

Dignidad, universalidad y derechos humanos

Por JOSÉ JUSTO MEGÍAS QUIRÓS
Universidad de Cádiz

SUMARIO: El artículo es una aproximación al problema de la universalidad de los derechos humanos, reclamada por las culturas occidentales y rechazada por las demás culturas. Desde una posición basada exclusivamente en el diálogo intercultural y en la autonomía moral se puede alcanzar la universalidad externa, reducida a los derechos humanos más importantes, pero dejando a disposición de cada Estado o región geográfica el reconocimiento y protección de los demás derechos. Desde un reconocimiento de la dignidad de la persona con fundamento ontológico es posible reivindicar la universalidad intrínseca de todos los derechos humanos para todos los seres humanos, aunque quepa una modulación en atención a las circunstancias históricas de cada lugar.

Una de las cuestiones más debatidas en nuestros días es si se debe o no reconocer a todo ser humano unos derechos –considerados indispensables– para su pleno desarrollo como persona. Para la cultura occidental es algo que, por lo general, resulta evidente. Sin embargo, esta apreciación no es aceptada como tal en los ámbitos geográficos en los que prevalecen otras tradiciones culturales¹. Esta es la razón por la que nos planteamos una y otra vez si ciertamente los derechos humanos son universales, es decir, si en este momento que estamos

¹ Las razones más extendidas quedan recogidas, por ejemplo, en los trabajos de Susan George, Noam Chomsky y Vandana Shiva publicados en Gibney, M. J. (ed.), *La globalización de los derechos humanos*, Crítica, Barcelona, 2003. El propio Gibney resume las causas aducidas en torno a tres ideas: «un neoliberalismo de alcance mundial, una manifestación de la hegemonía económica y política de Estados Unidos y una prolongación del colonialismo occidental», lo que conllevaría la exigencia universal de unos derechos humanos propios de la mentalidad occidental (p. 14).

viviendo hay que eliminar toda diferencia y discriminación en la titularidad y ejercicio de los derechos humanos por razones de edad, pensamiento, raza, sexo, nacimiento, religión..., e incluso, nacionalidad, y cuál es el fundamento de ello. Una segunda cuestión, inseparable de la anterior, es si se debe negar a los titulares de los derechos una disposición sobre el ejercicio de éstos que –con una excusa cultural– conlleve un ataque contra su propia dignidad.

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* pretendió –como indica su propia denominación– ser *universal*, reconociendo en su preámbulo y en su artículo primero que los derechos que *declara* son *inherentes* a todos los hombres². La *Conferencia Mundial de Derechos Humanos* de 1993, más conocida como Declaración de Viena, en cuyas discusiones se había llegado a poner en tela de juicio la universalidad de los derechos, terminó recogiendo de nuevo las ideas universalistas. Si en su preámbulo reconocía y afirmaba «que todos los derechos humanos tienen su origen en la dignidad y el valor de la persona humana», en su párrafo primero podemos leer que «los derechos humanos y las libertades fundamentales son *patrimonio innato de todos los seres humanos*; su promoción y protección es responsabilidad primordial de los gobiernos»³. Para no dejar margen a conjeturas sobre la idea de que existe una dignidad que corresponde a todas las personas por igual –desde el primer momento de su existencia hasta el final–, volvía a realizar otra mención expresa al referirse a las poblaciones indígenas –a las que todavía hoy cuesta reconocerles tal dignidad– declarando en el párrafo 20 que «la Conferencia Mundial de Derechos Humanos reconoce la *dignidad intrínseca* y la incomparable contribución de las poblaciones indígenas al desarrollo y al pluralismo de la sociedad». Si hay una misma dignidad para todos, debe haber unos mismos derechos para todos. Aunque ciertamente las diferencias culturales y las circunstancias territoriales puedan modularlos en alguna medida, jamás quedarían sometidos a decisiones arbitrarias⁴.

También R. Spaemann se manifestó rotundamente en favor de la universalidad al poner de relieve, apoyándose para ello en nuestra *dignidad*, que no cabía una diferenciación entre unos seres humanos y

² Cfr. PÉREZ LUÑO, A. E., «Introducción» al volumen IV de *Juristas Universales* (Domingo, R., ed.), Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 63-67, y «La universalidad de los derechos humanos», en AA.VV., *Diccionario crítico de los derechos humanos*. Univ. Internacional de la Rábida, Huelva, 2000, pp. 34-39. En estos trabajos ofrece argumentos frente a las diversas críticas que se han venido realizando a la universalidad de los derechos humanos en los últimos años. Cfr. también APARISI, A., «Manipulación genética, dignidad y derechos humanos», en *Persona y Derecho*, 41, 1999**, en especial pp. 287-293 y 306-318.

³ Para una visión reciente de las disensiones en torno a estas ideas, *vid.* DÍAZ DE TERÁN, M.^a C., *Derecho y nueva eugenesia*, Eunsa, Pamplona, 2005, en especial pp. 251-263, en las que hace especial referencia a la universalidad de los derechos.

⁴ *Vid.* un buen estudio en VELARDE, C., *Universalismo de los derechos humanos. Análisis a la luz del debate anglosajón*, Thomson-Civitas, Madrid, 2003.

otros: «la inviolabilidad de la persona depende de que a ningún hombre le corresponda juzgar si otro hombre posee o no los rasgos fundamentales de la personalidad. Los derechos humanos dependen del hecho de que nadie tiene la prerrogativa de definir el círculo de aquellos a quienes corresponden o dejan de corresponder. Esto significa que se fundamentan en el carácter de persona de todo ser humano y que deben reconocerse a todo ser que descienda del hombre y a partir del primer momento de su existencia natural»⁵. Todo ser humano, desde su comienzo existencial hasta su muerte natural, es titular idóneo de unos derechos –llamados naturales o humanos– sobre los que nadie puede arrogarse el privilegio de determinar su supresión, ni siquiera en sí mismo⁶.

