nazis en Nüremberg (el "Juicio de los jueces"), se discutió sobre la relación entre deber jurídico y deber moral y la invocación de estas nociones estuvo llena de trampas que condujeron decisivamente a su descrédito. El silencio sobre los deberes en la arquitectura del nuevo orden internacional estuvo influido por este intento desesperado de justificar lo injustificable escudándose en que en una sociedad orgánica, jerarquizada y autoritaria, como la del Tercer Reich, todas las decisiones dependían de las órdenes de los superiores hasta llegar a la cúspide de la pirámide que no era una norma sino la voluntad de Hitler, en la dinámica del *Führerprinzip*. El universo nacionalsocialista estaba impregnado del decisionismo de Carl Schmitt, el gran oponente del normativismo de Hans Kelsen.

Sin embargo, el pensamiento de Kelsen fue blanco de las críticas, ya que su estricta separación conceptual entre Derecho y moral podía ser interpretada como justificación de la obediencia al Derecho formalmente válido al margen de su contenido. Esta crítica era injusta respecto a la propia biografía del autor –cuyo perfil de judío liberal le había reportado la persecución– y respecto a su defensa de la democracia, aunque la Teoría pura del derecho, pensada en las coordenadas de un sistema democrático, por su asepsia valorativa, carecía de resortes suficientes para resistir al nacimiento de un Estado totalitario; capacidad de resistir que sintoniza poco con la actitud de Pilatos que para Kelsen representa el punto de vista democrático en un diálogo con Jesús que "sin proponérselo, se convierte en un trágico símbolo del antagonismo entre absolutismo y relativismo"<sup>9</sup>. La democracia de posguerra partía, utilizando el título de un libro de C. S. Nino, del "juicio al mal absoluto"<sup>10</sup>, lo que, como hemos visto, es ya de por sí una impugnación del relativismo y del escepticismo y pone en valor actitudes de búsqueda de la Verdad y denuncia de la injusticia que difícilmente encajarían en alguno de los términos de esta falsa dicotomía.

---

<sup>9</sup> G. ZAGREBELSKY, *La crucifixión y la democracia*, trad. A. Pentimalli, Ariel, Barcelona, 1996, p. 7.

<sup>10</sup> C. S. NINO, *Juicio al mal absoluto*, trad. de M. f. Böhmer, Barcelona, Ariel, 2006.

En cualquier caso, los jerarcas nazis evidentemente no eran ni kelsenianos ni menos aun kantianos, aunque algunos, como Eichmann, tuvieran la desfachatez de intentar justificar su conducta apelando a la definición kantiana del deber. La facultad humana de juzgar en Kant es incompatible con la obediencia ciega y, como afirma Emil Fackenheim, la tercera formulación del imperativo categórico se hace en nombre de la dignidad humana, mientras que “los Eichmanns del Tercer Reich lo invocaron en nombre de una destrucción tan total de la dignidad que, de haberse cumplido su sueño, no quedaría resto alguno de ella”<sup>11</sup>. En las antípodas de este imperativo, los jueces, fiscales, profesores y funcionarios del Estado que “hicieron carrera” en aquellos años siguieron, nos recuerda Hannah Arendt, la fórmula del “imperativo categórico del Tercer Reich”, debida a Hans Frank: “Comportate de tal manera que si el Führer te viera, aprobara tus actos”<sup>12</sup>. Este jurista, condenado en Nüremberg, sostenía que la voluntad de Hitler era la ley constitucional, que debía ser obedecida incondicionalmente y que la ideología nacionalsocialista era la base para la interpretación de las fuentes legales.

También la Escuela de Kiel contribuyó significativamente al ropaje jurídico de un sistema que en realidad estaba desnudo ante el poder. Siguiendo a Massimo La Torre en su análisis de la obra de Karl Larenz<sup>13</sup>, la perspectiva organicista de la relación entre sociedad e individuo relativizaba la subjetividad jurídica y el derecho subjetivo hasta diluirlos en la comunidad popular orgánica, lo que se tradujo, en palabras de A. E. Pérez Luño, “en una negación absoluta de los valores, de la dignidad y de la autonomía de la persona, absorbida por esa entidad metafísica comunitaria, cuya orientación y sentido eran interpretados por el partido nazi en régimen de monopolio”<sup>14</sup>.

A partir de aquí, las referencias al interés colectivo, a las obligaciones y a la comunidad despiertan una reacción adversa, junto al impacto negativo del uso exculpatorio de expresiones como el “deber es el deber” y “órdenes son órdenes”, convertidas en frases tan mortíferas que su simple mención resultará indecente. Aunque no sabemos si aún ha pesado más en el descrédito

<sup>11</sup> E. FACKENHEIM, *Reparar el mundo*, trad. T. Checchi González, Sigueme, Salamanca, 2008, p. 321.

<sup>12</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, trad. de C. Ribalta, 4ª ed., Lumen, Barcelona, 2003, p. 84.

<sup>13</sup> M. LA TORRE, *La lucha contra el derecho subjetivo. Karl Larenz y la teoría nacionalsocialista del Derecho*, trad. de C. García Pascual, Dykinson, Madrid, 2008.

<sup>14</sup> A. E. PÉREZ LUÑO, “El Estado totalitario contra el derecho subjetivo. La teoría jurídica de Karl Larenz”, *Sistema*, núm. 211, 2009, p. (3-13) 7.

de esas nociones el recuerdo de las proclamas de los líderes fascistas, por ejemplo de Mussolini, arengando al pueblo a tener en cuenta “primero los deberes, luego los derechos” y a coordinar esfuerzos “cada cual en su sitio y todos dispuestos a cumplir su deber”. A partir de entonces, la simple evocación de esta palabra genera sentimientos de rechazo, quedando para siempre lastrada de una carga simbólica muy negativa.

Gracias al testimonio de uno de los principales artífices de la Declaración, el representante francés de origen judío René Cassin, sabemos que la cuestión de los derechos y de los deberes se suscitó desde el principio, pero que ni siquiera en la fase preparatoria de la elaboración del texto hubo un debate serio sobre el tema. Las palabras tajantes de la presidenta de la Comisión de Derechos Humanos, Eleanor Roosevelt, pronunciadas en una de las primeras reuniones de trabajo, cierran prácticamente la discusión: “La tarea que se nos ha encomendado es la de proclamar los derechos y las libertades fundamentales del ser humano... no la de enumerar sus obligaciones”<sup>15</sup>. El contexto histórico fue determinante y René Cassin lo confirma: “Si la mención a los deberes del individuo hacia la sociedad no fue admitida en esta Declaración fue porque la elaboración de la nueva carta siguió al horror. En el clima de indignación que animaba a las comisiones de redacción, la Declaración Universal debía tener sobre todo el sentido de una protesta solemne de la conciencia humana contra la tiranía ilimitada del Estado”<sup>16</sup>. A la hora de redactar la Declaración, el único punto de unión entre sistemas y corrientes de pensamiento diferentes, e incluso enfrentados entre sí, era la oposición frontal a los excesos que habían cometido los Estados fascistas, caracterizados precisamente, como hemos visto, por la revalorización de los deberes del individuo respecto a la comunidad. Las ideologías reaccionarias de cualquier signo se caracterizan por condicionar el disfrute de las libertades a la identificación con los valores representados por el Estado, mientras que la intención de la Declaración era la de proclamar derechos universales e inalienables de cuyo disfrute no puede ser excluido ningún ser humano.

Ahora bien, potenciar los derechos en detrimento de los deberes, como antídoto contra la tiranía y la opresión, no es un fenómeno nuevo, ya que

---

<sup>15</sup> R. CASSIN, “De la place faite aux devoirs de l’individu dans la Déclaration Universelle des Droits de l’homme» en *Problèmes des Droits de l’homme et de l’unification européenne. Mélanges offerts à Polys Modinos*, Pedone, Paris, 1968, p. 481 (donde cita estas palabras).

<sup>16</sup> Como recuerda A. MACHERET en “Préface” en MEYER-BISCH, P. (dir.), *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, Editions du Cerf, Paris, 1989, p. (5-7) 6.

las grandes declaraciones de derechos de las revoluciones liberales nacieron del mismo impulso. Volviendo la vista atrás, observamos que hubo interesantes debates sobre los deberes durante la redacción de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 (especialmente el protagonizado por el abad Grégoire) y que los deberes de los ciudadanos estuvieron muy presentes en la Constitución de 1795 y se aludió a ellos en el Preámbulo de la Constitución de 1848. A juicio de G. Peces-Barba, al igual que ocurrirá después “en la organización política de los Estados autoritarios (Italia, Alemania, Portugal y España)”<sup>17</sup>, la voluntad de positivizar los deberes estaba en esta época al servicio de una sociedad que desconfiaba de los derechos, de los componentes progresistas de la libertad y de la soberanía popular. La idea que se impuso es que no se había hecho una revolución para restablecer los viejos deberes hacia Dios, hacia nosotros mismos y hacia los demás hombres, sino para imprimir una nueva dinámica a las relaciones sociales. El paso de la concepción orgánica a la concepción individualista de la sociedad es un cambio de paradigma, un “giro copernicano”, en que cobran vida la democracia, la autonomía moral del sujeto y los derechos humanos.

El paradigma dominante en las ciencias sociales será el individualismo metodológico del contractualismo moderno, que, frente a la idea de sociabilidad natural, parte del individuo pre-social que entra en sociedad como quiere y cuando quiere, pues todo está en manos de la voluntad de los contratantes. Los individuos abstractos crean aquellos vínculos que consideran oportunos y que en cualquier momento pueden romper. El otro es el socio de un acuerdo interesado y provisional, al que miramos con desconfianza como una potencial amenaza o un posible competidor. Todo es materia de libre disposición y nada viene dado de antemano. El objetivo es depender lo menos posible de los demás, no necesitar al otro ni ser requerido por sus necesidades. En los orígenes de esta lógica, la propiedad privada aparece como el prototipo de los derechos humanos, que se ajustan a la categoría del derecho subjetivo, de signo patrimonialista y iusprivatista. En palabras de Tommaso Greco, “no sólo existe una relación estrechísima entre la construcción del individuo y su representación como ‘sujeto de derechos’, sino que se puede llegar a decir que la construcción del sujeto individual ha sido posible *in quanto* se ha pensado al individuo como sujeto de derechos. La historia del individualismo moderno coincide, de hecho, con

---

<sup>17</sup> G. PECES-BARBA, “Los deberes fundamentales”, *Doxa*, núm 4, 1987, p. (329-341) 331.

la historia de la afirmación de los derechos subjetivos”<sup>18</sup>. Como muestra Jesús Ballesteros, el economicismo y el estatalismo se dan la mano en una dinámica que solo podrá invertirse con el paso de los derechos subjetivos a los derechos inalienables<sup>19</sup>. Los derechos subjetivos se enmarcan en la relación vertical individuo-Estado, sin otras posibilidades de mediación realmente significativas: “Estamos habituados a pensar –observa Greco– que los derechos están contra el Estado, y que precisamente para defenderse del Estado han sido ‘inventados’, y debemos adquirir el hábito de pensar que nacen en el interior de un dispositivo en el que Estado y derechos corren paralelos para implicarse y confirmarse recíprocamente”. El primado de los derechos subjetivos va así en detrimento del “valor horizontal de la práctica de los deberes”<sup>20</sup>.