1. LOS DIFERENTES SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO «DIGNIDAD»

A lo largo de la historia el término dignidad ha tenido diversas acepciones, algunas de ellas ya superadas porque nada tienen que ver con la mentalidad contemporánea. Una de ellas es la que podemos encontrar en los escritos griegos y romanos –admitida también durante la Edad Media–, que guardaba relación con una magistratura o cargo (*dignidad*) ejercido por una persona. Esa posición social o cargo *no añadía algo esencial a la persona* que lo ostentaba, ni la hacía ser más o mejor persona, sino tan sólo le confería un estatus que exigía de los demás un mayor respeto. Esta dignidad dependía exclusivamente del cargo, por lo que las relaciones sociales o jurídicas dejarían de estar afectadas por tales exigencias una vez abandonado. Hoy se sigue utilizando con este sentido, aunque de forma muy residual. Las acep-

⁵ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, p. 50. Cada «yo» es un sujeto por sí mismo, no porque un «nosotros» le haya otorgado tal condición. Si quisiéramos excluir de la consideración de persona, por ejemplo, a aquellos seres humanos que no tienen desarrollada su racionalidad –porque la hayan perdido o no la hayan llegado a alcanzar–, o aquellos que son demasiado gravosos para la sociedad (jubilados), o aquellos que son un «estorbo social» (enfermos, ancianos), o a los que pertenecen a determinada raza, etc., tendríamos que hacerlo mediante convenciones y a partir de este momento los que tuvieran más fuerza impondrían el criterio válido para juzgar quién debe poseer derechos y quién no.

⁶ Afirma GONZÁLEZ, A. M., que «no cabe comprobación empírica o experimental de la condición personal, ni tampoco de la dignidad humana: como consecuencia, nadie puede arrogarse el derecho de definir quién, entre los hombres, es persona y quién no lo es. Tal cosa supondría una forma como otra cualquiera de tiranía, una forma más de dominio del hombre por el hombre. Con ello asestaríamos un golpe mortal a la misma idea de derechos humanos, que sólo tienen sentido si se reconocen a todo ser biológicamente humano, por el solo hecho de ser humano, y no si son conferidos en atención a ciertas propiedades más o menos esenciales». «La dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica», en J. Ballesteros, y A. Aparisi, (eds.), *Biotecnología, dignidad y Derecho: bases para un diálogo*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 32-33.

ciones que más nos interesan son aquellas que hacen referencia al modo de ser –o cualidad– y al modo de comportarse –capacidad activa– de la persona, facetas distintas en el ser humano, pero indisolublemente unidas como garantía de su pleno desarrollo.

En primer lugar –y con mayor propiedad– el término *dignidad* indica la propia constitución interna del ser humano, una cualidad exclusiva del hombre, que muestra una superioridad en su modo de ser con independencia del comportamiento. Determina el valor en sí que tiene la persona⁷. En este sentido afirmaba Millán Puelles que «la dignidad que todo hombre tiene por el hecho de serlo constituye una determinación axiológica formal, independiente de los contenidos de la conducta»⁸, e independiente también de los cargos ocupados en la sociedad. Es difícil expresar todo su significado, pero podríamos decir que esta manifestación sería como el sustrato de la dignidad o la capacidad pasiva de ser, el peculiar modo de ser en sí mismo considerado de la persona. El ser humano *es* de tal modo que el no aceptarlo tal como *es* supone ya de por sí una falta de respeto hacia su dignidad.

Esta dignidad no expresa superioridad en el *ser* de un hombre sobre otro, sino de todo hombre sobre el resto de seres: la persona es especialmente valiosa en sí misma. Por ello afirma J. Hervada que esta dignidad implica o significa una excelencia o eminencia en el ser, que no sólo lo hace superior a los otros seres, sino que lo sitúa en *otro orden del ser*. El hombre no es sólo un animal de la especie superior, sino que pertenece a otro orden del ser, distinto y más alto por más eminente o excelente, en cuya virtud el hombre es persona⁹. Esta cualidad hace que cada persona tenga valor por sí misma –nadie puede decidir, por ejemplo, si debe vivir o no–, y constituye el fundamento de determinadas exigencias jurídicas naturales cuya garantía resulta imprescindible para lograr un desarrollo íntegro de la persona de acuerdo con su modo natural de ser. Tales exigencias son conocidas hoy día como derechos humanos, unos derechos humanos –en este caso– inalienables.

En otras palabras, es en ese modo de ser donde se asienta y se contiene toda la información necesaria para su posterior desarrollo como

⁷ «La palabra *dignidad* significa la superioridad o la importancia que corresponde a un ser, independientemente de la forma en que éste se comporte. Y así, cuando se habla en general de la dignidad de la persona humana, no se piensa tan sólo en el valor de los hombres que actúan rectamente, sino en que todo hombre, por el hecho de ser una persona, tiene una categoría superior a la de cualquier ser irracional». MILLÁN PUELLES, A., *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1962, p. 16.

⁸ *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 98. En este sentido expone GONZÁLEZ PÉREZ, J., que «cualquiera que fuese su conducta conserva su dignidad. Como la conserva aunque se suma en el vicio, cometa los actos más indecorosos o delinca, fuera internado en un establecimiento penitenciario o psiquiátrico, esté o no en la plenitud de sus facultades mentales». *La dignidad de la persona*, Civitas, Madrid, 1986, p. 95.

⁹ Cfr. HERVADA, J., «Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana», en *Humana Iura*, 1, 1991, pp. 361-362.

persona: cuáles son sus fines naturales, cómo descubrirlos, con qué derechos cuenta para alcanzarlos, qué deberes y exigencias debe respetar al mismo tiempo, etc. Esta información –sencillamente natural– es la que permite concluir algunas exigencias de respeto hacia todo ser humano¹⁰. Esta dignidad no es sólo algo estático –una simple cualidad pasiva–, sino que implica al mismo tiempo una *capacidad activa de ser*, es decir, implica dinamismo en el modo de ser y hace posible que cada ser humano se realice como tal, se desarrolle con sus peculiaridades y se diferencie de los demás. Es decir, la dignidad conlleva una capacidad de actuar –y, por lo tanto, otros derechos humanos– que nos permite ser nosotros mismos, distintos de los demás sin que ello suponga ser más o menos que el resto de las personas. En definitiva, es la que hace posible que lleguemos a ser quien deseamos ser, a realizar nuestra propia biografía viva.

Esta capacidad activa conlleva una exigencia de un comportarnos dignamente, por un lado, y de poder actuar libremente, por otro. Lo primero supone que cuando el hombre actúa con rectitud podemos decir que son acciones dignas y que quien las realiza es una persona con dignidad. Del mismo modo, podemos hablar de una persona indigna cuando ésta no obra con tal rectitud¹¹. A esto se refiere R. Spaemann al expresar que «cuando entendemos la dignidad como una cualidad personal nos referimos en primer lugar a algo visible, a un modo de comportamiento tal que es vivido como expresión inmediata de una constitución interna»¹². Este sentido nos permitiría, por ejemplo, hablar de la indignidad de un asesino y de la dignidad con que ha afrontado tal situación la persona asesinada. Con este sentido se hace referencia a la *manifestación externa* de lo que la persona puede llevar en su interior, de su *constitución más íntima*: no significa que una persona sea más o menos persona en sentido estricto, pero sí nos permite juzgar si una persona se acerca o se separa de lo que corresponde a su naturaleza por las acciones que lleva a cabo. Este sentido tiene una gran acogida en el Derecho civil, puesto que en esta rama jurídica la dignidad y la conducta están en el rótulo mismo de la materia: «Civi-

¹⁰ De modo distinto, como veremos, opinan quienes defienden la autonomía moral y el acuerdo como vía apropiada para dar contenido a lo que es propio del ser humano. Cfr., por ejemplo, HABERMAS, J., «Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden», en *Die Zeit*, 9, 1998, p. 34.

¹¹ «La mayoría de las veces expresamos con ella [con la expresión *dignidad*] un sentimiento que lleva a comportarse rectamente, es decir, a obrar con seriedad y pundonor. En este sentido, la dignidad es algo que no se puede, en principio, atribuir a todas las personas, sino únicamente a las que en la práctica proceden de una manera práctica y decorosa». MILLÁN PUELLES, A., *Persona humana y justicia social*, cit., p. 16.

¹² «Sobre el concepto de dignidad humana», en *Persona y Derecho*, 19, 1988, p. 16. Cito por la traducción de D. INNERARITY de su «Über den Begriff der Menschenwürde», en *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze Anthropologie*, Piper, München, 1987, pp. 77-106.

liter denota comportamiento, buena conducta, conducta digna»¹³. Ahora bien, el que las acciones sean la *expresión inmediata* de la *constitución interna* de la persona no debe hacernos pensar que las acciones indignas tienen su origen en una constitución interna corrompida –que haya cambiado el modo de ser–, sino en la naturaleza defectuosa de la persona, cuyas deficiencias pueden llevarnos a razonar o querer incorrectamente y, como consecuencia, a una actuación indigna. Es decir, las acciones indignas no son *necesarias*, sino que son consecuencia de un error de la razón, o bien voluntarias –malintencionadas–, o meramente instintivas en el caso de que no haya intervenido la razón para moderarlas.

En segundo lugar, la capacidad activa de ser implica necesariamente el reconocimiento de la libertad para conducir el propio desarrollo como persona, capacidad cuyas manifestaciones externas se reflejarán en la libertad para *descansar-en-sí-mismo* y para *poder-retirarse-a-sí-mismo*. Lo primero supone la posibilidad de independencia interior, es decir, el dominio sobre nuestra persona y sobre lo que nos es necesario –derechos y bienes– para realizar nuestros propios proyectos humanos sin coacciones externas¹⁴. Lo segundo significa el poder hacerse cargo de las relaciones de finalidad en las que participa el hombre en su vida cotidiana y la capacidad de desconsiderarse a sí mismo porque así lo exija una relación determinada¹⁵. Ello es consecuencia de que el hombre, como ser racional y libre, conoce los bienes no sólo en cuanto apetecibles, sino también en cuanto a su verdad y moralidad. Su conocimiento moral no constituye una actividad ajena y sobreañadida al ejercicio de la libertad, sino que pertenece al modo de conocer propio de la criatura racional y libre. A diferencia de los seres no-humanos, cuyos sentidos perciben el bien exclusivamente

¹³ RICO-PÉREZ, F., «Protección civil de la dignidad personal», en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 265, 1985, p. 847. Recoge ejemplos concretos del Código Civil: la conducta injuriosa o vejatoria para la dignidad de uno de los cónyuges como causa de separación, la conducta indigna como causa de incapacidad en la tutela, etc.

¹⁴ De ningún modo se puede entender como coacción externa los condicionantes naturales y propios de la vida real, que tienen que ser asumidos por cada persona a la hora de elaborar sus proyectos. La coacción debe ser entendida como la falta de libertad o la carencia de los medios necesarios para una vida digna. Vid. CARPINTERO, F., «Libertad y Derecho», en *Persona y Derecho*, 30, 1994*, pp. 41-111.

¹⁵ «Los seres no-humanos no son capaces de hacerse cargo como algo propio de aquellas relaciones de finalidad en las cuales están externamente involucrados. Estos seres permanecen inevitablemente en el centro de su propio ser y refieren todo lo demás a ese centro, a sí mismos o, en todo caso, a su especie. Pero los demás también hacen lo mismo: todos son reducidos por los demás a elementos para la afirmación del propio ser... El hombre es aquel ser que puede desconsiderarse a sí mismo y relativizarse... Dicho de otra manera: puede presentar sus propios intereses en un discurso de justificación cuyo resultado esté abierto, porque puede en principio reconocer como igualmente dignos de consideración los intereses de todos los demás, según su rango y peso... Puede ponerse a sí mismo en servicio de algo distinto de sí, hasta el sacrificio de sí mismo». SPAEMANN, R., *Sobre el concepto de dignidad humana*, cit., p. 22.

como término de su apetito sensible –lo que no implica que no sientan–, el hombre lo capta además en su naturaleza, es decir, como un bien concreto y limitado que le moverá por la relación que guarde con el bien absoluto o felicidad¹⁶.