El mecanismo para neutralizar los deberes como categoría autónoma consistirá en su consideración como la simple condición racional, el mero reflejo, de los derechos proclamados. El esquema reductivo de la correlación lógica entre derechos y deberes dominará el panorama del pensamiento jurídico contemporáneo, si bien las disquisiciones analíticas que atienden a las modalidades de las situaciones jurídicas subjetivas –en especial, la taxonomía de Hohfeld– han ido perfilando las correspondencias entre las distintas posiciones jurídicas a través de categorías que no encajan exactamente en el marco general en el que los deberes son el reverso de los derechos en una perfecta simetría.

Hay que advertir que no puede haber correlación necesaria entre los deberes y los derechos establecidos por las normas constitucionales ya que sería “una amenaza para la efectividad y operatividad de los derechos fundamentales”<sup>21</sup>. Rafael de Asís en *Deberes y obligaciones en la Constitución* aborda el tema partiendo de una interesante clasificación de las llamadas “obligaciones jurídicas básicas”<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> T. GRECO, “Antes el deber: Una crítica de la filosofía de los derechos”, trad de E. Bea, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXVI, 2010, pp. (327-343) 335-336.

<sup>19</sup> J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2000, en especial pp. 146-178.

<sup>20</sup> T. GRECO, “Antes el deber: Una crítica de la filosofía de los derechos”, cit., pp. 337-339.

<sup>21</sup> E. GARCÍA DE ENTERRÍA y T. R. FERNÁNDEZ, *Curso de Derecho Administrativo*, Tomo II, Civitas, Madrid, 10ª ed. 2006, p. 32.

<sup>22</sup> R. de ASÍS, *Deberes y obligaciones en la Constitución*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, pp. 207-208.

Nuestro texto constitucional sigue las pautas de la Ley Fundamental de Bonn, modelo del nuevo constitucionalismo europeo, que imprime importantes transformaciones en el sistema de derechos fundamentales en aras de un interés prioritariamente garantista<sup>23</sup>. Según A. Spadaro, este reclamo a los derechos más que a los deberes es la fuerza y la debilidad del neoconstitucionalismo en sus diferentes versiones. El jurista italiano propone elaborar una “teoría de los deberes públicos globales”, distinta y complementaria de una avanzada “teoría de los derechos”, a fin de que los derechos globales sean algo más que un mero e inútil *flatus vocis*<sup>24</sup>. A este propósito, y sobre todo en el caso de algunos derechos sociales de naturaleza prestacional, es importante tomar conciencia de que su satisfacción a través de deberes positivos, de dar o de hacer, no puede ser responsabilidad exclusiva del Estado sino de toda una red de grupos sociales y de entes privados. La extensión de la eficacia de los derechos fundamentales frente a terceros (*Drittwirkung*) conlleva una mayor permeabilidad a la práctica horizontal de los deberes y a su presencia en el tejido social. Daniel Colard, partidario de la vinculación *erga omnes* del sistema de derechos, señala que la aplicabilidad “intersubjetiva” supone la indivisibilidad entre derechos de libertad y derechos de igualdad y plantea la cuestión de la indivisibilidad entre los derechos y los deberes del ser humano, que solo será aceptable si no es a costa de sacrificar los derechos y si se toma en consideración que “el principio de indivisibilidad apela a un corolario: el deber de solidaridad”<sup>25</sup>.

Se podría sostener que, si bien la dignidad humana “constituye la ‘fuente’ moral de la que todos los derechos fundamentales derivan su sustento”<sup>26</sup>, también puede entrañar responsabilidades y deberes, los cuales configuran de algún modo el orden jurídico aun en los casos en que no lleguen a ser exigencias legales reclamables. En palabras de F. Ost y S. Van Drooghenbroeck: “En tanto que no se entienda que el vínculo social lejos de ser un fastidio es la condición que posibilita tanto el desarrollo de mi libertad como de la del

---

<sup>23</sup> Según la doctrina constitucional alemana, los derechos fundamentales encarnan un “orden axiológico objetivo” (*objektive Wertordnung*) y tienen un “efecto de irradiación” (*Ausstrahlungswirkung*) en todo el sistema jurídico.

<sup>24</sup> A. SPADARO, *Dai diritti «individuali» ai doveri «globali». La giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2005, p. 96.

<sup>25</sup> D. COLARD, “Le principe de l’indivisibilité des droits et des devoirs de l’homme” en MEYER-BISCH, P. (dir.), *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, cit. p. 26.

<sup>26</sup> J. HABERMAS, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos” trad. de J. Aguirre, *Diánoia*, núm. 64, 2010, p. (3-25) 6.

otro, no se podrá hacer otra cosa que desacreditar el tema de los deberes y las responsabilidades". Es más: "la responsabilidad es verdaderamente la 'cara oculta' de los derechos del hombre", en el sentido de que cada libertad parece integrar "en sí misma algo de la solicitud del otro", parece revelarse "como una faceta de una dignidad compartida, y, por consiguiente, responsable"<sup>27</sup>. La "antropología de la solidaridad -nos dice Ernesto Vidal- reafirma a la persona como un ser relacional, frágil y limitado, cooperativo y no competitivo, que forja su identidad en la alteridad, alcanza su plenitud en el reconocimiento recíproco y en el encuentro con el otro y promueve el compromiso personal y social"<sup>28</sup>.

Partiendo de este prisma intersubjetivo, el otro no es solo un límite a mi voluntad y a mis deseos sino la condición de acceso a mi propia humanidad a través del reconocimiento de la humanidad común. Pensar la dignidad humana como un patrimonio compartido irrenunciable requiere articular la cultura de los deberes y la cultura de los derechos; articulación que solo es posible si, en la interacción mutua, ambas son descargadas de su peso ideológico y recargadas de densidad utópica. Si la utilización ideológica de los deberes tuvo consecuencias devastadoras que condujeron al crimen contra la humanidad, la utilización ideológica de los derechos, sin ser tan letal, puede anestesiar nuestra capacidad de resistencia ante el mal y colocarnos al borde del abismo. En este sentido, hay que tomarse muy en serio las siguientes advertencias de José A. Pérez Tapias que hacemos nuestras: "Si los derechos humanos entrañan el núcleo de lo que a estas alturas puede estimarse como *humanismo* -el 'humanismo de la dignidad humana'-, su deslizamiento hacia la ideología forma parte de la *barbarie*, al menos de esa *barbarie* liviana de la apatía ética y la indiferencia moral respecto al otro, la cual ya nos deja inermes frente a las formas duras que acaban en esa negación rotunda del otro y sus derechos, que puede consumarse en su asesinato, y de la que nos podemos dar cuenta tarde, cuando esa otra *barbarie* llegue a nosotros"<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> F. OST y S. Van DROOGHENBROECK, "La responsabilidad como cara oculta de los derechos humanos", trad. de I.A. Hoyo, *Anuario de Derechos Humanos*, vol. 5, 2004, p. (785-843) 793.

<sup>28</sup> E. VIDAL, Voz "Solidaridad" en G. ESCOBAR (ed.), *Diccionario iberoamericano de derechos humanos y fundamentales*, Federación Iberoamericana de Ombudsmen, 2011, <http://www.portalfio.org>

<sup>29</sup> J. A. PÉREZ TAPIAS, "Sus derechos son mi responsabilidad", *Alfa. Revista de la Sociedad Andaluza de Filosofía*, núm. 8, 2001, pp. 25-68.

## 2.2. La barbarie como colapso moral y quiebra de la responsabilidad

### 2.2.1. La disolución de la experiencia moral intersubjetiva

La “negación rotunda del otro”, característica de la barbarie, culmina en el nazismo. De nuevo Hannah Arendt nos proporciona la clave al calificar la situación de “colapso moral” o “hundimiento total de las normales pautas morales”<sup>30</sup>: el mandamiento más sagrado que guía la conciencia –“no matarás”– se sustituye por su contrario –“debes matar”<sup>31</sup>– arrastrando en caída libre a los otros preceptos presentes en todos los códigos de conducta (no robar, no mentir...) El totalitarismo llegó a cambiar la estructura moral de la sociedad: eliminación de cualquier atisbo de solidaridad, producción social de la indiferencia ante el sufrimiento ajeno e invisibilidad del otro. La ausencia total de pensamiento y de reflexión crítica sobre el sentido del comportamiento propio y ajeno era la garantía de la siniestra normalidad descrita por Arendt. Como dice Adorno, el mecanismo funciona porque hay un “velo tecnológico”<sup>32</sup> que permite un distanciamiento entre las acciones y sus consecuencias; tras este velo se oculta la conciencia.

Como bien sabemos, ninguna ética, filosofía política o filosofía jurídica puede plantearse sin mirarse en este espejo, que funciona como una especie de distopía, de ideal regulativo negativo. Lo que vemos en la imagen no es algo ajeno totalmente a nuestro mundo sino lo peor de nosotros mismos, pues, como señala Roberto Esposito, “la biopolítica no es un producto del nazismo, sino que, más bien, el nazismo es el producto paroxístico y degenerado de una cierta forma de biopolítica”<sup>33</sup>. En su opinión, la modernidad tiene implícito un enfoque “inmunitario”, que lleva a considerar la identidad individual como una barrera de protección del sujeto ante el contacto del otro o ante el contagio de las relaciones humanas. En el léxico peculiar del filósofo italiano, este enfoque se opone al “comunitario” ya que en su sentido originario *communitas* –procedente del término *munus* (don, deber, cesión)– es aquello que liga a sus miembros no por una propiedad o pertenencia, no por un más o un haber, sino por un menos o un débito, por una

<sup>30</sup> H. ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, trad. de M. Candel, Paidós, Barcelona, 2007, p. 62.

<sup>31</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, cit., p. 91.