Mientras que al conocimiento intelectual propio del hombre le puede seguir un movimiento libre de la voluntad, al conocimiento de los animales le sigue únicamente un movimiento instintivo del apetito sensible que le impide ese poder-retirarse-a-sí-mismo. Es decir, el hombre, al conocer los bienes en su valor y en proporción al fin, puede desconsiderarse a sí mismo en favor de los demás, pero no los animales. Es absurdo reivindicar, por tanto, una equiparación entre el ser humano y los animales más desarrollados reclamando un trato idéntico para éstos, como se hace hoy día por parte de algunos sectores. Algunos han llegado a defender que una hipotética exclusión de los discapacitados mentales de nuestra sociedad haría recomendable pensar en una *sociedad abierta* en la que tuvieran cabida tanto estos discapacitados como los primates más desarrollados, que quedarían equiparados¹⁷. Pero este argumento esconde la diferencia esencial entre unos seres y otros. Sólo un error, un defecto, en la constitución de determinados seres humanos conlleva su discapacidad mental, algo que se produce excepcionalmente y que –para comprobarlo– basta con atender a las estadísticas. Sin embargo, esos animales más desarrollados, incluso habiéndoles dedicados muchísimas horas para su educación y estimulación, jamás podrán hacerse cargo de la libertad que se reclama para ellos –con todo lo que supone la libertad– y mucho menos de ser consciente de la responsabilidad de sus acciones. No quiere decir esto que no se deba proteger su vida o protegerles contra las torturas, pero no a costa de manipular la realidad. A este respecto son muy significativas las palabras del biólogo R. Jordana, quien, tras hacer una enumeración de las asociaciones proteccionistas de la naturaleza más destacadas en todo el mundo, termina afirmando

¹⁶ Sobre la relación entre libertad, persona y derecho –como *ius*, *facultas* y como *qualitas*– a lo largo del pensamiento jurídico, *vid.* los estudios publicados en AA.VV., *El derecho subjetivo en su historia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2004, por CARPINTERO, F.; RODRÍGUEZ PUERTO, M. J., y DE MORA, E. V.

¹⁷ «Los conocimientos que hoy tenemos sobre los seres humanos con discapacidad mental profunda y sobre los primates no humanos nos ofrecen razones poderosas para revisar la interpretación que tradicionalmente se hace de la idea de igualdad. Ha llegado la hora de que consideremos que la comunidad de los iguales ya no es una sociedad cerrada, sino una sociedad abierta. La admisión en ella de los primates no humanos y la garantía de determinados derechos fundamentales en favor de todos los miembros de esa comunidad, incluidos los seres humanos con discapacidad mental profunda, sería un primer e importante paso en tal dirección. Entre estos derechos debe contarse el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura». ANSTÖTZ, Ch., «Una comparación entre los seres humanos con discapacidad intelectual profunda y los grandes simios», en P. Cavalieri, y P. Singer, (eds.), *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 217.

que «existen en el mundo muchas otras sociedades –casi 8.000, de una cierta entidad– relacionadas con la protección de la naturaleza. Muchas de ellas tienen, en estos momentos, bastante fuerza en los foros internacionales, y –en líneas generales– la visión del hombre que transmiten es de un ecocentrismo biólogo muy relacionado con la Ecología profunda (*deep ecology*): el hombre es un enemigo de la Naturaleza. Muchos de ellos establecen un derecho de la Naturaleza a existir sin el hombre. Éste sería un simple espectador, un turista al que hay que reducir al mínimo, para que no la estropee. Se olvidan de que el hombre es parte integrante de esa misma Naturaleza, y la más importante. Sin él, la Naturaleza sencillamente no se entiende»¹⁸.

2. LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA DIGNIDAD

Apelar a una fundamentación ontológica de la dignidad implica el reconocimiento de que todo ser humano posee un mínimo intangible de dignidad por el simple hecho de ser, de existir. Esta idea tuvo que irse abriendo paso a lo largo de la historia no sin cierta dificultad, correspondiendo el mayor protagonismo al pensamiento estoico en un principio y después al pensamiento cristiano. Como pone de manifiesto Spaemann, «es una idea relativamente tardía la de que el hombre como tal y por antonomasia tiene una dignidad que debe ser respetada y que no depende de determinadas funciones. Es una idea que surge con el estoicismo y con el cristianismo»¹⁹, y por esta razón apunta que la «dignidad significa algo sagrado. En última instancia, se trata de una idea metafísica religiosa»²⁰. Con la Modernidad, comenzó a imponerse definitivamente la concepción de la persona como un ser valioso en sí mismo, quedando recogida la igual dignidad de todas las personas en los textos positivos del siglo XVIII, pero no constituía algo intangible, sino que quedaba a disposición del sujeto²¹. Nadie más que cada sujeto sobre sí mismo podía disponer de ese mínimo libremente, pero, eso sí, para el titular de la dignidad –reducida a auto-

¹⁸ JORDANA, R., *Protección frente a conservación: gestión. El porqué de la gestión de la Naturaleza*. Lección inaugural del curso académico 2004-05, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 23.

¹⁹ SPAEMANN, R., *Sobre el concepto de dignidad humana*, cit., p. 19.

²⁰ *Sobre el concepto de dignidad humana*, cit., p. 21. Antes ha explicado con un ejemplo las consecuencias de privar a la dignidad humana de este carácter ontológico: «Si todo el valor es relativo al sujeto que valora, no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran. Esos sujetos no sufren ninguna pérdida cuando desaparecen. La existencia no es una propiedad por cuya pérdida se vuelva uno más pobre, pues no puede empobrecerse quien ya no existe... Sólo el valor del hombre “en sí” –no únicamente para los hombres– hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar». *Op. cit.*, pp. 20-21.

²¹ CARPINTERO, F., «La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la persona jurídica», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 7, 1987, pp. 477-522.

mía moral— no existían los límites²². Así comenzó a establecerse una distinción artificial entre ser humano y persona: sólo tendría consideración de persona y, por lo tanto, sólo tendrían dignidad aquellos seres humanos que dispusieran de autonomía moral.