<sup>32</sup> Th. ADORNO, “La educación después de Auschwitz”, *Consignas*, trad. de R. Bilbao, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

<sup>33</sup> R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. de A. García, Herder, Barcelona, 2009, p.134.

voluntad de donación hacia los demás<sup>34</sup>, mientras que *immunitas* es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga. Desgraciadamente, la biopolítica –convertida en *tanatopolítica*–, a pesar de los muchos esfuerzos posteriores a la guerra, siguió presente a través de la amenaza atómica, el Gulag, el régimen de Pol Pot en Camboya, entre tantos otros nombres de la barbarie, y ha despertado en las últimas décadas con muchos signos que marcan el deslizamiento de la política mundial en esa dirección: masacres étnicas, guerra preventiva, debates sobre la legalización de la tortura, indistinción jurídica entre norma y excepción, campos de internamiento para inmigrantes, impacto de las biotecnologías sobre el cuerpo humano y sobre las características de la especie... El principal problema ético y político que plantean estos fenómenos es el detectado por Elias Canetti: cómo lograr vivir sin ser supervivientes, sin que la muerte de unos sea la condición de posibilidad de la vida de los otros. Resolver este problema sería la “verdadera ilustración” de la humanidad “que establece las bases del derecho de todo individuo a seguir viviendo”<sup>35</sup>. Las categorías legadas por la tradición filosófica y política de Occidente deberían revisarse en el contraste con el totalitarismo, las armas nucleares y, añade Canetti, el exterminio masivo de las demás especies. En la misma línea, Günther Anders hacía su iconografía del mal con tres imágenes: Auschwitz, Hiroshima y Chernobil.

En un mundo en cuyo paisaje aparecen imágenes como estas, nada es más natural que el temor, que, sin embargo, nos dice Canetti, puede ser limitado y complementado por el amor, una *pasión confiada* que nos invita a la *asociación* con los otros pudiendo llegar a alcanzar a todos los humanos y a todos los vivientes. El amor puede transformar la conciencia de nuestra común vulnerabilidad en compromiso solidario tanto con los más próximos como con todos aquellos que de algún modo dependen de nuestras acciones, o de nuestras omisiones, por muy lejos que se encuentren. El amor y la solidaridad invitan a romper esta distancia y a saltar los muros que nos separan del otro. En palabras de F.R. Recchia Luciani, la humanidad es entonces una comunidad de cuerpos siempre en peligro mortal, que los derechos y deberes humanos tienen la tarea de defender ante todo de la muerte violenta, o del poder, que es su otra cara<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Véase R. ESPOSITO, *Communitas. Orige e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 2006.

<sup>35</sup> E. CANETTI, *La provincia del hombre: Carnet de notas 1942-1972*, trad. E. Barjau, Taurus, Madrid, 1982, p. 328.

<sup>36</sup> F. R. RECCHIA LUCIANI, “Pluriversalismo dei diritti e dei doveri” en VV.AA, *Globalizzazione e diritti futuri*, Manifestolibri, Roma, 2004, p. (77-93) 79.

### 2.2.2. Responsabilidad y vulnerabilidad

La realidad vulnerable ante la que debemos responder ha cambiado sustancialmente su configuración. La posibilidad de destrucción de la vida humana incluye la del planeta en que esta vida se desarrolla y se transmite. La voz de Hans Jonas alerta al respecto manifestando que con la sola existencia del hombre se da el *deber* de actuar en forma tal que preservemos las condiciones gracias a las cuales los seres humanos seguirán viviendo en el futuro<sup>37</sup>. El principio de responsabilidad afronta el problema del mal y trata de evitar sus efectos irreversibles tomando en consideración el hecho indiscutible de que las consecuencias potenciales de nuestras acciones superan en nuestros días cualquier tipo de previsión y de proporción. Los esquemas tradicionales en los que se encuadraba la responsabilidad personal resultan insuficientes y hay que resituar esta noción en otras coordenadas<sup>38</sup>. Fruto de una amplia reflexión sobre el tema, la responsabilidad va dejando de ser la mera atribución de una acción libremente realizada para ser vista como asunción de una carga o de una misión y como respuesta a una llamada. Paul Ricoeur señala que “al aumentar el radio de nuestra acción, creamos nuevos ámbitos de fragilidad y de responsabilidad”. Esto ocurre en campos como el medio ambiente, la reproducción, el capital genético, la comunicación... La responsabilidad nace de la apelación que nos llega de lo frágil –en gran parte causado por los envites de la violencia del obrar humano– y que “nos requiere y nos ordena acudir en su ayuda”<sup>39</sup>.

Christoph Eberhard, inspirándose en Panikkar, redefine la idea de responsabilidad a través de una “triple declinación” del término que, según afirma, supone la refundación de nuestro ser en el mundo en relación con las tres dimensiones de lo real (humana, cósmica y divina)<sup>40</sup>. Este tipo de lectura renovada de la noción de responsabilidad sintoniza con la perspectiva intercultural, que ayuda a comprender el tipo de exigencias implícitas en los llamados “derechos de las generaciones futuras”. De hecho, estas exi-

<sup>37</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. de M. Fernández, Herder, Barcelona, 1994.

<sup>38</sup> Véase F. OST, *Naturaleza y Derecho. Para un debate ecológico en profundidad*, trad. de J. A. Irazabal y J. Churruca, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1996, pp. 253-291.

<sup>39</sup> P. RICOEUR, “Poder, fragilidad y responsabilidad”, trad. de G. Aranzueque, *Cuaderno Gris*, núm 2, 1997, p. (75-77) 76.

<sup>40</sup> Chr. EBERHARD, “La responsabilité en France: Une approche juridique face à la complexité du monde”, en E. SIZOO (dir.), *Responsabilité et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, 2008, pp. 155-182.

gencias conforman el orden jurídico, a pesar de las dificultades de alcanzar una transcripción directa, sobre todo a través de responsabilidades y deberes en terrenos como el de la protección del medio ambiente, de los animales o del patrimonio cultural, con los que se intenta traducir al lenguaje jurídico la preocupación ética de asegurar la continuidad de la vida. Atendiendo a la objeción expresada por J. M. Rodríguez Paniagua: "Podía ser ésta una buena ocasión para hablar de deberes, no solo de los poderes públicos, sino también de los particulares. Porque difícilmente se entiende el desarrollo, la paz, la protección del medio ambiente, sin una voluntad de cooperación de unos y otros. Sin embargo, parece que hay obsesión por presentarlos ante todo como derechos, como derechos humanos, hablando para ello de una tercera generación, de una cuarta y de cuantas hagan falta"<sup>41</sup>. El prestigio de la idea de derechos humanos y el desprestigio inverso de los deberes nos ha llevado a esta situación, que puede desbloquearse utilizando en lo posible el término responsabilidad por no estar ligado en el imaginario colectivo a los fantasmas del pasado. Así, la reflexión sobre la responsabilidad se ha considerado una vía adecuada para abandonar "el prisma individualista" sin sucumbir al "colectivista o comunitario"<sup>42</sup>.

Guido Gorgoni se pregunta si es posible ampliar la noción jurídica de responsabilidad a través de un modelo "prospectivo". A tal efecto, analiza los diferentes significados del término en la obra de Uberto Scarpelli y Herbert Hart con especial referencia a la *role-responsability* de este último. Se trata de una figura de textura abierta pues el sujeto es responsable en tanto que asume sus responsabilidades, que no están claramente predeterminadas en normas y que le comprometen hacia el futuro. El paradigma jurídico de la responsabilidad como proyecto o "prospectiva" conlleva un importante cambio de óptica que, en términos kantianos, supone potenciar el juicio reflexivo, que va de la situación particular a la norma, frente al juicio determinante, que va de la regla general al caso particular<sup>43</sup>.

Siguiendo a Hannah Arendt en su lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant, el juicio reflexivo es "la más política de las facultades mentales del hombre".

---

<sup>41</sup> J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Moralidad, derechos, valores*, Civitas, Madrid, 2003, p. 78.

<sup>42</sup> F. OST y S. Van DROOGHENBROECK, "La responsabilidad como cara oculta de los derechos humanos", cit., p. 795.

<sup>43</sup> G. GORGONI, "La responsabilité comme project. Réflexions sur une responsabilité juridique prospective", en Chr. EBERHARD, *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysags juridiques*, Bruylant, Bruxelles, 2008, pp. 131-146.

En la situación de colapso moral antes descrita “tan sólo los seres *excepcionales* podían reaccionar *normalmente* y conservar el *sentido común*”: “Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban”<sup>44</sup>. En *Eichmann en Jerusalén* hay un pasaje en que se alude a esta excepcional actitud. Es el momento en que se relata la historia del sargento alemán Anton Schmidt, asesinado por intentar salvar a unos guerrilleros judíos en Polonia: “En el transcurso de estos dos minutos, que fueron como una súbita claridad en medio de impenetrables tinieblas, un solo pensamiento destacaba sobre los demás, un pensamiento irrefutable, fuera de toda duda: cuán distinto hubiera sido todo en esta sala de audiencia, en Israel, en Alemania, en toda Europa, quizá en todo el mundo, si se hubieran podido contar más historias como aquella”<sup>45</sup>. Esta narración tiene una gran capacidad reveladora de sentido en torno a la responsabilidad y resulta esencial a la hora de enfrentarse a la pregunta que plantea Levinas a la sombra de Auschwitz: “¿Podemos hablar de moral después del fracaso de la moral?”. Cuando el lenguaje moral ha sido silenciado o pervertido, queda el “lenguaje original” del rostro, que aparece “como un imperativo que me obliga a responder al prójimo, a pesar de mi propia muerte; mensaje de la difícil santidad, del sacrificio”<sup>46</sup>.

Richard Bernstein señala que la forma en que Levinas comprende la ética y “la infinita responsabilidad que tenemos *por* y *para* los demás” se ve reflejada en la historia de Anton Schmidt<sup>47</sup>, que cobra todo su sentido en relación a la de tantos otros hombres y mujeres que, como él, recibieron el título honorífico de Justos entre las Naciones por reaccionar frente al sufrimiento ajeno y solidarizarse con los judíos en circunstancias en que parecía imposible hacerlo o era visto como un sacrificio inútil. Aunque diversos filósofos, historiadores y sociólogos, como N. Geras, G. Nissim, o N. Tec<sup>48</sup>, han escrito sobre la importancia de esta figura, todavía falta un estudio en profundidad de su significado ético y político y de su aportación a la comprensión

<sup>44</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, cit., p. 175.

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>46</sup> E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Bernard Grasset, Paris, 1991.

<sup>47</sup> R. BERNSTEIN, *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. de M.G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2005, p. 241.

<sup>48</sup> N. GERAS, *The Contract of Mutual Indifference*, Verso, Londres, 1998; G. NISSIM, *El Jardín de los Justos*, trad. de N. Martínez, Kailas, Madrid, 2004, y VV.AA., *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*, Presses de Sciences Po, 2008.

de los derechos/deberes humanos. Las conclusiones que extrae Arendt de este relato son suficientemente elocuentes a este respecto: “La lección es sencilla y al alcance de todos. Desde un punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero algunos no se doblegarán”, y, “desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos”<sup>49</sup>. Como escribió Primo Levi de su “salvador”, Lorenzo Perrone, gracias a él “no me olvidé yo mismo de que era un hombre”<sup>50</sup>.

De la mano de Hannah Arendt y de los otros autores citados, estos casos excepcionales de resistencia al mal nos aportan elementos vitales para la reflexión sobre la responsabilidad. Nos enseñan que “todo” sería distinto si más personas fueran capaces de juzgar por sí mismas y de ponerse en el lugar del otro; que la voz de la conciencia no puede ser silenciada o domesticada por completo; que los perpetradores son culpables y pueden ser condenados porque podrían haber rehusado dar apoyo al régimen no aceptando puestos de responsabilidad; que a través de la acción se puede cambiar el significado de algo dado como en este caso la condición de enemigo de los judíos; que ninguna lógica de destrucción es absolutamente irresistible; que lo que aparentemente es una locura puede ser la única señal de cordura; que siempre queda un resto de pureza ajena al odio y a la mezquindad; que ni el régimen político más criminal puede aniquilar todas las expresiones de solicitud mutua y de bondad elemental... y que todas las personas, creyentes o no, pueden alcanzar la santidad, entendiendo por ella, como Levinas, el estar más ligado al ser del otro que a uno mismo<sup>51</sup>.

Y, después de lo dicho, todavía nos queda un aspecto en el episodio sobre Anton Schmidt que puede resultar muy iluminador, sobre todo si queremos que la responsabilidad vaya más allá de la relación con nuestros coetáneos e incluso más allá de las generaciones futuras. Según leemos en *Eichmann en Jerusalén*, el caso del sargento Schmidt desmonta el argumento de que cualquier gesto de resistencia o ayuda hubiera sido un sacrificio inútil e ineficaz,

---

<sup>49</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, cit., p. 140.

<sup>50</sup> P. LEVI, *Si esto es un hombre en Trilogía de Auschwitz*, trad. P. Gómez, El Aleph, Barcelona, 1989, p. 156.

<sup>51</sup> C. CHALIER, *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*, trad. J. M. Ayuso, Caparrós, Madrid, 2002 (en especial, pp. 208-216).

pues si bien es cierto “que el dominio totalitario procuró formar aquellas bolsas de olvido en cuyo interior desaparecerían todos los hechos buenos y malos”, “vanos fueron todos sus intentos de hacer desaparecer en ‘el silencio anónimo’ a todos aquellos que se oponían al régimen”: “Las bolsas de olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta, y, por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia”. Por tanto, y esta es la principal consecuencia, “nada podrá ser jamás ‘prácticamente inútil’ por lo menos a la larga”<sup>52</sup>. Las acciones testimoniales no estarán irremediamente condenadas al fracaso mientras haya alguien que las recuerde, es decir, mientras quede algún testigo que pueda contarlas y alguien que quiera escucharlas y aprender de ellas<sup>53</sup>. En este sentido, está en nuestras manos evitar que la realidad se reduzca a las fuerzas triunfantes. Esta responsabilidad hacia el pasado todavía es más difícil de reconducir a la fórmula de los derechos que la dirigida a dejar un mundo más habitable a nuestros descendientes. Aquellas demandas que de forma gráfica, pero muy imprecisa, podríamos calificar con el término “derechos pendientes” pueden expresarse mejor en el lenguaje de los deberes y de la responsabilidad, que nos permite dar cuenta de la exigencia ética, política y jurídica de reconocer a nivel público e institucional el dolor causado por la violencia y por esa otra forma de barbarie que es el olvido. El imperativo de no olvidar choca frontalmente contra “el pensamiento oculto que atraviesa la modernidad” que no es otro, nos dice Pietro Barcellona, que “ser hijos de sí mismos”<sup>54</sup>, poder disponer de todo sin límites. La memoria, en cambio, implica reconocimiento y gratitud, sentirse heredero, apreciar los vínculos y las raíces, ser dependiente, estar obligado a custodiar y transmitir lo que nos ha sido dado.

Maurizio Viroli, en *L'Italia dei doveri*, afirma que en la edad de los derechos el pasado es condenado al olvido, pues recordar solo puede ser un deber. Si se cancela el recuerdo del pasado se secan “fuentes potentes del deber”, nos dice, pues “la escasa luz que hay en la historia proviene de los hombres y mujeres que han sabido practicar los *deberes difíciles*”<sup>55</sup>, es decir, aquellos que suponen un suplemento de abnegación y sacrificio respecto a la renuncia implícita en el cumplimiento de cualquier deber. Tommaso

<sup>52</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, cit., p. 140.

<sup>53</sup> Véase C. TORNER, *Shoah: Una pedagogía de la memoria*, Proa, Barcelona, 2002.

<sup>54</sup> P. BARCELLONA, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, trad de H.C. Silveira, J. A. Estévez y J. R. Capella, Trotta, Madrid, 1992, p. 20.

<sup>55</sup> M. VIROLI, *L'Italia dei doveri*, Rizzoli, Milano, 2008, p. 107.

Greco señala que los trabajos de Viroli son una excepción a la marginación de los deberes en la moda neo-republicana, “más atenta al lenguaje de los derechos”<sup>56</sup>. Pero adscribiéndonos o no a la tendencia “que exige releer el deber en sentido republicano”<sup>57</sup>, es difícil no coincidir con el nervio de esta tradición que es la consideración de la conciencia cívica como la clave de bóveda de la vida social y política. Cada vez resulta más incuestionable que la democracia no puede funcionar solo con reglas y procedimientos y que es imprescindible la interiorización y práctica de valores éticos en el espacio público tanto por parte de los responsables políticos como de los ciudadanos en general. Determinadas actitudes –como el distanciamiento crítico y reflexivo en la deliberación, la participación activa en la toma de decisiones, el compromiso social, o la vocación de servicio al bien común– y determinadas virtudes –como la decencia, la prudencia, la profesionalidad o la honradez– constituyen, desde Aristóteles hasta su rehabilitación actual en el discurso filosófico-político, el sustrato moral de los sistemas democráticos sin el cual resultan insostenibles<sup>58</sup>.

Las virtudes cívicas y los *deberes difíciles* son, por tanto, decisivos y, sin embargo, no pueden imponerse o prescribirse. Para Viroli la principal vía de salida está en la educación a través del ejemplo. De ahí la importancia de la narración que nos pone en contacto con la palabra y el gesto de aquellos que dieron su vida por una causa justa. Por su parte, Alessandro Ferrara reivindica *La fuerza del ejemplo* como alternativa capaz de superar la fractura insalvable entre la fuerza de lo que es, de las cosas, y la fuerza de lo que debería ser, de las ideas. Esta tercera fuerza que configura nuestro mundo es la de “lo que es como debería ser”<sup>59</sup>, que ejerce una atracción por su carisma, su aura, su belleza, y que revela nuevos criterios de orientación. El autor italiano relaciona la fuerza persuasiva de la ejemplaridad con el juicio reflexivo pues, de este modo, algo singular puede llegar a tener valor universal al apelar a intuiciones vinculadas con la experiencia humana compartida. Al igual que hay una legítima expectativa, aunque no una garantía, de que las prácticas que atentan de forma radical contra la dignidad humana serán vistas comúnmente como un crimen inadmisibile, podemos pensar que sobre el valor de determinadas acciones de solidaridad o de denuncia de la injusticia, al pre-

<sup>56</sup> T. GRECO, “Antes el deber: Una crítica de la filosofía de los derechos”, cit, p. 331.

<sup>57</sup> S. MATTARELLI (ed.), *Il senso della repubblica*. Doveri, FrancoAngeli, Milano, 2007, p. 12.

<sup>58</sup> P. CEREZO (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

<sup>59</sup> A. FERRARA, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 18. Véase también J. GOMÁ, *Ejemplaridad pública*, Taurus, Madrid, 2009.

cio de la propia vida, *debería* haber un acuerdo unánime siendo reconocidas como un testimonio iluminador.

Entre los *deberes difíciles* Maurizio Viroli subraya el deber de la indignación y el deber del coraje, que son virtudes que nos alertan ante situaciones injustas y nos mueven a actuar superando la indiferencia, el conformismo y el miedo. En el último apartado de este trabajo veremos que hay otras virtudes y deberes a los que son más sensibles las culturas orientales y que contribuirán a fraguar un *ethos* mundial compatible con un *ethos* democrático, teniendo en cuenta que la vida interior o espiritual y el compromiso social o comunitario pueden potenciarse mutuamente y que la mezquindad, la superficialidad o la insolencia entorpecen ambas dimensiones.

En la mayor parte de las culturas la pedagogía del ejemplo y la pedagogía narrativa han ido unidas a la figura del maestro, a la autoridad moral, a la guía espiritual, al consejo, a la corrección fraterna y a todo un entramado de vivencias que en muchas ocasiones –y casi todos tenemos alguna experiencia en este sentido– ayudan a tener criterio, a discernir, a sacar lo mejor de nosotros mismos, a encontrar una palabra transformadora; la comadrona que ayuda a dar a luz lo que hay en nuestro interior y a dialogar con nuestra conciencia. La propia Hannah Arendt recuerda cómo Eichmann aseguraba que nadie, “ni siquiera el pastor Grüber”, le reprochó ni uno solo de sus actos. Y, en efecto, cuando se le preguntó al pastor si intentó, “en su calidad de eclesiástico, hacer una llamada a los sentimientos del acusado, exhortarle, decirle que su conducta era contraria a la moral”, la respuesta fue de nuevo la evasiva de la ineficacia: “las palabras hubieran sido inútiles”; pero, como dice Arendt, “quizá un eclesiástico hubiera tenido el deber de poner a prueba la inutilidad de las palabras”<sup>60</sup>.

En el *Diálogo en torno a la república* entre Norberto Bobbio y Maurizio Viroli, el primero se refiere precisamente al “vacío de autoridad moral” y al declive del “sentido de la educación en el cumplimiento de los deberes”<sup>61</sup>. En alusión al *homo democraticus* vituperado por Tocqueville, Massimo Cacciari recuerda que únicamente “la dependencia de los usos, de las costumbres y de los ‘sentimientos’ de justicia y amistad podían compensar sus consecuencias, o al menos retardarlas, y ‘contener’ así la expansión planetaria de esta ‘especie’ que percibe sus propios derechos como *absolutos* y que, en conse-

<sup>60</sup> H. ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, cit., p. 81.