La fundamentación ontológica de la dignidad, sin embargo, exige la admisión previa de que la persona tiene una base ontológica y no sólo fenomenológica. Es decir, con el término persona no podemos referirnos solamente a un correcto funcionamiento de la racionalidad humana, sino también al propio organismo humano con sus peculiares expresiones somáticas. Y partiendo de aquí, no se puede atribuir exclusivamente el título de persona al individuo que es capaz de manifestar la racionalidad, sino a todo aquel que tiene naturaleza racional, con independencia de sus condiciones concretas de existencia.

No cabe duda de que las personas somos diferentes por el sexo, por las aptitudes, por nuestra inteligencia, por nuestra raza, etc., que cada individuo posee unas características individuales que le diferencian de los demás, pero al mismo tiempo tenemos una coincidencia esencial que nos hace iguales. ¿Qué es lo igual en todos? «Lo igual en todos —independiente de toda condición social o rasgos diferenciales— es justamente la naturaleza. En ella se asienta la dignidad que por ser *de naturaleza*, es igual en todos»²³. Ser persona no depende de cuestiones como la edad, el sexo, la salud, las condiciones psicológicas, etc. La personalidad puede no estar desarrollada —recién nacidos—, puede no ser consciente —durante el sueño o por pérdida accidental—, puede estar escondida —embrión—, o puede, incluso, no manifestarse en los actos que lleve a cabo un individuo por no reunir las condiciones psíquicas necesarias —disminuidos psíquicos—, pero ninguna de estas situaciones puede suponerles en modo alguno la privación de su condición de personas, de seres

²² No es de extrañar que en obras importantes del XVIII —de Ulrich, Höpfner, etc.— se defiendan esa libre disposición del sujeto sobre todo lo que le pertenece, incluido el cuerpo y el alma. ULRICH en *Initia Philosophiae iusti seu Iuris Naturae*, Ienae, 1783, parágr. 136, afirma: «Libertate autem illi naturale, nulla sua parte adhuc imminentae, ac circumcisae, respondet ius quoddam cuiuslibet in se ipsum, et omne suos connatum, vitam, corpus, animam, ius ad existendum et operandum». Y HÖPFNER en *Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gessellschaften und Völker*. 2.^a ed. Giessen, 1783, parágrs. 37-38, expone que: «Das erste Recht des menschen in absoluten Zustande; das Recht des Menschen über sich selbst: Nach dem natürlichen Zwangsrecht ist jede Handlung erlaubt, wodurch andere nicht beleidigt werden. Jeder Mensch ist also befugt, über seine Seelenkräfte, seinen Leib dessen Glieder und Kräfte nach Gefallen zuschalten, und jeden andern von jeder Disposition darüber auszuschliessen. Diese Dinge gehören also zum Seinen eines Menschen, und zwar zum angebohrnen».

²³ HERVADA, J., *op. cit.*, p. 357. Continúa en la p. 362: «Si (la dignidad) pertenece a la esencia, porque se trata de una perfección del ser, que no consiste simplemente en ser mejor o superior respecto de los otros seres, sino en pertenecer a otro orden del ser, la dignidad no se refiere a cualidades o condiciones individuales —según las condiciones particulares de la existencia—, sino a la esencia, esto es, a la naturaleza humana. La persona tiene dignidad como realización existencial de la naturaleza».

humanos, y la dignidad que les es inherente²⁴. Es cierto que para que un ser humano pueda alcanzar por sí mismo un pleno desarrollo necesita de la racionalidad que le corresponde, vía por la que llega a descubrir todo lo que le es propio. Pero el que carezca de esta racionalidad no significa que haya perdido el sustrato de dignidad al que nos hemos referido anteriormente: siempre será apreciada su dignidad por la racionalidad de los demás. Es cierto que estará incapacitado para hacerse cargo de su propio desarrollo íntegro, pero cuenta con quienes le rodean para alcanzar lo que le es debido como persona. Sobre el resto de la sociedad, muy especialmente sobre la autoridad pública, recae la exigencia de facilitar en la mayor medida posible su desarrollo y su vida digna, respetando su peculiar modo de ser. La racionalidad fáctica no es la que nos hace dignos, sino la que nos permite sacar el máximo partido –y de un modo recto– a nuestra capacidad activa de ser.

En este sentido *dignidad*, como ya hemos advertido, es un término que se aplica al hombre *para señalar una peculiar calidad de ser*, para decir que es persona y no sólo individuo. Por ello, todas y cada una de las personas merecen todo el respeto a su dignidad y este reconocimiento debe presidir toda relación entre los hombres, obligando a la autoridad pública a omitir las normas y medidas que supongan un atentado contra esta dignidad (imposiciones vejatorias, discriminatorias, etc.) y a poner todos los medios para impedir que sea atacada por parte de terceros. Es decir, corresponde a las autoridades sociales la misión de garantizar el respeto a la dignidad de todos los miembros de la sociedad.

Alguna corriente –el personismo, por ejemplo– ha tratado de ver el fundamento de la dignidad no en el peculiar modo de ser sin más, sino en un pacto entre adultos –con autonomía moral– de respeto mutuo²⁵. Sin embargo, Spaemann considera que «respeto mutuo» y dignidad no pueden ser identificados, pues el primero se fundamenta exclusivamente en la consideración del individuo como un ser autónomo que

²⁴ «Esta categoría o dignidad es independiente de la situación en que uno pueda hallarse y de las cualidades que posea. Entre dos hombres de distinta inteligencia no cabe duda de que, en igualdad de condiciones, es el mejor dotado el que puede obtener más ventajas; pero esto no le da ningún derecho a proceder como si el otro no fuera igualmente persona. Y lo mismo hay que decir si se comparan un hombre que obra moralmente bien y otro cuya conducta es reprochable. Tan persona es el uno como el otro, aunque el primero sea mejor persona». MILLÁN PUELLES, A., *Persona humana y justicia social*, cit., p. 16.

²⁵ Así viene a expresarlo K. Larenz: «Sólo un ser así [se refiere al reconocimiento como persona] puede establecer sus relaciones con los otros sobre la base del reconocimiento recíproco y por ello del Derecho. El principio fundamental del Derecho, del cual arranca toda regulación, es el respeto recíproco, el reconocimiento de la dignidad personal del otro y, a consecuencia de ello, de la indemnidad de la persona del otro, en todo lo que concierne a su existencia exterior en el mundo visible (vida, integridad física, salubridad) y en su existencia como persona (libertad, prestigio profesional)». *Derecho justo. Fundamentos de Ética jurídica*, Civitas, Madrid, 1985, pp. 56-57.

merece ese respeto porque así ha sido establecido mediante el ejercicio de dicha autonomía, es decir, se considera al individuo como *un fin en sí mismo para sí*. Desde esta concepción, es el hombre el que –haciendo uso de su autonomía e igualdad– pacta con los demás unas condiciones de trato y respeto recíproco. La dignidad, en cambio, es algo superior a ese simple respeto e implica la consideración del individuo como *fin en sí mismo por antonomasia*, cuyo valor no es cuantificable, y por ello quedará siempre fuera de la libre disposición de las personas: «desde esa posición que yo denominaría antontológica [que considera al individuo como un fin en sí mismo para sí], no se puede deducir ningún argumento concluyente contra el asesinato silencioso y sin dolor de un hombre que carezca de familia. Si ese hombre es sólo un valor para sí mismo [como un valor relativo al propio sujeto que valora] y no un *fin en sí mismo*, entonces sería válido para este caso el asesinato perfecto»²⁶. Efectivamente, nadie denunciaría la eliminación de una persona que sólo tuviera valor para sí mismo, pues sólo él reconocía su propio valor hasta el momento de la eliminación; sería como tirar a la basura algo sobre lo que nadie tiene el más mínimo interés²⁷.

Cuando el único fundamento que se encuentra a la dignidad es la autonomía del individuo y un consenso puramente fáctico, lo que hacemos es convertir la dignidad en algo subjetivamente valioso, que no es poco, pero no es suficiente. El consenso puede poner de manifiesto que *ahora* la dignidad tiene un contenido concreto y es valiosa, pero puede dejar de serlo o de tener dicho contenido, porque no se debe impedir una modificación del presente en nombre de un concepto que a juicio de algunos es esencialmente revisable²⁸.

3. LOS LÍMITES DERIVADOS DE LA DIGNIDAD ONTOLÓGICA

Entiende B. Schüller que desde fuera se puede *condicionar* la dignidad del hombre, pero no hasta el extremo de anularla, pues debido a su conexión con el ejercicio de la libertad en el obrar, no se le puede en ningún caso privar plenamente de ella sin contar con su libre colaboración. Entiende, más bien, que quien menoscaba su propia dignidad es quien mediante su actuación trata de lesionar la de las otras

²⁶ SPAEMANN, R., *Sobre el concepto de dignidad humana*, cit., p. 20.

²⁷ Este modo de pensar es el que está en la base de la argumentación de Habermas sobre la clonación y la manipulación genética. La primera no tiene justificación porque supone una injerencia no consentida en el «diseño» de un sujeto: hiere «la condición de simetría en la relación entre personas adultas sobre la que hasta ahora descansa la idea del respeto recíproco de libertades iguales». HABERMAS, J., *Biologie kennt keine Moral...*, cit., p. 34.

²⁸ Para una crítica de esta concepción, cfr. SERNA, P., *Positivismos conceptual y fundamentación de los derechos humanos*. Eunsa, Pamplona, 1990, pp. 147-148.

personas²⁹. Para Schüller, desde fuera es posible anular alguna manifestación externa de la dignidad –impidiendo el ejercicio de un derecho humano, por ejemplo–, pero no la dignidad propiamente. Un ejemplo ilustrativo y actual de esta concepción minimalista podría venir representado por los abusos de las tropas militares en la guerra de Irak sobre algunos prisioneros, o las aberraciones de los terroristas sobre periodistas, diplomáticos, militares, policías, etc. Si siguiéramos el razonamiento de Schüller, a estas personas sólo se les pudo arrebatar la manifestación externa de su dignidad, pero no la dignidad en sí, porque no existió una colaboración por parte de los prisioneros para degradarse a sí mismos, sino que habían conseguido doblegar su voluntad.

En las doctrinas de este tipo se quiere poner de relieve que cabe una graduación en la pérdida de la dignidad y que, si bien existen situaciones objetivas de menoscabo de la manifestación externa de la dignidad, como las reseñadas, éstas no implican la pérdida de la dignidad propiamente, que sólo se produce cuando haya existido una colaboración voluntaria de su titular, que se rebaja a comportarse de un modo impropio respecto a su modo de ser. Se distingue, por tanto, entre la dignidad en sí misma, como cualidad del ser que corresponde por el modo de ser, y dignidad como manifestaciones externas de aquélla. Contra las dos se puede atentar, pero la primera –defienden estos autores– sólo se puede perder voluntariamente, bien atentando contra sí mismo o contra la dignidad de los demás.

En el extremo objetivista y maximalista se encontraba Werner Maihofer, que entendía que cualquier acción u omisión de una persona podía lesionar la dignidad de otra³⁰, con absoluta independencia de las circunstancias concretas y de lo que sintiera, consintiera o pensara la persona afectada. Siguiendo este planteamiento, causarían igual lesión de la dignidad, por ejemplo, el ingreso en prisión de un delincuente y de una persona inocente. Para Maihofer la situación externa es la misma y a ambos se les sitúa en un mismo plano de indignidad, pues el sentimiento de la persona injustamente condenada no cuenta a estos efectos para considerar un mayor agravio a la dignidad.

²⁹ Cfr. SCHÜLLER, B., «Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik Eunsa», en *Theologie und Philosophie*, 53, 1978, pp. 538 ss. Considera que «la única vulneración clara de la dignidad humana consistiría en inducir a un hombre a que él mismo atente contra su dignidad personal, pues en ese momento estaría obrando inmoralmente, de manera objetiva, contra su propia conciencia».

³⁰ Cfr. MAIHOFFER, W., *Die Würde des Menschen*, Hanover, 1968, pp. 41 ss. (cit. por SPAEMANN, *Sobre el concepto de dignidad humana*, cit., p. 25). Considera de tal importancia la dignidad humana que, a pesar y a causa de su indeterminabilidad, el Estado debe garantizar su respeto y protección como objeto o fin supremo; cfr. también su *Rechtsstaat und menschliche Würde*. Frankfurt, V. Klostermann, 1968, p. 10. Sobre la actitud del Estado en la garantía y desarrollo de la dignidad, vid. GONZÁLEZ PÉREZ, J., *op. cit.*, pp. 58-64.