<sup>61</sup> N. BOBBIO y M. VIROLI, *Diálogo en torno a la república*, trad. de R. Rius, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 50.

cuencia, por implacable heterogénesis de los fines, se muestra siempre disponible para soluciones totalitarias”<sup>62</sup>.

Se incide también en el vacío de motivación que se produce respecto al deber de la “caridad civil” o de la solidaridad<sup>63</sup>; un deber especialmente difícil en tanto obliga a “hacerse cargo de quien no está en condiciones de defender sus propios derechos y su propia dignidad”<sup>64</sup>. La solidaridad nos remite a un espacio intermedio entre la comunidad orgánica y la sociedad contractual, pues no puede satisfacerse por completo –aunque también opere en estos ámbitos– ni en la sociabilidad primaria (de tipo familiar), en la que estuvo anclada en el pasado, ni en la sociabilidad secundaria (mercado y Estado) a la que ha pretendido reconducirse<sup>65</sup>.

Desde el enfoque hermenéutico del que partíamos, y en la búsqueda de esa pedagogía narrativa que puede ser el mejor bastión contra la barbarie, uno de los relatos más reveladores del sentido de la solidaridad es la parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37), que confirma la idea de que los derechos humanos no se basan tanto en la subjetividad como en la intersubjetividad, que “en el caso de la parábola está teñida de compasión”. En palabras de Reyes Mate, “si llamamos *solidaridad* al movimiento compasivo del yo al otro, hay que nombrar el movimiento contrario, el que viene del otro al yo, *condición de posibilidad de la propia constitución en sujeto moral*”<sup>66</sup>. Como subraya Ernesto Vidal, “solo habrá solidaridad cuando el otro sea reconocido en su dignidad herida, maltratada y humillada... Compasión significa el reconocimiento de la necesidad de ser reconocido”. La cuestión abierta es “si el malherido en la *Parábola* tiene derecho a que se le asista y si tenemos el deber moral y jurídico de prestarle el auxilio debido”, lo que nos llevaría a tener que “situar los deberes positivos en el ordenamiento jurídico”<sup>67</sup>. El fenómeno de la globalización y la difusión de las distintas versiones del cosmopolitismo han intensificado el debate en torno a los “deberes positivos generales”<sup>68</sup>,

<sup>62</sup> M. CACCIARI y C.M. MARTINI, *Diálogo sobre la solidaridad*, trad. de S. Morello, Herder, Barcelona, 1997, pp. 55-56.

<sup>63</sup> Sobre las distintas dimensiones de la solidaridad, véase, entre otros trabajos del autor, el libro de J. de LUCAS, *El concepto de solidaridad*, 2ª ed. Fontamara, México, 1999.

<sup>64</sup> M. VIROLI., *L'Italia dei doveri*, cit., p. 105.

<sup>65</sup> J. T. GODBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Turín, 1993, p. 27, y A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofia del dono*, Bollati Boringhieri, Turín, 1998, p. 247.

<sup>66</sup> R. MATE, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 155.

<sup>67</sup> E. VIDAL, *Voz “Solidaridad”*, cit.

<sup>68</sup> Este debate fue protagonizado en España por los profesores E. GARZÓN, F. LAPORTA y J. C. BAYÓN en la revista *Doxa*, núm 3, en 1986, pp. 17-64.

sobre todo en la filosofía moral y política angloamericana<sup>69</sup>. En este contexto, el “samaritanismo” suele tildarse de hiperexigente considerando que si no hubiera un límite a lo que se nos puede exigir mientras existen males en el mundo, se caería en un moralismo asfixiante contrario a la autonomía.

Sin embargo, en la vida real la carga se transforma al irse afrontando porque el otro no es un sujeto pasivo sino alguien que no deja de interpe-larnos de forma enigmática. Una teoría se opone a otra, pero ninguna teoría puede medirse con esta realidad. Como afirma Patrice Meyer-Bisch, “los lí-mites de nuestra responsabilidad son nuestro horizonte, quien va más lejos, puede todavía más, debe todavía más”<sup>70</sup>. Con la mirada puesta en la obra de Levinas, lo infinito de la responsabilidad se traduce en que “no disminu-ye sino que crece a medida que se asume; los deberes aumentan a medida que se cumplen”<sup>71</sup>. Ser responsable implica en su radicalidad huir del *para-sí*, “perderse” en la pasión por el otro.

La antropología más afín a la parábola del Buen Samaritano es la que concibe a la persona como un ser en relación que no ve en los otros un límite sino una posibilidad de realización. Martin Buber decía que “toda vida ver-dadera es encuentro”<sup>72</sup> y Edith Stein escribía: “El individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común. Y estas no son relaciones externas que se añadan a un ser, que ya existe en sí mismo y por sí mismo, sino que su inclusión en un todo ma-yor pertenece a la estructura misma del hombre”<sup>73</sup>. El vínculo con el otro es el dato fundante de la experiencia del propio yo. El hecho fundamental de la existencia humana es la alteridad que lleva a la comunidad; el yo que se

---

<sup>69</sup> Véase F.ARCOS, *La justicia más allá de las fronteras: fundamentos y límites del cosmo-politismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2009, pp. 51-119. También nos remitimos a un trabajo reciente de A. COLOMER en el que analiza la legislación y jurisprudencia de los países de tradición anglosajona desde el prisma de la llamada “doctrina del buen samaritano”, llegando a la conclusión de que en general, los países de *common law* muestran una cierta reticencia a aceptar un deber general de socorro y que cuando las leyes promueven la ayuda no lo hacen castigando las omisiones sino como prescripciones civiles que protegen al que decide ayudar en caso de que de su actuación se derive un resultado desfavorable, “Una aproximación a los deberes positivos desde la doctrina del Buen Samaritano” en *CEFD*, núm. 26, 2012, pp. 51-52.

<sup>70</sup> P. MEYER-BISCH, “Le devoir de l’homme est sans fin, mais non sans limite” en *Les devoirs de l’homme*, cit. p. 67.

<sup>71</sup> E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1981, p. 222.

<sup>72</sup> M. BUBER, *Yo y Tú*, trad. C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1998, p. 18.

<sup>73</sup> E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, trad. de J. Mardomingo, BAC, Madrid, 1998, p. 245.

abre al tú y el tú que se abre al nosotros. La dimensión personal no es individual sino comunitaria según subrayan pensadores personalistas como E. Mounier, J. Lacroix, N. Berdiaev o P.L. Landsberg. El objetivo de alumbrar un nuevo paradigma comunitario, como apunta Giorgio Agamben, puede encontrar una fuente de inspiración en la forma de vida franciscana<sup>74</sup>, y en una comprensión renovada del sentido de la austeridad, la pobreza, el trabajo y la fraternidad.

*L'Enracinement* de Simone Weil, que ella tituló *Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, también aspira a la construcción de un nuevo modelo de vida comunitaria cuyo centro es la espiritualidad del trabajo. Ante el primado de la fuerza, “que hace del hombre una cosa”, la *atención creadora*, como se ve precisamente en la parábola del Buen Samaritano, realiza el movimiento inverso pues devuelve la existencia a la “carne anónima e inerte” tirada como un despojo en la cuneta: un gesto de amor y de justicia –Simone Weil ve en el Evangelio una identificación entre ambos– que es el puro reflejo de la luz sobrenatural. Para que esta luz impregne el mundo hay que ponerla en el centro de la vida social a través de la acción del justo y por mediación de la belleza, pues “por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad”<sup>75</sup>.

La “Declaración de las obligaciones respecto al ser humano”<sup>76</sup> es el eco de esta búsqueda de un nuevo *ser-en-común*, impensable para Simone Weil sin la presencia de “ese infinitamente pequeño que es Dios, es decir, infinitamente más que todo”<sup>77</sup>. Este texto, en el marco general de toda su obra, la convierte en un referente filosófico ineludible en el tema de los deberes. El punto de partida ya corta la respiración del lector: “Cuando debido a la acción u omisión de otros hombres la vida de un hombre se destruye o se mutila por una herida o una privación del alma o del cuerpo, no solo la sensibilidad sufre el golpe sino también la aspiración al bien. Entonces ha habido sacrilegio hacia lo que

<sup>74</sup> Véase G. AGAMBEN, *Altissima povertá. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza, 2011.

<sup>75</sup> S. WEIL, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. de M. Larrauri, Trotta, Madrid, 2000, p. 40.

<sup>76</sup> S. WEIL, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Ibid.*, pp. 63-70.

<sup>77</sup> S. WEIL, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Ibid.*, p. 85.

el hombre encierra de sagrado”<sup>78</sup>. Por tanto: “La posibilidad de expresión indirecta del respeto hacia el ser humano es el fundamento de la obligación. La obligación tiene por objeto las necesidades terrenales del alma y del cuerpo de los seres humanos, cualesquiera que sean. A cada necesidad responde una obligación”<sup>79</sup>. La noción de obligación prima sobre la de derecho: “En sí mismo, un hombre solo tiene deberes, entre los que se encuentran algunos para consigo mismo; los demás, desde su punto de vista, solo tienen derechos”<sup>80</sup>. Entre las necesidades del alma humana quizá la “más importante e ignorada” sea la de arraigo: “Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro”<sup>81</sup>.

Arraigo, necesidad del alma, obligación, atención... Palabras rescatadas del olvido, palabras transformadoras, palabras que configuran el vocabulario de la dignidad humana.

### 3. EL CONTEXTO DE LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

#### 3.1. La consulta de la UNESCO en la fase preparatoria de la Declaración

El horizonte de la dignidad humana, que siempre está más allá de cada logro histórico, tiene como momento álgido el hito que divide en un antes y un después no solo el siglo XX sino quizá toda la historia de la humanidad vista con una óptica jurídico-política: la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que, como hemos recordado, es el acontecimiento que funda en positivo nuestra comprensión actual de los derechos humanos y que, por ello, merece ser conmemorada con agradecimiento hacia la generación que la hizo posible, lo cual no equivale a tener que contemplarla como si fuera un fósil histórico o una pieza de museo. La DUDH es una realidad viva e interpelante, permeable a diferentes interpretaciones y desarrollos, que, para continuar siendo apreciada como un ideal común de la humanidad, ha de estar abierta a nuevos consensos y nuevas lecturas en los que, por las ra-

---

<sup>78</sup> S. WEIL, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, cit. p. 65.

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>80</sup> S. WEIL *Echar raíces*, trad. J. C. González Pont y J. R. Capella, Trotta, Madrid, 1996, p. 23.

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 51.

ziones expuestas, los deberes y la responsabilidad están llamados a cumplir un importante papel.

Como ya hemos visto, la Comisión de Derechos Humanos pasó de puntillas por esta cuestión, aunque figuraba en su agenda. La pregunta por los deberes estaba incluida en el cuestionario enviado por la UNESCO en 1947 a representantes de distintas corrientes de pensamiento, sensibilidades y contextos culturales sobre “las bases intelectuales de una declaración moderna de derechos”. El filósofo Jacques Maritain, una de las figuras consultadas y autor de la introducción al libro *Los derechos del hombre*, que da a conocer al público las respuestas más significativas, señala que puede abrigarse cierta esperanza de que algún día “pueda establecerse un acuerdo, no ya sólo sobre la enumeración de los derechos del hombre, sino también sobre los valores-claves que determinan la forma de ejercer esos derechos, y sobre los criterios concretos necesarios para hacerlos respetar”. Y a la espera de este algo todavía mejor, una declaración de derechos en que concuerden las naciones ya es un gran paso adelante: “promesa para los humillados y vejados de todo el orbe; augurio de las transformaciones que el mundo necesita; condición primera y previamente requerida para el futuro establecimiento de una carta universal de la vida civilizada”<sup>82</sup>.

Los interrogantes sobre los deberes se formularon en los siguientes términos: “¿Cuáles son las relaciones entre los derechos y los deberes a) para los individuos, y b) para los grupos? ¿Y cuáles las relaciones entre las libertades individuales y las responsabilidades sociales y colectivas?”<sup>83</sup>. Las respuestas de los expertos pueden clasificarse en tres tendencias: la que pone el énfasis en la asunción responsable de nuestros compromisos sociales y en la participación en la vida pública<sup>84</sup>; la que se fija fundamentalmente en las exigencias y deberes positivos que plantean los derechos sociales, económicos y culturales<sup>85</sup>, y la que se centra en la aportación de las sociedades no occidentales. Esta tercera tendencia está protagonizada por la célebre carta del Mahatma Gandhi al director general de la UNESCO, Julian Huxley, en la que leemos: “De mi ignorante pero sabia madre aprendí que los derechos que pueden

---

<sup>82</sup> J. MARITAIN, “Introducción” en VV.AA., *Los derechos del hombre*, trad. M. Nelken y otros, Laia, Barcelona, 1973, pp. 19-32.

<sup>83</sup> *Ibid*, Apéndice I, p. 386.

<sup>84</sup> Véanse las respuestas de J. LEWIS (pp. 85-110), S. HESSEN (pp. 163-212), S. de MADARIAGA (pp. 75-84), R.P. TEILHARD DE CHARDIN (pp. 159-162) y J. MARITAIN (pp. 111-119) en *Ibid*.

<sup>85</sup> E. H. CARR, “Los derechos del hombre”, *Ibid*, pp. (35-40) p.38.

merecerse y conservarse proceden del *deber bien cumplido*. De tal modo que solo somos acreedores del derecho a la vida cuando cumplimos el deber de ciudadanos del mundo. Con esta declaración fundamental, quizás sea fácil definir los deberes del Hombre y de la Mujer y relacionar todos los derechos con algún deber correspondiente que ha de cumplirse. Todo otro derecho solo será una usurpación por la que no merecerá la pena luchar”<sup>86</sup>.

### 3.2. Las referencias a los deberes en el texto de la Declaración

Sin embargo, a pesar de este interés inicial, en el Preámbulo no hay ni una sola referencia directa a los deberes y responsabilidades y en el texto articulado solo encontramos las alusiones del artículo 1 y del artículo 29. El carácter deliberado de esta opción se refuerza al comparar la DUDH con la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, aprobada solo unos meses antes, el 2 de mayo de 1948, en Bogotá. Aun así, los dos artículos citados resultan relevantes. El artículo 1 es “una prescripción de carácter esencialmente moral” al proclamar solemnemente que “todos los seres humanos... deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. En una redacción previa se decía que “todos los hombres son hermanos”. Late en ambas versiones el anhelo por evitar cualquier tipo de lógica fraticida y una aspiración a establecer lazos solidarios de alcance universal. La alusión a la fraternidad/solidaridad pone la semilla de la que brotarán nuevos derechos y deberes. De manera más explícita, aunque también muy contenida, el artículo 29 establece: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”, lo que, al parecer J. A. Carrillo Salcedo, supone, en la línea antes propuesta, que no solo los derechos sino también los deberes derivan de la dignidad humana<sup>87</sup>. Erica-Irene A. Daes hace hincapié en que es la prueba de la imposibilidad de “redactar una declaración de los derechos sin proclamar los deberes que se derivan del concepto de libertad y que hacen posible el establecimiento de una sociedad pacífica y democrática”<sup>88</sup>. Según Vicente Bellver, a tenor de este artículo, “los deberes hacia los demás no son un peaje que tenemos

<sup>86</sup> *Ibid*, pp. 33-34. Véase también S. V. PUNTAMBEKAR, “El concepto hindú de los derechos del hombre”, pp. 293-298.

<sup>87</sup> CARRILLO SALCEDO, J.A., *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos Humanos, cincuenta años después*, Trotta, Madrid, 1999, p. 26.

<sup>88</sup> E.-I. A DAES. *Les devoirs de l'individu envers la communauté et les limitations des droits et libertés de l'homme en vertu de l'article 29 de la Déclaration universelle des droits de l'homme: Contribution à l'étude de la liberté garantie à l'individu par la loi*, Nations Unies, New York, 1983.

que pagar para poder hacer a cambio lo que verdaderamente queremos, sino la condición para la plena realización de nuestra personalidad”<sup>89</sup>.

Interpretada en esta clave, la DUDH reflejaría, aunque de forma elemental y precaria, las inquietudes que mostraron algunos de los autores consultados por la UNESCO en sintonía con una concepción de la libertad inseparable de la responsabilidad y de la participación activa en la vida social. Los otros dos apartados del artículo 29 podrían apoyar esta tesis al establecer un cierto equilibrio entre la debida tutela de los derechos humanos y las exigencias del bien común y al reforzar la idea de que la comunidad con la que establecemos vínculos y tenemos deberes no es solo la estatal sino también la comunidad internacional. En cualquier caso, la postura que apareció más reforzada, aunque sin una mención explícita a los deberes y responsabilidades, es la de aquellos colaboradores que pusieron el énfasis en los deberes positivos correlativos a los derechos sociales, que son proclamados en los artículos 22 a 27. Bobbio destaca que en el artículo 22 “los derechos sociales se refieren al individuo en su dimensión de persona social”, a lo que “debe agregarse que por sociedad se entiende aquí no solo un conjunto de individuos (uno más uno más uno, según la concepción individualista de la sociedad) sino un conjunto en el que los distintos componentes son interdependientes”<sup>90</sup>.

De momento, se trata tan solo de un germen que anticipa las nuevas aspiraciones de justicia que se irán abriendo paso en la conciencia colectiva y que se plasmarán en diferentes documentos internacionales mediante el reconocimiento de los derechos de solidaridad. La mentalidad que subyace a los movimientos que han reivindicado estos derechos, según advierte Gustavo Zagrebelsky, no está tan lejos como a primera vista pueda parecer de aquellas concepciones tradicionales de la justicia ligadas a la creencia en un orden justo objetivo y que, lejos de estar definitivamente superadas, recobran actualidad “cuando tantas voces claman por la ‘ralentización’ de un ‘progreso’ que se alimenta de la alianza entre economía y tecnología”<sup>91</sup>. Tengamos presente el diagnóstico de Zagrebelsky: “El imperialismo del lenguaje de los derechos ha ocultado lo que en las exigencias de la justicia hay de irreductible a aquellos”: “Es imposible reducir el orden justo a los dere-

---

<sup>89</sup> V. BELLVER, “Educación y derechos humanos. El estado de la cuestión en el Derecho internacional.”, *Revista de derechos humanos*, vol. 3, 2012, p. (129-152) 131.

<sup>90</sup> N. BOBBIO, *Teoría general de la política*, trad. A del Cabo y G. Pisarello, Trotta, Madrid, 2009, p. 540.

<sup>91</sup> G. ZAGREBELSKY, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, trad. M. Gascón, 7ª ed, Trotta, Madrid, 2007, p. 87.

chos, pues el postulado de la justicia pertenece a un *ethos* dominado por los deberes, no por los derechos individuales. No puede pretenderse la justicia y pensar en construirla sobre los derechos, rechazando los deberes”<sup>92</sup>.

En varias de las respuestas a la consulta de la UNESCO se partía de estas concepciones tradicionales de la justicia poniendo en valor los aspectos comunitarios. Por tanto, el “*ethos* dominado por los deberes” no estuvo ausente del contexto en que nació la Declaración, aunque en el texto apenas se tuvieran en cuenta las aportaciones procedentes de las cosmovisiones no occidentales caracterizadas por la referencia a los deberes”<sup>93</sup>. En aquella coyuntura no se podía ir mucho más lejos de lo conseguido, que ya era un paso de gigante respecto a la toma de conciencia del carácter universal de la dignidad humana, pero se empezaba a poner de manifiesto que la historia de “la discusión filosófica de los derechos del hombre y de la dignidad” se extiende “más allá de los estrechos límites de la tradición occidental”<sup>94</sup>. En este sentido, no debe olvidarse que la Declaración nunca fue vista, ni siquiera por los “padres fundadores” –entre ellos, el doctor Chang y el profesor Malik, de formación europea pero naturales, respectivamente, de China y del Líbano– solo como un punto de llegada sino también como un punto de partida. Recordemos que Jacques Maritain había mostrado su esperanza en un acuerdo “sobre los valores-claves” en los que sustentar la lista de los derechos humanos<sup>95</sup>.

La apelación al diálogo entre culturas aparece en otros pensadores de la época como Karl Jaspers en su caracterización del *tiempo-eje*<sup>96</sup> o C.S. Lewis

<sup>92</sup> *Ibid*, pp. 94-95.

<sup>93</sup> El descontento se puso de manifiesto desde el principio y ha aumentado al ritmo de la creciente reivindicación de las políticas de reconocimiento de la diversidad, agudizándose la tensión entre relativismo cultural y universalidad de los derechos. Una muestra de esta insatisfacción inicial se refleja en la respuesta de Northrop al cuestionario de la UNESCO: “La premisa básica de esta nueva declaración de derechos debe ser el derecho de todo pueblo a un mundo tan organizado socialmente que al menos algunos de sus valores e ideales puedan tener expresión en él”, F.S.C. NORTHROP, “Hacia una declaración de derechos para las Naciones Unidas” en *Los derechos del hombre*, cit., pp. 275-276.