Creo que ambas concepciones, tanto la minimalista de Schüller como la maximalista de Maihofer, admiten una crítica por ser irreales. En primer lugar, la dignidad de una persona no sólo depende del uso que haga la persona de su libertad. El uso incorrecto de la libertad nos puede llevar a perderla por nosotros mismos, pero también desde fuera se nos puede arrebatar, no sólo lesionar sus manifestaciones externas. Es lo que sucede cuando se convierte al ser humano en un simple objeto del derecho, siendo rebajado a la categoría de animal o cosa. Así sucede con la tortura, con la esclavitud, con el aborto, con la clonación, con la eutanasia, etc., que necesitan de una previa *cosificación* del ser humano para su consiguiente vejación, eliminación, manipulación o sometimiento. Se le ha hecho perder –se le ha arrebatado– su dignidad³¹.

En segundo lugar, tampoco es admisible que cualquier acción externa pueda tener la consideración de lesiva para la dignidad sin otorgar relevancia a la aceptación del sujeto afectado o a las circunstancias en que se produzcan. En este caso habría que distinguir entre atentados graves y leves contra la dignidad de la persona. Los primeros no admiten aceptación posible del sujeto afectado que convierta un ataque a la dignidad en algo admisible (aceptar un contrato de prostitución, sometimiento a una vejación, admisión de un régimen disciplinario que contenga sanciones degradantes, etc.). En cambio, pueden producirse atentados leves que con la aceptación del sujeto dejarían de constituir tales atentados (comentar sobre una persona un hecho que cause hilaridad, determinados tipos de bromas entre amigos, tratamientos jerárquicos entre un jefe o superior y personas que dependan de él, etc.). El consentimiento del sujeto pasivo podría hacer desaparecer el carácter lesivo de la acción³².

¿Hasta dónde podría llegar el consentimiento del titular de la dignidad para que no se deba entender que constituye un atentado ilegítimo? Nos movemos en un terreno donde no existen medidas exactas y en el que pueden tener gran trascendencia las circunstancias que rodean a la acción, pero los límites claros están en lo que hemos llamado a lo largo de estas líneas dignidad como cualidad y dignidad como capacidad activa de ser. La primera no sólo supone el no poder atentar contra nuestro modo peculiar de ser –rebajarnos o degradarnos

³¹ En todos estos casos el ser humano ha sido valorado por los demás, pero se le ha otorgado muy poco valor o ninguno, por ello se le puede quitar la vida o su dignidad. La dignidad aparece como algo medible, cuantificable, no como algo intangible.

³² Imaginemos, por ejemplo, que en una reunión de amigos se está grabando con una cámara de vídeo y que una de las personas realiza una acción que causa gracia a los presentes; la acción fue realizada por la confianza con ellos y por la seguridad de que todo quedará en ese círculo de confianza. No se puede hablar de menoscabo de la dignidad si la cinta fuera visionada por los que participaron en la citada reunión, aunque volviera a causar hilaridad. Muy distinto sería, en cambio, mostrarla a personas ajenas al grupo ante las que se hubiera abstenido de actuar de esa forma; más grave sería, aún, enviar la cinta, por ejemplo, a un concurso televisivo.

a la condición animal–, sino que también implica la exigencia a los poderes establecidos de todas las medidas jurídicas necesarias para proteger tal modo de ser: no se puede renunciar a tales medidas. La segunda, la dignidad como capacidad activa de ser, permite una renuncia parcial, pero nunca absoluta y arbitrariamente. El ser humano, como hemos afirmado, puede retirarse-a-sí-mismo y desconsiderarse por el bien de los demás, pero con el límite de su realización personal, pues nunca puede perder de vista su condición humana y, por tanto, de proyección hacia el futuro: no caben las inmolaciones o sacrificios arbitrarios –cuando son de cierta entidad para la persona–, sino cuando existe una razón que lo justifica³³.

Por ello, creo que constituye un error la concepción moderna y kantiana que ha llegado hasta nuestros días de la dignidad. Es cierto que en algunos aspectos aportó una visión muy positiva, como lo es la igualdad en dignidad natural de todos los seres humanos. Pero introdujo un factor que, a la postre, es el que ha determinado que la dignidad se convierta en algo subjetivo. Este factor fue el de la *autonomía moral*. Para los modernos –y después para toda la Escuela kantiana– la dignidad correspondía a quien pudiera tener autonomía moral, a quien no dependiera de nadie para elegir sus fines y proyectar su vida³⁴. Y esto tenía dos consecuencias. La primera de ellas era que, aunque los demás no pudieran decidir sobre él, el propio sujeto con autonomía moral sí que podía decidir sobre sí mismo en cuanto a su dignidad con poder absoluto, hasta el extremo de poner fin a su vida o a los derechos que le correspondieran. Es decir, en principio, sólo se aceptaban unos límites externos a la capacidad activa, límites para los demás, que no podían entrar en nuestras esferas privadas. La segunda consecuencia era más grave, pues esta doctrina implicaba la posibilidad de aceptar voluntariamente –autónomamente– la participación en el juego de que la sociedad pudiera decidir el valor que debería tener la dignidad humana. En este caso, una vez concluido el proceso de negociación, todo ciudadano se tendría que someter a la decisión mayoritaria, justificada por las reglas aceptadas previamente. Lo más dramático era que nadie podía negarse a participar en ese juego: las decisiones mayoritarias del legislativo se imponían por la fuerza a todos los ciudadanos sin excepción, aunque se hubieran negado a participar en el proceso de decisión³⁵.

³³ Por ejemplo, el policía que arriesga su vida –y llega a perderla– por salvar otras vidas.

³⁴ Cfr. CARPINTERO, F., *La independencia y autonomía del individuo...*, cit., pp. 502-519.

³⁵ Una exposición de esta consecuencia, de cómo se llega a su concreción en la doctrina de Rousseau y su ilegitimidad como medio de imposición de cualquier decisión mayoritaria en DELGADO PINTO, J., «La función de los derechos humanos en un régimen democrático (reflexiones sobre el concepto de derechos humanos)», en MUGUERZA, J. y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Ed. Debate, Madrid, 1989, pp. 135-144.

4. DIGNIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

J. Rawls redujo los derechos humanos universales a una escueta lista: la vida, la salud, la propiedad, la igualdad formal, la emigración y un poco de libertad política y de conciencia³⁶. El resto podrían ser reconocidos o no en cada región geográfica, dependiendo de lo que finalmente se hubiera acordado en los procesos decisorios, de modo que podía distinguirse un segundo grupo de derechos –confundidos con los anteriores–, que por su coincidencia en los textos internacionales podrían ser considerados como el *núcleo duro* de los derechos humanos y que deberían ser reconocidos a toda persona. Esta atención a las coincidencias en los textos internacionales permitiría fijar una universalidad extrínseca de los derechos, que facilitaría declarar universales e inderogables el derecho a la vida –incluidas la integridad física y moral–, el derecho a no sufrir torturas, ni penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes, el derecho de vivir en libertad –prohibición de la esclavitud– y el derecho a un juicio justo –principio de legalidad penal–. En ello coinciden, además de la Declaración Universal, el artículo 4.2 del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos, el artículo 15.2 de la Convención Europea de derechos humanos y el artículo 27.2 de la Convención Americana de derechos humanos, que los declaran inderogables. Cada uno de estos textos, por su cuenta, declara además inderogables otros derechos (reconocimiento de la personalidad jurídica, libertad de pensamiento, conciencia y religión, derecho a una nacionalidad, etc.), pero al no darse la coincidencia general, no podrían formar parte de ese núcleo duro universal. La consecuencia de un planteamiento de este tipo es que se rompe con el principio de indivisibilidad de los derechos humanos, estableciendo dos categorías, los derogables y los inderogables, y todo ello porque han sido recogidos o no con tal carácter³⁷. Los derogables –que no son universales– quedarían en manos de cada Estado, que cuentan en su territorio con un margen de maniobra en torno a su reconocimiento o, al menos, a su limitación.

³⁶ Vid. «El Derecho de gentes», en SHUTE, S. y HURLEY, S., *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 47-85. En concreto su propuesta específica recoge los derechos universales «a los medios de subsistencia y de seguridad (derecho a la vida), a la libertad frente a la esclavitud, la servidumbre y la ocupación armada, a la propiedad personal y a la igualdad formal expresada en las reglas de la justicia natural (por ejemplo, el tratamiento igual de casos iguales)» (p. 66).

³⁷ Susan George rechaza esa división o «categorización» de los derechos humanos y afirma que si se desea «una sociedad ética cimentada en los derechos humanos» debemos otorgar importancia a todos los derechos, tanto individuales como sociales, esto es lo que haría posible una democracia con todas las garantías sociales. Cfr. GEORGE, S., «¿Globalización de los derechos?», en M. J. Gibney, (ed.), *La globalización de los derechos humanos*, cit., p. 25.

Sólo partiendo de la dignidad de la persona podríamos hablar de unos derechos humanos universales sin distinción de categorías. Se trataría de una universalidad intrínseca, que toma como referencia lo esencial e invariable que tienen todos los derechos humanos, su relación con la dignidad de la persona. Es la idea que se refleja en el artículo 1 de la Declaración Universal al afirmar que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos», así como en el artículo 2.1, en el que insiste sobre la idea de universalidad: «toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o cualquier otra condición».

En esta línea afirma A. E. Pérez Luño que «sin el atributo de la universalidad nos podemos encontrar con derechos de los grupos, de las etnias, de los estamentos, de entes colectivos más o menos numerosos, pero no con derechos humanos (...) Los derechos humanos o son universales o no son derechos humanos (...) La exigencia de universalidad, en definitiva, es una condición necesaria e indispensable para el reconocimiento de unos derechos inherentes a todos los seres humanos, más allá de cualquier exclusión y más allá de cualquier discriminación»³⁸.

Sobre esta universalidad se podrá establecer algún matiz, pero que no le resta fuerza propiamente. Así lo hace Finnis, por ejemplo, cuando distingue entre una universalidad *absoluta* y otra *total*. La primera corresponde a los derechos cuya formulación en la Declaración utiliza la expresión «nadie estará sujeto a...» (torturas, por ejemplo) y no admite limitación alguna; la segunda corresponde a los derechos formulados con la expresión «todos tienen derecho a...», y admite límites en razón del bien común (límites que aseguran los derechos y libertades de los demás, el respeto a las exigencias morales, el orden público y el bienestar general)³⁹.

En el fondo subyace la idea –si no queremos tener unos derechos humanos muertos desde el principio– de la necesidad de compatibilizar estos derechos con las peculiaridades culturales y nacionales⁴⁰. Si queremos tener unos derechos que sean reales no podemos perder de vista que éstos son exigidos en el seno de una comunidad con sus

³⁸ PÉREZ LUÑO, A. E., *La universalidad de los derechos humanos*, cit., pp. 39-40. La misma idea en su «Introducción» al vol. IV de *Juristas Universales*, cit., p. 64.

³⁹ Vid. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, New York, 1984, pp. 205 ss.

⁴⁰ Afirma C. Velarde que «si los derechos humanos se han de entender al modo racionalista, como un listado inamovible, como una pretensión atemporal de solución a todos los problemas básicos del derecho, entonces, su supresión es urgente. Si por el contrario se entienden como vías contingentes de solución de conflictos que están vigentes en el momento actual, no hay problemas para que sean mantenidos mientras sirvan al objetivo que constituye su razón de ser». *Universalismo de los derechos humanos*, cit., p. 125.

peculiaridades que ejercerán notable influencia sobre su ejercicio; pero de ningún modo se puede llegar al extremo de justificar ataques a la dignidad de la persona e injusticias al amparo de dichas peculiaridades⁴¹. Por ello, los límites que admite Finnis siempre se establecen en razón del bien común, que nos afecta social e individualmente.

⁴¹ La citada Declaración de Viena de 1993 fue muy clara al respecto en su tercer párrafo: «Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueran sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales».