<sup>94</sup> *Ibid*, p. 392.

<sup>95</sup> El filósofo personalista francés se sitúa en un punto de equilibrio entre el carácter objetivo de la ley natural y el subjetivo de los derechos. Una posición criticada por otros tomistas contemporáneos contrarios a la dinámica de los derechos humanos, como M. Villey, J. Finnis o A. MacIntyre. Según muestra J. A. PERIS, la obra de Maritain incluye una serie de elementos, como la noción de amistad fraternal y la tesis de la racionalización moral, que pueden ayudar a “ir aproximando ambos polos, el consenso práctico y el disenso teórico”, *Expresiones del iusnaturalismo tomista en el Siglo XX*, Vol. II, Obrabierta, Valencia, 2009. p. 133.

<sup>96</sup> Véase K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, trad. F. Vela, Altaya, Barcelona, 1994.

que, en *La abolición del hombre*, nos invita a una aventura transcultural a la búsqueda de este horizonte de sentido compartido, que denomina con el término *Tao*: “La doctrina del valor objetivo, la convicción de que ciertas actitudes son realmente verdaderas y otras realmente falsas respecto a lo que es el universo y lo que somos nosotros”<sup>97</sup>. Los contenidos del *Tao* implican una serie de deberes en el marco de la ley de la beneficencia general y especial, de la ley de la buena fe, de la veracidad, de la piedad y de la honestidad. El juicio moral se desarrolla a partir de esta tradición con sello de humanidad. La fuente de todo juicio de valor, nos dice Lewis, es “lo que he llamado, por convenio, *Tao*, y que otros llaman Ley Natural, o Moral Tradicional, o Principios Básicos de la Razón Práctica, o Fundamentos últimos”. Un reconocimiento de la fuente de los valores que se considera inseparable del desarrollo de la crítica interna. En definitiva, se trata de repensar la antigua sabiduría, la de aquellos sabios presentes en todas las culturas, cuyo “problema cardinal era cómo adaptar el alma a la realidad y la solución fue el conocimiento, la autodisciplina y la virtud”<sup>98</sup>. Y solo rastreando en esta tradición podremos encontrar –no construir desde cero pero tampoco aceptar de forma acrítica– un orden normativo común para la humanidad.

Estamos cerca de la propuesta de P. Kirpal sobre la necesidad de complementar la filosofía que está en la base de los documentos internacionales sobre derechos humanos con la inspiración de la sabiduría tradicional y, así, hacer posible “un nuevo humanismo: libre, sabio, compasivo y capaz de amor”<sup>99</sup>. Como subraya August Monzon: “Ello comporta, evidentemente, un fuerte énfasis en los valores, en los deberes y en la educación”. Se trata de articular “una democracia sensible a la diversidad (irreductible) de tradiciones, a los valores éticos y a la solidaridad económica, y, a la vez, hacer progresar a estas tradiciones en el diálogo mutuo y en el respeto a la herencia moderna”<sup>100</sup>. Como venimos observando, el objetivo no es otro que el de buscar un consenso más amplio que el que la Declaración Universal de Derechos Humanos permitió llevar a cabo y que ya estaba en la mente de la UNESCO cuando remitió su cuestionario a figuras representativas de todas las tradiciones culturales.

---

<sup>97</sup> C. S. LEWIS, *La abolición del hombre*, trad. J. Ortega, 2ª ed., Encuentro, Madrid, 1994, p. 24.

<sup>98</sup> *Ibid*, pp. 47 y 75.

<sup>99</sup> P. KIRPAL, “Los derechos humanos y su situación actual. Nuevas orientaciones en educación. Mirando al futuro” en VV.AA., *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, trad. G. Baravalle, Serbal, Barcelona, 1985, pp. 308-333 (p. 323).

<sup>100</sup> A. MONZON, “Derechos humanos y diálogo intercultural”, cit, p. 126.

#### 4. LA VÍA DE LAS DECLARACIONES DE RESPONSABILIDADES Y DEBERES HUMANOS

Desde finales de los años ochenta del pasado siglo han salido a la luz pública diversos documentos internacionales centrados en las nociones de deber y de responsabilidad, habitualmente en la forma de “declaración”, cuya redacción es el resultado de encuentros entre representantes de distintas culturas, países o mentalidades, auspiciados, en la mayor parte de los casos, por personalidades relevantes, a título privado o con un carácter más institucional. Algunos de estos documentos pretenden llegar a tener un valor jurídico, al menos al mismo nivel de las declaraciones de derechos, y por ello reconocen con claridad una serie de deberes, mientras otros restringen su alcance a un plano simbólico o pedagógico, tratando tan solo de replantear el papel de la responsabilidad humana y de los valores comunitarios en la vida social. En cualquier caso, su vocación es inspirar la acción política y la práctica jurídica, a través de un impulso ético que permita superar la órbita individualista de quien solo se preocupa por reivindicar los propios derechos sin la debida atención a las necesidades ajenas.

##### 4.1. La propuesta de Karel Vasak

La primera de estas iniciativas es la *Declaración Universal de los Deberes Humanos* de 1987 que Karel Vasak propone como paralela y complementaria de la DUDH. El interés por integrar los deberes trata de dar cuenta sobre todo de las sensibilidades y necesidades que conforman la tercera generación de los derechos humanos pues, como sabemos, estos derechos tienen una clara dimensión colectiva, comportan un gran empeño cooperativo y exigen la asunción de responsabilidades por parte tanto de los poderes públicos como del conjunto de la sociedad. El proyecto, que no ha pasado de ser un proyecto privado, “nunca adoptado y a menudo criticado”, “es –según se indica en la presentación– una síntesis de los deberes que figuran en las constituciones y en los instrumentos internacionales, con el fin de identificar, en la medida de lo posible, cada deber humano con la misma precisión con que se identifica un derecho”<sup>101</sup>.

Entre sus precedentes directos, se cita la *Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos* de 1981, que se enmarca en la búsqueda de un nuevo

---

<sup>101</sup> K. VASAK, “Proposition pour une Déclaration Universelle des Devoirs de l’Homme. Introduction et texte” en *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, cit., pp. 9-16.

orden internacional en el que la dependencia ceda terreno ante la capacidad de autodeterminación y la solidaridad. El texto reproduce la peculiar relación individuo-comunidad propia de este continente al exaltar valores netamente societarios, como los de carácter cultural. En estas coordenadas, la *Carta* tiene una intención claramente emancipadora y liberadora, frente a una historia marcada por la dominación, el colonialismo y la explotación. Según Tunguru Huaraka, la armonía entre derechos y deberes, o entre los intereses del individuo y los del grupo, conforma la fibra moral de la sociedad<sup>102</sup>. El equilibrio solo se rompería si del artículo 29 de la Carta – un precepto “lleno de riesgos” a juicio de Yves Madiot<sup>103</sup> – se dedujera que el valor del individuo reposa en su participación en la vida colectiva haciendo derivar su dignidad de la pertenencia probada a una comunidad.

Para evitar una lectura de este tipo de la propuesta de Vasak, sus partidarios insisten en la indivisibilidad entre derechos y deberes y en que el deber no puede en ningún caso ser un pretexto para suspender o relativizar un derecho. A pesar de estas cautelas, la intención del proyecto de atribuir a los deberes la misma significación jurídica que a los derechos, y dotarlos de cierta autonomía o prioridad, ha recibido muchas críticas. Algunos la consideran una propuesta “inútil” porque los deberes que incluye o ya están reconocidos o son por naturaleza una simple llamada de atención a la conciencia individual<sup>104</sup>.

Entre los precedentes en los que Vasak se apoya, es curioso ver citada la *Declaración de los Deberes Fundamentales de los Pueblos y de los Estados Asiáticos* de 1983, un texto poco conocido que destaca por su concordancia con “las realidades culturales de Asia y sus aspiraciones religiosas”. La sinergia cultural de esta declaración se proyecta también en la *Declaración de Bangkok* de 1993, que forma parte del amplio movimiento de reivindicación de la diversidad cultural desarrollado en la década de los noventa y en el que los deberes tendrán un cierto protagonismo junto a otros referentes comunitarios.

---

<sup>102</sup> T. HUARAKA, “Les fondements des droits de l’homme en Afrique”, en *Les Dimensions Universelles des Droits de l’Homme*, Bruylant, Bruxelles, 1990. Véase E. R-MBAYA, “Symétrie entre droits et devoirs dans la Charte Africaine des Droits de l’Homme” en *Les devoirs de l’homme. De la réciprocité dans les droits de l’homme*, cit., (35-47) 47.

<sup>103</sup> Y. MADIOT, *Considérations sur les droits et les devoirs de l’homme*, Bruylant, Bruxelles, 1998, p. 126.

<sup>104</sup> D. RONDEAU, “La relation des droits aux devoirs: Approche interculturelle”, cit., p. 159.

#### 4.2. Universalidad y diversidad cultural. *Ex oriente lux*

La *Declaración Final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena* de 1993 es un hito en este movimiento, como lo será, posteriormente, la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural* de 2001<sup>105</sup>. En los años noventa comienza a calar en la comunidad internacional una cierta conciencia de que el lenguaje de los derechos no debe presentarse con un tono imperialista destructor de cualquier otro discurso sobre las exigencias del orden justo, sino, más bien, como un lenguaje que no tiene la última palabra y que necesita enriquecerse a través del contacto fecundo con otras concepciones del mundo tanto en sentido diacrónico (mirando a nuestro propio pasado, en el que vemos que la universalización del concepto de dignidad humana es el fruto de un largo proceso.) como diatópico (buscando en otros universos culturales).

La noción de *dharma* de la cultura hindú es quizá el hallazgo más valioso en una búsqueda transcultural del sentido de la justicia. El punto de partida es el enunciado de la regla de oro de la ética: “debes saber que esto es el núcleo del *dharma* y luego practicarlo: evita hacer a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Una conducta diferente es expresión de un deseo egoísta”. En base a esta idea, Raimon Panikkar nos interpela a pensar la justicia y los derechos humanos de una forma renovada: “Un mundo en el que la noción de *dharma* es central y casi omnipresente no se preocupa por encontrar el ‘derecho’ de una persona contra otra o del individuo frente a la sociedad, sino más bien por estimar el carácter *dharmico* (correcto, verdadero, consistente) o *adhármico* de una cosa o una acción dentro de todo el complejo antropocósmico de la realidad”<sup>106</sup>. En esta línea, en el mundo intelectual hindú suele promoverse la reformulación de la DUDH a partir de una lectura más ambiciosa del artículo 29 o la elaboración de una declaración universal de deberes al estilo de los textos que estamos analizando en esta sede.

El principal problema del *dharma* es que se concreta en el código de conducta de cada casta, que asigna las funciones y responsabilidades de cada uno de sus miembros. Evidentemente, este régimen de castas, aun cuando su rigidez no parece ser un rasgo original del sistema, ha sido un factor inmovilista de la sociedad hindú. Según B. de Sousa Santos: “Visto desde el *topos* de

<sup>105</sup> Véase D. OLIVA y D. BLÁZQUEZ, *Los derechos humanos ante los desafíos internacionales de la diversidad cultural*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007.

<sup>106</sup> Citado en B. de Sousa SANTOS, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, cit., p. 71.

los derechos humanos, el *dharma* es incompleto debido a su fuerte prejuicio no dialéctico a favor de la armonía del statu quo social y religioso, ocultando de ese modo injusticias y descuidando totalmente el valor del conflicto”<sup>107</sup>. Para evitar esta situación, sería conveniente potenciar el movimiento de renovación que se está desarrollando en la India en los últimos años y que, como el sociólogo portugués indica, está formado por grupos de derechos humanos y reformadores sociales intocables que se esfuerzan por revisar y reinterpretar las nociones hindúes de *dharma* y *karma*: “Una ilustración de dichas revisiones es el creciente énfasis dado al *dharma común* en oposición al *dharma especializado* de las reglas, rituales y deberes de casta”<sup>108</sup>.

El budismo también contiene aspectos muy interesantes en relación con los deberes, implícitos en los ocho preceptos o pasos para extinguir el deseo interesado o egoísta (*tanha*) y superar así el sufrimiento o insatisfacción del hombre (*dukkha*). Tradicionalmente la lucha contra el sufrimiento se ha entendido sobre todo en clave de cambio interior, mientras que en algunas corrientes contemporáneas implica un compromiso de transformación de las estructuras perpetuadoras de la opresión y de la injusticia, En cualquier caso, el budismo ve la existencia como interdependencia entre todos los seres vivos, que exige un infinito respeto de unos hacia otros y hacia la tierra que los sustenta. De este principio universal surgen valores tan esenciales como los de tolerancia, empatía, misericordia, paz y no-violencia (referida a los seres humanos y al entorno natural). Valores que entroncan directamente con los derechos de tercera generación, especialmente con el derecho al medio ambiente, tal y como han mostrado diferentes sectores del ecologismo, desde la ecología radical, que conlleva una cierta sacralización de la naturaleza, hasta la ecología humanista de Fr. Schumacher, pasando por la “política verde” de Petra Kelly. La *Carta de las Responsabilidades Humanas* de la “Alianza para un mundo responsable, plural y solidario” concuerda con esta perspectiva, al igual que la *Carta de la Tierra* del año 2000.

La visión de los derechos y de los deberes en la tradición china estuvo representada en los años de elaboración de la DUDH por Chung-Shu Lo, que en su respuesta al cuestionario de la UNESCO recordaba que “el concepto ético fundamental de las relaciones sociales y políticas chinas es el cumplimiento del deber para con el prójimo, no la reclamación de los derechos. La idea de las obligaciones mutuas se considera como la enseñanza fundamental del

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 71.

confucianismo”<sup>109</sup>. En el confucianismo encontramos una guía de comportamiento, que debe seguirse por convicción interna y no por la imposición de reglas de conducta externas; de hecho, en las escuelas confucianistas, enfrentadas a partir del siglo III a las escuelas legalistas, el derecho tiene una posición subsidiaria respecto a la ética. La fuerza regulada por la ley puede evitar algunos excesos pero no garantizar la red de relaciones que dan sentido a la vida humana. La sabiduría consiste, en cambio, en “consagrarse a los deberes que uno tiene para con los seres humanos” (*Analectas* VI, 20). Los términos clave<sup>110</sup> del confucianismo despliegan esta sabiduría que podría servir de contrapeso del individualismo de nuestra cultura. Como destaca Xinzhong Yao, “la ética confuciana insiste en que el yo tiene que ser el centro de las relaciones, no con el fin de reivindicar los derechos de uno sino para poner de relieve sus responsabilidades”, que son aquellas que derivan de una relación armoniosa de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Como concluye este autor: “el confucianismo puede contribuir a la construcción de un nuevo sentido moral, una nueva visión ecológica y un nuevo código para la aldea global”<sup>111</sup>. Una conclusión que ayudaría a responder afirmativamente a aquella pregunta que lanzaban Hans Küng y Julia Ching al final del trabajo conjunto “El cristianismo y la religión china”: “En el contexto actual de diálogo entre las religiones, ¿no merecería la pena reflexionar sobre si la filantropía (*jen*) del confucianismo puede servir como una especie de base para una ética común de la humanidad?”<sup>112</sup>

### 4.3. Hacia un *ethos* mundial

El citado trabajo data de 1988, solo dos años después de la Jornada Mundial de Oración por la Paz, celebrada el 27 de octubre de 1986 en Asís y cuyo *Decálogo* ha quedado en la memoria colectiva como un gran signo de encuentro dialogante entre representantes de las Iglesias cristianas y de las diversas religiones de todo el mundo y de confianza en la capacidad pacificadora del diálogo ecuménico e interreligioso. Precisamente Hans Küng ha sido una de las personalidades que más ha contribuido a abrir caminos hacia

<sup>109</sup> CHUNG-SHU LO, “Los derechos del hombre en la tradición china”, en *Los derechos del hombre*, cit., p.281.

<sup>110</sup> Véase SMITH, H., *Las religiones del mundo*, trad. B. López Buisán, 5ª ed. Kairós, Barcelona, 2008.

<sup>111</sup> XINZHONG YAO, *El confucianismo*, trad. M. Condor, Akal, Madrid, 2001, p. 345.

<sup>112</sup> H. KÜNG, *Existencia cristiana*, trad. J.M. Lozano-Gotor, Trotta, Madrid, 2012, p.192.

un *ethos* mundial en el que todas las religiones y culturas puedan reconocerse y reconciliarse. El teólogo suizo fue el promotor y redactor de la *Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo* (Chicago, 1993), texto de indudable valor a la hora de “reforzar éticamente la Declaración Universal de Derechos Humanos” a través de la proclamación de una “declaración de deberes”, para tratar de evitar que “las naciones y culturas orientales” puedan seguir pensando que “este es un asunto típicamente occidental”<sup>113</sup>.

Este espíritu dialogante late en dos importantes textos posteriores sobre deberes y responsabilidades: la *Declaración Universal de Responsabilidades Humanas* del *InterAction Council*, de 1997, y la *Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos* de la UNESCO, de 1998. La convergencia de personalidades de muy diferente sensibilidad cultural, extracción ideológica y procedencia geográfica, avala la confianza en un acuerdo sobre cuestiones éticas entre las diferentes religiones y tradiciones del mundo, más allá de una división, seguramente excesivamente mediada por categorías occidentales, entre creyentes y no creyentes.

En la *Declaración del InterAction Council* también tuvo una gran influencia el teólogo católico Hans Küng, en este caso junto al impulso del entonces canciller alemán Helmut Schmidt, al que se sumaron mandatarios de otros países. El contenido de la Declaración de 1997 sigue las coordenadas marcadas por la Declaración de Chicago de 1993: el artículo 4 subraya que la regla de oro de la ética es la fuente de la responsabilidad que “todas las personas dotadas de razón y de conciencia deberán asumir para con todos y cada quien” en un “espíritu de solidaridad”. El otro gran principio común que sustenta la ética mundial, “todo ser humano ha de ser tratado humanamente”, se ve reflejado en el artículo 1 al afirmar que toda persona tiene la “responsabilidad de tratar a todos de manera humanitaria”. Ambos enunciados son la cifra de la dignidad inalienable e inviolable de todo ser humano, cuyo respeto, nutrido de tan diversas tradiciones religiosas y humanistas en Oriente y Occidente, es el último objetivo de la fecundación recíproca entre culturas a través del diálogo. Los artículos siguientes reflejan los cuatro compromisos para la acción formulados por el Parlamento de las Religiones del Mundo sobre la base de preceptos morales compartidos, que hunden sus raíces en la antigüedad y que, por tanto, han probado a través de los siglos tanto su capacidad de adaptación como las razones de su pervivencia.

Cada párrafo del Preámbulo de la Declaración merece ser meditado con atención, cobrando todo su sentido desde la inspiración transcultural en que

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 277.

fue concebido. El documento de conclusiones y recomendaciones, anexo a la Declaración, recuerda que “a través de los milenios, profetas, santos y sabios han implorado a la humanidad que asumiera sus responsabilidades con seriedad” y evoca la predicación contemporánea de los siete pecados sociales por parte de Gandhi, a la cual debemos aludir como espejo de los males presentes: “política sin principios, comercio sin moral, bienestar sin trabajo, instrucción sin fuerza interior, ciencia sin humanidad, placer sin conciencia y religión sin sacrificio”.

En la misma línea, la *Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos*, aprobada en Valencia en 1998, tiene el propósito, según afirma Richard J. Goldston, de “acentuar la relación entre derechos, deberes y responsabilidades y, de esta manera, fomentar el cumplimiento de los derechos humanos”. Con motivo de su participación en esta iniciativa, Norberto Bobbio sugiere que si le quedaran los años de vida suficientes para hacerlo, le “tentaría escribir *L’età dei doveri*”, y que “si la Declaración de los Derechos Humanos no quiere reducirse, como se ha afirmado tantas veces, a una relación de deseos piadosos, tiene que existir una declaración equivalente de los deberes y responsabilidades de quien debe hacer valer esos derechos”<sup>114</sup>.

La cuestión de fondo planteada por estas declaraciones es la que ha recorrido todo nuestro trabajo: poco pueden hacer el Derecho y los derechos si no hay detrás de ellos pensamiento crítico, actitud ética, independencia de criterio, virtudes cívicas, compromiso social, participación ciudadana y sentido de la responsabilidad. De ahí que hagamos nuestra la siguiente conclusión expresada por Hans Küng: “El compromiso en favor de los derechos humanos presupone una conciencia de la responsabilidad y los deberes, y ello concierne por igual a la mente y al corazón humanos”<sup>115</sup>.

EMILIA BEA PÉREZ  
 Facultad de Derecho  
 Universidad de Valencia  
 Avda. dels Tarongers, s/n. Edificio Occidental  
 46071 Valencia  
 e-mail: Emilia.Bea@uv.es

<sup>114</sup> N. BOBBIO y M. VIROLI, *Diálogo en torno a la república*, cit., p. 42.

<sup>115</sup> H. KÜNG, *Existencia cristiana*, cit., p. 278.